

Міністерство освіти і науки України
Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка
Кафедра філософії

*Проблема смислу у філософії та
культурі російського
Срібного віку*

Матеріали Міжнародної наукової конференції

15-17 травня 2008 р.

м. Дрогобич

Випуск чотирнадцятий

Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка,
2008

УДК 140 (470+571) „ХХ”
ББК 87.3 (4Рос) 5
П 78

Редакційна колегія:

Володимир Возняк – кандидат філософських наук, професор кафедри філософії ДДПУ імені Івана Франка, головний редактор

Віра Лімонченко – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДДПУ імені Івана Франка

Віра Мовчан – доктор філософських наук, професор кафедри філософії ДДПУ імені Івана Франка

Рекомендовано до друку Вченою Радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 26 червня 2008 року, протокол № 7

Рецензенти:

Лисий Василь Прокопович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка;

Бодак Валентина Анатоліївна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Проблема смислу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / Ред. колегія: В.С.Возняк (головний редактор), В.В.Лімонченко В.С.Мовчан. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. - 460 с.

ISBN 978-966-384-150-2

В збірнику розглядається широке коло питань, пов'язаних з концептом „смысл” як в загально-теоретичному плані, так і в контексті російської філософії та культури Срібного віку (логіко-гносеологічні, онтологічні, релігійно-метафізичні та філософсько-культурологічні аспекти). Збірник містить показник змісту всіх попередніх (13-ти) випусків матеріалів, присвячених філософії і культурі російського Срібного віку.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться змістом категорії „смысл”, історією російської філософії та культурою Срібного віку.

ISBN 978-966-384-150-2

© Возняк В.С., Лімонченко В.В., Мовчан В.С., 2008

Розділ перший
Логіко-гносеологічний та онтологічний аспекти поняття
„смысл”

Татьяна Суходуб (Киев)

О СМЫСЛЕ ДУХОВНЫХ ПОИСКОВ ФИЛОСОФОВ
СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА ¹

Проблема смысла, образно говоря (и не в переносном смысле слова), двусмысленна. Дело в том, что применительно к любой культурной традиции её можно рассматривать, по крайней мере, с двух позиций: во-первых, понимания смысла как метафизической проблемы (в этом случае речь будет идти о том, как проблема смысла была поставлена представителями философии Серебряного века) и, во-вторых, – в контексте смысла становления, существования самой традиции – основополагающих её характеристик, задач, особенностей, духовных оснований. В данном исследовании автор в большей мере сориентирован на второй аспект в анализе философской культуры Серебряного века, хотя и первого нельзя избежать, ибо, вполне понятно, что первичное знание о феномене даёт именно его понятийно-категориальное определение.

С этой точки зрения можно говорить о заданности и *предзаданности* смыслов; их *целесообразности* и ориентированности на *целое* культуры, универсальность мировоззрения и «всеединство» как основу бытия; об *открытии*, *восприимчивости* или *создании* смыслов; рассматривать последние и как мысль, содержащуюся в словах, знаках, выражениях, как делали это стоики; и как назначение, призвание, цель, долг, свободу, экзистенциально-личностную самореализацию и т.д. Широкое поле историко-философского знания даёт возможность практически в любой эпохе найти аналоги подобных постановок вопроса о смысле. Так, уже у Платона в «Тимее» речь идёт о понимании смысла как предпосылке творчества. Демиург, согласно философу, творит в соответствии с «парадигмой» и свидетельством его благого творчества выступает

¹ Статья подготовлена в рамках украино-российского проекта НАН Украины – РГНФ "Философия "Серебряного века" в России и Украине в европейском контексте (новейшие исследования)" (постановление Президиума НАН Украины № 125 от 23.04.2008, проект 26).

совершеннейший космос [см.: 1, 432,452,454]. Платона интересует смысл как благо, т.е. ценностно нагруженный смысл, как причина и цель творчества. Уже в наше время А.Ф. Лосев будет подчеркивать эту же связь *смыслостроительства* со сферой *идеального* в противовес «твёрдой» и «почти непреодолимой обывательской тенденции всё смысловое и всё идеальное толковать как материальное и только как физическое» (курсив – Т.С.) [2, 109].

Важнейшим отличием смысла, помимо его «сверхматериальности», если брать во внимание деятельностное бытие человека, является «выход» смысла в практику, чем, прежде всего, как представляется, и отличается понятие «смысла» от понятия «значение»: значение несёт лишь информацию о предметах человеческого интереса, в то время как смысл ориентирован, помимо информационной компоненты, на жизненное своё «обнаружение» и утверждение. В этом, пожалуй, заключается и различие собственно научной и философской предметности: первая ориентирована на пребывание человека в мире объектов и вещей, вторая – на нахождение человеком себя среди других людей, в *со-общении* с ними, в диалоге с Другими. Отсюда, если науку интересуют больше значения, ответы на вопрос, насколько полученные знания отвечают «истинности», то философия интересуется больше смыслами человеческого *пре-бывания* «здесь» и «теперь», в пространстве культурного и социального «мира человека». Отсюда, если истина как «значение» отвечает на вопрос: «так ли на самом деле?», истина же как «смысл» выстраивает человеческое «вопрошение» принципиально иначе: «а зачем?», «а надо ли?», «а если надо, то так ли следует действовать?» и т.д. Именно в этом *различении* философия и прокладывает, как подчеркивает С.Б. Крымский, «стратегические пути человеческого самосовершенствования, утверждает поиски смысла жизни в её надеждах, безнадежности и противоречивости, т.е. выступает литургией смысла» [3, 14].

Однако, несмотря на глубокую традицию, актуализируется проблема смысла по-особому именно в наше время. И связано это с тем, что смысл в новую эпоху открывается человеку в большей мере не как гносеологическая, а как *жизненная* задача. И происходит это тогда, когда человек *находит* себя, осознает свои цели не в мире природы, а в мире *культуры*. Действительно, если человек раннего общества ориентирован был на мифологию, средневекового – на религию, Нового времени – на науку, то с середины XIX-го, а особенно в веке XX-м, человек находит себя в культуре. Человек *о-задач*-ивает себя проблемой *о-смысл*-енного существования в культуре. Да и

сама культура выстраивается усилиями человека как *смысло-поиск*. Неслучайно в философской традиции XX века закрепляется именно хайдеггеровское определение культуры, которая является по мысли философа “реализацией верховных ценностей путём заботы о высших благах человека [4, 42]. Таким образом, культура как «вторая природа» человека – не только символ пребывания человека в природе «первой», но и условие его духовного роста, интеллектуального совершенства, нравственного возвышения над самим собой.

Применительно к российской культуре XIX века данная тенденция культурного *самосознания* человека имеет особое значение. В.К.Кантор указывает совершенно справедливо на недооценку духовного и культурного переворота, происшедшего в российской истории этого периода. «В XIX веке, – пишет он, – русская культура *заговорила* на весь мир, в ней проснулось *самосознание*, возникло понятие о «свободе лица», как говорил Герцен, о ценности человеческой личности, о важности и глубине её внутреннего мира, возникла «диалектика души» Льва Толстого, родились психологические прорывы пророческого пафоса у Достоевского, короче, произошел своеобразный «коперниканский переворот». Такая говорящая, самосознающая культура и оказалась способной внести что-то в общую «братчину народов», если пользоваться терминологией ранних славянофилов» [5, 11-12].

Что же касается культуры Серебряного века, то это была эпоха, одарившая Россию долгожданным “культурным ренессансом”. Как замечает Н.А.Бердяев, “никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни” [6, 3]. Звучит эта тема не менее остро и в нашу «пограничную» – между XX-м и XXI-м веками – эпоху. «*Свершиться, пребыть, исполниться, самоосуществиться* и есть то, чем занят всегда человек даже в элементарных своих потребностях» [7, 63].

Исходя из данных контекстов категориального понимания смысла, попробуем выделить некоторые особенности философии русского Серебряного века. Прежде всего, отметим, что любая традиция всегда жива конкретными людьми, духовная связь между которыми и составляет феномен школы или направления. Применительно к философии «русского религиозного ренессанса» приходится констатировать, что опыт живого общения как передачи *смыслов*, способов *мироистолкования* от человека к человеку, от поколения к поколению утрачен. Однако это вовсе не означает,

что Слово русских философов потерялось, забылось, не востребовалось. Рождённая в бурные пред- и послереволюционные годы религиозно-экзистенциально-персоналистическая духовность русской философии конца XIX - первой половины XX ст. создала сильное, мужественное Слово, выстраданное в опыте жизни на чужбине, отмеченное тоской по христианскому совершенству, человеческому всеединству, нравственному Богочеловечеству, раненое духовными и личностными разрывами, концом дружб и началом вражды в силу идейного неприятия взаимных позиций и меры вписанности в контекст складывающихся социальных ситуаций, прошедшее через революции, войны, тоталитаризм, преодолевающее “эмигрантскую” нищету и непонимание путей русского религиозного философствования как со стороны внутренних российских оппонентов, так и со стороны западных интеллектуалов. Слово это не исчезло в скоротечных волнах истории прежде всего потому, что тексты русских религиозных философов несут в себе те “знаки кровоточия” души, которые близки и ныне живущим: код одиночества, атомарной отчуждённости, жизни на “сломе” стран, эпох, традиций. Эти и другие эсхатологические мотивы русских мыслителей (как знание неизбежного, но сокрытого до поры для многих, и потому особенно мучительное знание) несли в себе скорбное предчувствие ложного пути человека и человечества.

Современные и прошлые поколения, таким образом, объединила *переходность* как характеристика экзистенциальных, культурно-исторических ситуаций, “*времена смены эпох*”, подмеченные когда-то Н.А. Бердяевым повторяющиеся в истории и весьма точно им представленные. “Говорят об органических и критических эпохах, – писал философ, – об эпохах ночных и дневных, сакральных и секулярных. Нам суждено жить в *историческое время смены эпох*” (курсив мой) [8, 5].

“Утрата”, “потеря” – потеря собственной идентичности, культуры, традиции, то есть, “духовного дома” традиционного бытия, корней, родины – слова кодовые для духовной ситуации человека XX века, за которыми забвение значимых для личности смыслов, культурных ориентаций, утрата себя – атомарность, одиночество, скорбь, смерть. Апокалиптические видения нелитературного происхождения входят в культурную память дневниковыми исповедями, мемуарными воспоминаниями, публицистическими очерками живущих в “минуты роковые”. В 1918-19 гг. В.В.Розанов описывает события, которые носят, по его убеждению, “не мнимо-апокалипсический..., но действительно апокалипсический характер. Нет сомнения, – утверждает он, – что глубокий фундамент всего теперь происходящего, заключается в том, что

в европейском (всем, – и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается всё: троны, классы, сословия, труд, богатства. Все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но всё это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания” [9, 3].

Болезнь отрицания, оконечивания, характерная для революционной эпохи, может быть прологом к смерти не только старого общества как определенного строя, но и прологом к забвению жизни в каких-то её существенных частях. Общество, заболевшее “отрицанием жизни”, оказывается нежизненным, смертельно уставшим сообществом жалких, потерянных людей, “загубивших” прошлое, не имеющих настоящее и не надеющихся на будущее. Чувство конца, смерти привычных, устоявшихся жизненных оснований в переломные времена сродни личностно-трагедийному, более камерному, но не менее глубокому чувству потери родного крова, существованию у омертвевшего домашнего очага, дальше – неуют, сиротство, смерть. Розанов по этому поводу замечает: “душа свободна” – только если “в комнате тепло натоплено”. Без этого она не свободна, а боится, напугана и груба” [9, 21].

Кажется совершенно неслучайным, что в начале бурного двадцатого века именно поколение символистов, принявшее соловьёвскую символику софийности как Вечной женственности, Мировой Души, некоторого истинного единства мира, как никакое другое, знало скрытый, непроницаемый для поверхностного взгляда из “другого” времени, удел (или человеческую долю) как деятелей “серебряного века”, так и последующего... Философия, поэзия на рубеже XIX-XX столетий становятся “делом личного разума” (В.С. Соловьев), творимого под рёв и грохот революций, канонаду гражданских войн, “под музыку” террора физического или нравственного, но всегда сопровождающегося давящей поступью “новых” и только поэтому – более “прогрессивных” идей. Александр Блок буквально выкрикнул эту ситуацию мучительного осознания утрат:

*Как тяжело ходить среди людей
И притворяться непогибшим,
И об игре трагической страстей
Повествовать ещё не жившим.*

Вторит ему Игорь Северянин:

*На планете Земле, - для её населенья обширной,
Но такой небольшой созерцающим Землю извне, -
Где нет места душе благородной, глубокой и мирной,*

Не нашедшей улады в разврате, наживе, войне...

Поэт желает скрыться от самого себя, отстранится от происходящего в мире, отчуждённо назвав своё стихотворение “Там у вас на земле...”, но за этим желанием “вневременного” контекста жизни, конечно же стоит боль “обезличенности” жизни во времени “перемен”.

По образу жизни и строю своей невластной и независимой души выработанное “ренессансной” культурой интеллигентское самосознание, нацеленное на творческое обустройство мира, оказалось обречённым на мунковский “Крик” – символ эпохи, рождённый запредельной болью мировой катастрофы. Новоевропейский человек, очарованный силой своего самосознания, музыкой рождённых им форм - идей, оказался брошенным в мир, в общем-то чуждый и невосприимчивый к творимой им гармонии и потому был обречён на привыкание к кровавой плате за реализовавшиеся и обманувшие его идеалы, принявшие всего лишь “новую” историческую форму *противостояния людей*, связанных новыми общественными отношениями, но и “по-новому” закабалённых. В.С.Соловьев одним из первых обвиняет историю в антигуманной поступи, в “усложненном каннибализме”, склонности оправдывать насилие и жестокость в зависимости от “точек приложения”.

Все эти симптомы кризиса духовности, признаком которого есть невозможность *смыслостроительства* внутренней духовной и социальной жизни человека, т.е. невозможность *культуросозидания*. “Общественная жизнь”, как подмечал в свое время Вл.Соловьев, оказывалась весьма часто “несовместимой с личной совестью”. В противовес этой тенденции в “русском религиозном ренессансе” рождается тип духовности, который с полным основанием можно назвать “*метаисторическим*”. Разграничение хронотопа истории и метаистории дало возможность признать ценность “над-“, внеисторического взгляда на действительность, эстетического переживания “метаистории” как все- (до-, со-) временности и вечности. “Метаисторическое” осмысление мира в этой школе прежде всего рождалось как реакция русской философской традиции на западно-европейскую философию Нового времени с её универсальным детерминизмом, упованием на исторический прогресс и разум как власть над миром людей.

Становление традиции, таким образом, проходило под знаком альтернативности европейскому панисторизму, панлогизму, радикализму, революционному нигилизму, знаменуя собой попытку восстановления связи человека с *целым* культуры (прежде всего на уровне осмысления религиозно-нравственного опыта общения человека с Другими), попытку

переориентации в понимании проблемы Универсального с абсолютного субъекта на уровень осмысления *самой жизни*. Русская традиция рождалась как предчувствие катастрофичности цивилизационного пути, нелепости приоритетной ориентации общества на политико-государственную, материально-экономическую сферы жизни при забвении духовных начал, как критика рационалистического мышления, служащего тотальной переделке мира, как противопоставление своей традиции западному типу философствования в силу неприятия в нем строгого подчинения разуму и невнимания к иррациональной, чувственно-образной, символической, экзистенциальной, духовно-религиозной, нравственной стороне человеческого бытия.

Философы начала XX века социальную рациональность связывают прежде всего с субъективно-личностным измерением разума, ибо понимают, что в условиях некритического и идеологически институционального восприятия новоевропейской рациональности “тирания идей может стать основой государственного и социального строя. Религиозные, национальные, социальные идеи могут играть такую роль поработителей, одинаково идеи реакционные и революционные” [10, 112]. Противостоять этому натиску тотализирующих сознание идей, по мнению мыслителя, можно одним единственным способом – «противоположить человечность». Отсюда философия “религиозного ренессанса” прежде всего сопротивлялась кризисным тенденциям классической западной рациональности, ориентированной на деперсонализацию социальных отношений и в этом плане, если не создала в завершённом виде, то гениально предчувствовала гуманистическую необходимость становления нового типа социальной рациональности – интересубъективной, коммуникативной или, говоря бердяевским языком, “*коммунотарной*”. Прокладывая пути этой новой тенденции социального мышления, ратуя за принцип персонализма, доказывая релятивность социальной мысли, личностную основу ценностей, которые вырабатываются индивидуально в актах коммуникации, а не навязываются такими центрами социального напряжения как государство, партия, класс, нация, идеология, экзистенциально-персоналистическая традиция по сути выступила противником модернистских типов общественных систем, позволяющих институциональное принуждение и репрессивную рациональность.

В связи с этим меняется в традиции и *категориальная* сетка. На первое место выдвигаются категории гармонии, целостности, цельности, «всеединства», «софийности», «соборности», «антроподицеи» и др. У истоков

такої переорієнтації свідомості лежало розуміння *трагічності* історичного шляху людства. Отже виникає установка на життя як *ціле*, завдання поставити в основу філософування *цільний, повний* досвід людського існування, орієнтуючись на *цільну, повну, універсальну* дійсність, а не на одностороннє абстрактне або емпіричне уявлення про неї.

Література

1. Платон. Тимей // Платон. Збірник творів в чотирьох томах. Т. III. – 655 с. – С. 421-500.
2. Лосев А.Ф. Проблема символу і реалістичне мистецтво. – М.: Мистецтво, 1976. – 367 с.
3. Кримський С.Б. Експлікація філософських значень. Авторизований переклад з української мови Е.Е. Леднікова і З.Р. Баблюка. – М.: Ідея-Прес, 2006. – 236 с.
4. Хайдеггер М. Час картини світу // Хайдеггер М. Час і буття: Статті і виступи: Пер. з нім. – М.: Республіка, 1993. – С.41-62.
5. Кантор В.К. В пошуках особистості: досвід російської класики. – М.: Московський Філософський Фонд, 1994. – 240 с.
6. Бердяєв Н.А. Криза мистецтва (Репринтне видання). – М.: СП Інтерпринт, 1990. – 48 с.
7. Мамардашвілі М.К. «Одиночність – моя професія...» (Інтерв'ю в записі У. Тиронса) // Конгеніальність мислі. Про філософа Мерабе Мамардашвілі. – М.: Видавнича група «Прогрес», 1999. – 240 с. – С. 59-79.
8. Н.А. Бердяєв. Нове середньовіччя. Роздуми про долю Росії і Європи. – М., 1991. – 129 с.
9. Розанов В.В. Апокаліпсис нашого часу. – М.: Центр прикладних досліджень, 1990. – 64 с.
10. Бердяєв Н.А. Про рабство і свободу людини (Досвід персоністичної філософії). – Париж: YMCA-PRESS, 1935. – 222 с.

Віктор Петрушенко (Львів)

ЕКСПЛІКАЦІЯ ПОНЯТТЯ СМISЛУ (Філософсько-культурологічний контекст)

Оскільки сучасна філософія вважає, що смислова складова присутня у будь-яких людських формах відношення до дійсності, то звідси впливає поширене в наш час апофатичне його трактування: смисл є всюди, отже його експлікувати або визначити неможливо; він є все те, що визначається, але не визначає і не може визначити себе самого. Тому висунення завдання

експлікації поняття смислу вимагає пояснень. Поки що ми лишаємо відкритим питання про можливість чи неможливість визначення смислу, а торкнемося питань більш простих, наприклад, питання про те, де та як виявляється реальність такого явища, як смисл, як позначається його присутність на всьому тому, що має до нього причетність, якими є його функціональні характеристики.

В переважній кількості звернень до поняття смислу його вводять у контекст мовно-лінгвістичних тем і питань, хоча, наприклад, традиційне питання про сенс життя, звичайно, виходить за межі такого контексту. Тим не менше, звернення до мовно-лінгвістичних проявів сенсу допомагає „вхопити” певні особливості цього явища. Йдеться про те, що ми можемо зрозуміти речення, безглузді як раз з позиції правил мовлення та граматики. Наприклад, ми чудово розуміємо ще не завершене речення, речення типу „квадратне коло”, „деревинне залізо” та ін. Ми ідентифікуємо як тотожний об’єкт певних речень, що містять в собі зовсім інші слова, наприклад: „Столиця України” та „Місто, могутність якого провіщував Андрій Первозваний”. Якщо розглядати кожне слово даних речень почергово, з них ніяк не можна вивести тотожність об’єкту, який вони позначають. Так само і деякі загадки змушують нас звертатись не до окремих їх слів, а до якогось більш загального та цілісного уявлення про певні речі. Оскільки в лінгвістиці кожне слово розглядається як носій певного значення, то сенс постає як те, що виходить за межі окремих значень та набуває характеру більш цілісної орієнтації мовних актів. Приблизно те ж саме можна віднести і до інших окремих видів людської діяльності: прекрасно розуміючи значення тої чи іншої операції в якихось прагматичних діях, ми далеко не завжди можемо зрозуміти того, навіщо взагалі існує цей вид діяльності, якою може бути кінцева її результативність або наслідки. Коли ми щільно прив’язані до якихось конкретних дій, актів, операцій, такого роду спосіб нашого ставлення до речей М.Хайдеггер охарактеризував спеціальним терміном „постав”: ми бачимо в дійсності лише те, що настійливо стоїть перед нами, затуляючи загальний горизонт нашого бачення. Аристотель в свій час, як відомо, виділив серед загальних причин всього існуючого так звану „цільову” або „фінальну” причину. В час становлення сучасного природознавства науковці приклали багато зусиль для того, щоби не лише усунути її із власних міркувань, а й для того, щоби саме прагнення звертатись до такої причини розцінювалось як щось принципово антинаукове, як невігластво. Проте навряд чи хто зможе із людського відношення до дійсності усунути бажання ставити і певним чином

вирішувати так звані „загальні” питання, тобто питання граничного ступеня узагальнення: хто ми є, навіщо ми перебуваємо в цьому світі, що є життя, чи маємо ми відповідати за свої вчинки перед кимсь, та ін.? В свій час І.Кант довів неможливість виправданих та однозначних відповідей на такого роду питання, оскільки вони сягають далеко за межі того, що реально надано у досвіді, проте припустив можливість певних відповідей на них на основі віри. Таке загальне рішення навряд чи може нас сьогодні влаштувати, оскільки наші сьогоденні уявлення про людину і пізнання дозволяють дещо розширити можливий діапазон вирішення означених питань (про це спеціально скажемо дещо пізніше). Проте найперші питання, які постають перед нами при зверненні до поняття сенсу, полягають у тому, якою мірою взагалі виправдані такого роду розвідки? – Тобто, чи існує взагалі таке явище як сенс? Чи не є питання про сенс „квазі-запитаннями”, тобто такими, які лише ззовні виглядають як правильні питання, проте самим своїм змістом вони себе ж і знищують як питання. Наприклад, чи варто ставити питання, на які принципово не може бути відповіді, наприклад, щоби думала кожна окрема голова, як би в людини їх було дві? Існує вислів, що один дурень може наставити стільки запитань, що на них не зможе дати відповідь десяток мудреців, та ін. Отже, якою є форма присутності сенсу в нашому житті? – Перше за все можна сказати, що вона присутня апофатично, а тому й невідворотно: ми ніде не бачимо прямо, а емпіричній очевидності такого явища як сенс, проте ми про нього запитуємо. Коли ми схильні заперечувати його позитивну реальність, ми все одно вживаємо це слово і щось під ним розуміємо. Тобто, визнаючи чи не визнаючи реальність сенсу, ми про нього дещо знаємо, а значить він є присутнім в нашому дискурсі та нашому свідомому відношенні до будь-чого.

Слід сказати, що проблема розуміння смислу, проясненню його змісту та вихідних окреслень постала в останні роки проблемою *міждисциплінарною*, тобто її вивчає ціла низка наук – культурологія, психологія, логіка, епістемологія, лінгвістика, семіотика, наукознавство та ін. І це не дивно, оскільки крізь всю історію культуру та громадської думки червоною ниткою проходить думка про сенс, прагнення шукати та здобувати життєві смисли (досить нагадати хоча б міф про Сізіфа). Для культури смисл набуває особливого значення, оскільки саме прийняття певних смислів визначає умови входження у внутрішній зміст певної культури¹. Проте поруч із думкою про вирішальне значення смислових орієнтацій для культури існує і думка про те, що смисл – це примара, людська вигадка, що не має під собою

¹ Сагатовский В.Н. Ценность и смысл // Философские науки. – 1987, № 10. – С.106.

ніяких реальних підстав¹. Напевне, вперше до поняття смислу всерйоз підійшли лінгвістика та логіка, а остання саме тою мірою, якою вона розглядала себе у якості знакової діяльності. Тут виникла потреба у розведенні понять “значення” та “сєнс” (смысл) судження, висловлювання, речення. Значення слова, терміна, імені, судження відправляє нас до *денотата* – предмета, явища, із якими пов’язані перераховані інтелектуальні утворення, а сєнс пов’язаний із цілісністю та змістом самої думки як ментального утворення. Наприклад, ми можемо висловитись про гроші двома принципово відмінними судженнями: “засіб для досягнення всіх земних втіх” або ж “огидний метал”. В обох випадках значення висловів буде те ж саме – гроші, проте смысл висловів буде суттєво відмінний. Один із найбільших авторитетів сучасної логіки та лінгвістики Г.Фреге писав: “Що називається реченням? Послідовність звуків; проте, лише в тому випадку, коли вона має сєнс...”² У психології чи не першою до поняття смислу звернулась англійська дослідниця Маргарет Доналдсон: посилаючись на численні експерименти з дітьми, вона прийшла до висновку про те, що існує фундаментальна “людська потреба видобувати смысл із оточуючого нас світу”³. Вона доводить, що потреба у смислах заявляє про себе і на рівні конкретних життєвих ситуацій, і на рівні оперування абстракціями, і на рівні оволодіння та користування мовою. При цьому смысл виконує функцію вищого диригента у організації людських дій, підпорядковуючи собі усі складники останніх. Подібне ж бачення смислу висловлює В.В.Налимов, коли стверджує, що пошук смислів, котрий веде особистість, приводить її до зустрічі із граничною реальністю світу⁴. В радянській психології поняттю смислу багато приділяв уваги О.М.Леонтьєв; в своїх останніх працях він пов’язував смысл із особливостями будови людської діяльності: остання розглядається у зв’язку із *операціями, діями та власне діяльністю*. Операції спрямовані на вирішення певних завдань, дії – на досягнення мети, а діяльність пов’язана із фундаментальним мотивом. У відношенні до діяльності мотив і постає її смыслом. О.М.Леонтьєв ввів поняття *особистісного смислу*, котрий визначається ним у контексті цілісного

¹ Петрушенко В.Л. Ностальгия по абсолютному. – К.: Ред. журналу “Самватас”, 1995. – Часть первая. Поиск и обретенный смысла. – С. 14-15.

² Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. – М.: Прогресс, 1987. – С.21. Див. також: Фреге Г. Логические исследования. – Томск: Водолей, 1997. – С.74-76.

³ Доналдсон М. Мыслительная деятельность детей. – М.: Педагогика, 1985. – Гл. 10. – С.136.

⁴ Налимов В.В. Размышления о путях развития философии // Вопросы философии. – 1993, № 9. – С.85-93; особл.: с. 92-93.

життєвого самовизначення особистості та котрий передбачає існування у свідомості так званого “образу світу”¹. Ці міркування були розвинуті далі Леонтьєвим–молодшим у дослідженні “Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности” (М.: Смысл, 1999). Проводячи тут відмінність між онтологічним, феноменологічним та діяльним аспектами аналізу смислової реальності, автор стверджує: “Смысл (чи-то смысл текстів, чи-то фрагментів світу, чи-то образів свідомості) визначається, по-перше, через більш широкий контекст, а, по-друге, через інтенцію або ентелехію (цільову спрямованість, призначення або спрямованість руху)”². У кінцевому підсумку за Д.О.Леонтьєвим смысл – це визначення місця чогось у житті суб’єкта через виділення даного чогось у образі світу³.

Дещо інакше окреслюється проблема смислу у феноменологічному вченні Е.Гуссерля; останній вважає, що смысл постає невіддільним від такої властивості думки, як інтенціональність – спрямованість думки на певний предмет, на певне “що”. Гуссерль доводить, що не існує і не може існувати думки без змісту, і саме цілісним виразом такого змісту постає смысл: “Предмети, “про які” виноситься судження – особливо предмети, що являють собою суб’єкт судження – є притаманне судженню “те, про що”. Сформоване із них ціле, сукупне “що” судження, причому фіксоване саме так, із тою характеристикою, у тому способі наданості, в якому воно усвідомлюється у переживанні, – це “що” становить повний ноєматичний корелят, гранично широко витлумачений “смысл” переживання судження. Говорячи точніше, це є “смысл у як його способі наданості”, наскільки цей спосіб може бути отриманим у ньому як характеристика”⁴. Від смислу, який конституює сприйняття та переживання предмету, Гуссерль відрізняє ноєматичний смысл: “У кожній ноємі є “зміст”, а саме – її “смысл”, і через посередництво його вона сполучається зі своїм предметом”⁵. У даному випадку йдеться про те, що у будь-яких інтенціальних актах свідомості ми здатні конструювати або впізнавати предметність, якщо остання і не схожа на наші попередні сприйняття та досвіди; тут поняття смислу виходить на принципову орієнтованість думки із всього створювати предметні визначення і як

¹ Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: в 2-х т. – Т. 2. – М.: Педагогика, 1983. – С.212, 223.

² Леонтьев Д.А. Психология смысла: строение и динамика смысловой реальности. – М.: Смысл, 1999. – Глава 1. Подходы к пониманию смысла в психологии и гуманитарных науках. - С.26.

³ Там само, с.114.

⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Т.1. – М.: Дом интеллект. книги, 1999. – С.209.

⁵ Там само, с. 279.

приймати, так і розуміти останні: “Отже, і ноєма також сполучається з предметом і володіє “змістом”, “через посередництво” якого вона сполучається із цим предметом...”¹. Іншими словами, свідомість здатна не лише ідентифікувати змінні виявлення предметів у сприйнятті, вона здатна також входити у будь-який зміст як у предметний, тобто смислове продукування постає її базовою засадою, проте лише тою мірою, якою свідомість проявляє інтенціональну активність.

Зазначені феноменологічні розвідки у сучасних дослідників інколи постають безсумнівними відправними пунктами для власних міркувань: “Всі позначення обов’язково передбачають смисл, і ми неминуче опиняємося відразу всередині смислу кожного разу, коли що-небудь позначаємо”². Жіль Дельоз ставить питання: чи можна вважати смисл своєрідним четвертим відношенням речення поряд із позначенням (сигніфікацією), маніфестуванням (самоствердженням суб’єкта висловлювання в акті висловлювання) та значенням (денотацією)? Його відповідь ствердна: смисл є “нетілесна, складна та не підвладна редукуванню ні до чого сутність на поверхні речей; чиста подія, що притаманна реченню та оселена у ньому”³. Ж.Дельоз переконаний у тому, що не можна чітко визначити, де саме існує сенс – у речах чи у розумі: “у нього немає ні фізичного, ні ментального існування”⁴, тому, врешті, дослідник приходять до висновку: “Смисл – це є і те, що підлягає вираженню, тобто виражене реченням, і атрибут стану речей. Він обернений однією стороною до речень, а іншою – до речей. Проте він не зливається ні із реченням, ні із станом речей чи із якістю, яку дане речення позначає. Він постає саме границею між реченнями та речами. Він саме той *aliquid* (те, що не можна усунути), котрий володіє відразу і над-буттям, і впертістю, тобто тим мінімумом буття, яке породжує впертість. Саме через це смисл і є “подія”, за умови, що подія не змішується із просторово-часовим здійсненням та станом речей”⁵. Отже, у судженнях Ж.Дельоза смисл постає як своєрідний ефір, що і поєднує, і відділяє речення та речі; це значить, що речення не можуть існувати поза смислом, проте цей смисл відправляє нас від речення до речей. Принципово важливим тут є те, що смисл не лишається замкненим лише у реченнях. Я б ризикнув прикласти до наведених міркувань Ж.Дельоза ті визначення співвідношення між родами та речами, що їх запроваджував у своїх творах С.Боецій, випереджаючи знамените

¹ Там само, с. 281.

² Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академия, 1995. – С.32.

³ Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академия, 1995. – С.34.

⁴ Там само, с. 35.

⁵ Там само, с. 38.

середньовічне сперечання між номіналістами та реалістами. С.Боецій вважав, що родові ознаки присутні у речах, де вони набувають статусу реального існування, та у іменах (поняттях), де виражається їхня сутність¹. Якщо прикласти це до міркувань Ж.Дельоза, то виходить, що смисл виражається реченнями, проте реального статусу набуває лише у відношенні до речей. Саме у відношенні, тому що Ж.Дельоз стверджує: як подія, так і смисл постають явищами, притаманними лише реченням. У кінцевому підсумку він пов'язує смисл із поняттям “метафізичної поверхні”: “Будемо називати метафізичною поверхнею (трансцендентальним полем) границю, котра встановлюється між тілами, узятими в їх цільній сукупності всередині границь, що їх охоплюють, з одного боку, та реченнями як такими, – з іншого... Смисл є те, що формується та розгортається на поверхні”², так само, як і вираження. На мій погляд, останні положення Ж.Дельоза вносять у поняття смислу принципово важливий момент: смисл дійсно передбачає буттєву цілісність, всередині якої будь-які розмежування постають розмежуваннями саме буття, тобто метафізичними (а не фізичними, тобто фактичними або емпіричними); звідси і впливає те, що не кожне реальне, тобто просторово-часове розмежування речей може бути сприйнятим як навантажене смислом, як і навпаки, можна провести смислове розмежування там, де річ фізично не поділена, єдина.

Подібні ж наголоси можна побачити і у вітчизняних філософських дослідженнях; наприклад, А.Лой пише: “Смисл опосередковано, “символічно”, проте водночас і практично репрезентує світ життя, історії, культури, котрий, за суттю, і складає невидимий, внутрішній предмет свідомості, що об'єктивно не підлягає фіксації”³. Якщо врахувати те, що першим внутрішнім відношенням свідомості є відношення до буття, то саме буттєва визначеність і постане основою утворення смислів. Автор вважає, що *смислова орієнтація наперед задана будь-якому пізнавальному досвіду* і складається вона із певного поєднання актуальної цілісності свідомості, вписаної у свій світ, та конкретних пізнавальних дій та ситуацій: “... Кожен, хто постає практично задіяним у реальний досвід науки, не позбавлений від обов'язку відтворити ті принципові “вихідні” умови діяння, поводження із реальністю, а тим самим і ситуацію раціонально можливого відношення до того, що відбувається у кожному конкретному рішенні неординарного

¹ Боэций С. Комментарий к Порфирию // Боэций С. “Утешение философией” и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – С.28.

² Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академия, 1995. – С.156-157.

³ Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. – К.: Наукова думка, 1988. – С.105.

творчого завдання”¹. Це, безумовно, є слушною думкою, оскільки ситуації пізнання тому і постають такими, що вони відтворюють та у дечому змінюють його вихідні умови. І далі: “Йдучи від однієї часткової ситуації до іншої, суб’єкт відновлює одну – у деякому роді інваріантну – ситуацію, котра стає для суб’єкта цілим світом, що несе смисл, а, значить, дозволяє вписати те, що відбувається при рішенні одного (технічного, природознавчого та ін.) завдання, у розуміння об’єктивного ходу речей та явищ”². Отже, у цих міркуваннях ми також бачимо два виміри смислу – замкненість його на ціле та на часткове. Так або інакше із смислом, як прихованим та неочевидним планом дійсності, пов’язані надії на виявлення справжньої природи наочно наданого.

Вирішити питання сутності та проявів смислу у логіці (і семіотиці) намагається Б.Домбровський, відштовхуючись переважно від біблійних текстів. Ключовим поняттям для дослідника постає “заборона”: він стверджує, що поза смислом немає свідомо і розумно вживаних логічних форм і процедур, проте умовою такого їх функціонування як раз і постає заборона. Самий термін “заборона” на відміну від, наприклад, “диферанс” Ж.Даррида та „відмінність” Г.Бейтсона і В.Молчанова, надає судженням Б.Домбровського етично-антропологічного забарвлення, що безумовно не закреслює логічного підходу, проте і не дозволяє розглядати цей підхід у його власній специфіці. Окрім того від самого початку в міркуваннях автора чомусь не прояснюються питання: на якому полі (грунті) відбуваються заборони, що постає їх передумовою, адже забороняти взагалі можна лише тоді, коли існує ширше, ніж заборона, поле дозволеного. В своїх прагненнях виходити у висновках із біблійних текстів, Б.Домбровський користується переважно описово-пояснювальним та розповідальним типом дискурсу, залишаючи відкритим питання про доведення та аргументацію. Проте, на мій погляд, в міркуваннях автора проглядається важливий для питання про смисл момент: смисл як явище можливий лише там і тоді, де і коли відбувається відпадиння певного явища у частковість, його відрізання від цілого. Така ситуація при зіткненні із частковим буквально волає до того, щоби ми дане часткове сприйняли якось саме в його частковості, тобто через співвіднесення із тотальним, цілим. Відрізання передбачає появу чогось такого, що демонструє себе всупереч цілому, на відміну від цілого й відмінно від цілого. В такому ціло-частковому тільки й може з’являється та утверджуватись смисл.

¹ Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. – К.: Наукова думка, 1988. – С.110.

² Там само, с. 111.

Із розглянутих суджень про смисл можна зробити декілька важливих висновків. По-перше, можна стверджувати, що **сенс існує лише для свідомості, її інтелектуальних дій, проте передбачає відношення свідомості до дійсності, яка може трактуватися по різному**. По-друге, **смисл передбачає вихід за межі наочно наданого**, орієнтацію на те, що не спостерігається: на цілісність¹, буття, вихідне тло (фон) будь-яких ментальних актів у їх оберненні на себе. По-третє, смисл передбачає певну **множинність**, певне розмежування у рамках цілого. Нарешті, по-четверте, виникнення смислу передбачає подію, тобто виразну фіксацію чогось, що робить актуальними і реальність, і дії свідомості, своєрідний момент випромінювання певної сингулярності у буттєву узasadненість та у безумовне визнання свідомістю своєї початкової, вихідної виправданості у акті покладання даної сингулярності². Усі ці висновки, на мій погляд, є достатньо аргументованими і повинні враховуватись у філософському окресленні смислу. Той предмет, що є предметом свідомості та мислення, існує для останніх лише через взаємозв'язок із іншими предметами та явищами. Тому ми можемо сказати, що у дійсності відбувається лише те, що може відбутися, оскільки *кожна подія, кожне явище стягує на себе усю повноту зв'язків реальності*. У цьому сенсі кожний предмет дійсності пов'язаний із нескінченністю. Зрозуміти і розкрити його значення, його, так би мовити, внутрішній “логос” (“фокус”, концентрацію) значило би переглянути та проаналізувати всю масу тих зв'язків, що мають до нього відношення. Звідси випливає те, що у певному розумінні смисл предмета знаходиться поза ним, у нескінченних зв'язках, що зумовлюють його існування саме у такій якості³. Проте, звичайно, смисл постає смислом саме цього предмету, тобто він повинен бути і в ньому самому хоча би через те, що кожний предмет постає якісно своєрідним припиненням, обрізанням нескінченного поширення зв'язків, їх границею та перехрестям. Звідси випливає принципова можливість розглядати предмет як виявлення та концентрацію не всіх зв'язків взагалі, а зв'язків певного рівня та плану.

¹ Див.: Концепция целостности. Критика буржуазной методологии науки. – Харьков: Выща шк., 1987.

² Значені моменти окреслення смислу присутні у працях: Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. – М.: Шк.: “Языки русской культуры”, 1996; Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994; Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992; Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.

³ Див.: Петрушенко В.Л. Принципы диалектики и проблема смысла в культуре // Проблемы философии. – Межведомственный республиканский сборник. Вып. 74. – К.: Выща школа, 1988.

Предмет постає припиненням та обмеженням перш за все певної кінцевої кількості зв'язків певного рівня; якщо ж ми їх виявимо, з'явиться можливість переходу на інші рівні, і т.п. Тому **можна визначати смисл предметів та явищ через кінцеве число їх відношень до кінцевої кількості речей**; адже останні також покладають кінець безмежності можливих зв'язків дійсності. Звідси випливає: а) смисл предмету, явища, акту життєдіяльності, феномену культури можна визначати через певну, обмежену множину їх реальних зв'язків, тобто смисл може бути визначеним у межах або на рівні системи зв'язків певного порядку; б) смисл є явищем багаторівневим, тобто він може поглиблюватись, уточнюватись, розширюватись та збагачуватись. При цьому він не заданий нам жорстко чи однозначно: зв'язків є безліч, всі вони, врешті, уходять у нескінченність, тому смислові визначення чи константи у чомусь є умовними, звичайно, до певної межі, адже предмети, що ми їх підводимо під смислові визначення, існують реально і мають так само певні реальні зв'язки; в) саме тому, що предмети мають свої початки та кінці перебування у певних якостях, то закінчення їх певного життєвого циклу обриває, обрізає можливість подальшого нарощування їх певного смислового виявлення – предмет завершився, закінчився, і зміст відбувся; це не означає, що предмет, який вже змінив якість та вибув із зв'язків певного плану та рівню, не може більше переосмислюватись, проте означене переосмислення міняє і свій онтологічний статус, і пошукове спрямування – тепер воно орієнтоване на завершений предмет, а тому більше на минуле, ніж на майбутнє; г) усвідомлення невід'ємності смислових виявлень предметів від їх меж та зв'язків дозволяє подивитись дещо інакше на поняття абсолюту та вічності: їх можна розуміти не лише як дещо таке, що не від чого не залежить, не лише як незмінне, таке, що зберігається в усіх трансформаціях суцього, а й як прояви унікальності, неповторності та невідтворюваності. Це випливає із того, що *будь-який предмет не можна редукувати до інших предметів як розглянутих окремо, так і до всієї їх сукупності взагалі; кожен предмет буває лише одного разу і лише у миттєвих, неповторних виявленнях: він є лише одного разу, лише так, і ніщо та ніколи його вже не повторить*. Речі, “оскільки вони є, це їх є (буття) саме по собі є позачасовим, надане раз і назавжди, і навіть якщо річ перетвориться на іншу річ, ні той факт, що вона була, ні продовження її існування у інших формах скасувати не можна”¹. Через це смисл предмету або явища у першу чергу описується тими їх

¹ Це судження італійського філософа Е.Северіно цитується за статтею: Бибухин В.В. Перепетии историзма. Подходы к истории философии на Западе // Философская и социологическая мысль. – 1989, № 12. – С.76.

гранями, котрі притаманні їм і тільки їм, одного разу і назавжди¹, бо саме у цих гранях предмет постає в окресленнях **“таким саме способом бути у світі”**; своєрідний, неповторний, а тому такий, що виявляє певні онтологічні можливості буття, спосіб предметного існування у світі виявляє та окреслює те, що ми називаємо **смыслом**². **Смысл, таким чином, це є цілокупність предметного змісту будь-чого, внутрішня його концентрація, яка уособлює певний особливий “топос” реального існування у межах буттєвого цілого.** Через це, визначаючи **смысл**, ми змушені здійснювати ніби подвійний рух – всередину предметів і, водночас, за їх межі, до інших предметів, навіть до світової та буттєвої цілісності. Тобто, **смысл** (як, до речі, і людина) перебуває на межі, там, де предмет с-по-лучається із іншими предметами, та там, де він із ними роз-лучається³. Але, оскільки все це постає можливим лише у межах свідомості та для свідомості, то йдеться при цьому про умови представлення та виявлення даних предметних змістів у живій діяльності свідомості, зануреної у певне культурне середовище. Саме тут предмети виводяться із їх мовчазного природного небуття, ставляться на еталонну межу як свого існування, так і предметного свого представлення для свідомості і саме таким чином починають дещо **“промовляти”**. І все це можливе лише завдяки **смысловій інтенції** нашої свідомості та предметним потенціям **сущого**. **Смысл** у цьому плані складається як стик ментального та реального, як взаємний перехід одного в інше: ментальне постає порожнім поза предметністю, а предметність – німою поза виходом у ментальне. При цьому мова постає не просто людською здатністю продукувати та передавати інформацію, а способом виходу речей у мовлення: **“Мова, із допомогою якої дійсність “стає мовленням”, у якому та із допомогою якого, у такий спосіб, протікає рефлексія щодо існування, супроводжує існування в усі епохи його самоздійснення”**⁴. Х.-Г.Гадамер згадував, як М.Хайдеггер пояснював принципову відмінність між висловами **“Я бачу”** та **“Я кажу, що я бачу”**. У першому випадку проявляє себе інтенція на предмет, а у другому – предметна інтенція; якщо сказати простіше, то на слова **“Я бачу”** може бути

¹ Нагадаю, що С.Кіркегор неоднаразово наголошував на тому, що індивідуальність може бути виправдана лише через відношення до абсолютного: **“...одиничний індивід в якості одиничного знаходиться в абсолютному відношенні до абсолюту...”** – Кьєркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С.109, а також с. 76, 101. Цікаво відзначити, що в даному моменті С.Кіркегор співпадав із своїм одвічним опонентом Г.Гегелем.

² Петрушенко В.Л. Ностальгія по абсолютному. Філософський контекст кинотворчества А.Тарковського. – К.: Ред. журн. **“Самватас”**, 1995. – С. 16-17.

³ Остин Дж. Избранное (Как производит действия при помощи слов). – М.: Идея-Пресс, Дом интеллект книги, 1999. – С.144.

⁴ Гадамер Х.-Г. Герменевтика и историзм // Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С.599.

лише одна реакція – треба з'ясувати, що саме бачиться. Навіть у тому випадку, коли при цьому мова йде про саму здатність бачення, ми сприймаємо вислів як відсилання нас до певної реальності. У другому ж випадку ми змушені входити в ситуацію, в якій нам ще належить вибудувати певну предметність, яка лежить за висловом “Я кажу...”, бо це означає саме викликання до буття дечого, чого в очевидному плані немає. **Мова, таким чином, вводить нас в неочевидне, тобто не наочне, а предметне, в предметну інтенцію, на межу буття та небуття.** Вона примушує нас весь час перебувати на цій межі, відшуковуючи її, впевнюючись в її існуванні, бо мовлене пов'язане із певним буттям, проте цей зв'язок не лежить на поверхні явищ; ми його ще повинні відшукати та встановити. Ось чому проблема сенсу постає перш за все як мовна проблема: “Той, хто хоче розуміти текст, постійно здійснює накидання смислу. Як тільки у тексті починає прояснитися деякий смисл, він покладає попередній начерк смислу усього тексту”¹. Цим і виправдовується запропоноване Г.Фреге розрізнення значення та смислу: значення відсилає нас до *денотата* – реального явища, а смисл вводить у мовну ситуацію взагалі². У цьому сенсі усі предмети культури “розмовляють”, бо всі вони відсилають нас до неочевидної реальності, до тої предметності, яку ще слід вибудовувати із допомогою імпульсу, отриманого входженням у певну культуру: “Будь-яка чуттєва форма, починаючи із каменю або мушлі, є такою, що промовляє. Кожна з них несе записані в своїх шарах та звивах сліди своєї історії та знаки свого призначення”³.

Отже, смисл не є ані змістом, ані частиною змісту речей або предметів; він виникає лише тоді, коли ці речі чи предмети входять у свідомість, ніби “вирізаючи” себе водночас із суцільного буття. Якби свідомість являла собою не більше, ніж нагромадження вражень, то, напевне, потреби у смислі б не виникло. Проте свідомість замкнена на буття, на його цілісність, що вимагає узгодження будь-якого нового елемента, що приймається у свідомість, із даною цілісністю: **цільова узгодженість свідомості повинна бути доповненою узгодженням із цілим**⁴. На практиці це означає перш за все те,

¹ Там само, с.318.

² Така ж позиція проводиться і деякими іншими дослідниками; див.: Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000. – Глава 10. Структура значения.

³ Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. – М.: Machina, 2004. – С.35-36.

⁴ Петрушенко В.Л. Вера – истина – социальная деятельность // Петрушенко В.Л., Щербакова Г.Н. Вера в духовном мире личности. – Львов: Выща школа, 1989. – С.78. Особливості співвідношення “цело-сообразности” і “цель-сообразности” проаналізовані у праці: Трубников Н.Н. О категориях “цель”, “средство”, “результат”. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1968.

що будь-який новий елемент, прийнятий у свідомість, повинен бути введений у зв'язок та поєднання із тим, що концентрує змістову цілісність свідомості, а цим є, як вже неодноразово зазначалось, ідеальні, абсолютизовані, еталонні виміри дійсності¹.

У простому варіанті осягнення смислу його можна позначити через питання “*Задля чого?*”. Нагадаю, що історично першим питанням, усвідомленим античною філософією та досить ґрунтовно проробленим нею, було питання “Що?” – **Що** є світ, що є його початком, **що** є космос, людина, душа та ін. Геракліт Ефеський, поставивши питання про перехід від багатознання до виправданого мислення, додав до цього питання ще інше – “Як?” – **Як** слід мислити буття, космос, людину, задля того, щоб таке мислення було виправданим. А вже рання християнська патристика (Татіан, Климент, Каппадокійці, Псевдо-Діонісій Ареопагіт) почала розглядати кожне окреме суще під кутом зору того, **якою є міра** його прилучення до абсолютного початку буття і яке, внаслідок цього, місце дане суще займає у цілісному універсумі, тобто до означених раніше питань було додане ще й питання “**Задля чого?**”. Проте це питання може наставляти нас на пошуки функцій, а не смислу, тому варто вписувати його саме у питання про місце у цілісному універсумі, тобто про ціле-узгодження (узгодження із цілим)². Тепер ми можемо зробити ще крок далі у виявленні природи смислу: оскільки, за переконанням багатьох сучасних дослідників, саме культура є сферою продукування та виявлення смислів, то це значить, що саме вона постає способом переведення природного у надприродне, тобто соціальне, ментальне, смислове, а водночас вона є “мовою буття”, що стала можливою через стик природного та штучного, відносного та абсолютного, стихійного та впорядкованого, спонтанного та регламентованого³. Але “озвучення” того, що продукує культура, і здійснюється знанням та через знання. Бо саме знання є не лише рефлексією “дечого”, а й рефлексією самої рефлексії

¹ Означене співвідношення часткового та всезагального було розтлумачено Г.Гегелем як співвідношення “еволюції” та “еманації”. Див.: Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – Т.2. Философия природы. – М.: Мысль, 1975. – С.35-37.

² Див.: Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной Иерархии. – М.: Изд-во “РМ”, 1994.- Глава 1.

³ Останній момент особливо докладно розглядався М.Хайдеггером у пізній період його творчості; див.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. – М.: Высш. шк., 1991. – С.28-68; Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С.264-312. Див. також: Деррида Ж. Голос и феномен и др. работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. – Разд 3. Значение как внутренний монолог. – С.47-65.

(перехрещенням процесів пізнання та усвідомлення істини, за визначенням С.Б.Кримського).

Із означеними аспектами проявів смислу корелюються і загальні окреслення механізму смислоутворення: як правило, для індивідуальної свідомості в її відношеннях до будь-чого смисловий момент складається так: стикаючись із будь-яким, свідомість намагається підвести це “щось” під якісь більш широкі або загальні цінності, орієнтири, канони. В тих випадках, коли така процедура відбувається без ускладнень, вважається, що у явленого “щось” є той смисл, який утворюється через його узгодженість із зазначеними орієнтирами. Якщо “щось” підводиться під орієнтир, але набуває при тому негативного значення, це значить, що смисл є, проте він є неприйнятним. Якщо ж певне “щось” взагалі не підводиться під вищий орієнтир, то воно для свідомості постає безглуздом. Отже, і механізм смислоутворення засвідчує те, що смисл передбачає кореляцію цілого (тотального) і часткового.

До означених характеристик смислу варто додати ще одну, нерозривно пов'язану із його виявленням у якості унікального “таким саме способом бути у світі”; справа у тому, що деякі завершення якісних окреслень предметів та явищ дійсності, оскільки останні уходять своїми коріннями у нескінченність, реально постають як внутрішні межі та градації у процесі їх зміни та *розвитку*, бо саме розвиток постає конкретною мірою єдності кінцевого та нескінченного. У розвитку: а) усе розмаїття зв'язків, у межах яких реально існує предмет, резюмується однією наскрізною, магістральною траєкторією його життєвого здійснення; б) предмет демонструє свої внутрішні потенції, не лише покладаючи край нескінченності, а виявляючи конкретні градації єдності кінцевого та нескінченного; в) висвітлюється, яке значення мають ті чи інші зв'язки для життєвого самоздійснення предмету. Взятий у аспекті розвитку, *смисл предмету постає як міра єдності інтенсивної та екстенсивної сторін буття останнього*¹. Через це і входження предмета у культуру пов'язане із цільовою діяльністю людини, яка ніби просуває предмет за межі його наявного природного стану, фіксуючи в його формі, способі функціонування та - у буквальному значенні - на його поверхні абсолютні межі свого, людського, та природного, предметного здійснення у дану мить та за даних обставин. Це значить, що й сама людина у покладанні та продукуванні смислів повинна виходити далі

¹ Петрушенко В.Л. Ностальгія по абсолютному: Філософський контекст кинотворчества А.Тарковського. – К.: Ред. журн. “Самватас”, 1995. – С. 17-18.

тих меж, границь, на яких вона досі перебувала. Смысл – це рух “із себе”, який водночас є рухом “до себе”, тому можна зрозуміти й прийняти тезу геніального митця: “Єдино можливий смысл життя полягає у необхідному зусиллі, яке потрібне, щоб перебороти себе духовно та змінитися, стати кимсь іншим, ніж був по народженні”¹. Звичайно, смысл постає не стільки способом буття предметів, скільки тим способом їх саморозкриття, який здатний не лише реалізовуватись людиною, а й у такій реалізації фіксуватись, перетворюватись на текст, “промову”, які, проте, може бути зрозумілі та прочитані лише тими, хто входить у діалог із таким способом предметного буття². Навіть тоді, коли ми фіксуємо нібито суто природні предметні зв’язки, наприклад, зв’язки стану рослини із наявністю певних речовин у ґрунті, смысл тут може з’явитись лише тоді, коли даний зв’язок кимсь відстежений та зафіксований. Але “культура текстів не читає”, вона їх пише. У який спосіб, тобто у яких формах усе окреслене існує в культурі? Ясно, що коли ми ставимо таке питання, то розуміємо, що при цьому йдеться про особливі форми, такі, які *стягують на себе усю семіотику культури*, які постають для всього поля буття певної культури внутрішніми епіцентрами, свого роду смислопокладаючими, смислоутворюючими парадигмами, які вбирають у себе енергетику даної культури, направляють, каналізують *типовий можливий рух всередині її змісту*. Слід прямо сказати, що такі форми давно винайдені, усвідомлені та, звичайно, на певних рівнях осмислені, - йдеться про ті форми, яким поруч із смисловими, діалогічними та семіотичними вимірами культури надається великого значення. **Ці форми є символами культури**³. Використовуючи слова Ф.Шеллінга, можна було б подати символ як результат органічного поєднання, навіть злиття елементів свідомого та несвідомого у субстанційній (щодо самодіяльності) самореалізації людини як суб’єкта. Можна вважати визнанням та незаперечним те, що у символах знаходить свій вираз важлива, може – фундаментальна риса людської діяльності та людського способу утвердження в світі; нагадаю, що Е.Кассіер вважав за необхідне визначити людину як “Animal symbolicum” – “Людина що символізує”⁴. Останніми

¹ О природе ностальгии. – Интервью с Андреем Тарковским вел Гидеон Бахман // Искусство кино. – 1989, №2. – С.136.

² Г.Л.Тульчинский зазначав, що предмети культури утворюють цілісну систему, що має семантичне та семіотичне прочитування: Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности. – Л.: Изд-во Ленингр. Ун-та, 1986. – С.47.

³ Див., наприклад: Яроцинский Ст. Дебюсси, импрессионизм и символизм. – М.: Прогресс, 1978.- Разд. “Символ в искусстве”. – С.52-53.

⁴ “Замість того, щоби визначити людину як animal rationale, ми повинні визначити її як animal symbolicum” – Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию культуры //

роками нам стала доступною та численна література, в якій символу надається вагомого значення і яка раніше була, фактично, під забороною, оскільки усіляка символізація вважалася певним способом замилювання реального стану справ, тобто шляхом до чогось непевного і навіть шкідливого для свідомості. Символ та смисл, як вже було сказано, постають у культурі явищами одного порядку, тому символ також можна розглядати в аспектах предметності людської свідомості, її принципової здатності осягати та подавати дійсність крізь призму цілісності, довершеності, а, з іншого боку, крізь призму можливості речам дійсності поставати у окресленнях “таким саме способом бути у світі”. Наприклад, безумовний авторитет у цьому питанні Е.Кассіер писав: “Під “символічною формою” слід розуміти усяку енергію духу, через яку духовний смисловий зміст входить у зв’язок із конкретним чуттєвим знаком та внутрішньо присвоюється цьому знаку”¹. Ст.Яроцинський у своєму досить цікавому дослідженні явища музики ставив на перший план у рисах символу те, що “він передає смисл...”², “символ у мистецтві – це, можна сказати, “вектор смислу”, що вказує напрям, у якому повинні спрямовуватись думки й чуття”³. Інший сучасний філософ стверджує: “Символ передбачає існування віри у те, що в цьому світі відбувається потаємне перегукування смислів”⁴. Тому нас не повинно дивувати те, що у дослідницьких джерелах визначення смислу та символу інколи взаємно перехрещуються, а у чомусь і співпадають; наприклад: “Якою мірою можна розкрити і прокоментувати смисл (образ а або символ а)? Лише із допомогою іншого (ізоморфного) смислу (символ а або образ а)”⁵.

Нарешті, варто зупинитись ще на одному моменті, важливому з позиції сучасних парадигм філософського мислення. Неважко помітити, що в тих окресленнях смислу, які ми навели вище, він фігурує перш за все і переважно як форма підведення часткового під ціле (тотальне, загальне). Відповідно, саме останнє постає вирішальною умовою для смислоутворення та смислоорієнтування (це прозоро видно у наведених цитатах О.Леонтєва, Д.Леонтєва, А.Лоя, Г.Фреге). Але під впливом ідей постмодернізму можна помітити певний зсув наголосів у визначенні умов виявлення смислу:

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – Часть первая, разд. II. – С.472.

¹ Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С.394.

² Яроцинський Ст. Дебюсси, импрессионизм и символизм. – М.: Прогресс, 1978. – Разд. “Символ в искусстве”. – С.50.

³ Там само, с. 52.

⁴ Бибахин В.В. Язык философии. – М.: Прогресс, 1993. – С.179.

⁵ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С.362.

оскільки саме унікальне і саме тоді, коли воно фіксується та проявляється, стає найпершою відправною орієнтацією у появі смислу. Та єдність (чи узгодженість) цілого та часткового, яка завжди і традиційно поставала умовою виявлення смислу, стає тепер лише загальним та пасивним тлом для прояву того, які наголоси вносить у викреслювання буттєвих (і предметних) характеристик того чи іншого суцього його індивідуалізовані риси, тобто ті риси, якими це суще виразно та радикально відрізняється від усього іншого. Саме індивідуальне і неповторне постає тепер тим тотальним, якого не можна обминути у сприйнятті будь-якого суцього або в його осмисленні: воно тепер є смисловим ядром та епіцентром будь-чого, всі інші його риси набувають значення лише тоді, коли вони доповнюють, прояснюють або вносять певні нюанси в індивідуальне та неповторне. Цей своєрідний переворот в сучасній експлікації смислу тягне за собою достатньо важливі та суттєві наслідки, замислитись над якими варто хоча б тому, що питання про смисл залишається відкритим, оскільки поки життя триває, смисл набувається та уточнюється.

Николай Липин (Київ)

ПОВЕРХНОСТИ И ГЛУБИНЫ СМЫСЛА

Про смисл легко говорить, гораздо труднее пребывать в нем. Обретение смисла жизни требует вовлечения в этот процесс всей полноты человеческого существования. А, как известно, нет ничего труднее, чем собирать себя по частям, стягивать себя в целостность. Ошибочно говорить о кризисе смисла как о характеристике исключительно современности, будто смисл был дан предыдущим эпохам, а нами он утерян. Смисл не может быть дан, он может быть лишь задан. Данной может быть иллюзия смисла, его остывшая форма, зафиксированная в готовых социальных нормах и предписаниях. Это идеологизированный смисл.

Кризис смисла – это нормальный способ его полагания. Иной способ смислотворчества может быть легче, но он уводит человека от истины смисла, толкая в пропасть, наполненную его тенями. Вопрошание о смисле человеческой жизнедеятельности испокон веков присуще человеку. Однако способ удовлетворения этого вопрошания может быть разным. Одно дело,

когда индивидуум получает ответ автоматически в процессе социализации. Тогда ему неведомы муки рождения смысла, он спокоен и уверен в своей правоте, и его жизнь, и ее смысл разбиты на тысячи кусочков-отрезков разнообразных целей и дел. Вся жизнь тут не представляет единого органического целого, а есть механическое сочленение, сумма этих безразличных друг к другу локальных отрезков. Человек теперь не монада, а сумма монад. Здесь не место кризису, не место суду, ибо судить нечего. Прошлое надежно упаковано в оболочку монады, из которой почти ничего не просачивается. Будущее так же уверенно отсечет от себя настоящее. Отсюда культ вечной новизны, отсюда падение курса всеобщего опыта рода человеческого. Отсюда состояние «чистого листа», не решающегося «измараться» смыслом, и из-за этого с течением времени на нем, кроме легкой желтизны, ничего не остается.

Смысл жизни страшен своими падениями в абсолютные начала человеческого бытия. Ведь для того, чтобы обрести смысл жизни, необходимо взглянуть на нее с точки зрения вечности. А это значит оказаться лицом к лицу с самим собой и миром. Вопросание о смысле жизни освещает смыслом не только индивидуальную жизнь, но и мир, в котором этой жизни суждено протекать. Смысл как ориентир стратегии человеческого бытия должен удерживать себя в контексте абсолютных начал мира и человека. Но, несмотря на то, что, как говорил С.Кьеркегор, человек находится в абсолютном отношении к абсолютному, человеку свойственно укрываться в тени относительного. Оно не требует от человека становиться чем-то большим, чем он есть, оно удовлетворяет его наличное существование. Потому алчущая душа в поисках смысла часто припадает к мутным источникам относительного, не выдерживая чистой глубины абсолютного. Для того, чтобы избежать абсолютизации относительного, необходимо удерживать себя в поле кризиса, проблематичности и поиска. Нужна постоянная связь с абсолютным, запредельным. А это не что иное, как совесть – удержание себя в акте трансцендирования. И как совесть есть средоточие души человеческой, так и трансцендентное дается человеку через имманентное. Запредельное открывается в нас и через нас.

Наличное существование преисполнено грубой принудительностью. Оно не учитывает свободу как интегральную характеристику личности. Поэтому создается впечатление его враждебности свободе. Но наличность безразлична по отношению и к свободе, и к личности, она безлична, ибо не умеет различать. Она сплошная текучая стихия.

Если поддаться принудительной силе наличного бытия, неразличимыми становятся и основания смысла жизни. Последние имеют трансцендентную сущность. Поэтому смысл – это прорыв конечного в бесконечное, выход за рамки наличной ситуации. В человеческом мире, в мире культуры это означает умение сказать «нет» наличному, естественному и стихийному. Но именно этим «нет» держится эмпирическое измерение человеческого существования. Его скрепляет «да» трансцендентному, умопостигаемому измерению человеческого бытия. Как считал И.Кант, именно: «умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира...» [1, 317].

Именно на основании умопостигаемого мира возвращается смысл человеческой жизни, а значит, и любого человеческого дела. Целостность человеческой жизни возможна только при условии ее осмысленности. Разобщенные монады связывает в единую целостность смысл. Жизнь измеряется на человечность мерой смысла. Чем менее она пропитана смыслом, тем менее она человечна.

Как известно, человек – это существо, действующее целесообразно. Значит ли, что действиесообразное цели, является осмысленным? Придает ли любая цель смысл всей жизни?

Наша жизнь подчас наполнена такими действиями, что могут не иметь осознанной цели. Иначе говоря, причина этих действий не в нас, а вовне. Уже потом мы придаем этим действиям рациональный характер. Но вся рациональность этих действий носит инструментальный характер. Она всего лишь способ достижения цели, которая вполне может быть не разумной. По И.Канту, именно разум должен задавать цели человеческой жизнедеятельности, когда же этого не происходит, тогда целеполагание берет на себя рассудок. Проблема в том, что, следуя И.Канту, рассудок бесчувственен к сверхэмпирическим началам. Он не различает их, не отличает от эмпирического бытия, и потому продолжает двигаться, упорядочивать сверхэмпирическое по примеру эмпирического. Фактически налицо редукция всей полноты человеческого бытия ко все той же наличности. Тогда и чувства, и отношения, и нефть, и яйца превращаются в вещи, в ресурсы более или менее доступные. Когда весь мир сведен к огромной кладовой вещи, «логика твердых тел» становится единственно возможной логикой. Естественно, что в рамках деятельности по такой логике сверхэмпирические начала человеческого бытия становятся чем-то вроде украшения, дизайнерского решения для компенсации безобразной

действительности. Они совершенно не существенны, ибо не берутся в расчет, но *поговорить* о них можно и даже нужно.

Специфика метафизического измерения состоит в том, что оно, к счастью, не подлежит расчету, этой добродетели рассудка. Потому к сфере сверхчувственного, согласно И.Канту, должен применять не рассудок, а разум. «Существенный принцип всякого применения разума – довести познание разума до осознания необходимости этого познания (т.к. без этой необходимости не было бы познанием разума)» [2, 306]. Разум не просто обслуживает достижение цели, он не безразличен к содержанию самой цели, проверяет ее на необходимость. А для этого ему необходимо все разнообразие целей поместить в матричный раствор всеобщего, т.е. насытить их культурными смыслами, измерить мерой всеобщего и необходимого. Разумный взгляд на вещи преобразует их из отстраненной «картины мира» в жизненный мир человека, мир, в котором он живет и который он очеловечивает. В контексте такого мироотношения человек обретает способность лицезреть смысл, дать миру проявиться не как слепой и жестокой стихии, а как преисполненному сокровенным смыслом.

Кризис потому имманентен смыслополаганию, что здесь не бывает раз и навсегда покоренных вершин. Смысл не приватизируется. Несмотря на то, что он безусловно лично окрашен, он не является проявлением субъективизма. Смысл субъектен, а значит, сопричастен всеобщим основаниям человеческого бытия. Речь не идет о рассудочном застывании смыслового содержания нашей жизни в определенных принципах и правилах, которые становятся тиранами человека на всю жизнь. Подобное заострение души превращает внешние принципы в единственную ее страсть, которая паразитирует и подавляет все остальные ее грани. Как всегда метко и иронично сказал в свое время Станислав Ежи Лец: иногда негибкая позиция свидетельствует о признаках паралича. А паралич души, в свою очередь, является свидетельством бессмысленности этой абсолютизированной страсти. Паралич души наступает как следствие стремления относительное, но привычное, возводит в ранг всеобщего и универсального. Жажущая смысла душа, взобравшись на свой шесток, мнит его вершиной мира, откуда можно вещать и проповедовать «последнее слово». Пожалуй, нужно прислушаться к предупреждению Л. Шестова о том, что «те, которые говорят об абсолютной истине, уже давно удовлетворились истиной очень относительной и удовлетворились вполне» [3, 84]. Говорить об истине так же легко, как и о смысле, но также тяжело пребывать в ней. Вопросание о смысле жизни не является исключительно

гносеологической проблемой. Это в еще большей мере проблема способа бытия человеческого. Ведь смысл придает единство разрозненным частям нашей жизни, придает основание нашему способу быть.

Человек как универсальное существо есть вечный скиталец, который постоянно сбрасывает с себя оковы наличного бытия и прорывается в трансцендентное. Человек, для того чтобы пребывать в смысловом культурно-историческом напряжении, должен быть открытым для встречи с иным. М.Мамардашвили считал, что акт трансценденции является творческим самодеянием субъекта. Выход за имеющиеся границы является созданием новых горизонтов и новых жизненных возможностей, новых границ и условий существования, “таким образом, акт трансценденции является конститутивным актом человеческой эволюции и человеческого бытия” [4, 106]. В сущности, тот же принцип содержится в основе понимания человека как абсолютного движения становления. Для того, чтобы постоянно преодолевать границы своего существования, человек снова и снова возлагает их перед собой. “Я в качестве я, – писал Ф.Шеллинг, – безгранично лишь постольку, поскольку оно ограничено” [5, 378]. В акте смыслополагания происходит становление личности как универсального существа. Таким образом, смысловопрошание рождается из ощущения отсутствия смысла, но смыслополагание это тот горизонт, вступая в который человек актуализирует в себе собственно человеческое. Понятно, что как и любой другой горизонт, он недостижим, как бы быстро мы не двигались вперед.

Наше напористое желание овладеть смыслом жизни является не тем мироотношением и не тем миропониманием, которым открывается смысл. Он ускользает от цепких корыстных щупальцев рассудка, подобно ящерице, оставляя для употребления лишь свою имитацию. В омертвевшем смысле частное начинает претендовать на всеобщее значение, хотя в действительности есть всего лишь посмертной маской всеобщего. Поэтому смысл жизни нельзя пересказать, как нельзя дать положительный ответ на вопрос, в чем смысл жизни. Такой ответ предполагал бы редукцию смысла до абстрактно-ничейной формы, которая не нуждается в моем личном уникальном присутствии, усилении, со-бытии. Конечно, это очень удобно и эффективно для генерирования и пропаганды идеологизированных смыслов, однако подобные процессы обращены к обезличенному человеку, потребляющему готовые формы смысла.

Ради успокоительной вписанности в социум, или как писал Ф.М.Достоевский, во «всемство», индивидуум готов отказаться от своей

всеобще-родовой сущности. Причем, этот отказ компенсируется гипертрофированным культивированием своей индивидуальности. Однако эта индивидуальность, без сопричастности всеобщему, оказывается массовой индивидуальностью. «Восстание масс» продуцирует человека, который мнит, что его деятельность целесообразная, что причина его деятельности в нем самом, но, на самом деле, он детерминирован извне вещным бытием. Во-первых, он, не зная трансцендентного, остается замкнутым в рамках наличного существования, а потому детерминирован логикой эмпирического бытия. Все его «самоопределение» наталкивается на предел, положенный не им самим, а навязанный извне как «самоочевидный». Во-вторых, культивирование индивидуальности, отрешившись от своей всеобщей родословной, приводит к сакрализации частных желаний и потребностей. Они-то и привязывают человека к наличному существованию. «Будучи послушным своим собственным, «нутряным» для него влечениям и потребностям, потребностям своей «натуры», индивид-атом тем самым делается в такой же мере послушным и скрытому за ними принудительному диктату механизма манипуляции его волей. Чем сильнее он утверждает себя в качестве субъекта потребностей и интересов, тем прилипчивее становится к подкупающим средствам заманивания внутрь механизма контроля над ним, тем продажнее... Не пожелавший ничему и никому ценностно служить в качестве субъекта, атом-своецентрист обрекает себя быть всего лишь подкупленной служебной вещью, движимой «приманками» марионеткой» [6, 345-346].

Критика онтологических глубин человеческого бытия, абсолютных ценностей в рамках постмодернизма, имеет своей обратной стороной апологию «поверхности». Так, например, по словам Ж.Делеза: «Смысл есть то, что формируется и развертывается на поверхности» [7, 157]. Отныне нет никакой ценностной или смысловой иерархии, как нет разницы между малым и великим, все сливается в без-различную массу поверхностного плюрализма. «Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности» [7, 164]. Однако на поверхности не малое возвышается до великого и тем уравнивается с ним, а великое редуцируется до малого, становится таким же никчемным и ничтожным. Поверхностный плюрализм состоит в том, что каждый имеет право быть бездарностью. Последняя и есть тем общим основанием, тем абсолютном, на котором держится плюрализм. Соответственно и плюрализм смыслов предполагает вакханалию равноценных поверхностных смысловых ориентиров для такого же поверхностного индивидуума. Фактически, человек превращается в

паразитирующее на событиях, которые происходят на поверхности, существо, что откровенно диагностируется Ж.Делезом. «Поверхность, – согласно автору «Логика смысла», – подобна запотевшему стеклу, на котором можно писать пальцем. Философия бьющего посоха киников и стоиков вытесняет философию ударов молота. Философ теперь не пещерное существо и не платоновская душа-птица, а плоское животное поверхности – клещ или блоха» [7, 164]. Итак, постмодернизм предлагает цивилизованному человечеству смысл жизни клеща или блохи.

Однако, если посмотреть на постулаты постмодернизма всего лишь как на описание наличной ситуации (они, осознанно, на большее и не претендуют), очевидным станет то, что постмодернисты не столько конституируют социальную реальность, сколько занимаются ее апологией. Фактически они предстают новыми идеологами, которые откидывают критику идеологии как пережиток классической философии. Отсюда единственно приемлемым смыслом жизни выступают идеологизированные смыслы.

В «массовом обществе» происходит вытеснение индивидуально-всеобщего смыслополагания с последующей его подменой ничейно-общими готовыми формами. Это ни что иное, как отказ от мысли, поступка, личности, на свой страх и риск укореняющейся в онтологических основаниях. Человек на поверхности, как перекасти-поле, подвластен всем веяниям истории. Он как блоха паразитирует на поверхностных, относительных смыслах, но, не ведая ничего иного, он склонен к абсолютизации этой относительности. Поэтому современный человек так падок на идеологию «конца истории». В поверхностном мире очень тяжело воссоздать какую-то бы ни было оппозицию. Поверхность всеядна, ее мера абстрактно-всеобщая, поэтому она способна все что угодно использовать для своего пропитания. Не имеет значения, что идет в пищу: любовь, Бог, добро или красота. Все превращается в мертвое сцепление безразличного вещного существования. Все можно продать, а при условии метафизической глухоты, все можно и купить.

Для современности характерен не кризис смысла, а скорее потрясающее безразличие к его существованию. Массы просто игнорируют и смысл, и сопутствующий ему кризис. Они вполне удовлетворены своей стихийностью в потреблении смысла как одного из многочисленных товаров. Ж.Бодрийар сравнивает массы с черными дырами, которые предстают гробницами смысла. Массовый индивид предстает не свернутой в точку его личностного бытия культурой, а развернутым на поверхности особым

образованием, состоящим из отмерших и высохших частей культуры. Начало таким образованиям, как перекасти-поле, дают весьма разнообразные растения, и именно такие, у которых развивается весьма ветвистый, но тонкий стебель с растопыренными ветвями; под осень отмерший и высохший стебель отрывается от корня или прямо с корнем выдергивается ветром из земли и потом переносится им по полям и степям. По пути такой стебель захватывает соломинки, веточки других, особенно цепких растений и под конец скатывается в довольно большой ком. Точно так же человек, лишившийся укорененности в абсолютных началах, собирает из подножного мусора цивилизации подвластное всем ветрам истории странное образование, именуемое смыслом. Но согласно тому же Ж.Бодрийару, среди масс «невозможно распространить смысл». Это хорошо видно на примере Бога. Массы не признают «трансцендентность...связанные с ней напряженное ожидание, отсроченность [фр. *diffrence*], терпение, аскезу – то высокое с чего начинается религия» [8, 13]. Если исчезает онтологическая глубина мира, исчезает и возвращаемая ею личность, а без личностного начала все попытки смыслопроизводства будут иметь идеологический характер.

Дело в том, что отказ от абсолютных начал человеческого бытия влечет за собой утрату объективных оснований смысла жизни. Последний должен быть как объективным, т.е. иметь всеобщую и необходимую природу, так и субъективным. Всеобщее может проявляться только в особенном. Так же и трансцендентное дается нам через имманентное. Всеобщий и необходимый характер смысла жизни дается человеку не извне, а прорастает из глубин его души в процессе приобщения к абсолютным основаниям рода человеческого. А это опять возвращает нас к необходимости прорыва к трансцендентному, что невозможно при наличии вписанности во «всемство», в массу. Акт трансцендирования является сугубо личностным. Он есть, в контексте нашей темы, не только смыслотворчеством, не только усилием, направленным от человека, но и усилием, направленным в человека, усилием, отворяющим «своецентристскую» (Г.Батищев) замкнутость человека навстречу объективному смыслу бытия.

Поэтому смысл жизни не должен идеологизироваться, не должен упаковываться в готовые к употреблению формы. Объективный смысл бытия связан с тайной, недосказанностью как необходимым условием смылосуществования. Он, как и истина, проявляется в своей полноте именно в молчании. Отсюда разница между легкостью говорить про смысл и невообразимой тяжестью пребывать в нем. «Мы не можем говорить про

высшую правду, высказать ее саму в наших понятиях - но только потому, что она сама - молча говорит про себя, себя высказывает и открывает..." [9, 307], – открывается, по С.Франку, во внутреннем человеческом "живом опыте". Нужно иметь великое терпение, чтобы дать смыслу самораскрыться, и нужно обладать не меньшей выдержкой, чтобы не «заболтать» его в бесчисленных идеологемах.

Литература

1. Кант И. Критика практического разума//Соч.: в 6-ти тт. –Т. 3.- М.,1964.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности//Соч.: в 6-ти тт.–Т.4.Ч.2. - М.,1966.
3. Шестов Л. Соч.: в 2-х тт. – Т.1. – М.,1993.
4. Мамардашвили М. Мысль под запретом (Беседы с А.Э. Эпельбуэн) // Вопросы философии,1992. – №5. – С.100-115.
5. Цит. по: Хамидов А.А. Становление // Диалектическая логика: Общие проблемы категории сферы непосредственного. – Алма-Ата, 1986. – С.369-399.
6. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. – СПб.,1997.
7. Делёз Ж. Логика смысла. – М., 1995.
8. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. - Екатеринбург, 2000.
9. Франк С.Л. Непостижимое // Соч. - М., 1990. .

Геннадий Лобастов (Москва)

СМЫСЛ СМЫСЛА

Если отождествить смысл и понятие, как, например, это делает известный русский философ И.А.Ильин, то смысл смысла будет выглядеть как понятие понятия. Но, коль скоро терминологически здесь понятие обозначено иначе, за термином «смысл», видимо, предполагается еще и нечто другое. Ведь и само понятие используется *в том или ином смысле*. Делает это и сам Ильин, текстуально ссылаясь на разные смыслы одного и того же. Для формальной же логики употребление одного и того же понятия в разных смыслах есть вещь запрещенная, но что она есть – от этого эта логика избавиться никак не может. Потому и пытается в жестких дефинициях закрепить за термином однозначное смысловое содержание.

Для Ильина, склонного к диалектике, смысл самого смысла далеко не фиксируется столь однозначно. Он предстает и под образом Понятия, и

Субстанции, и Бога, и Логики, и Мышления, и Науки, и Субъекта, и даже «вещи самой по себе». Ничего в этом удивительного нет, как нет и никакой путаницы. Отождествления и различения – это элементарная форма движения человеческого мышления, удерживающего абстрактную определенность только во взаимосвязи с конкретной целостностью. «...Спекулятивная конкретность представляет всегда *многообразие, сросшееся в единство* и притом именно *многообразие спекулятивно-мысленных определений*. Это богатство реальных смыслов возникает не сразу, но в долгом процессе диалектического страдания. Живые, объективные смыслы накапливаются лишь постепенно, в результате множества «раздвоений» и «воссоединений»» (И.А.Ильин. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. СПб., 1994. С. 139).

В *каком-то смысле* (этот - *какой-то* - смысл будет ничем иным как неким особым выстраиванием мысли – в данном случае, мысли о смысле) последуем за мыслью Ильина.

Смысл, как на первый взгляд кажется, есть некая завершенная устойчивая форма. Форма, положенная мыслью. Осмыслить что-либо – это ввести это нечто в форму понятия, сделать мыслимым, определить его смысловое содержание, т.е. содержание мыслимое, способное быть выраженным в мысли. А свернутая выраженность содержания в мысли и есть его смысл. Потому иметь смысл – это быть с мыслью, быть в осмысленных формах, в свернуто-устоявшихся смысловых формах. Или, что то же самое, быть в смысловом пространстве бытия.

И ясно, что это смысловое пространство совпадает с реальным пространством действительных вещей, только очищенных от случайно-привходящих обстоятельств. То есть действительность, выраженная в форме понятий, в теоретической форме.

Однако этого мало. Осмысленность предполагает не только удержание в формах мысли объективного содержания предмета (вещи), но и обязательно некоторое отношение этого предметного содержания к субъекту мысли, к бытующему субъекту. Осмысленное бытие – это бытие *вменяемое* и бытие *принимаемое*, бытие, развернутое в формах мысли сообразно свернутому смысловому содержанию. Смысл удерживает собой – как свернутая история осмысливания вещи - ее внутренние возможности, выходящие, как понятно, за рамки пространственно-временных форм ее наличного бытия. Эти потенции бытия, представленные в мысли, могут опираться только на *форму* мысли, только на ту *логику*, которая окультурена человеком и существует как его активная способность. Проблема смысла и

возникает там, где удерживаемый мышлением момент (содержание) бытия оказывается в противоречии с формами бытия, представленными в душе - за рамками ее мыслящей способности. Или, что то же самое, где мыслящая способность души не способна согласовать внутри себя выстраиваемые ее логикой формы бытия.

И потому возникает проблема логики, рефлексия мыслительной способности, *порождающая* предельно широкий контекст бытия, подлежащий *осмыслению*. Поэтому и смысл приобретает мировоззренческое содержание: требуется осмыслить само бытие в его всеобщих определениях и одновременно уловить определенность и место индивидуально-человеческого бытия в мире.

Осмыслить мир и себя в этом мире. Вот потому понятие смысла и приобретает онто-космологическое значение. И в этом значении - самостоятельное существование, якобы определяющее бытие и мышление мыслящего существа. И – того более – предшествующее вообще объективному существованию. Следовательно, и все то, что в мысли получит определение объективного, выступит все лишь инобытием смысла, мыслью же положенного как бытующего вне бытия. Но тем самым и объективное бытие свой смысл (свою осмысленность) получает только через отношение к этому вселенскому смыслу. В котором, конечно же, сконцентрировалась всего лишь логика реального исторического мышления человека, получившем реальную развернутость в пространственно-временных определениях природного бытия.

Вселенский смысл бытия – как и всяческий смысл – вырастает, есть продукт реального мышления, осуществляемого человеком в своей истории. Практическая жизнь человека выстраивается теми смыслами, которые положены и окультурены историей, но которые далеко не всегда получают развернутое бытие в индивидуальном сознании. Поэтому искать смысл – это пытаться осмыслить мир. Что равно имеет значение как для индивидуального сознания, так и для человеческой истории.

Ближайшим образом это обнаруживается в совмещении, в согласовании целей деятельности, определяемых особенным контекстом реального практического бытия, со всеобщим смысловым содержанием. В представляющем сознании это последнее и выступает под разными именами, которые – увы – всегда оказываются псевдонимами. И именно потому, что абстракции, схваченные в практической жизнедеятельности, не мыслятся как абстракции, а представляются сознанием в образах, списанных с картин реально-чувственного бытия. Они сознанию доступнее, а потому кажутся

истиннее. Проблемы же логики мышления, свернутые тут, требуют отвлеченно-теоретического движения мысли. А способность войти в эту форму снимает проблему смысла своим собственным движением, поскольку мышление и есть осмысливание, поскольку здесь порождаемые теоретическим мышлением смыслы теряют свою загадочную природу.

Целевая причина, впервые, пожалуй, столь отвлеченно-обстоятельно фиксированная Аристотелем, выступает всеобщей формой общественно-человеческого бытия и в исходных формах всегда схватывается как определение действующего субъекта. А потому и отвлеченный характер причинно-целевого отношения обязательно начинает мыслиться как субъектно положенный. Внутри этого положения содержащийся силлогизм является одним из доказательств бытия бога. И бог, получивший мыслимые (логические) определения, начинает принимать активное участие в смысловом пространстве человеческого бытия и, мыслимый как абсолютное его основание, начинает нести на себе всю смысловую нагрузку.

Задача совместить всеобщее с единичным, всеобщий смысл с конкретным целесообразным делом индивида, малопосильная даже для теоретического мышления логиков, - эта задача перманентно стоит и решается каждой человеческой душой. Коль скоро человек мотивирован к бытию, ставит и осуществляет цели.

Ибо и в самом деле *смысловое бытие*, бытие с мыслью, предполагает и определяется через целевое отношение. Любая причина, детерминирующая действие, должна быть выражена через цель. Но определения цели, вырастающие из конкретных условий практического бытия, явно недостаточны для ответа на вопрос о смысле бытия человеческого. Но есть вопрос, есть и ответ. Ибо есть осмысленное человеческое бытие. И чем этот ответ оправдывается – содержанием всеблагой божественно-вселенской цели или сиюминутным отношением в контексте «тут-и-теперь-бытия» - это можно вычитать только в «книге», прописывающей связь индивидуального и всеобщего в том самом смысловом содержании человеческого бытия.

Человечество без конца пишет и переписывает эту книгу. И столь же бесконечно читает и перечитывает ее. И даже этот специальный рефлексивный труд души не дает ему ответа о смысле жизни и сам оказывается потому формой бессмысленной. Все суета сует. И сама эта мысль – тоже суета. Человечество давно это *осмыслило*.

И что, осмыслив это бытие и обнаружив его бессмысленность, человечество обесмыслило реальный процесс своего существования? Что

мышление и смысл потеряли объективный смысл в составе человеческого бытия? Далеко нет.

Но оно, человечество, написало – все-таки! - для себя одну книгу, которую, не переписывая, каждодневно читает и каждодневно увязывает в мыслимое и чувствуемое единство всеобщие представления с конечными формами и проявлениями своего индивидуального бытия. Увязывает мыслью, увязывает чувством. И не удивляется, если мысли и чувства не хватает: за их границей, удержанной – кто бы мог подумать! – *мыслью*, ему видятся (!) формы, разрешающие все вопросы, все вопросы снимающие. Формы, осмысленные и положенные трансцендентным Смыслом, перед силой и величиим которого покорно читающая эту книгу душа смиряется.

А непокорившаяся *осмысливает* этот Смысл, ищет смысл этого Смысла – и снова впадает в суету сует. Даже тогда, когда пишут трактаты по логике мышления, исследуют чувственность, препарируют «мозги» - с целью постичь ту способность, посредством которой открывается смысл бытия и смысл самого смысла.

Начинают, конечно, не с этого предельно-общего вопроса «почему и для чего бытие есть?» И уж тем более не с вопроса о смысле небытия. Ум поразится чуду этих вопросов только тогда, когда «выйдет» за рамки *осмысленных* форм «бессмысленного» конечного бытия. Когда обнаружит в нем, в конечном обесмысленном бытии, смысл. А обнаружив смысл, будет искать смысл этого смысла.

Вот как в эти вопросы входит, например, С.Л.Франк. «...В качестве *метафизической*» проблемы, т.е. для задачи теоретически предметного уяснения мира, вопрос о причине или основании мирового бытия не имеет вообще никакого смысла. Космогоническое исследование имеет, правда, в принципе возможность выяснить *генетическое происхождение* мира...» (С.Л.Франк. Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 516). И дальше: «...Осмысленный и существующий для нас вопрос о «происхождении» или, точнее, «основании» мира не имеет ничего общего с предметно-метафизической постановкой вопроса, со стремлением объяснить мировое бытие путем сведения его к какому-либо более первичному, но столь же *объективно-предметному, фактическому*, т.е. «мирскому» его же состоянию. Речь идет... о *смысле* мирового бытия, т.е. об объяснении согласимости его бытия *как* «мира», т.е. как целокупности фактического и безличного бытия, с реальностью «Божества», - о связи и подлинном отношении между Богом и миром.

Но в такой своей постановке вопрос этот – все равно, в какой мере и в какой форме он разрешим – безусловно неустраним. Раз конститутивным признаком мира является его фактичность, непрозрачность, отсутствие в его бытии внутренней убедительности и последней самоочевидности, то этим уже дано, что мир в своем имманентном существе *безосновен*, не имеет *основания* своего бытия в самом себе, не есть “*causa sui*”. О нем поэтому *можно* – а следовательно, и *должно* – ставить вопрос: *почему* он, собственно, «существует», «есть»? В чем основание, что он именно *есть*, а не *не есть*? Но это и сводится к вопросу: в чем заключается *смысл* бытия мира как такового?» (Там же. С.517).

И спокойно отсюда заключает, что мир возникает из «того, что внутренне в себе самом очевидно и убедительно ... что в самом себе несет свое основание ... из того, что уже не есть мир – из *Первоосновы или Первоначала как «Божества»*. Как бы непонятна и непостижима ни была для нас эта связь, - само *наличие* ее, то, что она вообще *есть*, *имманентно дано* углубленному *трансцендентальному мышлению* в самом *констатировании* непонятности, неубедительности, несамоочевидности реальности «мира» как такового. Раз мир в самом себе не несет последней «*правды*» своего бытия и раз *правда* как таковая без противоречия не может быть отрицаема в отношении никакой реальности, то это и *значит*, что бытие мира определено *сверхмирной правдой* – самой *Правдой* как таковой» (Там же. С. 518).

Эти длинные выписки из «Непостижимого» свидетельствуют, сколь легко постижим сам С.Л.Франк. Выше я упоминал, что осмысление смысла обязательно должно приводить к проблеме логики. А с этим делом в русской философии вообще как-то все обстоит не очень гладко. Вот Франк легко обошел Спинозу, из антиномичности трансцендентальной логики Канта с опорой на принцип очевидности Декарта восстановил самого Декарта, доказал необходимость Бога с его сверхмирной Правдой. Той самой Правдой, которую так любят искать, которая столь близка любой русской душе, готовой опереться на что угодно, кроме разума, - и именно на это обстоятельство опирается вся логика Франка: коль скоро непонятно, уповайте на божественную Правду, открывающуюся вам именно в этой и через эту непонятность! И кантианство пытаются преодолеть с помощью самого же Канта с его самыми крайними выводами – с помощью веры, иррационализма и мистики. «Верую, ибо абсурдно» - за этим лежит не только абсурдность и бессмысленность бытия, но и теоретическая неспособность это бытие постичь. Потому, видимо, русская философия и бежала от Маркса к Богу...

Этим принципиально и заканчиваются поиски смысла бытия. И это характерно практически для всей русской философии, в религии обнаруживающей высшую форму бытия и высший смысл. Обнаруживающей связь смыслового начала души с субстанциальными смысловыми началами бытия.

Все три вопроса – о смысле бытия и о возможности его небытия и о смысле смысла – одинаково поражают ум. И чудо самого сознания, в котором это бытие (и столь же небытие) *открывается*, сама способность осмысливать вызывает удивление. То самое удивление, которое, по Аристотелю, лежит в основании философии. И смысл начинает ставиться в зависимость от сознания, в последнем начинают видеть порождающее его начало - или только форму отражения его объективного бытия.

В чем смысл этого откровения (сознания)? Даже Э.В.Ильенков однажды в письме к А.Суворову как бы признается, что не может понять, зачем человеку сознание. Сознание ли человека открывает для себя бытие или бытие в сознании человека открывает себя для себя – зачем, каков в этом смысл? Можно думать, что в персональном письме слепоглохому Саше Суворову мысль Ильенкова имеет некоторое контекстуальное значение. Но разве не он исследует смысл мышления в «Космологии духа»? А разве не остаются там вопросы о смысле самого бытия, ради сохранения которого человечество жертвует собой и в том обнаруживает свой объективный смысл?

Тщета ответов на эти вопросы приводит к ощущению, что суть и смысл бытия открывается более полно там, где нет нормальной мысли и нормального чувства; что истинная способность, открывающая бытие сознанию, лежит за рамками сознания. Здесь и место паранаукам.

Оставляя по ту сторону своего сознания и бытия чудо трансцендентальной жизни, человек практический осмысливает смысл своего бытия вне подобных рефлексий.

Не только экзистенциализм, стиль которого, вероятно, читатель почувствовал, но внутри самой человеческой жизни ближайшим фактом, поставившим вопрос о смысле бытия, была смерть. Потому местом погружения в смыслы бытия стало кладбище. Вот что, например, в рассказе именно с таким названием пишет Горький: «У нас, на Руси, никто не знает, зачем он. Родился, жил, помер – как все! Но зачем?» (Кладбище // По Руси. М., 1986. С. 107). «Кладбище, я говорю, должно знаменовать не силу смерти, а победу жизни, торжество разума и труда, так-то-с! Вы вот представьте себе, каким оно было бы по моей мысли! Это история всей жизни города, это было

бы способно поднять чувство уважения к людям... Или кладбище – история, или – не нужно его! Не нужно прошлого, если оно ничего не дает!» (Там же. С. 110). И вот как завершает свои мысли отставной поручик Хорват в этом рассказе: «Надо сдвинуть людей теснее, чтобы жизнь уплотнилась! Не забывайте ушедших! Все поучительно, все полно глубокого смысла в жизни рабов божьих... так-то-с» (Там же. С. 110).

Пишут, что человечество, как только осознало свою особость, увидело в себе особый смысл, так и организовало кладбище. Смысл бытия человеческого был продолжен человеческим мышлением за рамки его реального существования. И с этого исторического момента размышления о смысле этого его реального конечного земного бытия стали бесконечной формой, встроенной в тщету исторических человеческих исканий.

Реальной основой этой тщетности стал столь красочно выраженный Камю сизифов труд, обесмысливающий человеческое бытие. Эта форма труда имплицитно вплетена в контекст всего исторического бытия человека и потому дана непосредственно обыденному сознанию, ищущему как реальные способы выхода за пределы этой формы, так и способы иллюзорные. Борьба с наркоманией, алкоголизмом и прочими духовными формами сивухи – это апофеоз оптимизма человеческой глупости. Комичность ее не ухватывается сознанием только потому, что этой бессмыслице придается «серьезный смысл». В эти «смыслы» и вводят *сознательно* обесмысленное человечество. И оно исполнялось смыслами.

Подобного рода противоречиями переполнена история, но не надо думать, что в том виновато сознание. Вина за сознательное действие внутри исторического процесса, конечно, имеет место быть, сознание далеко не всегда опирается на истину и далеко не всегда она ему дана, но глубинное основание противоположных истинному смыслу бытия исторических движений лежит в самой диалектике действительности, ближайшим образом - в разделении и объективно-необходимой связи этих разделенных форм труда. Труда как субстанции исторического процесса.

Поэтому только в трудовой организации человечества возможна реальная совместимость индивидуальных и общественных смыслов, или – на языке логики – единичного и всеобщего. Для диалектики элементарно понятно, что всеобщее и единичное переходят друг в друга, что они столь же противопологаются, сколь и отождествляются. Во временном историческом процессе (как и в судьбе отдельных индивидов) эта *смысловая* логическая конструкция, осуществляющаяся в мысли вне времени, в реальном пространстве действительности разворачивается в широчайшем диапазоне

своих возможностей – от триумфальных взлетов до великих трагедий. Именно в этом пространстве феноменального бытия и порождаются смыслы, определяющие движения субъектов, - смыслы, не всегда имеющие смысл, не всегда выражающие истину.

Смыслы как устойчивые формы сознательной организации социального общественно-исторического пространства – именно в силу своей устойчивой определенности – тяготеют к односторонне-догматической форме, а потому диалектика действительности выражается через их противоречие. Истина этих смыслов может выступить только как снимающая эти противоречия форма. Как мышление. Именно *истина как процесс и есть всеобщий смысл бытия*, предстающий в субъекте как его универсальная способность – способность осмысливания и удержания смыслов.

Эта способность вырастает из трагической диалектики исторического развития труда, и является условием этого исторического развития. Очищенная форма замкнутого на себя исторического творческого процесса и выступает как всеобщий смысл, как свернутая логика бытия. А поскольку он не существует как реальный чувственный образ бытия, а лишь как способность и интенция, ему и придаются в осмысливающей деятельности различные мыслимые и чувствуемые образы: логические формы и формы исторических чувств онтологизируются и мифологизируются. То, что эти логические формы имеют бытийный момент скрытой от чувств всеобщности и что чувственная всеобщность предстает сознанию как невыразимая в логике, - это факт, снять который может только диалектика, только диалектическая способность. Диалектическая способность, для которой наличное содержание смыслов – не более чем материал, из которого она извлекает истину, конкретно определяя ее через контекст объективно-исторически сложившихся форм бытия.

Если диалектика не умеет сохранить в себе абсолютный момент, она превращается в релятивизм, в пошлость бессмысленного движения внутри смыслов. Поэтому, конечно же, извлечь истинный смысл таких исторических идеалов как свобода, творчество, вне которых обесмысливается любая форма бытия (отчуждение труда, самоотчуждение человеческой сущности), - извлечь этот смысл значит осмыслить бытие свободно-творческого проявления человека в диалектико-логических формах его собственного исторического бытия.

Вот как, анализируя Гегеля, трактует взаимосвязь смысла и мысли И.А.Ильин: «Самозабвенно погруженной в предмет мысли открывается некоторый смысл; кроме этого смысла ничего нет; есть только он один; в нем

обнаруживается изменение; еще изменение; еще изменение; смысл, подобно растению или животному, оставаясь все тем же смыслом, меняется и в изменении своем обнаруживает известную закономерность. Все это совершается в понятии, объективном, сверхвременном; не в душе, мыслящей о понятии, а в самом понятии, в самом смысле» (И.А.Ильин. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. СПб., 1994. С. 66).

««Сознавать предмет» означает в пределах спекулятивной философии – «мыслить предмет». Мыслимый же предмет, предмет мысли есть *смысл*. Поэтому все то, что было установлено применительно к «предмету» и «объекту», относится по существу к *смыслу*. Тождество «субъекта» и «объекта», или «сознания» и «предмета» есть *слияние мышления и смысла*. Реальное душевное событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в *неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом – смыслом*. Раз навсегда и категорически спекулятивный философ отказывается от разъединения этих двух сторон: мышление смысла и мыслимый смысл суть для него принципиально одно и то же, единое, неразрывное, духовное нечто. Мышление смысла, этот *modus vivendi* человеческой души, есть по его учению не что иное, как сам мыслимый смысл; всякое иное, разъединяющее понимание «мысли» есть продукт дурной рассудочной рефлексии, ошибка и заблуждение. Состояние души, интенсивно и самозабвенно погружившейся мыслью в содержание смысла, есть сам смысл, нашедший себя в элементе самозабвенно мыслящей души» (Там же. С. 64).

Конечно, Ильин – не гегельянец. Потому и его блестящая книга о философии Гегеля написана – все-таки! – не с позиции самого Гегеля. Анализ принципиальных оснований гегелевской философии, внимательно и глубоко им осуществляемый, не имманентен духу этой философии. В приведенных отрывках легко заметить элемент субъективистской трактовки смысла Ильиным – при всем том, что он явно негативно относится к формалистической традиции в трактовке мышления. Живая жизнь души (индивидуально-субъективное начало) почти незаметно, но явно становится основанием критического взгляда на принцип тождества бытия и мышления. Более того, этот принцип философии Гегеля здесь сведен к субъективной сфере. А сведение это осуществляется – почти что! – путем переименований: одно и то же мыслимое содержание именуется то предметом, то смыслом, то понятием. (Помните мой намек на Бога, Смысл, Логику как псевдонимы, за которыми прячутся не открытые мышлением определения человеческого бытия – смыслы, существующие вне осмысленности? Именно это

противоречие – смыслы, выстроенные вне мысли – и приводят к этим мифически-религиозным образам). Имманентная критика Гегеля должна показать, как и почему предметом становится понятие, мышление, смысл. Ильин же, разворачивая гегелевское понимание понятия и противопоставляя его формально-логической трактовке, тем не менее, как бы вскользь, замечает, что это *«цельная и глубокомысленная, хотя ныне уже не приемлемая теория понятия»* (Там же. С. 65). Гегелевская теория понятия – не приемлемая теория!? Даже Маркс, явно критикующий Гегеля за идеализм в понимании понятия, сохраняет его, понятия, содержательную форму.

По Гегелю, объективный смысл вещи совпадает с ее логическим бытием, с внутренней логикой ее развития, с ее отношением к своему собственному основанию, с отношением к своей истине, истинному бытию, через идею вещи представленному в ее идеале. Это то движение, которое совпадает с мышлением, – коль скоро это мышление выражает внутреннюю логику этого движения; логику, не сводимую к голому схематизму, но в своей чистой форме совпадающей с движением содержания. Потому-то объективное содержание и несет в себе смысл, и мышление совпадает с этим смыслом. И предметное, объективно-реальное бытие в спекулятивном (теоретическом) мышлении получает понятийный образ, образ, выражающий сущность этого бытия в ее содержательном развитии. Поэтому понятие предмета, объективно-реальной действительности, истиннее самой этой действительности, ибо выражает субстанциальное основание ее бытия и объективно-возможные пределы ее развития (существования). Потому предметом и становится понятие вещи (предмета), а не сама вещь в ее эмпирическом бытии.

Что в трактовке смысла у Гегеля и Ильина есть момент тождества, это тоже не сложно фиксировать. Там и там смысл есть «бытие с мыслью». Только в первом случае (у Гегеля) мысль определяется (и Ильин в своих анализах это очень точно выражает) предметным содержанием объективно-реального бытия, совпадает с его логикой, а во втором (у Ильина) – движением мыслящей души. Души, ищущей своего места в бытии.

Именно ищущей, но не нашедшей. Там, где душа (индивидуальный субъект) нашла свое субстанциальное основание, где ее движение (мышление) совпало с абсолютным содержанием бытия, там она не ищет смысла. Там она живет в смысле, со смыслом, с мыслью. С мыслью, совпадающей с объективным долженствованием, с законом развивающегося бытия. Отсюда и все категории этики. Недаром Спиноза связал нравственное содержание бытия с движением субстанциальных определений внутри

человеческой действительности. Там же, где человеческое бытие не удерживает эти субстанциальные (абсолютные) определения, субъективная мысль и начинает искать смысла бытия, человек ищет мысли, выражающей его истину своего бытия, - чтобы жить осмысленно, со смыслом, чтобы жить с мыслью. Мыслью истинной. Иначе говоря, ищущий смысл ищет мысль, ищет ту форму (способ) бытия, которая выражает движение его содержания. Ищет себя как мыслящего.

И если мысль не находит свою истину, истинную форму мышления, *осмысленность* достигается *вне мысли*: отношение и связь с субстанциальным основанием замыкается в формы субъективности, удерживающие объективно-реальное бытие вне мышления. Вот тут-то объективно-предметное бытие по необходимости и отделяется от субъекта, от его чувствующей и «мыслящей» души. И с той же необходимостью «возникает» (в сознании) трансцендентное бытие, в этом самом сознании не представленное, ибо мышление души бессильно его достичь. Потому душа его вбирает интуицией, созерцанием, воображением, верой. Через эти формы субъективности сознание видит свою связь с абсолютным. Здесь – религия. К этому и тяготеет Ильин. Будучи скорее кантианцем, он в Гегеле видит мыслителя только потому, что ему, Гегелю, открылось логическое откровение, выразившее существо бога и человека. «Для того, чтобы понимать Гегеля, - пишет Ильин, - необходимо сделать в душе некое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо *увидеть* воображением то, о чем мыслит душа. ... Тогда только философствование Гегеля откроет не только свою рационалистическую сторону, обращенную к понятию, к смыслу и к признанию его субстанциальности в бытии и в знании, но и свой *иррационалистический*, созерцательно-фантастический аспект, сближающий его с философами-романтиками всех веков. Тогда только его философствование предстанет в своем истинном характере *мыслящего ясновидения* или *мистического мышления*, и станет понятным тяготение Гегеля к тому, чтобы развернуть данное ему *логическое откровение* в подлинную и всеобъемлющую *религию мысли*» (68).

Да, Гегель связь человека с субстанциальным основанием выражает через мышление. Это хорошо понимает Ильин – и подчиняет этот факт своему исходному мировоззренческому основанию: кантианскому противоположению субъективного и объективного и, одновременно, традиционно-религиозному пониманию души и бога. Гегелевский бог – развернутое в пространстве бытия мышление, объективный закон движения действительности; бог Ильина – трансцендентное бытие, доступное через

веру. Потому и смысл для него есть вещь в себе. Гегель интересен Ильину тем, что в его философии он видит оправдание бога мышлением, максимальную возможность выразить веру в мысли. Иначе не надо быть философом, достаточно быть попом.

Коль скоро, однако, есть претензия разобраться в смысле смысла, надо пройти по пути мышления, в философско-диалектической традиции всегда выстраивающего свое понятие в логике возникновения, бытия и прехождения вещи. Весь путь – от начала и до конца – должен быть эксплицирован постигающей мыслью. С тем, чтобы в каждой точке она могла находить свое достаточное обоснование. И с тем – более того – чтобы вывести внимающее сознание за рамки «умно-философских разговоров», вращающихся в представлениях и чувствах.

Нам поэтому ясно, что вопрос сводится к тому, как возникла мысль, как возникает бытие с мыслью (далеко не только бытие со знанием).

Даже ощущение создается действием. Но возникшее в действии ощущение несет в себе в снятом виде способ, форму действия и потому выражает собой особенность того предмета, той проблемной ситуации, в целенаправленном разрешении которой оно сформировалось. Ощущение бессмысленно, если оно активно не восстанавливает образ той ситуации, в которой возникло, если оно не узнает предметные особенности. А узнать их оно может только тогда, когда его движение определено смыслом, целостным содержанием той ситуации, в которой разрешает свою проблемность субъект.

И собственная функция субъекта, и любая вещь приобретают смысл (получают осмысленное бытие) только через свою активную форму в контексте жизненного бытия. В отношении к целостности этого бытия (а любая цель вырастает из задач целого, целое и есть конечная цель любого саморазвивающегося процесса) и возникают смыслы как метафизические (идеальные) определения субъекта.

Смысл, как легко понять, возникает и развивается вместе с развитием всеобщих определений, удерживающих целостность формы человеческого бытия. Определений идеальных, т.е. представляющих бытие в его развитых совершенных формах. Через их осмысливание индивид включается во всеобщее содержание и целенаправленно развивает его. Нет этой цели, согласованной со всеобщими определениями, и нет смысла: индивид чувствует свою неполноту и из этой неполноты не может увидеть форму совпадения существования и сущности. В условиях отчуждения сущности бессмысленность бытия – норма самоощущения индивида.

Понятно, что смысл – как всеобщее-объективное идеальное содержание, как осмысленность форм потенциального бытия, воплощенного в идеальный образ, в образ идеала – творится только как общественно-историческая форма. Это всегда возвращающееся движение, осуществляющее себя через отрицание отрицания – и если мышление выходит на путь развития смысловой стороны вещи, оно не видит чуда в обособленной форме бытия смысла. Ибо смысл обособляется не только мыслью как ее собственный продукт, но и самой действительностью – и тоже в качестве своего собственного продукта.

Смысл – внутренняя форма бытия целого, целое как цель – обособляется уже в ощущении, ощущение решает задачи целого. В совместно-разделенном предметном действии тактильное ощущение удерживает форму этого действия, а потому и предмет деятельности. Но – самое главное – ту *мысль*, согласно которой это действие совершается. Эта мысль – как форма активного действия, – удерживаемая взрослым в совместно-разделенном предметном действии, через формирующееся действие ребенка становится сначала *смыслом его действия*, действия с мыслью взрослого, и уж только потом – *его собственной мыслью* – как отвлеченной и произвольно в материи языка осуществляемой мыслью. Мышлением, свободно разворачивающим смысл. Смысл, в котором мыслимый предмет мыслится только через форму деятельности. Смысл, в котором форма предметной деятельности является способом осуществления целостного бытия индивида, формой разрешения противоречий его бытия.

Иначе говоря, что бы ни осмысливалось, смысл – как заверченный образ бытия – всегда замкнут на исходное его порождающее основание.

Чтобы смысл получил самостоятельное существование, он должен погрузиться не только в формы органического чувственного бытия, наполняя его метафизическим (человеческим) содержанием, но породить свою собственную материю его удержания. Естественно, как легко понять, не смысл в своей абстракции делает это, а только предметно-практическая человеческая деятельность, вынужденная обособить бытие смыслов не только в своих материальных продуктах, но и в языке, в символах и знаках.

Самостоятельно-обособленное бытие смыслов в языковой материи и разворачивание их мышлением в абстрактно-языковой форме и создают проблемы, не разрешимые в рамках мышления, не умеющего выйти в бытие, не владеющего диалектическим понятием. Любопытно, что Ильин, почтительно-склонный к диалектической форме, видит ее только в сфере мышления – чем и можно объяснить его религиозную позицию. О *труде как*

исходном начале и форме смыслопорождения он как будто ничего не знает. Тем самым он и читателя погружает в его собственные (читательские) представления, извлекая наружу содержащиеся там смыслы. Смыслы, естественно, сложившиеся за рамками чтения и даже не в сфере мышления.

Языковая форма бытия смыслового содержания, чтобы быть понятой, не может избежать той же самой диалектики. Павел Флоренский, тонкий наблюдатель движения смысловой стороны бытия, доводит свои анализы до формы тождества природного и исторического в смысловом содержании вещей – во всех естественных проявлениях бытия.

Язык есть средство выражения и удержания всего смыслового поля человеческого бытия. В силу этого обстоятельства он кажется не только внешней формой мысли, но и той таинственной материей, которая предстает непосредственной плотью духа, духовного содержания.

Позиция П.Флоренского, отвергающая примитивизм позитивизма, принципом тождества языковых и духовно-смысловых форм очерчивает все пространство чувствуемого и сознаваемого человеческого бытия.

Формы субъективной активности накладываются на материал восприятия и выражают себя в его естественных особенностях. Звуки, краски, движения, запахи начинают говорить нашим собственным языком и сохраняют этот голос в полной тиши созерцания. Тишина не только звучит (П.Флоренский здесь ссылается на П.Чайковского), но и – а это подтвердит субъективный опыт любого человечески развитого индивида – говорит. Все становится исполнено смыслом, все становится выражением природы (бога) и меня самого. И связь с этим миром я нахожу постольку, поскольку воплотил себя в этот мир. Встреча с богом есть встреча с самим собой. Моя активность «ввязнет» в бытии и остается уснувшей силой, пробуждающей меня к активному восприятию в объективном бытии самого себя, своей собственной субъективности.

И язык как осуществляемое мною речение, как активное расчленение звучащего пространства, в своих особенностях схватывает особенности проявляемого мной материала, - язык становится не только смысловой, но и чувственной картиной бытия, в звуках, паузах и интонациях удерживающей «интонации» самого мира. Потому он больше, чем средство выражения мысли, средство восприятия мира, его рационально-смысловых форм.

И хотя язык универсальной гибкостью своей конструкции и способен выразить и удержать любое чувство – как и любую формальную форму, - П.Флоренский внимателен не только к форме, но к самой материи языка – к слову и его речевому звучанию. Природные свойства материи языка

становятся носителями субъективно-смысловой жизни человека, и в этом отношении оказываются тождественными природным свойствам человеческой телесности – как воплощающие одну и ту же функцию. В животном мире, где звучание (производство звуков) есть продолжение естественно-телесного бытия индивидов, где звук различный становится значащей формой субъективного содержания и организующим моментом бытия индивидов, формой связи в целостность этого бытия, - в животном мире телесная организация в своей активно-воспроизводящейся форме совпадает с пространственными определениями его, этого мира, бытия. Здесь функции органов тела порождают общее пространство бытия, воплощаясь в материю звука, цвета, запаха, тактильности, движений и поз. П.Флоренский сохраняет это естественно-природное бытие и в бытии человеческом. Поэтому мир «звучит» не только человеческим языком, но и любой своей формой, любым своим проявлением в бытии внимающего существа. Но потому же и человеческая телесность выводится за рамки пространственных определений тела – выводится в пространство его реального бытия, оформляясь как «неорганическое тело человека» (Маркс). И «язык реальной жизни» модифицируется до тончайших субъективно-психических форм, исторически «наполняемых» нравственно-эстетическим смысловым содержанием.

Если не обнаружить единого основания этих формообразований и из него не вывести их необходимость, если только исходить из факта их наличия (что по необходимости замыкает исследование на эмпиризм), то само это наличие тончайших чувствований бытия и способностей улавливания «ритмов» мирового Логоса, - сам этот факт покажется чудом. Но чудом чувствуемым и осмысленным как чудо. В этих рамках остается П.Флоренский, философская культура которого входит в странное противоречие с классической культурой исторической философии. Ибо религиозный вариант решения проблемы человека не есть решение.

Не есть решение и натуралистическая трактовка. Анализ связи природно-телесного бытия человека с миром культурных форм (форм, вырабатываемых историческим человеком) у Флоренского естественным образом опирается на общественно-историческое содержание человеческого бытия, но само это бытие понимается им только как божественное по природе. Поэтому и проблема имени, и проблема символа, и даже проблема самой истины приобретают (явно или неявно) трактовку, удаляющую мысль от принципа самоопределения человека в исторических формах своей деятельности, в первую очередь, труда.

В принципе самоопределения заключен абсолютный момент бытия, момент той свободы, который историческим процессом выявляется, обособляется, оформляется и развивается к своей полной идеальной форме. Разумеется, если субстанцией истории является труд, то в исходной форме свобода обретает себя только через освобождение труда. Труда, который всегда выступает как разделенно-совместная деятельность. Для исторического сознания, живущего в превращенных формах, сам труд – смыслообразующая деятельность – теряет смысл, подменяясь движением его отчужденных продуктов. И труд начинает выступать как форма, абсолютно снимающая себя в своей противоположности – в исключении труда: трудиться для того, чтобы не трудиться. В этом и видится смысл бытия. Во внетрудовом потреблении. Проблема освобождения труда подменяется псевдоидеей освобождения от труда. «От труда бегут как от чумы». А в животных формах бытия находят смысл. Перевернутые смыслы становятся реальными определениями бытия.

Здесь – глубокий исторический рубеж. Либо объективное превращение труда в абстрактно-всеобщую форму обесмыслит мир смыслами полуживотного потребления, либо история снимет чувственно-практические формы живого труда в формах труда духовного. Путь к этому свободно-творческому духовному труду как всеобщей форме лежит через освобождение труда в его материально-физическом чувственном образе.

На этих же путях лежит и смысл индивидуальной человеческой жизни. «Каждое отдельное состояние человека, взятое само по себе, - пишет И.А.Ильин, анализируя Гегеля, - есть обломок действительности, представляющий из себя более или менее высокий «мировой образ». Высота этого образа определяется тою *степенью освобожденности*, которая в нем обнаруживается, или, вернее, которую дух осуществляет в себе и собою.

Смысл человеческой жизни в *свободе* и *самоосвобождении*. Понятно, что этот смысл жизни не следует представлять себе как некое внешнее задание, или норму, или неосуществимый идеал. Свободу можно, действительно, рассматривать как идеал, но как уже *реальный* и *все еще реализующийся* идеал. *Свобода есть потенциально-совершенная сила, творящая актуальное раскрытие своего совершенства.* ... Человек живет для того, что в нем живет; и он живет *тою силою, для которой он живет*. Это означает, что творческая основа его жизни есть сама высшая цель его бытия; или, иначе, цель человеческого бытия осуществляет себя *сама* в его жизни. ... *Абсолютное освобождает себя в процессе душевной и духовной жизни*

человека» (И.А.Ильин. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. С. 258, 259, 260).

Маркс бы сказал – в процессе общественно-трудовой жизни.

Маркс, Гегель, Фихте и масса других, среди которых и упомянутые здесь, формально совпадают в представлениях о смысле истории, то бишь человеческого бытия, но страшно расходятся в понимании путей осуществления этого смысла.

Владимир Лазуткин (Москва)

СМЫСЛ ИДЕАЛЬНОГО И ИДЕАЛЬНОСТЬ СМЫСЛА

Представляется, что формула, вынесенная в заголовок, не просто красивое сочетание слов, но точное выражение проблемы. На первый взгляд может показаться, что здесь имеет место род диалектической игры, простая обращенность взаимных определений. На самом деле, здесь – неоднозначность определения «идеального» и «идеальности», восходящая к различению таких терминов немецкой классической философии, как «*ideell*» и «*ideal*».

Действительно Гегель четко различает указанные категории. Так, в § 95 Малой Логике он замечает: «*Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Das Dasein Zunnächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefasst, hat realität (§ 91), somit ist anch die Endlichkeit Zunachst in der Bestimmung der Realität. Aber Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. Ebensoerh ist anch das Verstandes – Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, im unwarhres, ein ideelles [1, 115]. («В для-себя-бытии выступает определение идеальности. Наличное бытие, взятое ближайшим образом лишь со стороны его бытия или его утвердительности, обладает реальностью (§ 91) и, следовательно, конечность также ближайшим образом выступает в определении реальности. Но истину конечного составляет, наоборот, его идеальность. И точно так же бесконечное рассудка, которое ставится им рядом с конечным, само есть одно из двух конечных, есть неистинное, идеальное [2, 236].»).*

Ideell есть нечто существующее лишь «по идее» («в-себе, т. е. согласно понятию» [2, 354]), лишь в плане возможного развития, лишь как потенция, или, наоборот, как уже идеализованная, ассимилированная конкретностью абстрактная определенность. Ideell – такое идеальное, которое не есть реальное, но абстрактно противостоит последнему. Это – лишь в-себе-бытие, нечто, не достигшее еще своей истины или для-себя-бытия, такое бытие, которое, скорее, есть небытие, т. е. не есть еще истинное бытие. Это не значит, что ideell есть нечто плохое, но это значит, что оно весьма противоречиво. Движущим принципом всякого развития является влечение из в-себе-бытия в для-себя-бытие. Ничто не может стать реальным, не пройдя стадии идеальности (ideell) и не достигнув порога реальности (ideal).

Все, что живет, есть в какой-то степени ideell, причем в двух смыслах: оно находится в развитии, в бесконечном движении становления и, во-первых, есть нечто, что еще только возможно будет, а, во-вторых, в нем самом в снятом виде живет нечто, ранее достигшее известной степени самобытия. Так, в современных классических литературе и изобразительном искусстве живут древнегреческий эпос и пластика, и только поэтому они до сих пор живы и сами по себе, т. е. они остались для нас ideal, потому что ideell присутствуют в художественной мысли, в духовно-практической деятельности современного человека. И наоборот, они присутствуют там ideell, только потому, что сами по себе они – ideal. Когда говорят, что знаки духовной культуры, взятые сами по себе, – только ideell, то здесь для них слишком много чести: взятые в отрыве от культуры, от ideal, они уже даже и не ideell, но лишь мертвая предметность, абстрактная вещественность. Таким образом, не только лишь то может стать для-себя, что первоначально было в-себе, но и всякое для-себя может быть сохранено только в снятии самого себя, только в дальнейшем развитии. Для того чтобы Ideal не превратилось «в покинутую духом» мертвую форму культуры, оно должно принять определение ideell.

Вся Логика Гегеля есть движение, взаимопереход мысленных абстракций (абстрактных мысленных форм), завершающееся конкретной полнотой абсолютной идеи. Поэтому ideelle для него абстрактная противоположность реального (в «Учении о бытии») и действительного (в «Учении о сущности»), объективности (в «Учении о понятии»), оно есть то, что еще не выявило себя, что существует лишь в себе (или для нас), или, наоборот, то что уже сняло себя и существует лишь как момент другого. Сам Гегель говорит в «Учении о бытии»: «Идеальное (ideelle) есть конечное, как оно есть в истинно бесконечном... не есть нечто *самостоятельно сущее*, а дано как *момент*». Поэтому «ideale», имеющему, как это замечает Гегель,

более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится), а относится к нему, как это мы представляем, истина и благо, здесь еще и не место [3, 214-215]. А где место *ideale*? «Телеология вообще обладает более высоким принципом – понятием в своем существовании, каковое понятие в себе и для себя есть бесконечное и абсолютное, - принцип свободы», абсолютно лишенный внешней определенности [4, 188-189]. Телеологический принцип у Гегеля есть принцип жизни, есть ее рождение, переход к ней. М. А. Лифшиц замечает: «Конкретно-всеобщее, тесно слитое с особенным существованием и даже с индивидуальностью, выступает у Гегеля как идеал искусства в его «Эстетике», как «царство прекрасной нравственности» в «Феноменологии духа», как жизнь в «Логике», как греческая культура в «Философии истории» [5, 183].

Именно с рассмотрением телеологического процесса возникает необходимость в использовании понятия *ideale* – идеальное, в противоположность *ideelle* как лишь «идеализованному» (лишь мысленной определенности), хотя Гегель нигде в «Учении о понятии», в «Субъективной логике» не использует термин *ideale*, предпочитая говорить не об «идеальном», но об «идее». Понятие здесь становится для-себя-бытием; потому, что отрицательное отношение целесообразной деятельности к объекту есть «переход объективности в самой в себе в цель», или, что то же самое «перевод понятия, существующего отчетливо как понятие, в объективность» – слияние «понятия *с самим собой через самого себя*»; потому, что «содержание цели и есть это тождество, существующее в форме тождественного»; потому, что «объективная цель не только в себе остается равной себе, но и существует как то, что остается равным себе»; потому, что телеология есть «становление уже ставшего... в ней обретает существование уже существующее» [4, 198-201]. Гегель, правда, называет такое понятие, которое как для-себя-сущее тождество отличное от своей в-себе-сущей объективности, тем не менее в этой внешней целокупности есть самоопределяющее ее тождество, не идеальным – *ideale*, а идеей, но мы можем сказать, что идея здесь есть не что иное как идеальное (*ideale*) понятие, поскольку это все-таки «Наука логики», а в логике идеальное является предметом исследования именно как идея, причем как идея в абстрактной стихии *мышления* [3, 107]. «Идея, в себе и для себя *истинное*, есть по существу своему предмет логики» [4, 217]. «Идея есть *адекватное понятие*, объективно *истинное* или *истинное, как таковое*. Если что-либо истинно, оно истинно через свою идею, иначе говоря, нечто истинно *лишь поскольку оно идея*» [4, 209]. Необходимо сказать, что у Гегеля истина означает не только

истинно мыслить, но равно и истинно быть. А потому все обретает бытие через идею, или – переводя на язык материализма – идеальное (*ideale*) есть порог реальности и предел ее.

«...Все действительное *есть* лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее (таким образом идеальность есть не что иное как мера действительности. – В. Л.)... Реальность, не соответствующая понятию, есть просто *явление*, нечто... случайное, произвольное, что не есть истина» [4, 211]. «*Бытие* достигло значения *истины*, поскольку идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно лишь то, что есть идея... В том, что действительные вещи не совпадают с идеей, выражается их *конечность, неистинность*, в соответствии с чем объекты определяются механически, химически или внешней целью» [4, 212].

«В-себе-сущее (*ideelle*. – В. Л.) выступает лишь как нечто субъективное, иначе говоря, оно лишь *положено* в определении понятия, но в силу этого еще не таково в себе и для себя... Идея есть для себя сущее понятие и бесконечное всецело внутри себя...» [4, 244-245]. Несколько упрощая, можно сказать, что *ideelle* есть действительность как идея, как только мыслимая действительность, как лишь ее абстрактная определенность, а *ideale* – идея как действительность или действительная идея. Или еще, необходимо различать *ideale* как форму мышления и *ideelle* как лишь мысленную форму. «Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*» [4, 298].

Маркс использует термин «*ideell*» в том случае, когда речь идет о том, что для человеческого ума один предмет может выступать как предположение, как возможность, как потенция другого предмета (вернее, когда одна предметная форма представляет другую предметную форму), когда же сам предмет как таковой выступает в форме мышления, в формах сознания и воли, как цель, потребность, идеал, как понятие – способность мысленного воспроизведения предмета, то Маркс использует термин *ideale*. Он пишет во Введении в *Grundrisse*: «И если ясно, что производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме (т. е. чувственной, материальной форме. – В. Л.), то столь же ясно, что потребление *полагает* предмет производства *идеально* (*ideal*¹), как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель» [6, 28].

¹ Marx/Engels Gesamtausgabe. K. Marx. Ökonomische manuskripte 1857/58. Tell 1. – Berlin, 1976. P. 28.

«Сказать, что в мире есть рассудок, разум, равнозначно выражению: объективная мысль. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* употребляется обычно в значении недуховного... Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения *мысль*, а говорить: *определение мышления*» [3, 121].

«Движение *понятия* есть, напротив, *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе. В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь. Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит в самом себе уже все растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать его развитие так, будто различные части растения... уже существуют в зародыше *реально*, но только в очень малом виде. Недостаток этой так называемой гипотезы включения состоит, следовательно, в том, что то, что пока имеется лишь идеально, рассматривается как уже существующее», - т. е. как сущая определенность – реальность [3, 343]. Зародыш, как растение по идее, имеет свои особенности только в себе. Это особенное «полагается лишь тогда, когда зародыш раскрывается, что должно рассматривать как суждение о растении. Этот пример... может сделать для нас ясным, что ни понятие, ни суждение не находится только в нашей голове и не образуются лишь нами. Понятие есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие» [3, 352]. Здесь опять-таки понятие – переведенное на язык человеческой головы материальное, предметное бытие, но «язык человеческой головы» – язык самой объективной реальности. Поэтому противоположностью объективного является вовсе не вообще субъективное, понятие, но лишь субъективное, нечто сущее лишь для субъекта, лишь по идее (*ideelle*), так, например, растению противостоит зародыш, как растение, объективная (собственная всеобщая и необходимая) определенность которого еще не существует реально; точно также конкретная полнота определений мысли о предмете противостоит еще не развитой совокупности определений мысли, еще не истинным абстракциям.

«Сам по себе факт не имеет никакого смысла. – Отмечал М. А. Лифшиц. – Если разобщить жизненные факты (взяв их вне их всеобщей взаимосвязи, вне их целостности. – В. Л.), они превращаются в бессмысленность, абсурд. То, что имеет смысл и потому более дорого человеку, который сам является выражением смысла природы, есть факт, означающий не только себя, но и что-то другое. И чем больше другого отражается в данном факте, тем больше

в нем смысла. Маленькое облачко на небе имело смысл для ямщика, который вез Гринева в Белогорскую крепость: оно предвещало бурю, то есть близость события более широкого и важного. (Оно имело смысл, поскольку выражало всеобщую взаимосвязь вещей в природе, известную ямщиком, было верно схвачено им «идеальностью» – *ideell* – буря. – В. Л.)

Когда материальная субстанция факта становится ничтожной по сравнению со всеобщей нагрузкой, которую он несет, перед нами начало языка и мышления» [7, 102-103]. Язык и мышление находят свою опору в таких моментах исторического (как стихийного, так и культурного, сознательного, свободного) процесса, которые способны нести всеобщее содержание, отражать, представлять собой, через себя всеобщую связь вещей, и, таким образом, быть смыслом, идеальностью этой всеобщей связи. Но сама эта идеальность предмета может быть схвачена как таковая только в человеческой деятельности, или хотя бы, как в вышеприведенном примере с облачком, в связи с ней.

Идеальный момент развития в процессе человеческой деятельности как специфической формы развития природы, мира это как раз есть момент *тождества в-себе и для-себя бытия всеобщего*, где *опосредствующей стороной* выступает *бытие через иное*. Это и есть момент перехода объективной потенции, чистой относительно завершенной формы, существующей первоначально лишь в реальной абстракции, в субъективную способность человека, в форму (способ) человеческой деятельности, в свое инобытие, и через него в предметную действительность (которая таким образом становится действительной предметностью идеального). Осваивая эту специфическую предметность, человек и обретает идеальные формы психического отражения, сознание и волю. Но эти сознание и воля, равным образом как и эта специфическая предметность, не есть нечто трансцендентное, потустороннее для природы. Это собственно есть сознание и воля самой природы: в человеке природа становится *для-себя-субъектом*, меж тем как до появления человека она обладала лишь *в-себе-субъективностью*. Можно сказать, что в человеке природа проясняет для себя, утверждает для себя свой собственный смысл, он же смысл человеческий.

«Что такое, в конце концов, сам субъект, с его умом и всепокоряющей страстью? Что он такое, если не высшее развитие материального мира природы и общества, самораскрытие его, активная реакция этого мира, имеющая свойство существовать не только для другого, но и *для себя*, как личность?» [8, 263]. «Фактическое не лишено объективного смысла, хотя оно

реально, как этот камень или движение танковой дивизии. Осмысленное, почувствованное и понятое нами не лишено действительного существования, хотя оно и идеально» [8, 270].

Бесконечна ведь не статуя и не живописное полотно, а содержание того художественного образа, который нашел в них свое воплощение. Посредством деятельности художника этот образ полагается как конечное, в деятельности зрителя это полагание снимается. Если первое не так, то мы и не имеем дела с идеальным, художественным образом, произведением искусства в собственном смысле слова; если не так второе, то зритель не воспринимает данный предмет как произведение искусства, поскольку он не схватывает идеального в нем, смысла его.

Как-то удалось прочесть в Интернете, что М. А. Лифшиц был сторонником гносеологического понимания эстетики, отчего много страдал. В действительности, Лифшица всю его жизнь обвиняли как раз в обратном, а именно в том, что он всюду (и в гносеологию, и в онтологию¹) привносит эстетическую (а равно и этическую, поскольку речь идет об объективной моральной силе, об объективных идеальных ценностях вообще) точку зрения. Говоря об отличии своего понимания онтологии от лукачевского, Лифшиц замечал: «Я спрашиваю – не сводится ли мое отличие от Лукача к тому, что для меня всегда существовали *субъективные свойства объективного мира*, их та или иная объективно-реальная *отражаемость*, весь мир объективной апперцепции, общественных свойств и ценностей – так и анти-ценностей. У Лукача же в основе *трансцендентальная субъективность с ее целями*, которая, правда, объективируется, может и *отчуждаться* и в такой форме быть *фатальной и бессмысленной*, лишенной добра и зла, тогда как добро проистекает из *возвращения трансцендентальной субъективности к себе* – в будущем коммунистическом обществе. У меня же это объективно-субъективный предел, в котором и *мир природы возвращается к себе*, лишается своих нуминозных общественных свойств и в то же время, проявляя свои высшие и, если угодно, человеческие возможности» [9, 135]. Или, иначе, для Лифшица весь смысл на стороне бытия [9, 129].

Но здесь и смысл появления человека как существа сознательного; по истине он не есть какой-то внешний для природы субъект, а есть субъект самой природы: не мы мыслим мир, неоднократно подчеркивал Мих. Лифшиц, но мир мыслит себя нами. Но это значит также и то, что «в конечном счете человек имеет дело всегда с самим собой, формирует и

¹ Онтология здесь понимается как исторический процесс в его истине, как истина исторического процесса, а не как некая общая теория бытия.

преобразует себя, но делает это, формируя и преобразуя внешний мир. А раскрывающийся перед ним внешний мир есть мир его сознания, мир его субъективности» [10, 25].

Д. И. Дубровский, возражая против ильенковской трактовки идеального как объективного писал: «Идеальное связано лишь с процессами опредмечивания и распредмечивания, выступает в этих процессах как выражение существенного свойства субъекта-деятеля, его активности и его сущностных сил вообще, а не как свойство объективно реального предмета» [11, 211]. Лишь! Это «лишь» - единственный, универсальный способ развития вообще, развития материи как субстанции. Становление объективной реальности, или, что то же самое, предметной действительности всегда есть процесс опредмечивания всеобщих определенностей, их реализации в единичном; развитие предметной действительности всегда совершается через переход в инобытие через распредмечивание. Без конкретного единства этих двух моментов – опредмечивания и распредмечивания невозможно никакое развитие. То, что идеальное выступает в этом процессе как выражение субъективности природы, материи как субстанции, совершенно справедливо. Однако человеческая деятельность есть лишь высший способ развития, его высшая форма, но не форма изначально ему присущая. Если же мы будем утверждать, что идеальное и процесс опредмечивания – распредмечивания могут быть выражением лишь «существенного свойства субъекта-деятеля, его активности», то мы необходимо должны будем признать одно из двух, либо вне рамок человеческой деятельности нет никакого развития, а равно и никакого смысла, либо изначально существует субъект (а в этом случае это обязательно абсолютный субъект!) развития (обособленная, концентрированная субъективность) и этим субъектом не может быть никто кроме Господа Бога.

Характеризуя философию Гегеля, И. А. Ильин выделял как существенно специфическое для нее тождество мышления и смысла, мышления и созерцания (т.е. субъективного и объективного). «Спекулятивное мышление есть не просто абстрактное мышление, а нечто большее: *мышление, своеобразно сочетавшееся с созерцанием*. Слияние единичного человеческого сознания с тем содержанием, которое им мыслится, достигается... в результате того, что мысль приобретает силу созерцания, а созерцание *отдается всецело* делу мысли... Сознание передает себя предмету, отдается ему, пребывает в нем. Оно углубляется в него настолько, что предмет становится для него как свой; мало того, оно забывает о себе и теряет себя в этом «бессознательном» вдумывании, вмысливании в

сущность понятия. Душа должна как бы затаить дыхание и предоставить предмету господствовать в себе, управлять собой, двигать себя по его собственным внутренним законам, отнюдь не вмешиваясь, не внося ничего произвольно от себя и не нарушая самостоятельности предмета. Сознание единичной души должно таким образом раствориться в предмете до самозабвения... Спекуляция требует «уничтожения» самого сознания как конечного и субъективного» [12, 53].

Ильин замечает: «Кант остается гносеологом и в этике, и в эстетике, а Гегель интуитивно раскрывает *realia* и в «Логике», и в «Феноменологии Духа». У него нет отдельной «теории познания»; учение о сущности знания разбросано в его сочинениях повсюду...» [12, 58]. Нам же представляется, что у Гегеля нет так называемой теории познания не потому, что она якобы разбросана по разным сочинениям – в этом случае она как таковая все же у него была бы, пусть и не в систематическом изложении, – а потому, что для него метод познания невозможен вне единства с предметом познания, вследствие чего у него Логика не есть абстрактная гносеология, а есть единство гносеологии и онтологии, логики и истории. Так он замечает: «Метод есть чистое понятие, относящееся лишь к самому себе, поэтому он простое соотношение с собой, которое есть бытие».

«Слившись с предметом, - продолжает свою характеристику Ильин, - сознание получает от него объективность, сверхчувственность, бесконечность, свободу, духовность и божественность; слившись с сознанием, предмет получает от него сознанность, жизнь и «подвижность». В итоге слагается нечто новое, дотоле не бывшее: объективная субъективность или субъективная объективность – тождество субъекта и объекта, субъект-объект. «Сознавать предмет» означает в пределах спекулятивной философии «мыслить предмет». Мыслимый же предмет, предмет мысли есть *смысл*. Поэтому все то, что было установлено применительно к «предмету» и «объекту», относится по существу к смыслу. Тождество «субъекта» и «объекта», или «сознания» и «предмета» есть *слияние мышления и смысла*» [12, 63].

Сам Ильин не разделяет эту позицию Гегеля, видя в ней некую феноменологическую ошибку. Но нам важно, что он вполне адекватно эту позицию излагает: «Нельзя рассматривать мышление отдельно, а смысл отдельно, ибо тогда мышление будет дурным, субъективным, ограничено личным мышлением, а смысл – дурным, абстрактным, мертвым понятием» [12, 64]. Это влечет, как абсолютно верно замечает Ильин отрицание всего философского направления, столетиями трудившегося над приспособлением

познания к специфической сущности предмета: «*Психология мышления и логика смысла* суть науки, с самого начала объявляемые у Гегеля ложными» [12, 64]. Это значит, что у Гегеля нет ни так называемой онтологии, что любит подчеркивать Г.В.Лобастов, а равно и так называемой гносеологии, а есть единство истории логики и логики истории. Но то философское направление, которое, по словам Ильина, в корне отрицает Гегель, тем не менее остается господствующим до наших дней, а потому продолжателей дела Гегеля, а равно и дела Маркса, как это было (и сейчас, увы, есть) с Э.В.Ильенковым и М.А.Лифшицем, одни его представители обвиняют в гносеологизме, а другие в противоположном грехе – непонимании специфики мышления. Но в том то и дело, что специфика мышления заключается как раз в том, что оно есть раскрытие всеобщего универсального смысла бытия, а потому истинное понимание, по словам Маркса, всегда одно, всегда тождественно себе, хотя и может быть более ясным или более смутным, более абстрактным или более конкретным в зависимости от развития предмета и мышления, все остальное вздор.

Если у Гегеля и есть какая-то ошибка, то это скорее даже не ошибка, а непоследовательность в проведении принципа историзма в понимании единства мышления и смысла, мышления и бытия. Это прекрасно показывает М.А.Лифшиц: «*Всякий идеализм состоит в насильственном сближении реальности с тем разумным смыслом, который присутствует в ней, но присутствует лишь потенциально как возможность развития в природе сознательного существа, способного извлечь эту возможность из природы и сделать ее чем-то действительным в процессе своей материальной жизнедеятельности. Без этого посредствующего звена тождество идеального и реального становится апологией мира сего, защитой того, что есть*» [13, 63].

Критикуя точку зрения абстрактного созерцания, то положение К.Грюна и прочих «истинных социалистов», которое требует от индивида осознания своего единства с миром как способа снятия его действительной разорванности, М. Лифшиц замечает: «Маркс все же хорошо понимал, что этот мир становится для человека «своим» не в силу простого акта нашей созерцательной способности, а в результате длительной практической борьбы. Распредмечивание действительности, лишение ее грубо-вещественной формы само по себе есть материальный процесс, — процесс опредмечивания субъективных сил и способностей человека» [13, 166].

Литература

1. Hegel G.W.F. *Encyclopadie der philosophischen wissenschaften im grundrisse*. – Berlin, 1966.
2. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук. Т. 1 Наука логики*. – М.: Мысль, 1974.
3. Гегель Г. В. Ф. *Наука логики. Т. 1*. – М.: Мысль, 1970.
4. Гегель Г. В. Ф. *Наука логики. Т. 3*. – М.: Мысль, 1972.
5. Лифшиц Мих. *Диалог с Э. Ильенковым*. – М., 2003.
6. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч. 2 изд. Т. 46. Ч. 1*.
7. Лифшиц Мих. *Очерки русской культуры (Из неизданного)*. – М., Издательство «Наследие», ТОО «Фабула», 1995.
8. Лифшиц Мих. *В мире эстетики*. – М.: Изобразительное искусство, 1985.
9. Лифшиц Мих. Лукач // *Вопросы философии*. 2002. № 12. С. 105-140.
10. Лобастов Г. В. *Онтология и гносеология образования// Интегральная педагогика*. 2000. № 1. С. 24-30.
11. Дубровский Д. И. *Проблема идеального*. – М., 2002.
12. Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. – Спб., 1994.
13. Лифшиц Мих. *Сочинения в 3-х томах. Т. 1*. – М.: Изобразительное искусство, 1984.

Михайло Марчук (Чернівці)

АКСІОЛОГІЯ СМISЛУ

Філософське значення поняття смислу нерозривно пов'язане з усвідомленням об'єктивно сутнього в контексті його ціннісної релевантності. Смисл і цінність інколи навіть ототожнюються, що дає підстави говорити про ціннісну природу смислу. Метою цієї невеличкої розвідки є з'ясування ціннісного потенціалу світоглядно-філософської категорії смислу через порівняльний аналіз ідей двох абсолютно, здавалося б, різних мислителів – Є.Трубецького і В.Франкла.

Найперше, на що варто звернути увагу – це наявність у самому змісті поняття смислу дихотомічного взаємозв'язку суб'єкт-об'єктних ціннісних потенцій. Осмислення тотожне з усвідомленням істин, які розкриваються в процесі взаємодії сумірно-протилежного. “Саме слово усвідомлення (conscientia), – читаємо в трактаті «Смисл життя» Є.Трубецького, – означає певний складний акт духу, в якому психічне переживання доповнюється

чимсь у-свідомлюваним. Це щось і є надпсихічним елементом свідомості, її об'єктивним смислом, до якого я відношу мої психічні переживання" [4, 12]. Все суб'єктивне набуває смислу, лише співвідносячись із об'єктивним. Але й об'єктивна сторона смислу може бути актуалізована лише за допомогою своєї суб'єктивної компоненти.

Амбівалентність є сутнісною рисою будь-якого смислу. Трактуючи смисл як істину, Є.Трубецької акцентує увагу саме на цій особливості, підкреслюючи, що всі наші твердження про смисл є суцільною антиномією, позаяк одна й та ж істина може постати перед нами і як трансцендентна, і як іманентна стосовно свідомості. "Істина-смисл *дійсна безумовно* й, отже, незалежна від моєї, твоєї чи чиеї б то не було психологічної свідомості. Але, з іншого боку, в усякому шуканні нашої свідомості, істина-смисл ... передбачається як *зміст свідомості*, до того ж – зміст загальнозначущий" [4, 17]. Отже, смисл як істина – не просто відображення чогось об'єктивного, так само як і не суто суб'єктивна вигадка.

Забігаючи дещо вперед і не заглиблюючись у тонкощі співвідношення семантичних полів понять «істина-смисл» і «істина-цінність», можна переконливо стверджувати, що суто гносеологічними засобами цю проблему розв'язати неможливо. Смисл – аксіологічна категорія. Навіть у тому випадку, коли смисл ототожнюється з істиною, він є ціннісно релевантною категорією, зумовленою не тільки знанням, а й вірою.

На це прямо вказував Є.Трубецької, підкреслюючи, що "віра в істину-смисл, яка передбачається кожним нашим судженням і кожним актом нашого усвідомлення, є насправді вірою в транссуб'єктивні, надпсихологічні змісти свідомості", та "коли ми досліджуємо, відшукуємо якусь ніким досі не відкриту істину, ми шукаємо не якесь незалежне від свідомості «буття», а саме той *зміст свідомості* (про буття чи про що завгодно), який ми могли б утверджувати як безумовний, загальнозначущий і дійсний, незалежно від чийхось психологічних переживань" [4, 18]. Об'єктивність у цьому випадку не дискредитується, вона лише набуває ціннісного, людиномірного, смисложиттєвого значення. Смисл конститується в ціннному просторі між об'єктивним і суб'єктивним (у "потенціалістичному" розумінні змісту цих фундаментальних філософських категорій).

Цікаво, що таке розуміння вищого смислу буття знайшло своє втілення саме в ідеї Бога. «Те, що Бог тобі потрібен понад усе на світі, – писав М.Бубер, – ти у серці своєму знаєш завжди; та хіба не знаєш ти, що й ти потрібен Богові, у повноті його вічності – ти? Як же існувала б людина, якби вона не потрібна була Богові, і як існував би ти? Ти потребуєш Бога, щоб

існувати, і Бог має потребу в тобі для того самого, що є смисл твого життя» [1, 50]. Бог є найвищим смислом існування людини у ціннісно структурованому просторі культури.

Коли предметом осмислення стає саме поняття смислу, на перший план, як ми вже пересвідчилися, виходить тема цінностей. Особливо це характерно для російської релігійної філософії. Ціннісні виміри цієї категорії завжди були в центрі уваги мислителів, які намагалися вийти за надто вузькі логіко-гносеологічні межі філософського дослідження. Твердження М.Кагана про те, що в численних творах російських філософів, присвячених обговоренню проблеми смислу життя (в працях Є.Трубецького, С.Франка, М.Грота, В.Розанова В.Несмелова, А.Введенського, М.Тареева та ін.) не зустрічається поняття “цінність” [див.: 34], не цілком, як ми спробуємо довести, відповідає дійсності.

Візьмемо хоча б цитованого вже Є.Трубецького. Говорячи про те, що “смисл” у найширшому значенні цього слова – загальнозначуща думка про щось і в цьому значенні смислом володіє буквально все, що можна виразити в думці без розрізнення цінного й нецінного (оскільки негативна оцінка так само, як і оцінка позитивна, може отримати форму загальнозначущої думки), він додає: “Та крім цього *загального* значення загальнозначущої думки, слово «смисл» має ще інше, специфічне значення *позитивної та загальнозначущої цінності*, й саме в цьому значенні його розуміють, коли ставиться питання про смисл життя. Тут мова йде, очевидно, не про те, чи може життя (якою б не була його цінність) бути вираженим у термінах загальнозначущої думки, а про те – *чи варто жити*, чи має життя позитивну *цінність*, до того ж цінність *загальну й безумовну*, цінність обов’язкову для кожного. Така цінність ... припускає загальнозначуще мисленнєве вираження; й, отже, *тісне*, специфічне значення слова «смисл» у цьому випадку не відмінняє, а доповнює *загальне* його значення. Шуканою тут, як і в усіх питаннях про «смисл», є загальнозначуща думка, але при цьому – *загальнозначуща думка про цінність*” [4, 11].

Незалежне від цінностей осмислення буття веде до раціоналістично-сцієнтистського тлумачення смислу. Саме поняття раціональності традиційно позначає ціннісно-нейтральний характер взаємодії людини зі світом. І хоча в поняття розуму деякі філософи вкладали набагато глибший зміст, пануючим у філософії стало інше розуміння, чим і пояснюється поширений нині дуалізм ціннісно-нейтрального, інструментального “розуму” та ірраціонального “серця”, небайдужого до вищих цінностей і смислу життя.

Суто гносеологічне трактування смислу, попри всі свої достоїнства, було все ж однобічним, оскільки спрямовувало актуалізацію духовного потенціалу мислення в “очищене” від “іраціональних нашарувань” інтелектуальне русло, де питання про смисл у його ціннісному розумінні не виникало, будучи раціонально прозорим і непроблематичним.

Проти такого підходу рішуче повстали романтики. А.Вайтгед звернув увагу на те, що “натуралістична поезія романтичного відродження була протестом проти вилучення цінності з сутності факту, протестом, проголошеним від імені органіцистського бачення природи. У цьому значенні романтичний рух можна трактувати як відродження беркліанського протесту, проголошеного сто років тому. Романтична реакція була протестом від імені цінності” [5, 154].

Цей підхід є характерним для філософсько-ціннісного розуміння змісту категорії смислу. «Загалом у європейській традиції останніх століть, – пише В.Малахов, – вирізняються три альтернативні підходи до подібних проблем, три способи осмислення людського буття. Людина або претендує на те, щоб *створити*, спродукувати жаданий смисл, внести його у світ власною діяльністю, або прагне *віднайти* його ззовні вже сформованим і придатним до застосування, або ж, нарешті, виявляє готовність до співучасті у виробленні цього смислу шляхом відкритого *діалогу, спілкування* зі світом, буттям, з усіма відомими й невідомими його потенціями та чинниками» [3, 122]. Саме третій підхід – потенціалістичний – небезпідставно вважається найбільш цікавим і плідним. Явно чи неявно йому надавали перевагу найавторитетніші мислителі.

Візьмемо для прикладу та порівняння концепцію відомого західного дослідника ціннісно-сміслової компоненти людського буття В.Франкла. Критикуючи примітивний потенціалізм як апеляцію лише до можливого (на противагу ціннісно-належному), він у кінцевому підсумку сформулював аксіологічно-потенціалістичне розуміння смислу. Саме категорії “смисл” і “цінність”, на його думку, дозволяють визначити сутність людини, оскільки “екзистенційний аналіз вважає людину істотою, зорієнтованою на смисл і націленою на цінності (на противагу ходячому психоаналітичному уявленню про людину як про істоту, детерміновану переважно потягами і націлену на насолоди)” [6, 115]. Понад те, «бути людиною означає бути зверненим до смислу, який вимагає здійснення, і цінностей, які вимагають реалізації. Це означає жити в полі напруги, що виникає між полюсами реальності й ідеалів, які вимагають матеріалізації. Людина живе ідеалами і цінностями. Людське існування не автентичне, якщо воно не проживається як

самотрансценденція» [6, 285]. Смысл існування людини мислимий лише в контексті реалізації вищих цінностей. Ми можемо навіть стверджувати, що в концепції В.Франкла цінності виконують роль актуалізованого смыслу.

Так само, як і в Є.Трубецького, ціннісно-смыслова сфера людського буття, за В.Франклом, є реалізацією суб'єкт-об'єктного потенціалу. З одного боку, цінності трансцендентні щодо ситуації, в якій вони осмыслюються. З іншого ж боку, доконечною умовою того, щоб їх можна було відкрити й усвідомити, є “певний суб'єктивний стан”, “особлива специфічна чутливість”, бо “те, що ми бачимо, обмежене нашим власним індивідуальним кутом зору” [6, 171]. Отже, ціннісне ставлення до сутнього зумовлене як потенціями об'єктивної реальності, так і суб'єктивними потенціями внутрішнього світу особистості, що вступають у взаємодію і взаємоактуалізуються, не зводяться цілковито до чогось одного.

Цим якраз і пояснюється, чому, наприклад, М.Шелер поряд із цінностями неминущими й “вічними” особливого значення надавав цінностям “ситуативним”. «У певному розумінні, – зазначає В.Франкл, – ситуативні цінності завжди десь «за сценою» в очікуванні своєї пори, і людина має, по суті, єдину можливість реалізувати їх. Якщо ця можливість упущена, вона втрачається безповоротно; ситуативна цінність так і залишається нереалізованою. Для людини ця цінність втрачена назавжди» [6, 184]. Тому так важливо розуміти, котрі з цих цінностей насправді варті того, щоб їх здійснювати, а котрі ні, тобто володіти критерієм оцінки згаданих ситуативних цінностей.

Річ у тім, що ці унікальні, ситуативні цінності мають усвідомлюватись у контексті всього багатства світу цінностей (аксіосфери культури), адже людина повинна бути готовою до будь-яких перемін, актуалізуючи у кожній конкретній ситуації свій вищий ціннісний потенціал. «Життя вимагає від людини духовної гнучкості, з тим щоб вона могла регулювати свої зусилля відповідно до можливостей, які воно їй надає» [6, 172]. Без інтенції на вищі, безумовні цінності втрачається філософське розуміння смыслу.

Та переоцінювати значення ситуативних цінностей також не слід. «Було б неправомірно з морального погляду і психологічно ненормально, – вважає Франкл, – наполягати в намірі виконати дію, яка відповідала б «найвищій» цінності, – замість того щоб скромно спробувати зробити краще, на що людина здатна в ситуації, що склалася. Жадання кращого для людини просто необхідне, інакше всі її зусилля зведуться до нуля. Але водночас вона повинна вміти задовольнятися лише поступовим процесом наближення до мети, що ніколи не передбачає її повного досягнення» [6, 189-190].

Усе сказане про цінності стосується й питання про смисл, бо «немає такої речі, як універсальний смисл життя, є лиш унікальні смисли індивідуальних ситуацій» [6, 288]. Разом із тим не можна заперечувати, що крізь унікальність і неповторність ситуативних смислів проглядає спільна для них усіх основа, якісь загальнозначущі смисли. «Ці смисли і є тим, що розуміється під цінностями. Отже, цінності можна визначити як універсалії смислу, що викристалізуються в типових ситуаціях, з якими стикається суспільство чи навіть усе людство» [6, 288]. Смисли ніби матеріалізуються, втілюючись у цінності. Ті ж відіграють роль своєрідних взірців, які полегшують для інших пошук екзистенційних смислів. «Унікальний смисл сьогодні – це універсальна цінність завтра» [6, 294]. Тобто без смислу цінності так само не створюються. Понад те, смисл у певному розумінні відіграє роль апріорної здатності людини до творення ціннісного світу, що стає традицією.

Втілення смислу в цінностях, а відтак і неминуха їх абсолютизація, неминуче призводить до суперечностей, які переростають у ціннісні конфлікти, а це, у свою чергу, спричиняється до так званих “ноогенних неврозів”. «Нині ми живемо в еру традицій, що руйнуються і зникають, – пише Франкл. – Тому, замість того щоб нові цінності створювалися за допомогою виявлення унікальних смислів, відбувається протилежне. Універсальні цінності занепадають. Тому все більша кількість людей охоплюється почуттям безцільності й порожнечі, або, як я це називаю, екзистенційним вакуумом. І все ж таки, навіть якщо всі універсальні цінності зникнуть, життя залишиться осмисленим, оскільки унікальні смисли залишаться незачепленими втратою традицій. Звичайно, щоб людина могла знайти смисли навіть в еру відсутності цінностей, вона повинна бути наділена повною мірою здібністю сумління» [6, 295]. Це, за В.Франклом, – “орган смислу” й, отже, критерій для оцінки самих цінностей.

Отже, порівняльний аналіз аксіологічних інтерпретацій категорії смислу в творчості Є.Трубецького та В.Франкла дає підстави для висновку, що смисл і цінність є спорідненими за своєю сутністю. В основі репрезентованого ними змісту лежить актуалізація ціннісно-смислового потенціалу буття людини у світі, що має вирішальне значення для світоглядного самоствердження людини в добу так званого постмодерну.

Література

1. Бубер М. *Я и Ты* /Пер. с нем. – М.: Высш. шк., 1993. – 175 с.
2. Каган М.С. *Философская теория ценности*. – Санкт-Петербург: ТОО ТК “Петрополис”, 1997. - 205 с.

3. Малахов В.А. *Этика: Курс лекций: Навч. посібник.* – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
4. Трубецкой Е.Н. *Избранное /Сост., послесловие и комментарии В.В.Сапова.* – М.: Канон, 1997. – 480 с.
5. Уайтхед А. *Избранные работы по философии: Пер. с англ.* – М.: Прогресс, 1990. – 717 с.
6. Франкл В. *Человек в поисках смысла: Сборник: Пер с англ. и нем.* – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

Галина Дьяченко (Луганск)

СИМВОЛ, ИЛИ ВОПЛОЩЕНИЕ СМЫСЛА В ЯЗЫКЕ

Проблема смысла представляет для исследователя испытание его сущностных возможностей.

Она требует исповедания символа веры.

Исследователь всегда чувствует, что смысл превышает его и независим в своем бытии.

Смысл непременно ускользнет от всякого определения и не будет «схвачен» даже верным и точным описанием. Определить смысл значило бы его о-пределить, указать на его границы и пределы. Смысл же всегда открыт и неисчерпаем, подвижен и изменчив.

Смысл в своих началах и концах связан с тайной. Апофатизм есть та первичная характеристика смысла, в проекции на которую становятся возможными положительные его определения.

Апофатизм уже указывает на уровень бытия смысла: смысл имеет Божественные истоки (Логос). Следовательно, смысл — фундаментальная характеристика человека и мира. Он есть их *связь*.

Объективность. Смысл объективен (онтологичен). Человек ищет и видит смысл, потому что он (смысл) прежде этого *есть*. И более того, именно смысл есть условие бытия чего бы то ни было. «Смысл не является неким второстепенным и необязательным прилагательным, случайным по отношению к бытию самого предмета. Наоборот, именно смысл конституирует некий фрагмент материальной субстанции в качестве того либо иного предмета» [2, 82]. Смысл утверждает предмет к бытию (в аспекте цели и полноты). Быть чем-то — это значит иметь смысл. Поэтому что не имеет смысла, того, в сущности, нет. Невозможность овладеть смыслом, полностью его исчерпать указывает на самостоятельность бытия смысла, независимость его от воли человека.

Субъективность. Будучи независимо-объективным, смысл, однако, фундаментально связан с человеком. Проявляет *экзистенциальную* зависимость от него. Смысл открывается *человеком* и только через него. Человек — единственный вход в мир смысла. В пространство смысла никак нельзя попасть, минуя человека. Отметим несколько аспектов сущностной субъективности смысла:

1) Человеческая природа имеет смысловое устройство. Способность к осмыслению — конституирующий человека фактор. Любопытно, что психоанализ, идущий «снизу» — от физиологических параметров человеческой жизнедеятельности к душевности — и «выше», видит основной потребностью, обеспечивающей биологическое самосохранение человека, «влечение к смыслу» и применяет методики *логотерапии* (работы В.Франкла, Э.Фромма и др.). Человеческое сознание как таковое возможно через причастность смыслу.

2) Смысл связан с перспективной глубиной личности. «Наиболее глубинные структуры субъективного опыта представлены человеку именно в виде смысловых отношений» [6, 20]. Осмысление является собственной и прямой характеристикой человеческой экзистенции так, что экзистенциальный подход означает проблему поиска смысла.

3) Смысл есть ответ на вопрос: *Что это значит для меня?* Смысловой акт всегда личностен и единственен. Анализ смысла сопряжен с исследованием личности и ее жизненных целей и ценностей. Смысл связан с телеологической моделью личностного бытия.

4) Способ выявления смысла — *откровение-интерпретация*. Смысл настигает человека в откровении. Но также верно, что смысл — результат поиска и понимания, а не идентификации и знания. Интерпретация означает усилие личности в уловлении открывающегося смысла.

5) Смысл — непосредственный предмет всех гуманитарных наук, отвечающих на вопрос *зачем*, а не *как*.

Итак, смысл проявляется как объективно-субъективное единство. Он есть *связь* субъекта и объекта. Но связь не как функция, не как отношение, а как та *причина* и *основание*, которое делает возможной эту связь человека и мира.

Обратной стороной смысла как *поиска связи* всегда выступает *утверждение целого в его отдельности*. Связь и отграничение в смысловом акте существуют во взаимной необходимости. Смысл — это включение какого-либо частного в общее, при котором уясняется его особенность именно как частного. Смысл — такая необходимая связь между частным и

общим, без которой они не существуют как таковые. Это понимание, как отметил В.Ю.Даренский, запечатлено и в самой этимологии слова «смысл»: «... это со-мысливание чего-то одного с другим и со всем мыслимым вообще. Смысл до тех пор является для нас смыслом, пока сохраняет в себе неисчерпаемую инаковость нашему опыту, связывая его с бесконечностью Смысла бытия как такового» [3]. Особенность частного и отдельного уясняется в его связях и отношениях с общим и целым. В этом аспекте также правомерно определение смысла С.А.Васильевым как уставновления тождества и различия: «Смысл и есть то, что служит основой отождествления и различения предметов...» [2, 86]. Смысловая энергия возникает из диалектики связи и отграничения, тождества и различия.

Словесность. На этом этапе анализа можно сказать, что *смысловой акт* есть продолжение объективного в субъективном, мира в человеке, переход предмета в мысль о нем — то есть снятие предметной материальности в *идеальном*. Исчерпывается ли этой операцией смысловой акт?

Мы говорим — нет.

Смысл есть такая *идеальная* сущность, которая явлена и выражена. Вне *материального* выражения смысл не был бы обнаружен, поскольку не имел бы точки входа в себя. Смысл как целое не сводится к средствам своего выражения и будучи недоступным прямому наблюдению, смысл, однако, имеет внешние свидетельства о себе. Таким образом, второй этап смыслового акта есть *материализация* идеального содержания.

Смысл есть *оформившаяся*, выраженная мысль. В этом аспекте смысл определяется исследователями как «вынесенная за пределы индивидуального человеческого сознания, объективированная, воплощенная... в материальной среде мысль» [2, 19].

Отсюда важно:

во-первых то, что смысл есть мысль, обнаружившая себя;

во-вторых то, что мысль обнаруживает себя под силой стремления быть переданной *другому*.

Смысл, таким образом, есть *бытие-мысли-для-другого*. Смысл сущностно диалогичен. С-мысл — это *мыслить-вместе*, это *совместная мысль*. А значит, смысл прежде всего связан со *словом*. Именно в слове мысль достигает степени самосознания и получает материальное оформление, чтобы быть сообщенной *другому*.

Безусловно, смысл может быть выражен самыми различными средствами — предметом, цветом, движением, поступком, звуком, взглядом

и т. д. Однако этому выражению генетически и функционально предшествует органическая связь смысла со словом.

В слове смысл достигает степени самосознания.

Так, С.А.Васильев определяет смысл как речевой аналог мысли: «Смысл — есть “инобытие” мысли, когда она объективируется в человеческой речи» [2, 20]. Этот исследователь чувствует связь мысли с языком, однако объясняет ее не генетически и по существу, а внешними «удобствами»: «... в отличие от поведенческих актов и продуктов деятельности, тексты (особенно вербальные, словесные тексты) представляют мысль в наиболее дифференцированном, структурированном и эксплицитном виде, и потому именно они являются самым удобным полем исследования человеческого мышления» [2, 20]. Справедливо, что смысл объективируется во всем богатстве эмпирических форм. Однако связь смысла со словом, опредмечивание его именно в языке имеет фундаментальный характер. Мысль связана со словом так, что слово участвует в ее оформлении.

Символ. Все это позволяет сделать вывод о том, что смысловой акт есть акт *символизации*. Найти смысл — значит найти символ. Поскольку идеальное содержание стремится к материальной оформленности, — то смысл осуществляется в символе. О символе можно сказать словами И.В.Киреевского: символ — это «душа, которая приняла очевидность тела» [4, 100]. «Телесная очевидность», которую принимает живая душа смысла, — плоть слова. Греческий гений запечатлел это единство в этимологии *логоса*. Логос (греч. λόγος) означает одновременно «слово» (или «предложение», «высказывание», «речь») и «смысл» (или «понятие», «суждение», «основание»). «... При этом “слово” берется не в чувственно-звуковом, а исключительно в смысловом плане, но и “смысл” понимается как нечто явленное, оформленное и постольку “словесное”» [1, 116]. Символ есть единый и целостный смысловой акт. Символ соединяет все этапы бытия смысла: взаимодействие субъекта и объекта и продолженность мысли в речь; этап снятия предметности в мысли о ней и этап ее словесного выражения.

Смысл мира продолжается в смысл языка. Язык — смысловое инобытие мира.

Смысл просит слова. И властно его берет.

При мысли о немоте смысла охватывает тоска и ужас бессмыслицы.

Смысл противоположен бессмысленному,
бесформенному,
бесцельному,

безответному,
безответственному,
безъязыкому
и бессловесному.

Смысл говорит, говорит нам и через нас.

Говорит смысл символами.

Именами.

Завершая, вернемся к началу и очертим богословскую перспективу смысла.

В самой основе проблемы смысла лежит учение о Слове (Логосе) Божьем. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин, 1 : 1). Через Слово Бог дал порядок миру. Каждая тварь имеет свой логос-слово. «Логос — Слово личного и “живого” Бога, окликавшего этим Словом вещи и вызывавшего их из небытия» [1, 117]. Логос — источник логосов вещей и Божественного измерения в человеке. Логосы вещей суть их смысл и назначение [5, 13]. Мир имеет смысл и потому может быть осмыслен человеком. Возможность смысла в мире и человеке и их взаимосвязь задана Логосом.

Вселенная явлена самой себе через человеческую личность. «... Человек может использовать собственную личность (ипостась) для того, чтобы привести неразличенные сущности во вселенной к осмысленному, личному существованию, через их познание личностями. Такое существование во вселенной через передачу ему личного измерения человечества можно богословским языком назвать *во-ипостазированнойностью* вселенной» [5, 296]. Задача человека — воипостазировать неипостасный мир, воипостазировать Логосу тварные логосы.

Вещи не знают о себе и своем Творце. «Литургия познания» вещи завершается наречением ей *имени*.

Слово как символ связует мир, человека и Бога в их подлинном *Логосном* единстве.

Литература

1. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь / сост. и послесл. К. Сигов ; ред. М. Добровольский [и др.]*. — [2-е изд., испр. и доп.]. — Киев : Дух і Літера, 2001. — 460 с.
2. Васильев С. А. *Синтез смысла при создании и понимании текста*. — К.: Наукова думка, 1988. — 240 с.

3. Даренский В. Ю. Категории «причинность» и «достоверность» в научном и богословском дискурсах: экзистенциально-онтологическая взаимодополнительность // http://standrews.ru/private/standrews/prices/2007_Darenskij.pdf

4. Киреевский И. В. О стихотворениях г-на Языкова // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. : в 4 т. — Калуга : Гриф, 2006. — Т. 2. — 366 с. — С. 91 – 102.

5. Нестерук А. В. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / пер. с англ. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 443 с.

6. Серкин В. П. Методы психосемантики: учеб. пособие для студ. вузов. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 207 с.

Борис Домбровский (Львов)

СМЫСЛ

1. Вступление. Обычно принято изложение некоторой проблемы начинать с ее истории. Однако проблема смысла выражений языка по меркам других ключевых понятий философии, таких например, как "понятие" или "символ", не имеет истории: смысл выражений языка с точки зрения самого языка есть лишь момент истории последнего. О смысле заговорили сравнительно недавно, причем почти одновременно в двух направлениях философских исследований: во вновь возродившейся герменевтике и в логической семантике как части широко понимаемой логики, использующей приемы формализации. Первая в основание исследований положила понятие понимания и тем самым акцент был сделан на эпистемологии, а вторая была вынуждена искусственно сконструированным или реконструированным записям искать интерпретацию, а тем самым обращать внимание на онтологию. За прошедшие полтора столетия ни одно из указанных направлений исследований существенно не продвинулось по пути экспликации смысла: понимание осталось центральным понятием не только у Шлейермахера, но и у Гадамера; онтический статус обозначающего сложного выражения, особенно в естественном языке, все так же остается в центре внимания как Brentano, так и Heidegger. Вывод из создавшегося положения дел, как кажется, можно сделать следующий: ни понимание чего бы там ни было само по себе, ни создание чего бы там ни было и его выражение в языке в отдельности проблему смысла решить не могут. Поэтому, во-первых, следует выровнять крен, допущенный или в сторону эпистемологии, или в сторону онтологии, а во-вторых, в исторической ретроспективе вернуться к ситуации

появления проблемы смысла с тем, чтобы углубиться еще более в историю и отыскать в ней такое положение дел, когда понимание нерасторжимо было соединено с существованием. Начнем со второго.

2. Краткая история вопроса. Начнем с истории потому, что в ней сразу можно указать ситуацию, когда понимание было нерасторжимо с существованием. В такой ситуации находился Адам, когда давал имена животным в соответствии с их сущностью: появлялось животное и Адам называл его. Особенность представленной ситуации заключена в том, что вначале предъявляется предмет, т.е. животное, а затем ему дается имя в соответствии с его сущностью. Такая последовательность появления событий в дальнейшем послужит нам камертоном, образцом, с которым можно будет сравнивать последующие ситуации. Несмотря на привнесенные творчеством человека искажения, эта последовательность в главном будет сохраняться вплоть до XIX ст. Имя этой последовательности событий – номинация. Причем, что весьма важно, номинация того, что есть или даже может быть создано в соответствии с законами существования. А таковые, несомненно, имеются, поскольку есть Творец. Тем не менее первородный грех, помрачивший разум человека, оказавшегося теперь не способным непосредственно познавать сущность воспринимаемой вещи, не отъял сущность от существования, хотя и обрек на ее познание в деятельности, получившей название гносеологии. В этой деятельности предмет познания был задан. Поэтому бытие предшествует результатам познания, гносеология – онтологии. На пути познания были критические моменты, например, в Античности, когда творчество стали рассматривать в соответствии с припоминаемыми идеями, отдавая первенство последним, однако же считали их воплощение отнюдь не творчеством человека, которое может потребовать неизвестного выражения для именованного создаваемого, ведь у идеи и соответствующей ей вещи одно имя; в схоластике *esse essentiae* и *esse existentiae* суть одно бытие, хотя и взятое одно с точки зрения сугубо сущности, а другое существования (тварного), однако отношение номинации и здесь остается незыблемым, как и в библейские времена Адама. В Новое время к модификации отношения номинации вплотную приблизился Лейбниц в связи с идеей создания *characteristica universalis* как инструмента познания, его онтологические воззрения, особенно понятие возможного мира, особенно близко подводили к тому, чтобы обратить ориентированное отношение номинации, однако принцип достаточного основания и склонность к номинализму в попытках реформировать традиционную логику удержали его решающего шага. Этот шаг был сделан Brentano. Но не

потому, что Brentano сознательно решил реформировать отношение номинации, а потому, что он – с одной стороны - в вопросах онтологии стремился вернуться к взглядам Стагирита, а с другой – использовал для этого понятие интенции, заимствованное у схоластов, но без различия каких-либо модусов существования (чем вскоре и воспользовался Мейнонг), сфокусировал при помощи интенции свет разума на представленном предмете, удовлетворяя известным требованиям Декарта, и поместил его в локковский внутренний опыт. Вся эта конструкция рассматривалась как ответ на априоризм Канта в области онтологии и его же непознаваемость вещи-в себе в гносеологии. Однако Brentano не хватило критической направленности Канта, поскольку оказалось, что – грубо говоря – интенция обнаруживает в сознании много более предметов, нежели их на самом деле. В качестве бритвы Оккама он пытался безуспешно реформировать традиционную логику, но в конечном счете был вынужден признать себя реистом. И хотя его реизм был вполне аристотелевского толка, он допускал интенцию, для которой совершенно безразлично – находится ли представленный предмет в сознании только в виде образа, или же он еще и реально существует. Более существенным было то, что интенциональное отношение имеет противоположную ориентацию, нежели отношение номинации. Поэтому в области предметов заочных представлений (для них ранее использовали понятие) приходилось прибегать не к именованию, а к описанию образов при помощи понятий части и целого. Таким образом, понятийный аппарат – дескрипция и отношение части к целому – оказался как в герменевтике, так и Brentанизме одним и тем же. Вот теперь и выступил на арену исследований смысл, который заменил понятие сущности поименованной вещи. Кратко и огрублено говоря, появление смысла связано с появлением дескрипции, которая только частично может описать предмет, помещенный в некий универсум, происхождение которого к тому же часто субъективно. Таким образом, проблема смысла редуцируема к проблеме дескрипции, что отнюдь не облегчает поставленную в начале изложения задачу. Однако будем помнить, что в результате исторического развития языка имя стали заменять дескрипцией, отношение номинации – интенцией, а сущность вещи – смыслом; будем помнить также и то, что эволюционируя, язык сохраняет кумулятивный эффект, т.е. наряду с именами встречается также дескрипция, отношение номинации может соседствовать в тексте с интенцией, а сущность вещи со смыслом, например, скрытой или неполной дескрипции. (В этой исторической реминисценции пропущено понятие, но

только потому, что термин в составных выражениях языка продолжает выполнять роль имени, сохраняя направление отношения номинации.)

В завершение чрезвычайно краткого исторического абриса проблемы можно лишь заметить, что для изучения определения частей и целого дескрипцией в логической семантике и герменевтике используются различные средства. Нас же интересуют прежде всего те, которые позволят эксплицировать смысл. И поскольку выражение "понять, или же осмыслить смысл" чревато всякого рода недоразумениями, является подозрительным уже в силу своей самоприменимости, то, оставляя почву герменевтики, сделавшей ставку на эпистемологию, воспользуемся для прояснения понятия смысл методами логической семантики, поставившей на онтологию.

3. "Логическая форма дескрипции". Дополнительный аргумент в пользу логической семантики еще и в том состоит, что только в ее компетенции находится установление т.н. логической формы дескрипции. Прежде всего сделаем следующее замечание: дескрипция описывает предмет, т.е. это процесс, а не одномоментный акт номинации или суждения, сопровождаемый асерцией и заканчивающийся результатом – именем или истинностной оценкой. Делает это дескрипция "по частям". Иначе говоря, дескрипция является составным выражением и в отличие от имени она достаточно определенно указывает только на часть предмета. Задача нахождения смысла "полного" дескриптивного выражения состоит в нахождении границ целого, к которому принадлежит часть. Собственно границы целого и определяют онтологию предмета. Найдя границы целого, мы укажем смысл части. Правда, и указание части требует хотя бы намек на целое, к которому принадлежит эта часть. (Границы части ассоциированы с т.н. малым герменевтическим кругом, а целого – с большим кругом.)

Для уточнения поставленной задачи нам теперь потребуется "логическая форма" дескрипции. В логической семантике наиболее распространенное выражение для экспликации такой формы имеет вид "тот ..., который". Как кажется, оно происходит из остенсивного определения и является наиболее примитивным и древним выражением дескрипции. Его можно встретить, например, в Евангелии, где оно в том же предложении, в котором встречается, тут же и блокируется указанием, как правило, на реальную ситуацию, в которой присутствует "тот ...", на которого и направлено указание, названное позже интенцией. Можно отыскать множество способов блокировки выражений естественного языка, тяготеющих к такой дескрипции, однако в нашу задачу это не входит. Достаточно заметить, что эта работа кропотливая и сложная, поскольку даже

собственные имена в некоторых, как правило, неоднозначных с точки зрения языка, ситуациях могут тяготеть, или даже быть названы дескрипциями, которые однако блокируются, например, указанием родства в виде отчества; с другой же стороны и у прозвищ-дескрипций могут вырастать заглавные литеры, превращая их в собственные имена. Здесь же важно указать, что указательное местоимение "тот ..." указывает на часть, а целое представлено выражением, следующим после "который...". Легко видеть, что последнее выражение характеризует целое, но никоим образом не указывает на него, оставляя вопрос границ целого открытым. Несколько утрируя, можно сказать, что дескрипция состоит из постоянной части и переменного целого.

Другим выражением для дескрипции является форма "часть [от] целого", например, "король Франции", выраженная в русском языке чаще всего родительным падежом. Несмотря на то, что эту дескрипцию можно считать определенной, т.е. указующей только на один предмет, все же смысл ее остается неясным, ибо не очерчена Франция в неких временных и пространственных границах.

Третьим выражением для дескрипции может быть просто неопределенное название. Например, Рассел считал скрытой дескрипцией выражение "a man" ("некий человек"). Здесь указана только часть, а целое, частью которого является этот некий человек, подразумевается. (Ни в коем случае нельзя путать термин для понятия с выражением части дескрипции!) Для такой дескрипции, представленной только одной частью, целое еще только предстоит очертить контекстом. Границы контекста, прежде всего онтологические, они то и определяют смысл выражения "a man". Аналогичное имеет место и для всех предыдущих видов дескрипции. Поэтому справедливо Х.-Г.Гадамер в "О круге понимания" подчеркивает особенность воззрений М.Хайдеггера от всех прочих: "Тонкость его герменевтической мысли не в доказательстве наличия круга, но в доказательстве онтологически позитивного смысла, присущего кругу."

4. Смысл. Итак, задача экспликации смысла тесно связан с онтологией обозначаемого предмета. Если предмет дан наглядно (или по знакомству), то его сущность может быть выражена в имени. Если предмет является сугубо заочным, то его использование осуществляется при помощи понятия, выраженного термином и тогда приходится говорить о содержании, однако в предложениях термин продолжает выполнять функцию имени, хотя точность указания на предмет(ы) понятия утрачена. Если же существование предмета не дано ни наглядно, ни по знакомству, ни в понятии, а его бытие ограничивается образом сознания, который может конструироваться "на

ходу", по мере его описания, начиная с части, то мы имеем дело со смыслом дескрипции, хотя этот смысл приписываем выражению части не только целого, но и самой дескрипции. Эксплицировать же смысл части, т.е. предмета можно лишь указав целостную ситуацию, в которой находится этот предмет, т.е. указав границы целого. Конечно, это границы существования, но их и надо определить, начав с явно заданной интенцией части. Кратко говоря, интенциональное указание предмета при помощи дескрипции предполагает нахождение границ универсума, в котором существует этот предмет. Задача, аналогичная построению древа Порфирия для понятий, но с тем отличием, что для определения родового понятия и обеспечения непустоты его объема свойства изымаются, а для описания предмета в универсуме количество свойств возрастает, что вовсе не гарантирует не только существование описываемого предмета, но и универсума, в котором он находится. Более того, интенция, направленная вначале на предмет дескрипции, находящийся в центре внимания, по мере его описания обнаруживает центробежные тенденции, направленные к обнаружению границ целого – универсума, т.е. она стремится расширить малый герменевтической круг до размеров большого круга, или контекста. Эту тенденцию легко заметить, если обратить внимание на "логическую форму" дескрипции, состоящую из выражения для части (предмета) и целого (универсума): по мере описания интенция меняет направленность с части на целое, стремясь расширить границу существования части до границы целого. И сделать она это может только постоянно сохраняя связь целого и части, связь по смыслу, или содержанию, имея в виду всегда связь онтическую. По существованию эта связь не может быть выражена явно, ибо в данной ситуации отрицание не может быть применено ни к части, ни к целому: часть мы не можем отбросить, ибо намерены утверждать ее существование, а целое дано *implicite*, но и отрицание целого еще не означает отрицания части. Поэтому "логическая форма" дескрипции и не содержит отрицания в отличие от негативных понятий, или суждений: смысл всегда положителен, ибо его задача – утверждение существования.

Итак, связь целого и части, выраженная при помощи дескрипции, может быть только интенциональная. Эту связь и принято называть смыслом. Но может быть лучше сразу, как в сказке, указать маркерами времени и места – в таком-то царстве, в такие-то времена – жизненное пространство героев и приступить к описанию их подвигов.

ЦЕЛЕ-СООБРАЗНОСТЬ И ЦЕЛО-СООБРАЗНОСТЬ: СМЫСЛ

Пациент (приходя в себя после наркоза):

«Доктор, я буду жить?»

Доктор (не глядя на него, задумчиво): «А смысл?»

Вопрошание смысла – по-видимому, самое бессмысленное из человеческих занятий. Верно и обратное: все человеческие вопрошания так или иначе касаются именно смысла. В пределах такого напряжения антиномии (тезиса и антитезиса) попробуем разобраться.

Слово «смысл» вполне соотносимо со словом «разум», - про крайней мере, так поступает В.С.Соловьёв. Он пишет: «Разум, или смысл познаваемых вещей или явлений, может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум».¹ Итак, подобное познаётся подобным: смысл – смыслом. Смысл есть разум вещей. Искать смысл следует в отношении данного нечто ко всему, во всеединстве; однако способны мы это осуществлять лишь в силу того факта, что принцип всеединства уже запечатлён в нас.

Подобное размышление весьма похоже на гегелевское понимание категориальности как формы тождества мышления и бытия: категории есть формы мысли, тождественные универсальным формам бытия, своеобразные точки сращения субстанции и субъекта, человека и мира, субъективного и объективного. Применяя категории в актах мышления, мы набрасываем на мир некую сеть (у Гегеля – «алмазную сеть»), которая нами почерпнута из самого мира. Значит, не мы познаём мир, а мир нами познаёт самоё себя, входит в себя, сознаёт и понимает себя.

Нечто имеет смысл не само по себе, но лишь в силу своей соотнесённости с другим, во взаимосвязи. Поэтому смысл идеален, он светится иным, воплощая это иное в себе и собой. Об этом прямо говорит Владимир Соловьёв: «Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем; понять смысл или

¹ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соч.: В 2-х тт. – Т. 1.- М.: Мысль, 1990. – С. 675.

разум какой-то реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве»¹.

И всё же смысл сам по себе, смысл самого смысла – вещь довольно абстрактная. Особенно – «чистый смысл»; А.Ф.Лосев называет его абстрактным моментом целостного эйдоса. Ф.Т.Михайлов замечает: «Идеален не «чистый смысл» товара или значения слова написанного или произносимого (вслух или про себя). «Чистый смысл» - это служебная абстракция всегда предметной мысли, вводящая в заблуждение эпистемологов. Она, эта рабочая абстракция, для них и только для них превращает её *уполовиненный* смысл в онтологическую категорию – в особое, а именно чисто идеальное бытие. Этот же смысл, извлечённый из полноты категории *Идеальное*, а затем и отвлечённый от неё, исчерпывает собою и категорию *субъективное*. Но смысл образов цели – это предметно-вещная реализация вещной же природы обращений людей друг к другу – это их, людей, вполне предметное **дело!**»². Иными словами, разговор о смысле должен быть погружён в человеческую реальность, в реальность деятельности и общения людей.

Весьма часто «смысл» соотносим со словом «здравый», - получаем *здравый смысл*. Последний, безусловно, вещь весьма полезная во всевозможных ситуациях и применениях, но разобраться здесь следует. *Мышление здравого смысла*, мышление, находящееся в плену здравого смысла, в услужении здравого смысла – есть *рассудок* (хотя сам по себе здравый смысл как регулятив в мире повседневности представляет собой нерасчленённое единство рассудка и разума³). Именно здравый смысл и озабочен поисками смысла; он инициирует смыслы, замыслы, помыслы. – Ему всё невтерпёж осмыслить, но чтобы обязательно «здрово». Заздравная смыслам – заупокойная душе. Впрочем, отчего же смыслам и не быть «здравыми», но есть в этом что-то тоскливое-тоскливое.

А может ли быть не-здравый смысл, то есть – больной? Не-здоровое – значит, склонное к нарушению нормы, структуры, к хаосу, иррациональному, по-своему ущербному. Есть, по-видимому, *здоровость как исцелённость* и *здоровость как поверхность*, усреднённость, посредственность, что и фиксируется в английском *common sense* (общность как ориентация на «всемство», позволяющая при этом обеспечиваться собственную выгоду).

¹ Там же. – С. 695.

² Михайлов Ф.Т. Идеальное – это о чем? // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М.: Микрон-принт, 2004. – С. 174.

³ См.: Возняк В.С. Розсудок. Розум. Повсякденність // Філософська думка.- 2006.- № 5. – С.3-22 .

Абсолютизация смыслов и осмысленности – один из грехов рационализма. Характерно, что А.Ф.Лосев называет *рационалистической* такую смысловую сферу, которая не уходит корнями в сверхсмысловое лоно. Даже намёк на присутствие чего-то «сверхсмыслового» способен испортить настроение любому рационалисту. Укоренение в «сверхсмысловом» - какое оно? - А никакое, сплошное «пока-ещё-не», меональное. Но именно здесь – «бытие-взгляд» и «бытие-под-взглядом» (Сартр). В этом эфире только и возможна *встреча*.

Сверхсмысловое – не бессмысленное. Скорее, это нечто связанное с абсолютным. Абсолютное – отрешённое (*ab-solutum*), то, что существует само по себе, через себя и особо не нуждается в определении другим, в отношении с другим. Послушаем Жилия Делёза: «Смысл любого выражения или слова находится не в нем самом, - он в другом слове. Лишь смысл нонсенса находится в нем самом»¹. Иными словами, смысл как таковой обязательно соотносит нечто с иным – более целым. Нечто, взятое по отношению к самому себе, извлечённое из всеобщих связей в составе конкретного целого, - лишено смысла (как, впрочем, и сущности). Но как же быть с абсолютным – ведь оно есть само по себе, благодаря себе (*causa sui*); его попросту не с чем соотносить (разве что с относительным). Следовательно, абсолютное есть некий нонсенс, некая лишённость смысла. – Верно. Абсолютное не имеет смысла, но лишь потому, что оно есть *источник* любого смысла, смысла как такового, - подобно тому, как Единое у Плотина бесформенно – так же, как и материя, и всё же не так же; оно бесформенно в силу того, что Единое есть источник любой формы. Смысл абсолютного – в том, что оно абсолютное. И только. Лосевское «сверхсмысловое лоно» и есть место пребывания абсолютного, непостижимого, транс-рационального (С.Л.Франк).

Истина, Добро и Красота в качестве абсолютных измерений бытия лишены смысла (бессмысленно спрашивать: В чём смысл Истины? В чём смысл Добра? В чём смысл Красоты?), но именно они – источник всех смыслов. Лишь в их свете нечто может приобретать смысл, излучать смысл, светиться смыслом, быть воистину и именно *по истине* осмыслено.

Известны слова Гегеля (в переводе Густава Шпета): «Истинное... есть вакхический восторг, все участники которого упоены; и так как каждый из них, обособляясь, столь же непосредственно растворяется им, то он так же есть чистый и простой покой»². В переводе К.С.Бакрадзе это место звучит

¹ Делёз Жиль. Логика смысла. – М.; Екатеринбург, 1998. – С. 118.

² Гегель. Феноменология духа // Соч.- Т. IV.- М., 1959.- С. 25.

иначе: «Истинное есть... вакхическое опьянение, в котором ни один член не пьян; и так как каждый уничтожается, поскольку он обособляется, оно представляет собой прозрачный и простой покой»¹. – Так пьян каждый участник или не пьян? Мне представляется, что перевод Г.Г.Шпета точнее передаёт смысл гегелевской мысли, хотя К.С.Бакрадзе переводит буквально по тексту. У Гегеля речь идет об *упоительности* участия в *истинном*, которое целостно захватывает каждого участника, они в своём обособлении одновременно растворяют свои перегородки, стенки своей «яйности» до полной простоты, прозрачности, покоя. Покой обретается только в истинном.

Упоённость есть высшая мера моей захваченности чем-то серьёзным, существенным, самой сутью дела. Такая *упоительность* вполне соотнобразуется с трезвостью как с *трезвением* (если вспомнить исихастскую традицию), с абсолютной преданностью Истине, истинному содержанию вплоть до полного (до *прозрачности* и *простоты*) растворения в нём. Трезвость «здорового смысла» - совершенно иная: это сосредоточенность на *своём*, партикулярном, частном – до полного безразличия к присутствию и загадке целого. Подобная здравая трезвость в качестве необходимейшей компенсации нуждается время от времени в опьянении, она хмелеет от своей самодостаточности, здравости, в режиме симулякра заливая остатки тоски по целому. Здравая трезвость упоена своей *целью*. Истинная упоительность есть захваченность *целым*.

Способность к идеальному полаганию и реальному достижению целей считается атрибутивной характеристикой человеческого способа бытия, - вспомним хотя бы Марксово сравнение архитектора и пчелы. И Кант, и Гегель особенность разума связывают именно с целесообразностью. Вот Гегель пишет: «разум есть *целесообразное действие*»². Цель, как известно, с субъективной стороны есть выражение и осознание потребности человека, а с объективной – является образом будущего (возможного) состояния вещи, ситуации, события. Для достижения цели необходимы средства, которые, в свою очередь, с объективной стороны должны соответствовать предметным обстоятельствам, с которыми человек имеет дело, а с субъективной – быть соизмеримыми с человеком, который собирается их применять. Иными словами, для обнаружения, поиска адекватных средств (и способов оперирования ими) необходимо знание (желательно, как можно более объективное, истинное). Правда, если средств для достижения данной конкретной цели нет в наличии, необходима особая деятельность по их

¹ Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси, 1958. – С. 464.

² Гегель. Феноменология духа // Соч.- Т. IV.- М., 1959.- С. 11.

созданию, то есть – промежуточный акт целеполагания, где также надо искать средства, и возможно – их создавать заново, т.е. осуществлять ещё одно целеполагание¹, - и так далее... Не удивительно, что весьма часто промежуточные цели замещают конечные, средства (и погоня за ними) доминируют, превращая всю нашу жизнь в бестолковую по-средственность, и тогда мы не живём, но лишь готовимся к жизни, надеемся, что будем когда-то жить (А.Камю).

Вряд ли стоит *целесообразность* как таковую приписывать исключительно человеческому характеру осуществления бытия, - дочеловеческой и внечеловеческой природе присуща неизбывная энтелехиальность, и посему следует отдать должное относительной – но все-таки правде – телеологии. С другой стороны, не надо забывать о поразительном совпадении структуры простого акта целеполагания (цель-средство-результат) со структурой простого категорического силлогизма (S-M-P): это одна и та же логика, - кстати, - формальная (то есть такая, которая на дух не выносит противоречия). По такой логике работает рассудок. Рассудок, непомерно развивший все свои потенции, в своей социальной проекции порождает сугубо *технократическое* мышление. Вслушаемся в характеристики такого мышления вместе с В.П.Зинченко: «Технократическое мышление – это мировоззрение, существенными чертами которого является примат средства над целью, цели над смыслом и общечеловеческими интересами, смысла над бытием и реальностями современного мира, техники (в том числе и психотехники) над человеком и его ценностями. Технократическое мышление – это Рассудок, которому чужды Разум и Мудрость. Для технократического мышления не существует категорий нравственности, совести, человеческого переживания и достоинства»². Иными словами, нормальное (идеальное) течение акта целеполагания нарушается: что-то постоянно берёт верх над другим, не-главное – над главным: средства отрываются от цели и начинают господствовать над ней; цель отрывается от смысла (обесмысливается, - значит), *смысл* отрывается от *бытия*. Он теряет свои бытийственные корни в мировом целом, он начинает господствовать над реалиями человеческого мира, над живой жизнью в качестве человеческого *проекта* со своей технологией.

¹ «Ясно, что совершенствовать схему целесообразности можно без конца, т.е. человеческие начинания ставят перед собой недостижимые цели – все, всегда – и тем самым ведут к чему-то другому чем они сами» (Бибихин В.В. УЗНАЙ СЕБЯ. – Спб.: Наука, 1998. – С. 57).

² Зинченко В.П. Аффект и интеллект в образовании.-М.: Тривола, 1995.- С. 17.

Дело, по-видимому, в том, что *целесообразность* сама по себе, предоставленная самой себе, многократно нарушает собственную целостность, расщепляется на составляющие, обрастает метастазами, пожирающими реальными связями и на их место громоздящими квази-конкретные, превращённые связи. Любая превращённая форма паразитирует на порушенных взаимосвязях.

Абсолютизация целесообразности, таким образом, обесмысливает само существо человеческого бытия. Будучи всецелым торжеством всевозможных смыслов, она в ситуации *uber alles* теряет элементарный смысл, технизируясь, - теряет целое. Абсолютизация целе-сообразности ведёт к доминированию частного над всеобщим. Зато господствуют не смыслы, не мысли, а *помыслы*. «Что такое помысел?» - спрашивает Григорий Померанц. И отвечает: «Попытаюсь определить его как текст, порабощающий своего создателя; мысль, оторвавшуюся от целостности душевной жизни и тянущую за собой душу по инерции, по касательной, в сторону от неё самой, от духовного центра души; от духовного солнца во тьму внешнюю. Сила помысла – это сила инерции интересной, эффективной мысли, это заикленность на идее»¹. «Помысел – такое создание мозга, такой текст, который порабощает своего создателя; эффектная мысль, тянущая по абстрактной прямой, по касательной к тропе жизни»².

Беда не в том, что *цели* человеческой деятельности несколько неадекватны (мягко говоря) месту и назначению разумного существа в универсуме, - все дело в доминировании целе-сообразности над цело-сообразностью. Но что есть *целое*? И целое – чего? Общины, рода, природы, универсума, *мира*? Сумма чего есть целое? Или же целое не аддитивно? – Ясно одно: целое непостижимо, оно таинственно, оно есть нечто, что постоянно ускользает от нас. В.В.Бибихин утверждает: «...всё становится целым не потому, что досчитано до конца... Не целое возникает в момент, когда налицо сумма его составляющих, а всегда наоборот, мы говорим о сумме, когда ощущаем целое. Всё в целом мы сосчитываем, целое – угадываем»³. Логика *цело-сообразности* совершенно иная, нежели целе-сообразности, здесь антиномичность, противоречивость, тут *tertium – datur*. Мир как целое – «есть трансценденция и открывается также только опыту трансценденции, который не просто открыт человеческому существу, а человеческое существо и есть опыт трансценденции, если верно, что оно

¹ Померанц Григорий. Открытость бездне. Встречи с Достоевским.- М.: Сов. писатель, 1990. – С. 297.

² Там же. С. 122.

³ Бибихин В.В. Мир. – СПб.: Наука, 2007. – С. 18

может быть названо присутствием не чего-то определенного, а как таковым. Чистое присутствие как согласие со всем не «причастно» мировой целостности, а само и есть мир в его трансценденции»¹.

Человек не относится к миру как часть к целому, он есть всеобщая сила (способ, способность) самого бытия; посему его отношение к миру – всеобщее ко всеобщему (Гегель), всеобщее *для* всеобщего, - не для себя (как всеобщего; ежели «для себя» - тогда партикулярность), для мира. Человек есть микрокосм, но только «не в том только смысле, что он собрал в себе начала всего мира понемножку, но главное в том смысле что он открыт миру и в нем не должно быть преграды, мешающей вместить все...»². Сообразовывать с целым – значит расплавлять преграды-перегородки, дабы вместить всё. Это не движение во вне, а сугубо вовнутрь, вглубь. Погружение в глубь самого бытия совпадает с трансцендированием вглубь души. Это - движение, шаг за шагом преодолевающее собственную частичность, *частичность* самости. Как тут не вспомнить Гегеля: части – лишь у трупа; у живого организма – не части, а *органы*. Как нам подсказывает язык, «часть» - есть нечто «наильно оторванное, отгрызенное»³. «Часть, до того как мы пришли ею распорядиться, прошла через травматический пункт уродства целого»⁴. Целое есть *исцелённое*, спасённое. «Если часть откусана, отгрызена, то целое исцелено, здорово»⁵. Понятно, что такая исцелённость никак не тождественна пресловутой *здравости* нахрапистого рассудка.

В актах целеполагания мы *сообразуемся* в первую очередь с самой *целью*, мы ею всецело поглощены; а тот факт, что для её достижения нам так или иначе приходится сообразовываться с обстоятельствами, с некоей предметной реальностью (т.е. как-то рассчитать траекторию своего движения), - нас не особо задевает, это нас не захватывает целиком, - тут вполне можно обойтись рассудком, его потрясающей способностью работать в отрыве от нас, нашей души. Со-образовывание с *целым* требует совершенно иной установки, здесь – чистая мелодия настроения.

Само *со-образ-ование* можно взять по-разному. Лишённый воображения тут же услышит привычную «адаптацию»: надо ведь как-то приспособливаться к обстоятельствам, условиям, социуму. Чуткое же ухо сразу же споткнётся о слово «*образ*»: ведь *сообразное* можно услышать как

¹ Там же. – С. 143-144.

² Бибихин В.В. УЗНАЙ СЕБЯ.- СПб.: Наука, 1998. – С. 54.

³ Там же. – С. 155.

⁴ Там же. – С. 160.

⁵ Там же. – С. 155.

со-образное. Образ целого (как и опыт целого) человек несёт в себе; он способен входить в этот образ, пульсировать всем своим естеством в имманентном логосе этого образа, во-ображаться в образ целого, видеть мир именно *таким (этим) образом*. И тогда не мы мыслим мир и о мире: «мир в целом есть то, *чем*, а не то, *что* мысль мыслит»¹, - это было ясно Канту, Шеллингу и Гегелю. Целое, мир как целое, целый мир – не абстракция, не продукт сильно отвлечённой мысли, а самая что ни на есть *конкретная реальность*, конкретная в смысле сопстеге – «сращённого», живого, *непосредственного* (не по средству данного – А.С.Канарский). «Мир это ближайшее. Может ли человек не видеть ближайшее? Но как раз ближайшее нельзя видеть: мы *им* видим, оно ближе к нам, чем мы сами. Нельзя выступить из мира так, чтобы рассмотреть его со стороны»². Вот отчего *целое* не может быть *целью*, оно может быть только тем, чем оно есть: *целым*.

Не мы создаем *смыслы* и вносим их в реальность. В лучшем случае мы способны *смыслы открывать* в самой реальности, при-общаться к ним, содействовать в их осуществлении, помогать им раскрыться, до-развиться до всеполноты бытия. Именно в этом, как мне представляется, и состоит *творческое* отношение к бытию. Человеческие проекты в их действительной новизне, как замечает В.Г.Арсланов, «истинны лишь в той мере, в какой возвращают нас к сердцу мира, к истине природы, а не уводят от неё (природы не абстрактной, в духе просветителей, а реальной, включающей в себя человека, который преобразует ее и тем самым *дополняет* природу до ее собственной истины).³»

Всякое «смысло-творение», «смысло-изобретение» есть не что иное, как далеко небескорыстный зуд инноватики, приводящий к неминуемой порче всего и вся. Но когда господствует самомнящий рассудок-распорядитель, - человек почему-то считает себя вправе кроить-перекраивать реальность по своему усмотрению, то есть – весьма неосторожно. Безудержный активизм (буржуазный по своей природе) работает в аристотелевской категориальной сетке «форма – материя»: форма (активность+цель) активна, материя (сущее, реальность, природный и человеческий мир) по определению лишена формы и поему однозначно пассивна. «*Цели ясны, задачи определены. За работу, товарищи!*» - этими словами под бурные овации Никита Сергеевич завершил работу XXII съезда КПСС, принявшего программу развёрнутого строительства коммунизма, и

¹ Бибихин В.В. Мир. – СПб.: Наука, 2007. – С. 179.

² Там же. – С. 173.

³ Арсланов В.Г. Non finito Мих.Лифшица // Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. - С. 334-335.

даже срок был определён – 20 лет. – Ну чем же плохо: ясно сформулированы цели, исходя из них определены средства-задачи; остается только взять и дружно воплотить всё это в жизнь. Не получилось. Плохо просчитали как цель, так и пути к ней? Не в этом дело. Нельзя с социальной реальностью обращаться по логике *инженерного мышления*. Сперва всё же стоит войти в самую *ситуацию мышления*, взять на себя труд мысли. Целостность человеческого бытия не берётся логикой целесообразности.

Выход на уровень целого требует не просто изменения «угла зрения», - перестать надо взирать *из угла* (обязательно своего), из точки (кочки) зрения. Здесь просто иное. Григорий Померанц выделяет три уровня бытия: первый – уровень особи, второй – рода. «Третья ступень – это уровень непостижимого целого. Вы чувствуете своим телом весь необъятный мир. Маленькое тело с его интеллектом становится только одним из органов большого тела – единственным, которым вы свободно двигаете, вашим главным инструментом, и только. Остальные тоже иногда подчиняются нашей воле, от случая к случаю. Тогда мы говорим о чуде. Но главное чудо третьего уровня – то, что вы чувствуете боль и радость всего вокруг (хотя, может быть, глухо доходящую боль и радость). Вы относитесь к каждому человеку как к своему ребёнку и к миру – как будто вы сами, с трудом и любовью, создавали его. Это то, чего хотел Христос. Это – уровень бессмертия, потому что бытие, ощутившее себя в вашем теле, не знает смерти. Это – уровень свободы, потому что нет больше ничего вне вас, что могло бы вас ограничить, обусловить»¹.

Итак, есть ли смысл в различении целесообразности и целосообразности? Безусловно, есть. Это – различие самих способов осуществления человеческой активности, способов встраивания человека в мир, форм и уровней общения. «Пастух бытия» или самовластный распорядитель сущим? – Этот вопрос касается самого существа «положения человека в космосе», самой природы человека. Когда человек действует партикулярно, он вступает в антагонизм со своей собственной природой. Но дело-то всё в том, что никакой «собственной», изначально специфической, изначально отличной от всего остального, от целостности бытия, природы как раз у человека как человека – нет.

Стараться со-образовываться с целым, умеряя гордыню полагания целей, внесения смыслов, - значит стать на путь исцеления, хранения, спасения. Лучше, чем В.В.Бибихин, сказать трудно: «Мы можем найти себя в целом – и больше нигде. Мы упустили мир, не могли его не упустить – но и

¹ Померанц Г.С. Выход из транса. – М.: Юрист, 1995. – С. 58.

не вправе его упускать. Единственной возможностью для нас остается не упускать его отсутствия, не забывать своего упущения. Здесь же наш последний шанс не упустить самих себя. Допустить мир для нас теперь значит – не упустить его из виду как уже упущенный, не смириться с его отсутствием»¹ И далее: «Хранить целый мир, уже отсутствующий, через хранение себя, последнего оставшегося в мире места, где целый мир еще имеет место в памяти об отсутствии его спасенного целого – это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека. Уже в свои давние времена Дон Кихот был безнадежным чудаком, но до сих пор он занимает единственное место, безоговорочно уместное для человека»².

Различение целе-сообразности и цело-сообразности серьезно значимо для современного *педагогического* мышления, призванного не консервировать и тем самым обострять до невыносимости, а адекватно разрешать системные противоречия образовательного процесса. Чтобы сообразно истине разрешать такие противоречия (или хотя бы находить им неантагонистическую форму движения), их сперва надо *осмыслить, ввести в режим работы именно мысли*, а не суммы предрассудков представляющего (нечто из себя) слишком здравого смысла. Технократическое, проективное мышление в сфере образования уже натворило почти всё, что могло натворить. В виде всевозможных «философий образования», учебников по «теоретической педагогике», «методических пособий» (т.е. инструкций по методическому убиению живой мысли и живого чувства) правит бал, говоря словами В.В.Бибихина, «распорядительное схемотворчество, которое люди привыкли называть мыслью или занятием позиции, но которое вернее было бы назвать судорогами слепой и увечной мысли»³. Ведь до боли, до крика ясно, что экспансия *внешней целесообразности* в способе построения всех отношений участников образовательного процесса приводит к тем результатам, которые налицо (и даже на лице). Движение к цельности, целостности, упоительной цельности, целостной упоительности настоящего, без дураков, со-трудничества детей и взрослых – вот *путь исцеления* педагогики, а значит – со-хранения мира как такового. Чтобы на вопрос ребёнка: «Папа, я пойду сегодня в школу?» никогда не пришлось отвечать равнодушно-отстранённо: «А смысл?»

¹ Бибихин В.В. Мир. – СПб.: Наука, 2007. – С. 181.

² Там же. – С. 182.

³ Там же. – С. 216-217.

СМЫСЛ МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Любое исследование осуществляется как процесс не только «оперирования» с исследуемым предметом или явлением, но и как процесс мыслительный, позволяющий определенным образом строить или корректировать отношение исследователя к объекту исследования. От того, как осуществляется мыслительный процесс, зависит и ход исследования, и его результат. Такая связь строится на том, что мыслительный процесс, сопровождающий исследование, всегда содержит в том или ином виде образ исследуемого, определенную структуру предполагаемых актов связи или актов взаимодействий с ним, а также содержит определенный способ понимания его как особого явления, существующего в определенном контексте. Способ и характер мышления не является нейтральным по отношению к исследовательскому процессу. Он запечатлевает характеристики способа деятельности или способа действий, являющихся формами осуществления того или иного типа исследовательского процесса. Существуют стандарты проведения исследовательского процесса. Они известны по названиям выделяемых уровней исследования: эмпирического и теоретического. Выделение этих уровней является «общим местом» при рассмотрении особенностей научного знания. При этом под эмпирическим уровнем, как правило, понимается проведение следующих актов: сбор материала об объекте исследования, обработка этого материала, классификация, а также следующая за всем этим необходимая интерпретация. Интерпретация необходима для приведения знания, полученного в ходе названных процедур, к некоторому общему «знаменателю». Она необходима для получения знания, объединяющего смыслы каждой из отмеченных процедур, и выражающего их связь друг с другом, а также некоторым образом углубляющего знание об объекте исследования. Интерпретация выражает, прежде всего, позицию, уже сложившуюся у автора исследования. В свою очередь, под теоретическим уровнем научного исследования понимается вскрытие необходимых, существенных, объективных, повторяющихся связей, характерных для исследуемого объекта. Каждый из этих уровней является выражением и результатом существенно отличающихся процессов, представленных в исследовании. Осознание этих процессов может означать получение возможности оптимального и в наибольшей степени результативного осуществления процесса познания.

В истории философии выработаны различные «модели», «образы» познавательного процесса. Каждый из них имеет свои основания, границы и присутствующую в нем меру достижения результативности и достоверности итогов. Каждый из них имеет свой «смысловой каркас», свою логику построения и способ осуществления. Осознание исследователем этих черт совершаемого или планируемого познавательного процесса делает возможным его строить и корректировать с точки зрения стоящих задач. В то же время, оно позволяет корректировать и сами задачи, а также разработку исследовательских программ в целом. Выявленные «модели» или «образы» познавательного процесса, присутствующие в истории философии, являются результатом историко-культурного становления человеческого отношения к миру. Исторически вырабатываемые параметры отношения человека к миру имеют необходимый, существенный и объективный характер. Исследовательский процесс выражает определенный тип отношения человека к миру. Поэтому он также несет в себе его характеристики. Исходя из этого, возникает возможность, с одной стороны, моделирования в происходящем или планируемом познавательном процессе характеристик мироотношения. С другой стороны, открывается возможность внесения коррекций в происходящий или планируемый процесс исследования с точки зрения необходимых, осознанно-желательных ориентаций его осуществления.

Учитывая то, что содержание и структура социальной реальности является определенным образом сформированной, что в ней присутствуют связи, отличающиеся закономерным характером, - учитывая это, необходимо обратить внимание на то, что проявление этих связей происходит «повсеместно», то есть в любых сферах жизни общества и на любых его уровнях. Хотя, говоря о различных уровнях социальной реальности, нужно подчеркнуть, что их различию соответствует различие проявления характеристик человеческого мироотношения. Так, например, на обыденном, «житейском» уровне исторически определенные черты мироотношения человека проявятся в виде неких спонтанных, неотличимых от других, порожденных и, тем самым, присущих другим эпохам характеристик. Иначе говоря, обыденно-житейский уровень не содержит достаточного осознания специфики характеристик мироотношения человека, порожденных и, тем самым, присущих данному историческому времени. Отсутствие осознания специфики мироотношения приводит к недоступности как практической, так и теоретической того, что уже составляет сущность новых форм практики. В полной мере это касается научной деятельности, в которой осуществляется исследовательский процесс. Осознание и учет новых особенностей человеческого отношения к миру являются

условиями более совершенного осуществления любых деятельностей, в том числе и деятельности исследовательской. Выделение и осознание новых, порожденных культурно-историческим процессом, практикой, особенностей человеческого мироотношения, в случае их перенесения в те сферы человеческой деятельности, которые еще не получили коррекцию в соответствии с ними, приводит к открытию соответственно новых возможностей. Структура практического мироотношения людей является в то же время структурой любой деятельности, построенной по стандартам достигнутого в рамках некоего данного этапа исторического развития уровня.

Для успешной и осознанной исследовательской деятельности важно дифференцировать эти структуры от тех, которые характерны предшествующим формам исторической практики. Такая задача возникает в связи с тем, что в современном общественном сознании, включая и сознание научное, функционируют мироотношенческие «модели» различных эпох. Отсутствие дифференцировки этих моделей друг от друга приводит к тому, что в сфере их применения возникает путаница. Модели мироотношения, свидетельствующие о достигнутых высших для данного исторического времени образцах, необходимо отличать от тех, которые уже преодолены развитым философским сознанием, но продолжают сохраняться и функционировать на обыденном и на научно-некритическом уровнях сознания и практики. Неучет этого отличия ведет к формированию соответствующего этим уровням способов организации и осуществления процесса деятельности. В полной мере это может проявляться в сфере научно-исследовательской деятельности. Это означает, что воспроизводятся устаревшие «модели» организации и функционирования деятельности, что обуславливает получение соответствующих результатов.

Особое значение имеет вычленение, анализ и определение статуса мироотношенческих моделей для развития социально-гуманитарных наук. Их развитие связано с более непосредственным характером воспроизведения мироотношенческих моделей, так как предметом социально-гуманитарных исследований, по большому счету, выступает сама связь человека с миром, представленная в той или иной форме. В то же время, собственные возможности социально-гуманитарных наук в вычленении мироотношенческих моделей ограничены. С одной стороны, ограничение касается того, что каждая из социально-гуманитарных наук определяет свой предмет, опираясь не на специфику мироотношенческих «моделей», а на группы внешне фиксируемых качеств, определяющих образ однородных процессов, присутствующих в

социальной реальности. Так, например, педагогика определяет своим предметом процессы обучения, воспитания, образования; психология - процессы реагирования на воздействия окружающей среды со стороны имеющейся у индивида телесно-физиологической организации. Аналогично обстоит дело и в других науках. Политология определяет в качестве своего предмета процессы, содержание которых отвечает понятию политических отношений. История – процессы, которые характеризуют наличие движений в жизни общества, имеющие свои ритмы, последовательность, известную форму и содержание. Культурология - процессы существования явлений и предметов культуры. Экономика – процессы функционирования производственных отношений, то есть отношений между людьми в сфере производства, потребления, распределения, обмена и отношения собственности. Социология в ее наиболее широко распространенном варианте определяет свой предмет рассмотрением социальных действий (М.Вебер). Философия – процессы развития природы, общества, мышления и др. В данном обращении к формулированию предметов названных наук мы не ставим задачу рассмотрения вариантов трактовки предметов этих наук, имеющих в них. Нашей задачей здесь является уточнение того, насколько в определении предметов этих наук присутствуют или не присутствуют, во-первых, мироотношенческие модели, и, во-вторых, указание на группы однородных процессов, характерных для каждой из них. При ближайшем рассмотрении подтверждение получает вариант определения предмета той или иной науки, осуществляемый на основе выделения массива однородных характеристик, присущих тому или иному процессу. Определение характеристик мироотношения человека, присущего ему в тот или иной исторический период, постулируется, прежде всего, в виде описаний событийного ряда, ряда авторов, которые эти события фиксировали и интерпретировали. Кроме того, всегда присутствует более или менее успешная попытка построения логической модели, связывающей группы описаний в некую развернутую систему с определенным количеством элементов и понятий, в которых эти элементы выражены. Итоговый образ каждой из названных наук при этом предстает в виде системы знаний, развитие которой выражается образом ее увеличивающегося объема, дополняющегося все большей дифференциацией элементов.

Таким образом, отмеченный ряд социально-гуманитарных наук в определении своего предмета отвлечен от ориентации на рассмотрение вариантов мироотношения человека как своего предмета. Такие варианты с самого начала заменены группами характеристик, присущих неким предполагаемым однородным процессам, составляющих сферу каждой из

этих наук. Специфика такого понимания предметов отмечаемых нами наук выражается образом системы знания. Всякая система знания всегда является завершённым процессом познания, то есть его результатом. При этом проблема развития той или иной науки не совпадает с проблемой развития соответствующей ей системы знания. Выделение мироотношенческой компоненты в определении предметов социально-гуманитарных наук с необходимостью требует процессуального подхода. Это означает, что образ науки как системы знания не может адекватно отражать присутствие мироотношенческой позиции, связанной с той или иной сферой социально-гуманитарного исследования. Для совершенствования «проектирования» процесса научных исследований необходимо учитывать процессуальную природу феномена исследования, в том числе и социально-гуманитарного исследования. Отсюда следует, что системный подход может быть использован лишь для корректировки, совершенствования и оптимизации системы знания, но не для корректировки, совершенствования и оптимизации научного исследования как процесса. Осознанное отношение, работа с логикой исследовательского процесса требует, в свою очередь, адекватного понимания того, **как** осуществлять эту работу, **как** проявлять это осознанное отношение. Это означает, что в данном контексте актуализируется проблема метода – метода не только самого процесса исследования, но и метода осмысления его адекватности задачам и целям исследования. Учитывая различия логики процесса исследования и логики системной представленности его результатов, необходимо различать также методы воспроизводящие, с одной стороны, логику процесса исследования, а с другой стороны, логику фиксации его результатов в форме системы. В этом плане имеет смысл обратиться к феномену методологии и феномену методики.

Методология предполагает определение не только путей исследования, но и определение оснований и путей формирования тех или иных методов, их возможностей и границ действия, обеспечивающих смысловую направленность осуществляемого исследования. Методика предполагает «матричное» понимание работы с методами, так как она задаёт логику воспроизведения систем знаний в первоначальных или изменённых условиях. Логика воспроизведения выступает основой процедур применения имеющихся, или имевшихся, систем знания с помощью методов как инструментов применения или воспроизведения. Рассмотрение методов как инструментов применения знаний, инструментов конструирования его систем, свидетельствует о внешнем их понимании по отношению к познавательному процессу. Метод, в этом смысле, задаёт возможные границы манипулирования

содержанием отдельных элементов имеющейся системы знания. Но он не в состоянии воспроизвести логику процесса, так как любые процессы не воспроизводятся адекватно через систему действий, операций, процедур, по определению имеющих конечный характер. Дело в том, что процесс – это форма разворачивания целостности. Сумма же конечных состояний не равна процессу разворачивания целостности.

В большом спектре социально-гуманитарных исследований проблема выбора, применения методов и проблема методологических оснований всегда являются актуальными, так как от их решения зависят успешность, адекватность, результативность, достоверность и проводимых исследований, и систематизации получаемого знания. В то же время их осознание как инструментов, которыми можно манипулировать, существенно вредит их собственному, реальному статусу. Это происходит потому, что в статусе инструментов и методы, и методика, и методология претерпевают существенные внутренние трансформации, влияющие на их содержание, смысл использования и результативность. Эти трансформации заключаются в том, что «вхождение» в сферу содержания, на которое оказывается воздействие с помощью таких инструментов, оказывается внешним, то есть не достигает уровня адекватности внутренним особенностям и характеристикам. Итогом здесь является возможность манипуляции с внешне обозначенным содержанием в виде группы фиксированных характеристик, с которыми и взаимодействуют названные «инструменты». Единственным способом избежать в специально-научных исследованиях «ухода» во внешний план проявления исследуемого объекта при использовании методов, методики, методологии как инструментов является проведение этих исследований как процессов, ориентированных на «погружение» в собственную логику исследуемого объекта, а не на использование внешних воздействий на него с помощью методов, дающих образ ответа объекта на воздействие, а не образ его собственного состояния и содержания. Понятно, что образ ответа объекта на воздействие на него в какой-то мере тоже характеризует его содержание и состояние, но эта характеристика далеко не идентична сути объекта исследования как такового. Для иллюстрации можно привести пример. Так, если объектом исследования является живое существо, то характеристики его реакций на воздействия раздражающего характера с нашей стороны не будут символизировать наше познание его сущности, то есть способов его становления, функционирования, развития. Иначе говоря, знание реакций живого объекта на наши воздействия останутся в статусе знаний атрибутивного характера его свойств, а не

сущностного, хотя целью исследования всегда является по большому счету раскрытие сущности.

Определяя методологию в контексте социально-гуманитарных исследований, необходимо отметить и отличие понятий, основанных на одном корне – на корне «метод». Выше, говоря о специфике «инструментарного» отношения к понятиям «метод», «методика», «методология», мы не останавливались на специфике понятия методологического в этом ряду. Сделать же это необходимо не только потому, что при рассмотрении особенностей и закономерностей социально-гуманитарных исследований присутствуют известные разночтения в их трактовках, но и потому, что это предполагается темой данной статьи. При рассмотрении понятий «методика» и «методология» надо учитывать их различие, которое полностью аннулируется при их инструментарном использовании. Исходное же различие между ними можно охарактеризовать следующим образом. Методика – это система планируемых действий, в которых заключен образ осуществляемых воздействий на материал или объект исследования с целью получения адекватного этой системе действий результата. Методология – сфера всеобщего, в которой выражается образ продолжающегося процесса становления того, что исследуется. При этом под всеобщим надо понимать то, что существенно отличается от общего. Поясним последнее. Общим является то, что присуще определенному ряду явлений в качестве одинакового признака. Признак одинаковости не гарантирует сохранения содержательности того, что проявляет свою одинаковость с другим. В основе определения общего лежит операция сравнения. Попробуем сконструировать пример для пояснения статуса общего как формального признака, присутствующего в определенном классе предметов или явлений. Так, в качестве общего возьмем признак, выраженный в свойстве быть круглым. По этому признаку осуществим подбор предметов, которые им обладают. В итоге, в классе предметов с этими свойствами окажутся такие как, например, луна, тарелка, колесо и др. Между ними, хотя и есть общее, но оно бессодержательно, формально. То есть общее есть, а содержание их связи в рамках данного класса явлений отсутствует. Этот момент необходимо выделить как такой, который имеет очень существенное значение для выявления оснований проведения научных исследований, включая исследования социально-гуманитарного характера. Его можно сформулировать следующим образом. Строить научные исследования на использовании в качестве инструмента метода сравнения означает переводить это исследование с уровня сущностного познания на уровень внешнего описания, теряющего если не всю содержательность, то его большую часть.

Существующее отличие общего и всеобщего выявляется при рассмотрении классической, веками складывающейся и развивающейся, философской традиции, начиная от древней философии и заканчивая последователями немецкой классической и марксовской философии. В рамках этой традиции понятие всеобщего характеризует способ формирования целого в рамках мира как целого. Это определение может быть более легко понято, если рассмотреть его содержание последовательно. Во-первых, для характеристики всеобщности важно обратиться к пониманию целостности. Целостность в классической философской традиции характеризуется не просто совокупностью частей, которые можно описать как самостоятельные дискретные составляющие. Напротив, определение целостности ориентировано на особое внимание и рассмотрение характеристик связи элементов внутри некоего данного целого. Отсюда следует, что в понимании всеобщности присутствует необходимость выявления способа формирования, а не постулирования, того, что выступает как целостность. Во-вторых, определение всеобщности требует рассмотрения некоего данного целого с точки зрения его связей с контекстами, более или менее близкими, его существования в рамках мира как целого. Определения процесса формирования объекта рассмотрения как целостности и определения связей его с окружающим миром доступны для выявления. Они присущи любому явлению, предмету мира. Учитывая это, можно отметить, что понятие всеобщности отражает такое содержание, которое присуще всякому явлению и не требует (для его выявления и понимания) проведения процедуры подведения данного объекта или его отдельных характеристик под какие-либо классификационные признаки, сводящие содержание их существования к формальным классификационным схемам. Таким образом, отличие общего и всеобщего – существенная черта различных ориентаций в научных исследованиях. При этом общее выражается в ориентации на операции сравнения и классификации выделяемых и описываемых признаков познаваемого. Всеобщее же выражается в ориентации на выявление способов формирования объекта исследования как определенной целостности и учета его связей с окружающим миром как содержательным контекстом его формирования. Кроме целостности и всеобщности важной ориентацией является ориентация на воспроизведение оснований и принципа саморазвития, определяющих существование и развитие того или иного предмета исследования. Эта ориентация предполагает, что предмет исследования должен рассматриваться с точки зрения его собственных потенций, а не тех, которые предпосылаются ему исследователем или организатором некоего экспериментального процесса его развития.

Социально-гуманитарные исследования эти ориентации также реализуют. При этом различие этих ориентаций приводит к существенным различиям во всем спектре исследовательской проблематики, начиная от формулирования идей, проблем и заканчивая выбором методов и оснований для интерпретаций полученных результатов. Обратимся к рассмотрению ряда состояний, имеющих в социально-гуманитарных исследованиях, отмеченных выше, с точки зрения выявления присутствия или отсутствия в них реализации важных для результативности научных исследований ориентаций. Речь идет о том, насколько в социально-гуманитарных исследованиях присутствуют ориентиры на выявление образов мироотношения, в которых реализованы черты целостности, всеобщности и принцип саморазвития и том, насколько продуктивны эти ориентиры для развития тех или иных наук.

Начнем с рассмотрения ситуации в педагогике с точки зрения отмеченных выше установок, носящих методологический характер. Учитывая наличие огромного количества проблем в этой науке, мы обратимся лишь к тому, что определяет ее как науку гуманитарную. Это означает необходимость рассмотрения ее с точки зрения того, как она осуществляет в своих исследованиях ориентацию на рассмотрение закономерностей формирования мироотношенческой позиции тех, кто является объектом ее изучения.

Основополагающими для исследования процессами в педагогике признаются, как известно, обучение, воспитание, образование. Каждый из них рассматривается с точки зрения присутствия в них двух сторон: обучающей и обучаемой, воспитывающей и воспитуемой, образующей и получающей образование. Связь этих сторон трактуется, как правило, как первостепенное влияние одной на другую, которое вызывает определенные изменения в той, на которую осуществляется влияние. Влияющей стороной выступает учитель, а стороной, на которую оказывается влияние – ученик. Усиление влияния и его эффективность в педагогике связывается с развитием педагогических технологий. Этому посвящено большое количество работ и специальных исследований. Организация развернутых и дифференцированных влияний на учащегося, являющаяся предметом в педагогических технологиях, исходит из взгляда, что развитие – это процесс, который не только инициируется извне, но и свою содержательность также получает через процесс интериоризации внешнего во внутреннее. Развитие учащегося в разработках, посвященных педагогическим технологиям, характеризуется явно или неявно как результат внешних воздействий. Образ саморазвития оказывается замещенным образом программируемой, дифференцированной системы действий, исполняя которую, учащийся индивид обеспечивает в качестве результата то, что и является его,

якобы, развитием. При этом проекция содержательной связи индивида (ученика) с миром заменяется проекцией той программы, по которой он обучался. Присутствие этих замен не способствует развитию педагогики как отрасли социально-гуманитарной науки, ориентированной на исследование развития человека как творческого существа, то есть как субъекта социального процесса, а не существа, который способен действовать только по программам, заданным ему извне. Ставка на развитие педагогических технологий не должна быть ведущей в педагогике, так как педагогика не должна подчиняться задачам лишь ситуативного, а не генерального, плана развития индивида как личности.

При ближайшем рассмотрении можно заметить, что структурирующим началом в педагогических технологиях выступают различные системы действий. Если признать, что системы действий структурируют отношение человека к миру, то в этом случае надо признать и то, что именно педагогические технологии, все более совершенствуясь, приводят к новым уровням развития самой педагогической науки, а затем и педагогической практики. Однако, если учесть, что всякие системы действий носят ситуативный, конечный характер, то вывод о структурировании человеческого отношения к миру также будет необходимо уточнить. А именно: если человеческое отношение к миру структурируется и соответственно наполняется содержанием конечных, ситуативных систем действий, то само возникающее при этом отношение к миру также обретает характер конечный и ситуативный. Это означает, что технологическое построение педагогического процесса не может решать задачи личностного развития. Личное развитие индивида по своей сути не ситуативно и не конечно. Как таковое оно всегда определено культурно-исторически. Эти определения индивида как личности могут формироваться только в условиях деятельности, носящей также культурно-исторический характер. Сравнивая системы действий и деятельность, надо отметить их нетождественность. Она проявляется в том, что деятельность как некая целостность не может быть равна системе действий. Их расхождение проявляется в том, что в деятельности системы действий не носят самостоятельного характера. Они подчинены целям, структуре и социальному значению выполняемой деятельности. Если же системы действий заменяют собой деятельность, то есть становятся самостоятельными основами, формирующими отношение человека к миру, то в этом случае и отношение к миру становится также ситуативным и конечным. Оно присутствует в негативном потенциале абсолютизации возможностей педагогических технологий в решении задач личностного развития индивида в любой период его становления. Целостность деятельности как основы педагогического

процесса является существенным и перспективным ориентиром осмысления большого круга проблем, актуальных для развития педагогики как гуманитарной науки. Целостная деятельность выступает формирующим личностное мироотношение основанием. В отличие от него любые варианты систем действий способны формировать ситуативные, конечные типы связей индивида с миром, не включающие в себя имманентно целей деятельности, присущих своему историческому времени. Отсутствие в системах действий сквозных культурно-исторических целей обуславливает их неспособность выступать основаниями формирования личностного мироотношения. Здесь имеет смысл привести один момент из известной притчи в качестве иллюстрации различия статуса деятельности и системы действий. Одного человека, который тащил камни, спросили: «Что ты делаешь?». Он ответил: «Камни ношу. Разве ты не видишь?». Другой человек на этот же вопрос ответил: «Я храм строю». Эти ответы показывают, что в одном случае человек подчинен обстоятельствам, не управляет ими, вынужден приспособляться к извне заданным ему условиям и требованиям. В другом же случае, человек обнаруживает свою волю, свой интерес, свою причастность совершаемому делу, свою цель. В первом случае человек осуществляет систему действий, а во втором случае – деятельность, выражающую его личностное мироотношение. Имеется явное различие по существу между ними, хотя во внешнем плане они выглядят одинаково. Здесь правомерна аналогия с системами действий, в виде которых внешне проявляются различные модели педагогической технологии. Потенциал для формирования личности различен при осуществлении деятельности и при совершении систем действий. Действия индивида по стандартам, имеющимся педагогических технологических моделях, не обуславливают личностное развитие. Вместо этого осуществляется адаптация к различным ситуациям конечного характера на основе совершения соответствующих этим ситуациям систем действий. Сказанное означает, что исследование процесса обучения, воспитания, образования в сфере педагогической науки должно учитывать основания, связи и смысловые подтексты поставленных задач. Иначе говоря, любое педагогическое исследование требует серьезной методологической проработки оснований, на которых оно будет проводиться. В противном случае, решение поставленных задач может привести к результатам совершенно противоположным. Это хорошо видно в ситуации с разработкой и использованием педагогических технологий. С одной стороны, педагогические технологии выражают присутствие прямой ориентации на то, чтобы обучаемый, воспитуемый сам действовал, то есть научался быть самостоятельным, личностно развивался. С

другой стороны, педагогические технологии, акцентируя системы действий, приводят к противоположной ситуации. Выработка у учащихся активной, самостоятельной позиции по отношению к тому, что они делают, подменяется необходимостью осуществления систем действий, которые программируются координатором педагогического процесса. При этом цели развития индивидов как личностей трансформируются в цели формирования умения действовать с заданным материалом. Такая трансформация не приводит к появлению субъектной позиции учащегося, он продолжает оставаться в статусе объекта. Это происходит, хотя вся современная педагогика настаивает на необходимости обеспечивать личностный статус ученика в педагогическом процессе, то есть предусматривает изменение его положения из позиции объекта в позицию субъекта. Мироотношенческая позиция объекта и мироотношенческая позиция субъекта существенно отличаются друг от друга. Становление субъектного отношения к миру – основополагающая задача современной педагогики. Реализация же ее связана с необходимостью адекватного осмысления оснований всех исследовательских и внедренческих актов.

Вопрос о мироотношенческой модели человека в области психологических исследований является определяющим. Это объясняется тем, что психические проявления человека не могут не зависеть от того, как именно он относится к окружающему, как он его понимает и т.д. Этот момент является предметом глубокого рассмотрения в трудах С.Л.Рубинштейна. В то же время концепция «Человек – Мир» С.Л.Рубинштейна, по сути, не стала методологическим катехизисом для многих современных исследователей, работающих в области психологической науки. Рассмотрение методологических оснований развития психологии сводится к описанию имеющихся психологических концепций и направлений. При этом отмечается необходимость неклассического, релятивистского понимания множественности мира как выражения нерационального чувства свободы мышления, позволяющего заменять ориентацию в понимании человека как единства представлением о многомерности человека (См.: А.Асмолов. «Психологии личности. Принципы общепсихологического анализа». – М.: Смысл, 2001.). Концепция многомерности человека в качестве своего следствия предполагает отказ от определения оснований его целостности. Это означает, что ведущей тенденцией выступает стремление описать каждое из возможных измерений. Ориентация же на определение оснований целостности человека предполагает необходимость вскрывать связи, присущие не только каждому из измерений, но и основания, а также связи параметров, характеризующих различные измерения. Для психологических исследований концепции многомерности и целостности

человека выражают диаметрально противоположные ориентации. Они обуславливают различный ход психологических исследований и, тем самым, их результаты.

Дифференциация психологических исследований на первый взгляд подкрепляет правомерность и продуктивность концепции многомерности человека. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что эта концепция обуславливает потерю единой «системы координат», в которой только и можно исследовать психические процессы. Необходимость наличия единой «системы координат» в исследовании психических процессов обуславливается тем, что сами психические процессы не являются самостоятельными феноменами. Они всегда атрибутивны, то есть принадлежат существу, имеющему психику. А само это существо конкретизируется тем или иным способом жизнедеятельности. В тоже время функционирование и развитие психики также обусловлено способом жизнедеятельности обладателя возможностью психического отражения.

В условиях реализации концепции многомерности человека исследования психики будут осуществляться на одном из многочисленных измерений как на собственной основе. Однако на самом деле одно из измерений не является выражением целостности человека и не выступает целостной основой психологических исследований. Это означает, что концепция многомерности человека с самого начала ориентирует проведение психологических исследований на абстрактной, то есть частичной, неполной, а потому неадекватной основе. Результатом также будет выступать частичное знание. Примером могут служить ситуации, когда в исследовании человека выделяется один из элементов его психических возможностей, и затем выводы из исследования этого элемента приписываются человеку как целостности. Например, концепция формирования умственных действий, разработанная в психологии (П.Я.Гальперин), касается человеческого интеллекта. В процессе интериоризации внешних материализованных действий во внутренний план действительно происходит развитие интеллекта. Об этом красноречиво говорят эксперименты, проведенные под руководством П.Я.Гальперина, посвященные формированию понимания инвариантности числа. Благодаря программированию умственных действий испытуемых, удалось сформировать понимание инвариантности числа не 7 – 8 лет как в экспериментах Ж.Пиаже, а в 5 – 6 лет. Действенность концепции формирования умственных действий подтверждается по отношению к такому измерению человека как интеллект. Однако эта же концепция оказывается несостоятельной, если она берется как основа рассмотрения формирования человека как целостности, то есть

формирования возможности личностного мироотношения человека. Концепция формирования умственных действий базируется на идее организации систем действий, в которых осуществляется моделирование интеллектуальных операций, имеющих вполне конечный и ситуативный характер. Перенос подхода, присутствующего в этой концепции, на исследование человека как целостности не приносит положительного результата. Методологическое рассмотрение оснований, на которых строится та или иная концепция, является условием определения ее позитивности в процессе психологических исследований. В этом плане можно сказать, что концепция многомерности человека является выражением методологического тупика, присутствующего в психологии как науке. Сказанное не означает, что в области психологической науки данная концепция является ведущей. Поэтому в той мере, в какой она не принимается психологами-исследователями в качестве методологической основы, в этой мере и не проявляются признаки методологического тупика. Развернутый анализ состояния методологического осознания ситуации в психологических (как впрочем, и в педагогических) исследованиях требует специального внимания и специальной работы, в которой можно будет представить доказательную и источниковую базу.

Современные политологические исследования концептуально все более связываются с рассмотрением идеи глобализации. В различных вариантах модели глобализации одинаково представлено стремление выразить существующий социальный мир в виде определенной структуры, имеющей определенное множество элементов, которые тем или иным образом должны быть подчинены друг другу. Активно обсуждаются модели однополярного, двухполярного и многополярного мира. Через призму этих моделей в политологических исследованиях предпринимаются прогнозы будущего развития событий на мировой политической арене, а также дается оценка текущим политическим отношениям. На наш взгляд, не является достаточным основываться в построении всеобъемлющей концепции мирового политического процесса на основании воспроизведения структуры политических факторов, присутствующих в мире. Более обоснованным будет основываться на идее целостности содержательных оснований общественного развития, которые в известных условиях трансформируются и предстают в виде политических процессов. Связь рассмотрения политических отношений с целостностью и основополагающим характером социального развития необходима для исследований, проводимых в области политического процесса. Раскрывая существенные, необходимые и объективные черты этой связи, можно содержательно, адекватно, а не формально, структурно, выявлять сущность

политических процессов. Вариант структурной основы, представленный в концепции глобализации, обеспечивает возможность рассмотрения бесконечного множества вариантов соотношения и субординации политических сил и вариантов развертывания политических событий. При этом оснований установления реального приоритета в этой концепции нет. Манипуляция возможными структурными вариантами не содержит сколько-нибудь реальных оснований содержательного прогноза развития политических отношений. Логика содержательного развития устанавливается через выявление способов формирования рассматриваемого целого. Структурный же подход, выраженный в концепции глобализации, не выявляет способ формирования политического как такового, а также не выявляет способа формирования того типа политических отношений, которые фигурируют в современном мире. Сказанное означает, что в исследованиях политических отношений необходимо ориентироваться на выявление целостности, способа формирования и логики саморазвития социальности как целостности, в которой получают свои определения и возможности развития различные политические силы.

В области социологических исследований важное место занимает концептуальная проработка исходной позиции. В этом плане ориентация на выявление и учет особенностей исходной целостности имеет решающее значение. Поясним сказанное. Так, если объектом социологического исследования считать, вслед за М.Вебером, систему «целерациональных действий», то вопрос об исходной целостности будет снят. В итоге это приведет к необходимости признать, что общество – это воплощенный хаос, в котором нет никаких закономерностей. М.Вебер считает, что в социологии необходимо исходить из действий отдельных индивидов. За этой посылкой, которую он считает методологической основой социологии, стоит понимание общества как совокупности индивидов. Отсюда следует, что именно действия этих индивидов и являются тем, что характеризует общество. В этой позиции отсутствует признание исходной целостности, так как массив, множество дискретных единиц (здесь: индивидов) само по себе не может представлять собой целостность. Для признания целостности необходимо наличие определенного закона связи этих дискретных единиц. Общество нельзя рассматривать как совокупность людей, так как в таком понимании общества отсутствует понимание его целостности, единства, характерного для него как особого явления. Взгляд М.Вебера на общество как массив действий людей не служит сколько-нибудь достаточной основой для логически вытекающего признания наличия законов общественного развития. В то же время М.Вебер

утверждает, что социология должна строить систему своих понятий по тому же основанию, что и естественные науки, то есть должна вскрывать законы. Это противоречие веберовской позиции получает логическое продолжение в трактовке специфики социального познания и его понятийного аппарата. Так, закон в сфере социального познания трактуется М.Вебером как форма причинного объяснения, культура – как ценностное понятие и т.п. Его позиция, по сути, выражает отказ от действительного обращения к раскрытию логики социально-исторического процесса, выражаемой в присущих ему существенных, необходимых, объективных и повторяющихся связях. Вместо ориентации на вскрытие закономерностей социального процесса ведущей ориентацией выступает ориентация на получение, обработку и интерпретацию эмпирических данных. Необходимость же определять основание интерпретации получаемых эмпирических данных М.Вебер предлагает реализовать через использование так называемых «идеальных типов», которые не извлекаются из эмпирической реальности, а мысленно конструируются и выступают «однозначными средствами выражения». Для социологии, по его мнению, идеальный тип содержит «общие правила событий».

Эмпиризм является распространенным явлением в современной социально-гуманитарной, включая и социологическую, мысли. В рамках этой традиции К.Поппер считает, например, что законы общественного развития не существуют. Это означает, что социологическая наука не может претендовать на статус собственно науки, выражающемся в проявлении ее на теоретическом уровне – уровне вскрытия законов изучаемой реальности. В этом же русле находятся и взгляды Г.Гадамера, представителя философской герменевтики. Он считает, что социальные и гуманитарные науки не вскрывают законов, а лишь демонстрируют наличие неких общих правил. М.Фуко – представитель структурализма, говоря о социально-гуманитарных науках, подчеркивает необходимость придания им статуса наук точных, через выявление структур объектов исследования. Под структурами объектов исследования понимается совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить другой, третий и т.д. М.Фуко подчеркивает, что собственное поле гуманитарных наук находится там, где «ставится вопрос о самом пространстве слов, о наличии или забвении их смысла». Из этого следует, что М.Фуко отрицает наличие сколько-нибудь объективно существующего предмета исследования у гуманитарных наук и характеризует их существование в качестве языковой рефлексии. Рассмотрение вариантов проявления эмпирического подхода к рассмотрению статуса, предмета и функций социально-гуманитарных наук можно было бы продолжить. Однако это не изменит главного – того, что

эмпирическая традиция, по существу, ведет к отрицанию социально-гуманитарных наук как собственно наук, хотя термин «наука» продолжает использоваться при этом.

В целом ситуация с оценкой специфики и возможностей социально-гуманитарных наук может быть оценена как методологический кризис. Выход из него не может быть найден в рамках эмпирической традиции, которая абсолютизирует значение имеющихся, регистрируемых состояний, отличающихся своей дискретностью и конечностью.

Всякое научное исследование нельзя рассматривать лишь как специфическое взаимодействие исследователя и его объекта. Необходимым условием осуществления адекватного научно-исследовательского процесса является определение меры целостности объекта в реальном контексте его существования. Если объект исследования реально является атрибутом, следствием и т.п. какой-либо целостности, то в этом случае успешность его исследования будет зависеть от того, насколько исследователь адекватно рассмотрит эту исходную целостность, а также необходимые, существенные, объективные, повторяющиеся связи своего (атрибутивного) объекта исследования с этой исходной целостностью. В случае с социально-гуманитарными исследованиями это также принципиально важно. Предметом каждой из социально-гуманитарных наук являются те или иные стороны или явления, исходным основанием которых является общество. Поэтому успешность этих исследований находится в прямой зависимости от выявления специфики места объекта исследования в контексте общественного развития, а также от закономерных связей того или иного атрибутивного объекта исследования с исходной, развивающейся социальной целостностью. В полной мере это касается не только тех наук, о ситуациях в которых мы упоминали выше, но других, к числу которых относятся: история, культурология, социология, экономика, философия и др. Так, в исторических исследованиях установление содержания жизни общества в определенные периоды, должно сочетаться с выявлением логики социально-исторического процесса. Эта логика уже выражает наличие определенных ритмов, последовательности, формы и содержания исторического процесса. И именно она может служить достаточным основанием для любого исторического описания.

Культурология как особая сфера научного исследования, определяющая свой предмет, может проявить свою специфику, вскрывая закономерности процесса развития культуры, а не ограничиваясь описанием имеющихся предметов культуры.

Экономика как сфера научного исследования не может ограничиваться описанием каких-либо экономических состояний (потребления, обмена, распределения, отношений собственности и др.). Она должна проявлять ориентацию на вскрытие существенных, необходимых, объективных, повторяющихся связей, в которых производственные отношения реализуют свое содержание как отношения социальные, связанные с развитием общества как некоей целостности, проявляющие свою внутреннюю и внешнюю обусловленность. В этом смысле экономическая наука не должна быть нейтральной к положению общества как некоего целого. В этом будет выражаться и ответственность представителей этой науки за состояние в обществе. Вспоминается период, когда обществом были востребованы экономические программы выхода из кризиса (сто дней, пятьсот дней и др.). В этот период Г.Явлинскому был задан вопрос о том, что делать дальше. На что тот ответил: «Какую программу закажут, ту и сделаем». В этом ответе присутствует полная отстраненность от интересов общества как целого, которое нуждалось в адекватном осмыслении кризиса и выходе из него. В этом присутствует понимание предмета и задач экономики как науки, которая должна работать лишь с абстрактными экономическими формами, с установлением лишь внешне, по специальному запросу некоторой корреляции с состоянием общества как целого.

Абстрактность в рассмотрении исходной целостности, атрибуты которой выступают предметами социально-гуманитарных наук, обуславливает и абстрактность осознания предметов и задач этих наук. Абстрактность может быть преодолена только путем рассмотрения объектов исследования этих наук с точки зрения процесса их формирования и развития. Эти «требования» характеризуют реализацию диалектического способа мышления, являющегося, в то же время, способом реализации методологии как сферы всеобщего. Речь, таким образом, идет о необходимости философского уровня рассмотрения оснований социально-гуманитарных наук. При этом сама философия не должна рассматриваться как сфера знания, в которой запечатлены мнения людей о самых разнообразных вещах и явлениях. Философское мироотношение выражает закономерности всеобщего порядка, в котором отражаются способы становления мира как целого. Именно эта ориентация на понимание мира как целого доминирует в классической традиции, присущей мировой философии. В современный период сохранение классических философских ориентаций в то же время является условием выхода из методологических тупиков, проявляющихся в социально-гуманитарном знании; тупиков, которые порождены сведением рассмотрения актуальных проблем к рассудочным

схемам связи «Человек – мир», абсолютизирующим утилитарно-прагматическое мироотношение.

Людмила Облова (Киев)

СМЫСЛ БЕЗУСЛОВНОГО ЗНАНИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК

Анализируя смысловое понятие „смысл”, представители Серебряного века заметили трудность его одинакового понимания. Существует мнение, что подобное препятствие сопровождается „запрограммированными недоразумениями” [2, 21]. Избежать недоразумений можно, если начать исследование смысла с осмысления его сущности в пределах самого себя и осознания его содержательных проявлений.¹ Это откроет возможность познать, как смысл проясняет себя не только на уровне предметного мира, представляющего содержательные поиски человека, но и на уровне трансцендентального мира, преодолевающего осмысленные стремления людей.

Формальный (предельный) взгляд на смысл показывает, что смысл сам по себе формируется на основании автономного опыта. Смысл формален, то есть *творящ*. Он не обладает свойствами. Его неуязвимое, самозащищенное основание бездейственно, парадоксально. Открывая себя целиком и всем без исключений, смысл всегда делает это исключительно и индивидуально. Предметные проявления смысла формируются на основании опыта рациональности. Они субъективны и отличаются зависимостью, хаотичностью, периодичностью.

Смысл действительно неоднозначен, присущ каждому человеку, и именно благодаря своей символической непредметной сущности не может сопровождаться одинаковым (сухим) пониманием. В этом смысле, смысл – живой опыт. Дело в том, что смысл вообще нельзя разъяснить. Так он оберегает себя от бездонности и укрепляет в себе глубину. При этом многозначное, динамичное понимание смысла – не размножение сущности происходящего, а результат его безусловной границы. Е.Трубецкой в своем исследовании смысла жизни сразу определил, что «спрашивать о смысле –

¹ К слову: речь идет о метауровне исследования смысла, об исследовании смысла с точки зрения формы. Подробно об особенностях метатеории см.: Савельева М.Ю. *Введение в метатеорию сознания*. – К., 2002.

значит задаваться вопросом о *безусловном значении* чего-либо... о том, что оно *должно* значить для всех» [7, 246]. И вот это должное, безусловное, предельное знание, прежде всего. Это та общезначимая мысль, без которой человеку не быть как человеку и не уловить смысла происходящего. Говоря о смысле безусловного знания¹, мы говорим *о смысле смысла* или о смысле как основании. О свободном осмыслении действительности, о занятии самим собой, где мое понимание смысла становится другим и одновременно другое понимание смысла становится моим. Вот этот момент – совпадения разного, метафизического утверждения всестороннего в едином – является смыслом. Таким образом, разговор о смысле смысла – это разговор о философском необъективированном понимании смысла – это мета-феноменология смысла. Как считал Н.Бердяев «смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, то есть в духе, и когда нет для меня объективирования и предметности» [2, 203]. Становится очевидным, что разговор о смысле необходимо безотносителен – это всегда вопрошание.

Следует отметить, что философское понимание или вопрошание – это обязательно точное, скажем, здоровое отношение к своему предмету. В таком понимании разговор о смысле смысла лишен «толков»², «ударов» (проблем, трещин). Здесь кстати будет вспомнить Ж.Деррида, считавшего, что «вопрос о смысле или истине бытия не способен на вопрос о свойстве... на вопрос об *у-даре*» [3, 117].³ Вопрос о смысле – это всегда движение навстречу без возможности столкновения, расхождения и предпочтения. Столкновение всегда приводит к повреждениям, слиянию. Расхождение заводит в тупик, оставляя каждого при своем интересе, и сопровождается разочарованием. Предпочтение регионально, то есть отдает преимущество одной из сторон разговора, неизбежно умаляя роль другой. Особенное отношение к смыслу как безусловному знанию вне однобокого, одинакового взгляда, необходимо помогает отличить смысл от своих проявлений.

Итак, смысл здрав, совершенен, настоящ, вечен. Содержательные проявления смысла конкретны, относительны, временны. При этом отдельные проявления смысла играют в жизни человека немалую роль. Поэтому Серебряный век полон размышлений о смысле жизни, смысле

¹ К слову, говоря о смысле безусловного знания, мы говорим о силе сознательной, ответственной веры в безусловное начало человека. Об априорной настроенности человека *осмыслять* происходящее. То есть о причастности человека к уникальному, вневременному, в результате чего человек обретает должное (то есть не временное, а вечное) осознание человеческого мира.

² К слову, бес-толковое отношение – это умение сохранить порядок как есть, ничего не соображая. То есть ответственно (чистоплотно) думая, не прячась и не виляя.

³ К слову, Ж.Деррида считал, что предельные феномены – не без-дна.

смерти, смысле войны, смысле творчества, смысле мира, смысле человеческой мысли. О смысле чего-то важного для человеческого мира. Но отождествление смысла со смыслом чего-то часто приводит к путанице, неверному пониманию происходящего и частичному самоопределению человека. Е.Трубецкой, оставивший в наследство основательные размышления о смысле жизни, отождествил бессмыслицу с суетой [7, 268-270]. И логично сделать вывод о том, что смысл – это предназначение. Иначе говоря, смысл и участие в смысле – одно и то же.

Но смысл и предназначение не совпадают. Так же как смысл и замысел. Смыслу противостоит бессмыслица, абсурд. Замыслу – умысел, мерзостыня. Предназначению – суета, бесследность. И границы у каждой оппозиции разные. У смысла и бессмыслицы – это *другой* предел, сам себя проясняющий, самовозникающий, бесспорный. Значит, смысл – бессмыслица есть друг в друге. Не в себе, а по ту сторону себя. У замысла – умысла – это *искусственный* предел, установленный, сомнительный, односторонний. Замкнувшись в обывательской конкуренции, они не проникают друг в друга, а сосуществуют в гордом одиночестве. Собственническая граница (рамка, черта) замысла – умысла сосредотачивает их на себе (в себе). Предназначение и суета есть непосредственным пределом себя. Они сдерживают (удерживают) друг друга.

Итак, смысл – это отношение, дело; замысел – это модель, идея; предназначение – это преображение, самореализация. Бессмысленность же есть забвение, факт; умысел – идеология, пренебрежение; суета – переосмысление, постылость.

Таким образом, в статье реализовывается попытка идеи о судьбоносном деле человека. То есть замысел показать присущность человека постоянному осмыслению своего истинного места в мире, которое сопровождается должным отношением к изначальному делу человечества. Основанием рассуждений есть осознание смысла как *бытийствующего вопроса* и выведение обыденных *бытующих* вопросов о смысле происходящего из конкретных, осмысленных намерений человека. Это позволяет представить разную направленность познавательных опытов людей, занятых смыслом на уровне трансцендентального мира и людей, занятых смыслом на уровне предметного мира. Соответственно задаваемых вопросов о действительности, осознать отличие современного и классического способов самоопределения личности.

Основательные размышления о смысле оставил Серебряный век. Обращение к наследию Н.Бердяева, И.Ильина, С.Франка, В.Соловьева,

Е.Трубецкого является наиболее выигрышным. Русские философы, как было уже сказано, много внимания уделяли предметным проявлениям смысла. При этом сквозь все работы красной нитью проходит мысль о том, что смысл – по ту сторону, за миром удобств и ханжества, что смысл един и единит.

Показательным примером будут мысли В.Соловьева и С.Франка.

В.Соловьев, воплощая свое предназначение, в попытке осознать отличие замысла от умысла, точно передал непосредственность смысла. Он пишет: «С одной стороны, эгоизм как усилие обособиться и завладеть жизнью исключительно для себя, откуда напряженный раздор всех, всемирное зло, тьма, хаос и бессмыслица, – с другой стороны, невольное влечение единящей силы, через которую каждое относится ко всему и в этом *отношении* (логос, ratio) находит свой смысл и разум (логос, ratio)» [6, 55]. Эгоизм как следствие умысла действительно направлен на бессмыслицу, хаос. Он исходит из отрицательного смысла и в себя же обращается. Противостоит эгоизму произвольная слаженность, задуманная творческая сила, устремленная к положительному смыслу. Должным здесь был момент отношения каждого ко всему, *отношение естественности неповторимого*, которое и является смыслом, возрождением, бессмертием.

С.Франка волновал вопрос о предназначении человека, о преображении и спасении мира. И в своих рассуждениях он спрашивает: «Каково то единственное, общее для всех людей *дело*, которым осмысляется жизнь и через участие в котором, следовательно, впервые приобретает смысл и моя жизнь?» [8, 502]. Как видно, философ уловил изначальность всеобщего *отношения, дела*, то есть смысла, который неиссякаемо сквозит собой, притом, что не обнаруживается.

Представители Серебряного века, рассуждая о предметных проявлениях смысла, говорили о Едином. Это можно почувствовать, избегая информативного, научного отношения к их рассуждениям. Русские философы заново открыли бытие. Отодвинув его предел, назвали откровение смыслом. Точно говоря, сквозь представителей Серебряного века бытие открыло себя как смысл.

Выше сказанное о смысле, замысле и предназначении дает основание представить смысл беспроблемной реальностью – такой, которая является как вопрос. Это вспышка. Нечто, возникающее непрерывно, всегда, однородно, свободно, не содержащее промежуточных звеньев – никакого посредничества. Метафизика смысла – в чистоте, которую нет возможности запятнать. Метафизика бессмыслицы – в пустоте, которую нет возможности заполнить. Смысл и бессмыслица – феномены, не нуждающиеся в

дополнении, распространении. Они вне избытка и нехватки, так как открывают себя самостоятельно. Это неделимая, формальная реальность.

Сам смысл слова «смысл» говорит о том, что речь пойдет о бессмысленном, неосмысленном, непостижимом, сумасшедшем. О том, что лишено частного интереса, известности. Смысл и бессмыслица действительно то, что избавлено от самого себя. Они есть сквозь самих себя. Так называемая нулевая позиция. Смысл всегда становится бессмыслицей и наоборот. Это философское (положительное) лишение. То есть не вследствие недостатка, ущербности, неполноты, а по причине самодостаточности, завершенности. Это *лишение лишения* – избавление себя от гнета уклончивости, чуждости. Смысл неизбежен. И неумолим. И неотчужден.

Смысл проясняет себя в границах бытия. Бессмыслица – небытия. Перефразируя Парменида, можно сказать, что смысл есть, а бессмыслицы нет. Смысл – везде, бессмыслица – нигде. Значит, смысл не бывает, а есть, и говорит, вещает, а не информирует. Он обретается со всех сторон, внезапно и независимо от осмысленного и канувшего в забвение. Иначе говоря, смысл абсолютен, есть «от-данность», жизнь и смерть одновременно. Он сам знает, когда собой осветить и в этом смысле он «гарантиен» – верен, постоянен, бесхитроsten, неискушен. *Вечность – сущность смысла.*

Не иная сущность и у бессмыслицы. Она тоже независима от человека. Только ее верность (надежность) темная, злая. В подтверждение вышеизложенного можно обратиться к С.Франку, который писал, что «бессмысленность есть тьма и слепота; смысл есть свет и ясность, и осмысленность есть совершенная пронизанность жизни ясным, спокойным, всеозаряющим светом» [8, 520]. Бессмыслицы нет, как нет мертвого, темного, незримого смысла, ведь смысл «или есть – раз навсегда! или уже его нет – и тогда тоже – раз навсегда» [8, 509]. *Мертвый смысл – уже не смысл, а бессмыслица – полностью отчужденный смысл. Умертвить смысл – значит открыть себе чужую реальность и больше не иметь силы повернуть ее к себе лицом – другой (живой) стороной.*

Бессмысленное делает из человека без-образие. А жить безобразным (без человеческого образа, без возможности возрождения, вне личности), то же, что жить в бедламе. Бездуховная жизнь влачится и является бедственной. Человек превращается в иллюзию человека, отчуждается человеческого, болезненно (раскатисто) нуждаясь в нем. Его «лицо» размыто и ничего не выражает.¹ Безобразие бессмыслицы в том, что она слепа, лишена

¹ «Лицо» символично. Будучи на виду, оно – внутренняя сущность. Лицо обозримо, и одновременно неповторимо. Оно постоянно изменяется, и заменить его нельзя. Лицо

передвижения, динамики. Бессмыслица – это бесформенный, преданный разложению смысл. Сплошной пробел, голое содержание.

Философское лишение или абсолютность, «другость» смысла, причащает человека к предназначению, укрепляя его прямое участие в становлении смысла. В размышлениях И.Ильина о смысле войны мелькнула мысль о том, что там, где человек осознал невозможность договориться, найти общезначимую мысль, должное решение, он перестает быть зрителем и становится участником дела. И именно такое участие сигнализирует о том, что «настал для меня час принять *лишения...*» [5, 243]. Если отвлечься от войны как точки опоры, то чувствуешь, что нечто некомпромиссное (свободное) роднит людей, лишая их своего, конкретного и так отмечает их исключительное участие в граничном осмыслении граничного.

Предназначение представляет собой воплощение *человеческого смысла*. Это осмысленность происходящего, которая озаряет, пронизывает светом. Пронизанность светом С.Франка является предназначением, уже не чистым смыслом, но и не темным, а «серединным», сердечным. Оно есть совершенным стремлением несовершенного. Это предельный, окончательный момент открытия своего места в мире. Соответствующий (конструктивный) образ дела человека. Предназначение – своеобразное явление смысла, воплощение невозможного, делание добра – добродетель. В таком непосредственном переживании смысла человек укрепляет свое духовное начало и показывает, что ему присуще знать безусловно (осознавать себя и мир). Предназначение укрепляет божественное начало в человеке и, вмещая знаковый, предметный момент, не сосредотачивается на нем. На объективированном сосредоточена суэта. Поэтому повторение происходящего является для нее исходным.

Смотря в мир и наблюдая за тем, как все люди стремятся к одному и тому же, суэта сводит это в тщетность, ненужность происходящего. Поэтому когда речь заходит о предназначении, разговор идет об аксиологическом аспекте смысла. Е.Трубецкой заметил это «другое, специфическое значение» смысла как вопрос: «стоит ли жить, обладает ли жизнь положительной ценностью, притом ценностью всеобщей, безусловной, ценностью обязательной для каждого» [7, 248]. В попытке найти свое место в мире, человек задается вопросом уже не о смысле как таковом, а о смысле человеческого бытия. При этом безусловность присутствия смысла самого по себе откровенна, обязательно есть. Все размышления о своем

место передачи смысла, единственное, что проясняет потусторонний мир отдельного человека. Скрывает другую реальность имитация лица – маска.

предназначении, о своем пути к высшей цели не бессмысленны. Это все равно мысль самопознающая. Это процесс непосредственного постижения происходящего, безупречного исполнения своего долга как извечная внутренняя необходимость думать о большем в себе и как естественное желание человека убедить себя, что ничто человеческое мне не чуждо, что я нужен миру. Присутствие желания часто мешает человеку и выступает критерием, показывающим, что мысль уже ушла в сторону, уклонилась к внешнему.

Противоположностью предназначения есть суета. Она окунает человека в сую. В мрачный, вялый, ленивый мир. В сомнительное, привычное познание своего места в мире. Суета – есть внешнее, содержательное исполнение своего долга, вынуждающее опираться на переосмысленное, пережитое, понятое и замершее. Это *человеческая бессмыслица*, увязание в напрасности, тлении, не дающее возможности оказаться один на один с собой. В суете человек встречается с проблемой неведения смысла. Он занят мирским и лишен возможности верно (точно) понять *отношение неповторимого*. Суетное отношение к происходящему является несознательным, то есть бессмысленным актом человека выжить, и в такой способ изжить смысл. Кажется, ничто не изменится, все повторяется, и потому человек не в силах изменить мир. Суета приводит человека к духовному бессилию, чувству бесполезности своего участия в общезначимом, и, соответственно, безучастному (черствому) осмыслению безусловного. Жизнь представляется непутевой, и прозябание становится единственным итогом спешного, бесследного существования. Суета не дает человеку возможности понять смысл своего предназначения, харизмы. Ф.Достоевский был прав, сказав устами старика, что «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить, а скорей истребит себя...» [3, 300]. Неосознанность своего предназначения, своей высшей цели, своего божественного дара, сопровождается внутренней неполноценностью. И суета, действительно унижает достоинство человека, так как увлекает его, отвлекая от познания предельных неотчужденных феноменов. Она сдерживает абсолютный (предустановленный) момент смысла. Человек не знает и не пытается узнать, для чего он живет. Отсутствие стремления постичь свое предназначение (самопознание) – критерий, который показывает отчуждение человека от себя. Но снова, суета не бессмысленна. Она является тем биологическим кругом, тем кольцом относительности, времени, без которого человеку не жить. Не быть собой, не

проявиться. Кроме того, бессмыслица не унижает человеческое достоинство, а ужасает. Это ужас Ничто, осознание небытия, необузданности уничтожения, беззакония происходящего.

Оставшаяся противоположность «замысел – умысел» является предметным представлением смысла и бессмыслицы. Замысел – это ортодоксальное, священное понимание смысла. Он осознан как смысл пришедший (обретенный) не непосредственно, а «свыше» (через разъяснение сведущих).

Замысел – это интерпретация смысла. Его навязанное принятие, как общей исключительной цели, сверхъестественной сущности. Это идея, модель, парадигма, концепт. Ограничение замысла в том, что он дан раз и навсегда, и необходимо представляется бессильным для современного человека. Авторитетность замысла исключает относительный (человеческий) смысл. Предназначение замысел сводит к проговоренному и понятому. Это не соответствует свободной сущности человека, и вызывает сопротивление его воли объявленному пониманию смысла. Не получая от замысла ничего, кроме переосмысленной информации, человек естественно старается преодолеть пределы задуманного. И необходимо чувствует себя дискомфортно. Он действует ослушавшись, неповинно (не повинуюсь), беря на себя риск непослушания тому, что велено. Замысел абсолютизирует, увековечивает смысл, сводит его к целесообразности, однозначному пониманию действительности. Он является познанием происходящего с оглядкой, нерешительно, со страхом. Замысел всегда сопровождается домыслами и вымыслами.

Домысел – желанный, закавыченный смысл. Это нетерпеливое, несмиренное отношение к действительности. Разочарование в задуманном провоцирует человека гадать, то есть выдавать желаемое (случайное как выпавшее) за действительное (случайное как последовательное). В процессе такого приспособления домысел нивелирует смысл и всегда сопровождается мнительностью, притворством. Маскировка смысла безальтернативно его упрощает.

Вымысел – несбыточный смысл. Утопия смысла. Он является подменой смысла. Замещая недостаток понимания химерой, вымысел, втягивая человека в пышное, нарядное (надеющееся) познание происходящего, провоцирует его развлекаться, пировать. Нарочитость измышленного преувеличивает, усложняет происходящее. Вымысел – украденный, вырванный смысл, так как постоянно заменяет что-то чем-то.

Замысел искажает смысл, и потребность человека домысливать и измышлять – результат провокаций замысла. Но противоположностью замысла есть нарочный, несерьезный смысл – умысел.

Умысел – подделка смысла, опредмеченная бессмыслица. Это частный, разрозненный смысл, который запрещает человеку действовать со свободным решением сердца (Достоевский). Если в суете человек живет по привычке и не может остановиться, то умысел – это жизнь по продуманному плану, который комплексует созидательное начало человека. В суете человек все же рождает детей, строит храмы, выращивает сады. С умыслом человек интересуется тривиальным и делает то, что касается его одного, что выгодно и принесет прибыль. Умысел втягивает человека в выбор (в ссору) между смыслом и бессмыслицей, между озарением и ужасом и останавливает на порочном, условном, обозначенном. На явном счастье. Умысел – это ущербный (больной) смысл, сошедший со своей непосредственности и закрепленный в приватном интересе. Если в суете человеку приходят проблески смысла и горечь бессмыслицы, то умысел объяснил смысл и бессмыслицу и тем самым запретил смыслу блистать, а бессмыслице нести страдание. Умысел интересуется лишь средства жизни, то, что помогает достичь своего. Он всегда «себе на уме». Такое отношение приводит к разрозненности и разладу внутреннего мира человека.

О «замысле – умысле» рассуждал В.Соловьев. В процессе осмысления смысла христианства философ уловил, что «в человеке есть смысл, которым он познает все в единстве (идею), находится в противоречии с его темной жизнью, в которой он подобно другим существам природы стоит за свое частное, случайное бытие, ради него сталкиваясь и враждуя с другими в животной борьбе за существование» [6, 58]. В суете человек тоже борется за свое существование. При этом не враждует, а безразличен. Это не тварная борьба, не умышленная, а привычная – плоская, банальная, блеклая, равнодушная.

Итак, задаваясь вопросом о смысле и бессмыслице, человек задается разумным вопросом. Глубоким вселенским размышлением о некоем утверждении положительного в действительности и отчуждении отрицательного в ней. Спрашивая о «замысле – умысле», он интересуется рассудительными вопросами. Это попытки приспособить смысл, сделать его удобным и полезным.

Соответственно непосредственное вопрошание о смысле формирует предельный познавательный опыт с основательным отношением к безусловной реальности, когда человек опирается на изначальное.

Задуманное вопрошания о смысле происходящего формирует ограниченный познавательный опыт с рассеянным, сомнительным отношением к происходящему, когда человек опирается на раскрытое. Так можно предсказать, что будет предпринимать (как поступать) человек в своем жизненном опыте, в своей попытке реализовать предназначение и вырваться из суеты.

Человек, который спрашивает о смысле происходящего, опираясь на вопрос «*Когда?*» – это человек ожидающий. Все ожидания сводятся к тому, чтобы обрести конкретность, стабильность, статус – все то, что приносит признание и покой (удовлетворение). Погоня за титулами, ожидание и жажда положения наполняют мир человека пороком. Всем мелким. Обесмысливая предельное, ожидание видит смысл лишь во внешнем, в прописанном и официально признанном. Для надежды время не играет никакой роли, оно отдано в жертву акций, удостоверений, тиражей. При этом так важно отличиться в настоящем, успеть реализовать свой расчет. Дело человека, спрашивающего «*Когда?*», можно назвать «местным» (локальным), ведь он видит смысл в обретении места.

Итак, вопрос «*Когда?*» схематизирует мышление человека, формируя выборочное отношение к человеческому миру, и потому человек ожидающий бессилён обратиться к смыслу как таковому. Он суется, интересуется упрощенным и усложненным пониманием смысла – домыслом и вымыслом. Процесс самоопределения человека ожидающего выдуман, измышлен – регионален. Он замкнут на значимости частной ситуации.

Человек, все стремления которого сведены к вопросу «*Сколько?*», не интересуется положением. Важность занимаемого места не волнует того, кто сосредоточился на количестве, пространстве приобретенного. На механическом наполнении своего мира предметным. Он – человек накапливающий. Желание присвоения тоже обесмысливает истинное предназначение человека и превращает жизнь в разменную монету, пустяк. Завладение, собственность ценит лишь то, что наполняет существование, быт и автоматически опустошает сущность, бытие. Замкнувшись на своем пространстве, обогащение втягивает внешние блага в частную собственность и с одной стороны, лишает себя силы отдавать, с другой, постоянно вторгается в чужую собственность. Дело человека накапливающего можно назвать временным, оно однообразно, циклично, обрывочно и расчетливо.

Вопрос «*Сколько?*» расчленяет познавательный опыт человека и уводит его в сторону от смысла самого по себе. Прибыль отклоняет людей от творческой активности, от вдумчивого, изумляющего познания мира и

ограничивается редуцированным, чертежным, условным смыслом – содержанием. Тем, что бумажно по сути и легко сгорает (обречено на провал).

И ожидание, и накопление приводят к обнаруженному смыслу, неизбежно вынуждая человека суетиться, спешить. Умышленные свобода, красота, истина, добро, работая под заказ, могут быть либо домyslom, либо вымыслом. Они витают где-то, неизвестно где и есть показными, лишенными смысловой нагрузки. Все умышленное неизбежно приводит человека к утопичному пределу. В действительности же истинные свобода, истина, красота, добро не антикварны, а классичны. Не позируя, не давая себя разверзть, предельные феномены не лишаются смысла в любом случае. Это невозможно, так как они подлинны. Они приходят к человеку, задающему философичный вопрос «Зачем?». Это вопрос, который можно задать исподволь, случайно, неумышленно, для полноты самореализации личности.

Человек задающий вопрос «Зачем?» – это человек прильнувший к смыслу. Его можно назвать человек причастный. Это особенное состояние направленности к высшему в себе. Необычность состоит в чистоте, просветленной безысходности стремления. Поступая должно абсолютной реальности, все что бы ни сделал человек причастный, он все делает просто так, бескорыстно, стояще, достойно. Он никогда не будет чиновником, политиком, банкиром, дельцом – видной личностью (публичным человеком). Его судьба быть гражданином мира, то есть индивидуально (неактивно) осмыслять смысл. Ничего не делая специально, человек причастный все делает осознанно, и его познавательные акты не расходятся с всеобщим априорным опытом, а совпадают с ним. Его жизнь ни во что не превращается. Она преображена, добродетельна, остается собой, так как непосредственно последовательно идет к должному. Дело человека, который спрашивает «Зачем?», можно назвать чудесным, предназначенным, человеческим. Преодолевая внешние проявления смысла, оно касается формы, самого смысла.

Вопросы «Сколько?» и «Когда?» нужны во внешнем мире и приводят человека к ошибочному, не точному пониманию человеческого мира. Эти вопросы задает человек, смысл которого сведен к частному интересу. То есть утилитарист. Иначе говоря, современный человек. Когда же человек подчиняет свой интерес смыслу или безусловному закону, он автоматически выводит смысл за свой собственный (предметный) предел и познает происходящее свободно, в пределах всеобщей мысли. Это ригорист – человек классический.

Итак, классик смысл жизни видит в неустанном познании смысла. В приближении абсолютной реальности. Он не ставит миру, другим людям ограничений, но ограничивает себя от присваивания смысла. Не разрешая себе локализовать смысл, классик не ущемляет ни саму вечность, ни свободное понимание вечности другими. Тем самым он одновременно идет со смыслом в ногу, не отстает и не опережает его, запечатлевая жизнь единой и неповторимой, и укрепляя непосредственный опыт живым и уникальным. Иначе говоря, классик понимает безусловный акт таким, какой он есть на самом деле. Он необходимо личность, преодолевающая водоворот повторений и вышедшая за порочный круг суи, заурядности.

Все сказанное дает возможность подытожить роль смысла, предназначения и замысла в жизни человека и обозначить разные познавательные и жизненные опыты классика, уловившего совершенную сущность смысла, и современника, опирающегося на содержательные проявления смысла. Смысл есть основательная реальность, автономный опыт. Он изначально направляет человека к добру, к положительной мысли. Предназначение – это верная, самостоятельная направленность человека к добру и отворот от зла. Это добровольное соглашение вопрошать «Зачем?», то есть быть в согласии со смыслом. Не подобать, а осмыслять бытие. Замысел – это навязанный опыт познания происходящего. Принуждая человека к добру, замысел требует повиновения. При этом веление сердца ущемляет. Если роль смысла безусловна, а роль предназначения необходима, то значение замысла конкретно. Соответственно, ригорист (классик) непосредственно реализовывает свое предназначение и безусловно познает свое место в мире. Современник (утилитарист) сошел с основания и увяз в умышленных и измышленных реальностях. Преодолев замысел Божий, он замыслил нового Бога. Бога без лица. Восхищенный экстрасмыслом, современник охвачен синдромом эзотерики. Экстрасенсорные способности мышления интересуют его сильнее, чем интегративные (интегральные) опыты. Отдавшись во власть аномальных актов, он не дает себе отчет, куда устремился.

Литература

1. Бердяев Н. О назначении человека. – М.: Республика, - 1993.
2. Венцлер Л. Понятие «смысл жизни» в философии Владимира Соловьева и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание // Вопросы философии. – № 11. – 2007.
3. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. – № 3. – 1991.
4. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 12 т., Т. 11. – М.: Правда, 1982.
5. Ильин И.А. О духовном смысле войны // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М: Айрис-Пресс, 2007.

6. Соловьев В. *Жизненный смысл христианства* // *Философские науки*. – № 3. – 1991.
7. Трубецкой Е. *Смысл жизни* // *Смысл жизни. Апология*. – М.: Культура. – 1994. – С. 246.
8. Франк С. *Смысл жизни* // *Смысл жизни. Апология*. – М.: Культура. – 1994. – С. 502.

Александр Суворов (Москва)

НЕЧТО О СМЫСЛЕ И БЕССМЫСЛИЦЕ

На тему "Смысл жизни, Акме и дидактика" я заявил и сделал доклад на VI симпозиуме по психологии смысла жизни. Доклад пришлось импровизировать, а тезисы по этой импровизации писать задним числом. Теперь надо тезисы развернуть в небольшую статью, да не тут-то было... Вроде бы всё есть для статьи, формулировано-переформулировано по разным поводам много раз: и чем жизнь отличается от прозябания (как раз осмысленностью; прозябание бессмысленно), и в чём смысл человеческой жизни (естественно, в том, чтобы состояться человеком), и как смысл человеческой жизни связан с Акме - вершиной жизненного пути (обеспечивает достижение этой вершины)... Пристегнуть эти дефиниции к тому, на чём я и сосредоточился в самом докладе, - к философии начального образования и её экспериментальной реализации, - и готово, делов-то...

Да вот беда: я в своих работах привык быть неизменно искренним. Но теперь все эти теоретические построения чем дальше, тем больше представляются мне просто красивой сказочкой, мечтой, грёзой добреньких теоретиков. Слишком уж много бессмыслицы, откровенного хаоса в окружающей действительности, особенно российской. И в житье-бытье отдельных существ, по какому-то недоразумению претендующих на то, чтобы именоваться людьми. Нету в постсоветской России жизни - сплошное выживание на всех уровнях, от бомжа до "олигарха". Сплошное бессмысленное копошение в потугах выжить (термин "Борьба за выживание" звучит, пожалуй, чересчур громко).

И в этом копошении, в этой бездонной трясине плавают, давным-давно оторвавшись от всякой тверди, островки подлинно человеческой - то есть человеческой! - жизни. Чудесные, щемяще-трогательные в своей незащитности, исключения из гнусного правила. Островки смысла, обречённые, кажется, на скорое поглощение бессмысленной бездной.

Предостаточно бессмыслицы и в моём собственном житье-бытье. И вот прямо в церкви, сразу после причастия, у меня родились на Свет Божий странные строки:

Я не здесь. В сияющем просторе,

Стоя на коленях, я повис.

Подо мною - никакой опоры,

Но меня ничуть не тянет вниз.

Молча каюсь. С хмурым сожаленьем

Отголоски суеты ловлю.

Наблюдаю ближних копошенья.

Скорбно, отстранённо их люблю.

Да, люблю - копошащихся и суетящихся, но люблю уже почти без надежды, что это копошение и суета когда-нибудь прекратится, и начнётся содержательная, осмысленная жизнь. Причём и я сам, конечно, вынужден вместе со всеми копошиться и суетиться. Поэтому-то моё кающееся (и брезгливо отвергающее копошение и суету) "Высшее Я" и занесло в какой-то "сияющий простор". Не в грязь же бухаться на колени? А больше некуда. Остаётся, уж как получится, изображать коленопреклонение в состоянии невесомости, повиснув между небом и болотом. То ли моё "Высшее Я" преклоняет колени, - то ли просто-напросто брезгливо поджимает нижние конечности, хоть в моём видении до поверхности болота добрых полсотни метров... Спасибо, что умудряется висеть всё же не вниз головой.

Устал я, господа-товарищи, - это очевидно. Как очевидно и то, что для усталого пессимизма существуют-таки весьма веские объективные причины. Даже увесистые - либо проламывающие черепа, либо (очевидно, в моём случае в том числе) так сотрясающие мозги, что кора с подкоркой местами меняются. Было и есть от чего устать - всем нам. Было и есть от чего мозгам набекрень съехать - у всех у нас. Обосновывая актуальность психологической проблемы смысла жизни, В.Э.Чудновский констатировал, что после краха СССР население на постсоветском пространстве, попросту говоря, сбрендило. Впрочем, это я позволяю себе "попросту говорить", поскольку решил в данном тексте, искренности ради, сгущать краски до предела. В.Э.чудновский же формулировал с академической бесстрастностью, что происходит смена ценностных ориентаций. В советские времена преобладала ориентация "героическая", у молодёжи поощрялись такие завышенные амбиции, которые самым вопиющим образом противоречили более чем скромной амуниции (то бишь реальным

возможностям). Пропагандировались подвиги, - воинские, трудовые, "жизненные" ("вся жизнь - подвиг": например, о Николае Островском, об Ольге Скороходовой)...

А посему, - размышляет В.Э.Чудновский, - быть может, сейчас как нельзя более уместна древняя мудрость-молитва: "Творец мой, не возноси меня слишком высоко, чтобы не слишком больно было падать!" Иными словами, ради сохранения душевного здоровья не лучше ли ограничивать амбиции самым простым и очевидным созидательным смыслом бытия: посадить дерево, построить дом, вырастить потомство...

Реакцией на советскую "подвигоманию" можно считать, например, творчество братьев Стругацких. Чуть ли не с самых первых произведений (таких, как "Путь на Амальтею", "Полдень, XXII век") Стругацкие внушают читателю простую в общем-то мысль: герои, как правило, расхлёбывают чьё-то головотяпство. Будь разгильдяйства, халтурщины, безответственности поменьше, - меньше была бы и необходимость жертвовать жизнью в аварийных ситуациях, потому что меньше возникало бы таких ситуаций. Повышенный спрос на "героев" - там, где наблюдается дефицит обыкновенной добросовестности. "Герои" - это либо нормальные ответственные люди в ненормальном обществе, где таких членов - трагическое меньшинство; либо дилетанты, вынужденные свой низкий профессионализм время от времени компенсировать авралом; либо вовсе бесчеловечные типы, для коих высшая ценность - не человеческая жизнь, хотя бы и своя собственная, а "наука", "искусство" или просто распоряжение начальства, - не человек, а "научная проблема", "творческий замысел" или "выполнение приказа". Культ "героя" - это милитаристский, авторитарный и, как ни странно на первый взгляд, анархический культ (анархия как реакция на принуждение, на несвободу).

Решительно присоединяюсь к Вилену Эммануиловичу: посадить дерево, построить дом, вырастить потомство, - это базовые с_о_з_и_д_а_т_е_л_ь_н_ы_е ценности, они неоспоримы. Но приходится констатировать, что на самом деле не так уж много найдётся людей, которые этими ценностями удовлетворяются. Слишком много на свете желающих чувствовать себя значительными персонами в значительно больших масштабах, нежели только семья, друзья да соседи. Это относится даже к самым дряхлым старушкам, которые свято уверены, что Господу Богу до них больше дела, чем собственным детям и внукам. Вот и весь смысл жизни - ощущать себя хоть кому-то нужными... Поскольку, мягко говоря, есть основания сомневаться в своей нужности родным и

близким, остаётся надеяться на свою нужность хотя бы Всевышнему. А ведь нужность Богу - это масштаб собственной значительности, - вселенский, ни больше ни меньше. Все мы твари Божьи, из коих самая малая в Божьем Вертограде не лишняя. На что же ещё рассчитывать "малым сим"? Таким образом, предел "малости" совпадает с пределом "великости" (если не "величия").

Претендующих на собственную значительность в б'ольших масштабах, нежели свой дом и его окрестности, я бы подразделил на следующие категории. (Спешу оговориться, что какие бы то ни было классификации всерьёз не принимаю; сочинять классификации в общем-то легко; классификация - как правило, если не любая, - никак не сам факт, а лишь более/менее адекватное отражение факта в голове теоретика, причём (опять же как правило) далеко не первоклассного. Однако и сам, не претендуя на первоклассность теоретического мышления и великие открытия, классификациями иногда балуюсь, - отчасти в шутку, отчасти наглядности ради.)

1. "Супермены"-циники, всем напоказ и назло признавшие наличную бессмысленность бытия, презрительно отвергающие поиски какого бы то ни было смысла в чём бы то ни было. Цинизм и суперменское наплевательство на всех и всё вокруг - основа всех форм преступности и "обыкновенной" безответственности (в экологии, экономике, политике...).

2. Самозванные "боги", претендующие на разумную организацию окружающего хаоса и, следовательно, на собственную разумность. Но самозванные "боги" в своей разумности убеждены до такой абсолютной степени, что по причине самонадеянности не столько организуют, сколько усугубляют хаос. Сам я достаточно долго явно принадлежал к самозванным "богам", и хаос вокруг себя усугублял в соответствии с замечательным черномырдинским афоризмом: "Хотели как лучше, а вышло, как всегда" (в этом изречении Черномырдин достиг, бесспорно, вершины самосознания). Замечая, что хаоса не убывает, а скорее наоборот, я крепко усомнился в своём могуществе и, стало быть, в своей разумности. Хотя на самом деле, наверное, подлинной разумности тем больше, чем меньше самонадеянности, именуемой в Библии гордыней...

3. Богомольцы, готовые вымаливать милости лично для себя у кого угодно - от Иосифа Сталина до Иисуса Христа. Для них с крахом советской системы не так уж и много изменилось, - просто поменяли шило на мыло, религию наизнанку с клеймом "Научный атеизм" - на одну из давно существующих мировых религий, эзотеризм, теософию и т.п.

Предельно широко разумность можно определить как способность противостоять бессмыслице, хаосу. Вероятно, та же самая способность, что и знаменитая гегелевская "способность выносить напряжение противоречия". Наверное, в таком понимании разумности сойдутся как материалисты, так и идеалисты, по крайней мере объективные. Только для первых разумность - результат самоорганизации хаоса, и человек или подобное ему существо - единственный субъект разумности, тот, кто её осуществляет. А с точки зрения объективного идеализма субъект разумности противостоит хаосу и осмысливает, гармонизирует, преобразует его в нечто осмысленное, - от века. Человек же (как разъясняет А.В.Мень) подобен Творцу не внешним обликом вовсе, а именно своей разумностью, способностью быть Божиим соавтором в осмыслении, преобразовании хаоса. Ну, а безумием - способностью усугублять хаос, - и непомерной гордыней человек подобен противнику Бога (сатане).

Вместо того чтобы раздуться мыльным пузырьком, претендуя на значительность в непосильных масштабах, - лучше, действительно, противостоять бессмыслице, хаосу там, где наши возможности для этого наибольшие. Базовые созидательные ценности чётко определяют эту сферу и сводятся к банальной рекомендации: "Начни с самого себя". Да, начни с самого себя. Прежде чем претендовать на очистку авгиевых конюшен окружающего мира, попробуй очистить собственные. Оно, конечно, потруднее будет. Своё прозябание осмыслить (то есть п р е о б р а з о в а т ь) до качества полноценной человеческой жизни. Осмыслить - то есть образовать и воспитать - самого себя. Минимизировать бессмыслицу в собственном бытии. Не быть рабом сиюминутных влечений и капризов. Стать свободным от любых внешних предопределяющих факторов, - по В.Франклу, это внешняя среда, влечения и даже наследственность, - и только противопоставив свою волю этим факторам, реализоваться в качестве человека.

Супруги Никитины, учась у своих детей здоровому образу жизни, пришли в конце концов к выводу: "что вредно детям, то и взрослым не полезно". Детям нельзя курить, так почему же взрослым можно? Детям нельзя принимать алкоголь, так почему же взрослым можно? Никитины удивляются: никто же не станет из любопытства прививать себе чуму или холеру, хвататься за голые контакты распределительного электрошита высокого напряжения; словом, никто не станет добровольно причинять себе уж слишком явный вред, разве что самоубийца... - а от медленно

действующего яда за уши не оттащишь. Бессмыслица! Вот с профилактики или избавления от такого рода бессмыслицы, если она уже налицо, и надо начинать осмысление собственного бытия.

И недаром подростки, сами уже покуривающие, ворчали на меня, когда мне случалось при них закурить: мы, дескать, ладно, а вам это не к лицу. Когда сами уже запачкались, хочется, чтобы самый уважаемый человек был чище - осмысленнее! - нас. Мы можем позволить себе матюкнуться, но от самого уважаемого человека ничего подобного слышать не хотим... Детская чистота - принудительная. Она была бы добровольной, если бы чистыми были взрослые. А так начинаются мечты: вот вырасту, мне тоже всё можно будет. Всё бессмысленное... Мечты о бессмыслице. А взрослые, махнув на себя рукой, тоже начинают мечтать о том, чтобы дети росли лучше - чище, осмысленнее! - чем они сами. Но с какой стати?

В бездонном болоте бессмыслицы - личной и всеобщей, - не может быть никаких "Акме", никаких вершин развития. Потому что нет развития. Не может быть никаких вершин на жизненном пути там, где нет жизни, а есть прозябание в рабстве у бессмыслицы. Об Акме (как и о полноценной человеческой жизни) бессмысленно рассуждать, если нет смысла - созидательной цели, задачи. Не зная, куда идти, мы бессмысленно топчемся на месте. Смысл появляется вместе с целью движения, которое, осмысленное целью и маршрутом, превращается в путь. И вот на этом пути уже могут быть и вершины, и провалы.

Существование детей взрослые осмысливают, - если вообще осмысливают, - иногда больше, чем собственное. О детском здоровье, например, взрослые заботятся, - если вообще заботятся, - иногда больше, чем о собственном. Но важнее всего, конечно, научить детей самих осмысливать своё существование. Помочь им обрести цель, маршрут и путь, а тем самым - жизнь. (В данном тексте, как читатель, вероятно, уже заметил, понятие жизни я противопоставляю не понятию смерти, а понятию прозябания.)

Дидактика может быть - и должна стать - средством осмысления детского существования (иными словами, средством превращения существования в жизнь). Так или иначе строя учебно-воспитательный процесс, мы активно воздействуем на ориентировку ребёнка в окружающем мире, на детский поиск своего места в мире. Ребёнок может стать с детства - победителем, способным ставить перед собой дерзкие цели и достигать их, тем самым выходя в конце концов на уровень Акме. Но ребёнок может стать и неудачником, погрязшим в хаосе, а в криминальном

случае - мстителем за свои неудачи, усугубляющим хаос. И за любой сценарий в ответе та или иная дидактика. Недаром говорят иногда, что лучше никакой дидактики, чем традиционная школьная... И глубоко прав Борис Михайлович Бим-Бад, когда настаивает, что убийц тоже кто-то или что-то воспитывает.

В поисках дидактической системы, способствующей осмыслению детского существования, превращению его в жизнь, и тем самым - нацеленности детской жизни на Акме, - в этих поисках участвуют и теоретики, и практики-дидакты, разработчики учебных программ. Группа дидактов во главе с Е.С.Овчинниковым (Генеральным директором Социально-педагогического центра "Детская личность") вплотную подошла к экспериментальной отработке системы Личностно Ориентированного Обучения (ЛОО). Речь идёт о перестройке учебных программ в начальной школе таким образом, чтобы содержанием учебно-воспитательного процесса было не хаотичное "усвоение знаний", а именно осознание окружающего мира и своего места в нём. Главным учебным предметом становится русский язык, на котором идёт ориентировка в окружающей социальной, планетной и космической действительности. Сначала - разговор по тому или иному кругу проблем (школа, дом, семья, город, страна, планета, времена года, солнечная система...) с опорой на соответствующие по содержанию тексты, и лишь попутно - анализ различных грамматических структур. Этот подход превращает русский язык в базовый учебный предмет, от которого как бы отпочковываются все остальные учебные предметы начальной школы. Отношения между учителем и учеником строятся по принципу совместно-разделённой дозированной деятельности и сотрудничества.

Естественной идеологией ЛОО представляется мне Ильенковская теория формирования всесторонней, гармоничной личности. В основе этой теории лежит различие универсальных (всеобщих) и профессиональных (специальных) способностей. Основной порок традиционной дидактики, как бы её ни реформировали, - преподавание под видом "основ наук" бесчисленных профессиональных подробностей, в которых ученики безнадежно тонут. Отсюда снижение учебной мотивации и прочее, на что мы все так дружно сетуем. То есть погружение в бессмысленное прозябание в ответ на бессмысленный "учебный процесс". ЛОО пытается преодолеть именно этот порок. И в конце концов ЛОО должно прийти к перестройке учебных программ по принципу: всё специально-профессиональное - в факультативы, а на первое место - реализация

знаменитого Ильенковского призыва "Учить мыслить!", а так же - учить красоте, учить доброте и учить культуре поддержания физического здоровья. Реализуя Ильенковскую философию образования, ЛОО будет способствовать и обретению ребятами смысла жизни (смыслом станет - быть и оставаться человеком, то есть Разумным Существом), и нацеленности жизни на Акме, на достижение вершины личностного развития.

Разработан проект педагогического эксперимента по совершенствованию и внедрению ЛОО в начальной школе. В этом эксперименте готов принять участие ряд школ Москвы и Московской области. Осмысливать детское бытие по-новому мешает, как всегда, финансовая бессмыслица - отсутствие денег.

Господствующая бессмыслица - наша личная и нашего так называемого общества в целом, - любой проект гармонизации (осмысления) хаоса превращает в красивую сказочку. Так я и вынужден квалифицировать то, к чему сам стремился всю профессиональную жизнь. Я не верю, что сказка станет былью. Я не верю, что идеальный смысл восторжествует над реальной бессмыслицей. Я верю только в н_е_о_б_х_о_д_и_м_о_с_т_ь торжества, победы сказки и смысла. Не в неизбежность, а в необходимость, - в то, что смысл лучше бессмыслицы и надо по мере сил способствовать его осуществлению, сколь бы малоперспективным - или вовсе бесперспективным, - это ни казалось. Не в том (для меня) дело, чья возьмёт, а в том, на чьей я стороне, по какую сторону линии фронта. Не желая примиряться с бессмыслицей, испытывая к ней глубокое отвращение, я могу быть только на стороне смысла.

ЛОО предполагает снятие искусственной полярности обучения и воспитания. На самом деле идёт один процесс - воспитывающего обучения, обучающего воспитания. В учебной программе много места отводится проблемам человеческих взаимоотношений - внутри общества и общества с природой. Совершенствуя учебную программу с опорой на практический опыт её внедрения, можно попытаться практически поставить и наметить пути решения такой гигантской проблемы, как воспитание человечности и духовности. Это не получится без чёткого теоретического ответа на вопрос, что такое человечность и духовность, - мы просто знать не будем, что именно берёмся воспитывать.

Существует Детское движение милосердия, - движение здоровых и больных ребят к общению друг с другом, к взаимопониманию и

взаимопомощи. Было бы здорово, если бы эксперимент по внедрению ЛОО как-то удалось включить в контекст этого детского движения за человечность, за смысл против бессмыслицы.

Пусть бессмыслица распространена как угодно широко, но мириться с ней невозможно, - поэтому остаётся всеми силами уменьшать бессмыслицу в себе и вокруг себя, максимально осмысливая, гармонизируя прежде всего собственную деятельность, собственную жизнь. Можно устать, можно впасть в отчаяние, но смириться с бессмыслицей невозможно, - и остаётся делать всё, чтобы её хоть около тебя и в тебе самом стало поменьше.

Степан В.Возняк (Львов)

МЫСЛЬ КАК НАСТРОЕННОСТЬ НА БЫТИЕ

Наше бытие – извечное возвращение к корням и основам основ. Когда я был ребенком, меня восторгал глубочайший, удивительный диалогизм всего, что меня окружало. Все проговаривало себя, жило и трепетало в своем собственном настроении. Вещи были живыми – как и люди. Как и весь мир. Удивительное свойство, видимое только из чистой и ясной дали детства!

И вот по прошествии времени (впрочем, не столь уж значительного...) я вновь стою перед миром говорящим. Он, правда, и не умолкал – просто у меня, видать, было расстройство онтологического слуха, весьма симптоматичное для некоего, в чем-то весьма деградационного, процесса, именуемого взрослением. Остается лишь благодарить всемогущее нечто, избравшее мне долю философа (ибо философ – это вечный ребенок; он стремится слышать и слушать, невзирая на имманентно присущую ему как физиологически взрослому бытийную глухоту).

Пытаясь пробиться к тому, о чем говорит философия и, в частности, мой Хайдеггер, явственно начинаешь понимать, что феноменологическое «к самим вещам!» много больше фундаментальной теории сознания. Это тебе не позитивистско-прагматическое преклонение пред миром мертвых вещей, которые удивительным образом склонны к автоумножению посредством отчужденной человеческой деятельности. И даже не «мир живых вещей» - как «ценностных иерархий», как того, что значимо для человека в силу его человеческой, идеальной, но таки ограниченной и своекорыстной природы. Прорыв к самим вещам – это прорыв к истинной сути того, как обстоит дело с бытием. Или – дело бытия. Это именно умение видеть во всем сущем, в том

мире, в котором мы «в» (странная интерпретация хайдеггеровского Dasein как «бытия-в-мире»), не просто явление, окно в некий истинный смысл, но много больше. Это понимание глубочайшей сопричастности всего сущего как оно есть, т.е. именно в качестве сущего, – сопричастности бытию. Все вещи мира – говорят нам о себе и о нас, они живы в нас, в нашем мышлении.

Да, конечно же, все вещи, весь мир можно предать греху «исчисляющего» мышления, технологической структуризации. Да, вещи смертны – не физически, но в наших силах убить, уничтожить в них глас бытия, зовущий нас мыслить. Все это уже не раз делалось, а ныне так вообще отточено до немыслимой виртуозности: мы научились убивать мир (как мир самоговорящего сущего?...) так тонко и мучительно, что даже и не замечаем этого, более того – при этом пребываем в святой уверенности, что «мыслим», «верим», или там «боремся» (иногда даже – за «истину», ту самую, которую мы убиваем...). Вся история духа человеческого – это история утраты слуха. И чутья к настроенности на бытие. И на присутствие в этом бытии, то есть – на себя, на человека. Даже, казалось бы, академически неуязвимая рефлексивность сознания превращается в какую-то отягощенную ужасниками подсознания раскопку древностей. Все это дурно пахнет, на мой взгляд. Как и все мертвое, впрочем.

Эдмунд Гуссерль, возможно и не догадывался, что своею разработкой возвращения к феноменам, к тем самым «вещам, как они есть в своей нескрытости», а также возвращением к изрядно потрепанному психологизмами средневековому понятию интенциональности он совершил нечто гораздо более фундаментальное, нежели придал философии статус строгой науки и обосновал новую философскую теорию сознания (читай - феноменологию). Догадаться сумел его непутевый и, в глазах Гуссерля, неверный ученик – Мартин Хайдеггер.

Мы – не важнее мира и вещей его. Мы не важнее бытия, и наша извечная «универсальность», «неповторимость» и «абсолютная свобода» - всего лишь отговорки от осознания абсолютной, непостижимо бесконечной пустоты и ничтожности нас самих, взятых, по Гегелю, абстрактно. Но именно пустотность человеческого существа, мудро именуемого «присутствием» и дает жизнь не менее фундаментальной интенциональности оного. Интенционированности на бытие. Извечной направленности на некое содержание, могущее нас заполнить. Иначе это можно назвать – настроенность человеческого существа. Настроенность, изначально присутствующая (впрочем, изначальность свойства присутствовать не дает гарантии, что сие благое свойство дано нам раз и навсегда; отсутствовать

даже как-то легче, спокойнее, частенько – и безопаснее...). И именно потому, что без этого настроения мы – ничто, не мы его хозяева. Мы, скорее, принадлежим присутствию бытия в нас, принадлежим настроенности. Человек – это бесконечная пустота, но с очень тонким слухом и зрением.

Именно отсюда – призыв к мышлению. Да, человек – существо мыслящее, но – ни в коем случае не разумное (для понимания нашей неразумности достаточно лишь оглянуться вокруг; желательно, с утра). «Мыслящий тростник» – достаточно хорошее имя. Кстати, кто не знает, тростник внутри – пустой. А что такое это самое мышление, как не свойство этой слышащей-мыслящей пустоты вбирать в себя нечто Иное, нежели она сама? Мы ведь извечно направлены на нечто Другое, или же Другого (Другую...). Ведь когда мы говорим «я всю ночь о тебе думал», вряд ли речь идет о разработке способов оптимального использования этого самого «ты». Внутри нашей пустоты возникает именно нечто в своей абсолютной целостности и значимости. Мышление в этом понимании – созерцание вещи во всей ее весомости и онтологической обоснованности. Мышление – это когда внутри тебя находится нечто иное, и ты позволяешь этому иному говорить за себя. Мышление – это тихое и внимательное вслушивание в подобную речь. И в том и заключается благодать рефлексивности самосознания, что есть возможность отграничить эту речь бытия от своего собственного бормотания. Благодаря дару сознания мы можем отграничить себя от других вещей мира, именно для того, чтобы увидеть их как нечто равное себе. Впрочем, в этом и проклятие сознания – знать, что твоя нераздельность с миром, которая роднит тебя с ним, греет и светит ласковым солнцем укорененности и тем самым дарит тебе мир как дом, в той же степени является и неслиянностью – извечным одиночеством и мукой существа, не способного раствориться даже в самом родном и близком полностью. Эта неслиянность – еще и колоссальнейшая ответственность: хоть ты и в мире, хоть ты и сущее среди сущего в бытии, но мыслить ты можешь только из себя. И только из собственной способности слышать бытие. Созерцание иного в мышлении – это смирение и покаяние в собственной ничтожности перед бытием всего. В таком мышлении опереться на что-либо, кроме собственной настроенности на бытие невозможно.

Конечно же, сей подход не устраняет необходимости понятийного схватывания действительности, неважно, онтологического или же онтического толка. Тут необходимо понять, что понятие – это не пустая и выхолощенная абстракция чего-то живого и полнокровного, но – имя этого чего-то; то имя, которое вяжет воедино вещь как данное с ее внутренней

смысловой наполненностью. И, как следствие – со всем сущим в его бытии. Фактически, понятие – это то философское имя вещей, которое делает их бытие достоверным и действительным. По Гегелю – конкретно-всеобщим. И понятийное мышление для философа, по-детски верящего в возможность мира говорить о себе – *единственный* путь, по которому можно прорваться к тому, чтобы слышать этот мир. Иначе говоря, простое говорение о вещах экзистенциально важных – вещь для философа весьма пошлая и непристойная, потому что, как правило, такое говорение скрывает типично человеческое желание взять все, не отдавая ничего. Оно и яйца выеденного не стоит. Но если за говорением об экзистенциально-фундаментальных для нас вещах стоит долгий и мучительный путь мышления в понятиях, то есть – мышления, конечно же, целостного, созерцательного и смиренного, но все же пытающегося мыслить не банально – «всё-всё вместе», но каждую вещь действительности в ее весомости и неповторимости, пытающегося давать вещам имена и таким образом говорить с ними, то – за право такого говорения и онтологического прозрения, которое такие вещи сопровождает, заплачено сполна.

Но все равно, не слишком ли прост такой вот рецепт онтологической устроенности сущего, именуемого «присутствием» (Dasein), т.е. – человеком? А то прямо тебе «картина маслом» (как любил говаривать подполковник Давид Маркович Гоцман)! Тут тебе и путь очерчен (вперед, к истине бытия – по вешкам понятий-указателей), и конечная цель четко поставлена, и изначальное родство с бытием не просто даже дано – оно каким-то непредставимым образом за-дано, пред-дано нам, сырым – неизвестно уж, за какие такие заслуги. Даже обреченность мыслить наличествует в такой вот картине (маслом ли?..), и уже не пугаешься этой обреченности; скорее уж наоборот. И пустотность уже не страшит в таком случае, ею даже как-то гордиться начинаешь... Ведь что ни говори, а она таки обуславливает наличие таких вещей, как неповторимость, универсальность и абсолютная свобода... Словом, возникает все же какая-то тревога по поводу всех вышеуказанных экзистенциальных сентенций – действительно, чересчур уж толково проставлены акценты в подобной картине мира. Чересчур правильно.

Да, все это так. И подвоха никакого за этими каверзными вопросами нет. Человек поистине *знает* за эти вещи. И уж неважно, как они видятся: просто, сложно ли или еще как-то хитро.

Вот тут-то и начинаешь вспоминать об еще одном удивительном свойстве философии. Поскольку она (философия) имеет дело с вещами

наиболее изначальными в духе человеческого, то вполне можно сказать, что в этой сфере мы никогда ничего нового не узнаем. Да и что такое новизна, когда речь идет о бытии? Все самое важное нам действительно дано наперед, оно – неотъемлемая часть нашего присутствия в мире и бытии, оно – часть того, что было, есть и пребудет, пока человек действительно **присутствует**. И дело философии – не подниматься в познании к этим вот важным и весомым экзистенциальным вещам, но – *вспоминать их, возвращаться* к ним всем своим нутром. Помню то удивительнейшее ощущение, когда в процессе учебы и чтения классических текстов останавливаешься сначала в недоумении (где я это уже слышал?), которое быстро сменяется восторгом от того, что слышал-то эти слова, эти мысли где-то изнутри своего собственного диалога с миром, из себя самого. И тогда уж начинаешь понимать, что поистине ничего по-настоящему важного в мире от века не меняется. Просто человек – настолько непутёвое существо, что о своих главнейших свойствах постоянно забывает, хоть и отталкивается в своих телодвижениях исключительно от них самих. Тут, кстати, и лежит наиболее адекватная апология философствования как профессии: философ имеет дело не с пустыми абстракциями, но именно с той абсолютно конкретной и реально имеющей быть действительностью духа, о которой знает каждый. Знать-то знает – хоть так, хоть эдак, но высшее дело философа – набраться ума и смелости говорить об этих вещах, подойти к ним вплотную до состояния нескрываемости, а точнее – дать им возможность высказаться и научиться их слушать и внимать их словам.

Именно поэтому ни о какой рецептуре бытийствования речи быть не может. Все, что мы говорим о бытии, да и вообще, всё, что мы говорим, всё, что мы есть и не есть – *неудостоверяемо*. Знание о том, что бытие, присутствие, настроенность и экзистенциальная граница – не пустые слова, никого еще не спасло от падения в забвение бытия. То же самое, например, с проблемой добра, зла и должного поведения: так или иначе, мы глубоко интуитивно, на некоем первичном уровне таки знаем, что такое хорошо и что такое плохо, и никакие отмазки про всеобщую относительность добра и зла и невозможности найти должный путь тут не работают. Но это не мешает нам трусливо отсиживаться за ними, когда приходит время выбора между простым и правильным. И вместо того, чтобы следовать зову своей самости (опять-таки, Хайдеггер!), который есть совесть – важнейшая, на мой взгляд, категория любой этики (фактически, она любую этику своей глубиной и онтологичностью просто-напросто элиминирует), мы трусливо

отгораживаемся спасительным знанием про всеобщую относительность, которое сковывает нам руки, ноги и возможность мыслить.

Тут вообще, на мой взгляд, следует поставить вопрос, а точнее, поставить под вопрос определяющую роль познания в человеческом присутствии в мире. Все самое важное мы уже знаем; просто пока что – не умеем понять, зачем мы это знаем. Напрашивается мысль Льва Шестова: от свободы мы убегаем в познание... Так или иначе, но в философии попытка найти более основательную почву под ногами постоянно оканчивается утратой даже той малости, которая присутствовала до этой попытки. Так что ни о какой «картине маслом» речь не идет и идти не может а priori.

Наша связь с бытием, наше типично человеческое умение уловить настроенность на вещи, наше присутствие в мире – зыбко и, по сути, сокрыто от нас. И не только нашими глупыми попытками эти важные вещи перевести на чистый язык исчисляющего мышления, или, что еще хуже – попытками с типично человеческими трусостью и ограниченностью утверждать о том, что ежели бытие сокрыто, то его и нету, что есть-де только такая вот словесная форма для отражения некоторых процессов мышления или деятельности вообще. Всё намного глубже и страшнее: мне кажется, что сокрытость бытийных связей и беспочвенность нашего присутствия изначально присущи этому самому присутствию. И именно сокрытость и необходимость постоянно кровью и потом, невыносимыми страданиями прорываться к экзистенциальной границе, к месту, где человеческое присутствие свершается именно как присутствие в бытии – именно эта необходимость придает всему самому важному в человеке и важность, и вес, и голос, и право на то, чтобы проговаривать себя.

Опять-таки, именно здесь можно говорить о призыве мыслить. Не существует никакой заданной онтологической укорененности, иначе в мышлении не было бы никакой надобности. Точнее, она существует, и мы в изначальности духа своего об этом помним, но чтобы эта укорененность свершилась именно в твоём присутствии и настроении, необходимо мыслить. Мир человеческого вслушивания в мир и в другие вещи в нем – тонок, здесь все зыбко и очень хрупко. Необходимы постоянные усилия, чтобы не заглушить то, что единожды услышал; необходимы усилия, чтобы услышать. Только постоянным и неутомимым впусканием в свою пустоту Иного можно в конце концов прийти к созерцанию бытия. Не мыслить бытие сразу как нечто данное непосредственно и ясно, нет, не это Хайдеггер имел в виду! Скорее, мыслить сущее, говорить со всеми вещами мира как с равными тебе

– чтобы в этом мышлении-разговоре научиться видеть, где с тобою говорит само бытие, а где ты к нему глух.

Так почему же, спросят, сам Хайдеггер об этом не говорит? Ведь он говорит не о человеке в его неповторимой способности услышать Другое, а о бытии во всей его фундаментальности! Вообще, сей мыслитель предстает для эпохи абсолютно дезантропологизированным, бесчеловечно навязывающим человеческому существу заботу и служение бытию, безликому и чудовищно всеобъемлющему – вместо служения другому человеческому существу. В глазах нашего времени Хайдеггер – некоронованный король духа, возжелавший и дерзнувший надеть на перст Кольцо Всевластия бытия. Ведь пишет же он о сверхвласти одного – причем напрямую, без всяких смягчающих философских систематизаций, зачастую имеющих целью преподнести нечто ужасное в удобоваримом и чисто рефлексивном свете.

Прав Хайдеггер. Более чем прав. Ведь дело не в том, чтобы преподнести напуганному эпохою, а точнее – собственной низостью человеку очередную утешительную сказку про обретение себя наново. Все попытки это сделать – смертный грех любой антропологии. Ведь когда мы пытаемся мыслить человека из него самого, мы схватываем мыслью Ничто. Сказать иначе – ничего не получается помыслить, и суть человека, его «основное понятие», «фундаментальное свойство» вечно от нас ускользает, приводя к новым и новым упрощенностям в понимании нас самих. И попытка воспеть человеческое существо как центр любого философствования и вообще как средоточие сил и энергий вселенских, попытка сделать из человека некую самопонятность неминуемо приводит к тому, что возникает новый детерминатив человека – какое-нибудь новое понятие, или структура, или идея, которые диктуют ему его же самость. Более того, подобная попытка изначально глупа, потому что и без подобных «обретений себя» человек и так – центр любого мышления, ибо происходит оно только в нем. Что бы мы ни мыслили – будь то бытие, мир, сущее или же нечто еще более локальное, мы всегда мыслим из своей незаполненной пустоты, и иного мышления просто-напросто нет.

Можно и проще: способность мыслить, а точнее, настроенность на мышление всего дана нам из онтологической структуры человека как сущего. То есть возможность мышления обуславливает не человек, но его бытие. Поэтому любое мышление – из бытия. Отсюда и услышали еще древние про тождество бытия и мышления... А вот людей нашего в высшей степени странного века постоянно снедает непредставимый ужас, что любая обусловленность прищемит, задавит их (нашу!) тщательно лелеемую

неповторимость и единичность. Мы вообще слишком много говорим о том, чем мы отличны от другого – неважно, от другого ли человека, или же просто от вещей мира. Мысль о собственной неповторимости намного приятнее и уютнее мысли о том, что сия неповторимость пред лицом бытия исчезает напрочь... Не хватает отваги и смирения увидеть, что важен не ты сам – важно то Иное, что ты впускаешь в свое мышление, важно то, что становится твоим настроением на мир. Важно то, на что ты с необходимостью интенционально настроен. Ведь именно оно, это настроение, эта извечная настроенность на *Всё* делает нас, сирых, поистине и неповторимыми, и живыми, и интересными для других людей.

Присутствие – это служение, в первую очередь – это забота о том, чтобы мир не замолчал. А точнее – это забота о нас самих, чтобы мы не утратили возможность слышать и внимать тому, что он говорит.

Вера Лимонченко (Дрогобыч)

ЭСХАТОЛОГИЗМ ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЛИЧНЫЙ: ДИХОТОМИЯ БЕССМЫСЛЕННОСТИ И СМЫСЛА¹

*“Прекрасные, но тщетные взлёты мысли: Бог, Универсум,
Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл,
Ничто – всего этого не существует. Всё лишь словечки для
юнцов, профанов, клерикалов и социологов”*

П.Слотердаjk

*“Возможности культуры манипулировать человеком
огромны, но не безграничны”*

А.Пелипенко

Начало XX века в России имеет явно выраженный наклон к уходу, разрыву, пределу, концу, что имеет несколько уровней детерминации. В некоторой мере это соотнесено с характерным для православия странничеством, с общехристианским ощущением исключения человеческого бытия из мировых связей.

¹ Статья подготовлена в рамках украино-российского проекта "Философия "Серебряного века" в России и Украине в европейском контексте (новейшие исследования" (постановление Президиума НАН Украины 125 от 23.04.2008, проект 26).

В определённом аспекте это следствие социальной напряжённости, характерной для России второй половины XIX-начала XX века: удушье от несправедности жизни порождает массовый исход разночинной интеллигенции в народ – трагические и в чём-то бессмысленно исковерканные судьбы, уход Льва Толстого сначала из литературы в простоту народной пользы, а потом и уход-побег куда глаза глядят – что совершил и солнечный Пушкин, но в поэтической форме его “Странника”, стало школьным штампом видеть лейтмотивом чеховских “Трёх сестёр” мечтательное восклицание: “В Москву! В Москву!”. Многие герои Чехова движимы мыслью бросить всё и уйти, убежать, улететь – “бежать сегодня же, иначе я сойду с ума” (“Учитель словесности”), “улететь бы вольною птицею от всех вас, от ваших сонных физиономий, от разговоров”, если невозможно бежать самому, то лелеется надежда, что дети и внуки “побросают всё и уйдут” – уйдут куда угодно: “мало ли куда можно уйти хорошему, умному человеку” (“Случай из практики”).

Присутствует в порыве ухода и общекультурное декаденство, ощущение спада культурно-исторического развития, возможно в чём-то подхваченное в Европе. Так можно бы думать о тургеневском стихотворении в прозе “Конец света” – в глуши России в простом деревенском доме увидели, как умер воздух, провалилась земля, упал небосклон, все были раздавлены, погребены, затоплены чёрной водой. Хотя опять-таки, в подобных настроениях достаточно много не столько исторических влияний, сколько апокалиптических преданий, оживших в исторических событиях раскола и петровских реформ. Литература начала XX века – особенное свидетельство погибающего мира. В чеховской “Чайке” присутствует характерное в своей стилизованной гротескности видение, когда, свершив печальный круг, угасли на земле все жизни – люди, львы, орлы и куропатки. К.Бальмонт: “Я в бегстве живу неустанным, В ненасытной тревоге живу”; “Дни мои равномерны, жизнь моя однозвучна, Я застыл на последней черте”. В.Брюсов: “Мучительный дар даровали мне боги, Поставив меня на таинственной грани”. В.Ходасевич: “Перешагни, перескочи, Перелети, пере- что хочешь – Но вырвись: камнем из пращи, Звездой, сорвавшейся в ночи...”¹. Исчерпать литературные видения бегства, конца, предела, грани невозможно.

¹ Правда у В.Ходасевича возвышенная устремлённость за предел обрывается ироническим понижением смысла: “...Сам потерял – теперь ищи... Бог знает, что себе бормочешь, Ища пенсне или ключи”, но показателен сам предмет иронического обыгрывания – зачастую ирония отстраняет как раз то, что неотступно преследует.

Что стоит за симптомом переживаний и разговоров о конце? Этот вопрос интересен ещё и тем, что в нашей жизни начала XXI века ожидание катастрофического конца присутствует не в меньшей мере.

В буквальном, прямом смысле предчувствие конца связано с исчерпанием некоторого цикла и невозможностью принять дление. В человеческой истории существует достаточно богатая традиция эсхатологий – различных учений о конце мира и судьбе человека в связи с этим. В своём точном смысле эсхатология отменяет циклизм, предполагая разрыв круговой замкнутости и некоторый выход за пределы цикла. Однако древние языческие эсхатологии (и философские концепции, тяготеющие к циклизму вечного возвращения) не знают запредельного и в силу этого предстают сменой циклов, т.е. конечное и окончательное исключено – такой эсхатологизм оборачивается возвращением в начало и может быть квалифицирован как псевдо-эсхатологизм. Собственно эсхатологизм предполагает необратимость и окончательность конца, и это возможно тогда, когда конец предстаёт позитивным решением личных и вселенских судеб *как чего-то абсолютного*, а не вплетённого в космические превращения, исчезающего в переходах и перевоплощениях. Такое решение характерно для древнеегипетского и иудейского вариантов эсхатологий: в первом случае обретается разрешение индивидуальной судьбы, во-втором – вселенских судеб [2, 206-207], т.е. заинтересованность эсхатологией, разговоры о конце свидетельствуют о *чаемой* свершённости, полноте, совершенстве, исполненности некоей длительности, обретении неущербной целостности.

На мой взгляд, именно такая ситуация может быть названа ситуацией поиска смысла. Наиболее ярко и выразительно она зафиксирована в Экклезиасте (или как часто пишут – Екклезиаст), тексте классическом для смысловой проблематики. Наиболее памятно для большинства в этом тексте мучительное томление, зафиксированное словами “Суета сует”, да безысходная печаль познания: “во многой мудрости много печали; и кто умножает познание – умножает скорбь” (Еккл 1, 18). Но С.Аверинцев отмечает несколько иной аспект: текст развёрнут как жалоба на унылую повторяемость и стабильность возврата всего на круги своя – “автор жалуется не на что иное, как на ту самую стабильность возвращающегося к себе космоса, которая была для греческих поэтов и философов источником утешения и даже восторга; природные циклы не радуют его своей регулярностью, но наводят на него скуку своей косностью. «Вечное возвращение», которое казалось пифагорейцам возвышенной тайной бытия, здесь оценено как невыносимая и неизбежная бессмыслица...автор

мучительно сомневается (а значит, остро нуждается) не в мировой гармонии, а в мировом смысле” [1, 206-207]. Наиболее часто противопоставлением замкнутому круговому движению предстаёт бесконечное линейное движение, космическому циклизму противопоставляется историческая поступательность – но этого нет в тексте Экклезиаста: здесь ещё нет пророчества прорыва, но есть томление смысла. Отец Александр Мень приводит суждения христианских исследователей Библии, которые оценивают книгу Экклезиаста как пессимистическую, даже безысходно пессимистическую (Тураев Б.А., прот.Князев А., Титлинов Б.) и приводит мнение большинства комментаторов, что Книга Экклезиаста предшествует возникновению веры в воскресение (на основании чего дата написания отнесена к 4-3 вв до Р.Х.) и содержит переоценку земных чаяний, указывая на тупик (“суета сует”) человеческой жизни, замкнутой одномерностью как человеческих усилий, так и земного возвращения вообще [10, 425-427]. В этой связи очень существенно противопоставление “возвращения” – “воскресению”, которое в определённой мере тоже есть возвращение, но несущее в себе не имманентность циклизма, а трансцендирование – то есть разрыв, прерыв, прорыв. К этому необходимо будет возвратиться, но позже. Сейчас же необходимо отметить, что томление по смыслу сопряжено с движением за предел настоящего, эсхатологией, чаяниями Конца – в случае с Экклезиастом и пророческим движением фиксируема временная, историческая связь, но исследования проблемы смысла показывают, что здесь присутствует определённая логика.

Проблема смысла (то есть осмысление самого смысла) имеет солидную и разнообразную традицию рассмотрения. Во-первых, разведение телеологического и лингвистического истолкования, когда второе подводит к исследованию языка, как “места” рождения и жительства смысла (Г.Фреге, Л.Витгенштейн, Дж.Остин, Дж.Серль, Ж.Делёз). Если значение отправляет к денотату – предмету, явлению, которые могут быть достаточно однозначно зафиксированы, то смысл есть нечто сопутствующее и трудноуловимое: “смысл — это всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки без кота, пламени без свечи” [7, 53], то есть “смысл предполагает выход за границы наглядно данного, ориентацию на то, что не наблюдается” [11, 271-272], – из этого основания возможны очень различные утверждения: поиски смысла – охота за эфемерно-иллюзорными выдумками (вымыслами); поиски смысла – это продуцирование (“Смысл – это не то, что можно открыть, восстановить и переработать; он то, что производится новой машинерией” [7, 103]); поиски смысла – обращённость

мысли к своему первородству, то есть онтологическая ориентация на “целостность бытия, исходный фон любых ментальных актов в их обращённости на себя” [11, 272]. Третья стратегия поиска смысла непосредственно подводит к проблеме специфики философии как интеллектуальной деятельности, озабоченной первыми началами (не в историческом смысле более раннего, а в логическом – исходного, определяющего), основоположениями мысли, обосновывающей своё право на истину (Ахутин А.В., Доброхотов А.Л., Трубецкой Е.Н. и многие другие). “Философствование – умение продвигаться к основаниям и корням, погружаться в сферу первоначал”, “Начинание с начала настраивает мысль на философский лад”, философствование – “установление окончательности начального начала” [3, 76,17,31]. Поэтому совсем не случайно проблема смысла предстаёт своего рода “лакмусовой бумажкой” философских концепций. Логика смысла предполагает отсутствие его как некоторой сущности на переднем плане явленности и движение в направлении к скрытому неочевидному содержанию. Если для классической метафизики подобное продвижение есть восхождение к существующему по истине и исполняющему функцию *определяющей силы причины, движущей силы цели, исполняющей и оправдывающей силы предназначения* (как утверждает А.Л.Доброхотов, для обозначения *этого* единства Аристотель придумал неологизм “энтелехия”, в русском языке этому единству отвечает естественно сложившееся слово “смысл” [9, 49]), то мысль неклассическая, исполненная недоверия как метафизике (как раз и вырабатывающей умения работать с особым рода основаниями – интеллектуальными очевидностями), так и онтологии (в той или иной форме устанавливающей иерархию существующего) фиксирует дурную бесконечность регрессивного движения: “Говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем я говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс того, что подразумевается” [7, 48]. Прерыв дурной бесконечности совершает введение концепта “поверхность”, который наделяется качествами исполненности: “Это вовсе не значит, что смыслу недостает высоты и глубины, скорее, это высоте и глубине не достает поверхности, недостает смысла, и они обладают им только благодаря "эффекту", предполагающему смысл” [7, 104]. Об этом ещё будет речь, но сейчас зафиксируем в качестве логического основания смысла *присутствие отсутствующего*, что позволяет

утверждать – смысл не бывает “здесь”, он всегда в другом месте – поэтому он предстаёт энтелехийным (причинноцелевым) генератором движения.

Второй блок проработки понятия “смысл” возникает как различие в русле историософий и философий истории двух подходов к историческому процессу: причинное объяснение по аналогии с естественными процессами (вопрос “почему”, сопровождающийся взглядом назад, в прошлое – потому и движение истории объясняется из прошлого, эволюционно, не требуя понятия “смысл”) и рассмотрение целевое (телеологическое), конституированное вопросом “для чего” – потому и обращённое к будущему, что необходимо предполагает эмманационное проступание в несовершенном настоящем будущего и высшего. Именно второй подход, противостоящий естественной эволюционности, подводит к проблеме смысла (христианская средневековая историософия, Гегель, Н.Бердяев, К.Левит, К.Ясперс) и несёт в себе напряжённое устремление к концу длящейся данности и перемещение центра тяжести на будущее. В русле подобных настроений происходит решительная переоценка настоящего, которое теряет своё качество быть действительным и неподдельным, оставаясь в качестве сиюмоментного. Если в русском языке слово “настоящее” несёт слитность неподдельности и сиюмоментности, то в украинском языке есть два слова, выявляющие разные качества: настоящее как “*теперішнє*” и настоящее как “*справжнє*”. Эсхатологические чаяния, питаемые жаждой смысла, способны обескровить настоящее, превращая его в жертвенного агнца Грядущему – и это происходит и в форме религиозных эсхатологий, и в форме секулярных революций.

Интерес к проблеме смысла, характерный для русской мысли начала XX века, в основном связан с историософскими вопросами, столь важными для рождения русской философской мысли (В.Ф.Одоевский, П.Я.Чаадаев, А.С.Хомяков). На почве русской действительности происходит соединение религиозных эсхатологических тенденций и общественного революционного движения, опасность подобного соединения была замечена русскими мыслителями конца XIX – начала XX века, – что стало предметом тщательного продумывания. Наиболее явным началом, пожалуй, следует признать “Бесы” Ф.М.Достоевского и в более широком контексте “Третью речь в память Достоевского” и “Три разговора” В.С.Соловьёва. Но в полный голос данный аспект рассмотрения революционных движений зазвучал в “Вехах”, что было продолжено С.Н.Булгаковым в “Апокалиптика и социализм”, вышедших до 1917 года, осмысление которого породило “Смысл жизни” Е.Н.Трубецкого (1918), “На пиру богов” С.Н.Булгакова

(1918), “Крушение кумиров” С.Л.Франка (1924), “Смысл жизни” С.Л.Франка (1926), множественные вариации на эту тему Н.А.Бердяева, концентрировано представленные в “Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация” (1946) .

Главное внимание обращено на обманчивость тезиса о продуктивности и желаемости конца, как только он помещается в ткань исторических событий. Устремлённость к будущему, которое исполнит полноту предназначения и явит смысл, порождает идею, что ближайшее дело состоит в устранении мешающего, то есть в устранении существующего, а так как существующее держится людьми и обществом, то всё дело превращается в насилие над людьми и обществом [См.: 13, 309]. Дарующее смысл преодоление наличной несовершенной (бесмысленной) данности оборачивается апологией насилия и зла, неизбежно возникающими при активности толпы слепых, глухих, бесноватых, увечных, по отношению к которым, как утверждает В.Соловьёв, возможно одно деяние – “ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаёте себя за здоровых, для вас нет исцеления” [13, 311]. Это очень давний вопрос о допустимости зла ради торжества добра, так часто увлекающий страстные души на путь насилия, мера оправданности которого никогда не дана строго. Если мыслить конец, “переноса на него черты конечности нашего мира” [4, 279], то стоящее пред нами и лежащее окрест нас либо видится достойным лишь презрения и потому уничтожения – и тогда реально длящаяся человеческая жизнь превращается в проходной двор в будущее царство смысла (мы не живём, а лишь готовимся жить, жертвуя современной жизнью); либо лишь оно видимо и значимо – а потому никакие вечные мерки Истины, Добра и Красоты к нему и не применимы, речь может идти лишь о “конкурентноспособности идей”. То есть возникает жёсткая дихотомия либо проклятия либо полного приятия ближайшего круга жизни, мира наличной действительности.

XX век стал свидетелем двух сокрушительных эсхатологических свершений, протекающих по логике конечного мира и совершённых на той же самой территории. Параллелизм описаний порождает гнетущее чувство возвратившегося дурного сна. Высказывания “столетней давности”¹ видятся статьями сегодняшних газет: “Погибло, всё погибло!... Была могучая держава, нужная друзьям, страшная недругам, а теперь – это гниющая падаль, от которой отваливается кусок за куском на радость всему

¹ Взятые в кавычки есть слова современного работника академического научного учреждения, отнесённые к работам С.Н.Булгакова о Православной Церкви.

слетевшемуся воронью. На месте шестой части света оказалась зловонная, зияющая дыра” (Слова Общественного деятеля из Булгаковских современных диалогов) [6, 565]. “Время таково, что умные и живые люди склонны подлечь и отречься от всякого духовного содержания, а честные и глубокие натуры склонны глупеть и терять живое отношение к действительности” [15, 114]. Первая мысль, возникающая после фиксации такого параллелизма, – безысходность возвращения всего на круги своя. Но подобное суждение было бы слишком поспешным, основывающемся на точечной логике конечности. Тем и интересно начало XX века в русской философии, что содержит опыт осмысления исторических событий, сознательно фиксируя предельные основания происходящего: в свете проблематики данного рассмотрения это – осмысление некоторых событий предполагает удерживание как бесконечных связей, обуславливающих именно такое протекание (всемирно-историческая и онтологическая перспектива и ретроспектива – движение за пределы осмысляемого), так и сингулярного разрыва бесконечной связности (видение отделённости события-предмета-деяния – возвращение к “самое само” каждого отдельного существующего)¹. Подобный способ рассмотрения, характерный для русских мыслителей, деятелей религиозно-философского возрождения начала XX века, в меньшей или большей мере соотнесён с принципом всеединства – в большей мере С.Л.Франк, в меньшей мере Н.А.Бердяев, но обязательное удерживание двух планов (абсолютного и относительного, вечности и времени, всемирно-исторического и личностно-экзистенциального, всеобщего и единично-отдельного) сохраняется у всех и как следствие – трезвое (без очарований-соблазнов и отчаянного уныния) бодрствующее видение, без упоительно-восторженной вовлечённости и равнодушно-холодной отвлечённости.

Итак, можно зафиксировать следующее положение: качество осмысленности (и как предел – смысловой полноты) сопряжено с эсхатологическими тенденциями. У Н.А.Бердяева это звучит так: “История имеет смысл потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет

¹ Ж.Делёз, на мой взгляд, говорит о том же, когда утверждает возможность избежать бесконечного регресса, для чего “ нужно зафиксировать предложение, изолировать его и удерживать в этом состоянии столь долго, сколько нужно, чтобы можно было выделить его смысл - тонкую пленку на границе вещей и слов ” [7, 52].

конец истории, и в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле” [4, 256]. Но конец истории, истолкованный по логике конечности, обретает одно измерение – разрушительно-фаталистическое, ослеплённое видением будущего века: “стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он (эсхатологизм – В.Л.) оказывается тоже лишь исторической программой, притом насильственно, изуверски калечащей живую жизнь.лжеэсхатологизм с брезгливой гримасой, с холодной враждебностью относится именно к плодоносящей жизни...” [5, 431]. И С.Булгаков, и Е.Трубецкой, и Н.Бердяев говорят о необходимости христианского видения конца, когда эсхатологическое свершение перемещается во внутренний мир человека [2, 209], что соответствует религиозной идее воскресения или метафизической идее трансцендирования, соприкосновение которых сделал своей задачей Н.А.Бердяев в работе “Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация”.

Обретение смысла предполагает выход из замкнутой субъективности. По Е.Н.Трубецкому: “Спрашивать о смысле – значит задаваться вопросом о безусловном значении чего-либо, т.е. о таком мысленном значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения, от произвола какой-либо индивидуальной мысли Так понимаемый «с-мысл» есть логически необходимое предположение и искомое всякой мысли. – Основное задание логической мысли заключается в том, чтобы не быть только субъективным переживанием. Поэтому всякая логическая мысль стремится утвердиться в чем-то безусловном и всеобщем, что носит название истины или смысла... Безусловное сознание – вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным, антропологическим сознанием. Без этой точки опоры все в моем сознании погружается во мрак, все исчезает – и материя, и форма, все смешивается в хаос субъективных переживаний, над которым я не в силах подняться, ибо я могу сознавать только при свете безусловного сознания” [14, 5,15]. Н.А.Бердяев проводит дальнейшее различие: выход из субъективной замкнутости в творческом акте духа возможен двумя путями – “путем объективации и путем трансцендирования. В пути объективации творческий акт приспособляется к состоянию этого мира и не достигает своего конечного состояния, он пресекается. В путях трансцендирования творческий акт прорывается к нуменальной реальности и направляется к конечному преображению мира. Фактически, в действительности оба пути сочетаются в человеческом творчестве с преобладанием одного или другого” [4, 258]. То есть, эсхатологические

тенденции, реализованные как объективация, натурализируют конечность – ради будущей полноты реализации (что в данном случае предстаёт суррогатом бесконечности) полагается конец всему близлежащему, которое обескровливается и иссушается, пренебрежительно не замечается, живой жизнью наделяется мнимое грядущее. “Мнимое” – поскольку из нулей смысла в настоящем не получить смысла в грядущем. “Смысл, несоизмеряемый с судьбой личности, с моей судьбой и ничего для нее не значащий, есть бессмыслица. Если универсальный смысл не есть вместе с тем и персональный смысл, то он бессмыслен. Я не могу жить в «великом целом», «великое целое» должно жить во мне, я должен раскрыть его в себе” [4, 274]. Но возможна и иная форма натурализования конечности, когда “отсутствие ... конца, т.е. дурная бесконечность, означало бы конечность человеческого существования, окончательную конечность” [4, 275-276] – то есть, человеческая жизнь не бесконечна, а потому имеет смысл (в данном случае точнее говорить «значение») каждое отдельное мгновение (временное) вне сопряжённости с вечностью. Но жизнь бессмысленна, если оканчивается смертью (то есть, окончательным концом), жизнь бессмысленна, если длится бесконечно в объективированном мире (то есть, делящемся дурной бесконечностью), жизнь бессмысленна, если прерыв дурной бесконечности положен вне истории как потустороннее событие – христианское понимание конца означает бесконечность человеческого существования, христианская эсхатология есть прорыв конечности (“конец конца”) к воскресению. Но опять же, воскресение можно понимать, натурализируя его – как воскрешение за пределами жизни и истории, а можно как преобразование-обновление – “эсхатологическая перспектива... есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир” [4, 286]. Для Н.Бердяева смысл в некоторой мере есть производная творчества человека. Словосочетание “творчество человека” необходимо мыслить в его двойственности: как творчество (чьё?) человека и как творчество (кого?) человека – именно тогда оно предстаёт как трансцендирование, как прорыв к себе настоящему (по традиции русской религиозной философии это звучит так: каким тебя замыслил Бог), а это всегда есть “прохождение через смерть, но для воскресения” [4, 266]. Эсхатологическая перспектива содержит в себе перспективу воскресения.

Теперь следует вернуться к намеченному ранее, но оставленному недосказанным. Во-первых, к зафиксированному в Книге Экклезиаста возвращению всего на круги свои, сопровождающемся горестным “Суета

сует!”, которое синонимично утверждению “бессмысленно” – отчего и возникает томительная печаль, усталость, безысходность, неумолимость, чаще всего объединяемые словом “пессимизм”. Не будет большой натяжкой отнести такое мировосприятие к современности. Как помним, бессмысленность (бесконечность возврата) Экклезиаста прерывает (преодолевают) движение пророков, совершающее прорыв к “новому небу и новой земле”. Экклезиаст – “суд не только над ветхозаветным состоянием человека, но и суд над чисто природным человеческим идеалом” [цит по: 10, 426]. Как только человеческая жизнь всецело помещается вовнутрь мировых связей, вопрос о смысле её теряет основания для осмысления. На мой взгляд, именно этим можно объяснить непереносимость его многими современными мыслителями. С необходимой долей концентрированности и внятности такая непереносимость представлена в статье А.К.Секацкого “Смысл вопроса «В чём смысл жизни?»”, помещённой в сборнике со столь же чётким и внятным названием “Философия обществу”, представляющим труды центра “Интеллектуальный потенциал обновления общества”. Позиция автора высказана с откровенной однозначностью: данный вопрос разделяет мыслителей на две группы – ответственные мыслители, обладающие конкурентноспособными идеями и люди (к ним даже не прилагается имя “мыслители”), впадающие в экстаз и глубокую задумчивость. Пересечение барьера из первой группы во вторую “без кавычек и оговорок означает впадение в маразм” [12, 167], а несколькими страницами далее квалифицируется ещё более жёстко-насмешливо – “решающая роль тут принадлежит Альцгеймеру и Паркинсону” [12, 176]¹. Меня в этой статье заинтересовали не столько высказанные идеи, сколько неявная составляющая, которую на мой взгляд можно реконструировать из буквальных прочтений употребляемых слов. Так, если убрать оценочный аспект из словосочетаний “экстаз и глубокая задумчивость”, “жертвоприношение Логосу”, “изменённые состояния сознания”, то вырисовывается ряд условий-оснований, необходимых для осмысления своей жизни: – выход за пределы собственной замкнутости (экстаз), – рефлексивное оборачивание взгляда (глубокая задумчивость), – отречение от навязывания своей позиции ради логики движения самого предмета (жертвоприношение Логосу), – претерпевание перерождающей силы покаяния (изменённые состояния сознания). Одна из главных опор

¹ С.Н.Булгаков в статье “Героизм и подвижничество” одной из определяющих черт радикальной революционной интеллигенции считает педократию – властное доминирование позиции молодых, пренебрежение любым видом силы (мысли, опыта, чувства), кроме силы молодости и новизны.

современного человека – признание его современным обществом – выявляет принципиальную имманентность человеческого бытия, отказ от иерархического устройства как целостной бытийственной структуры, так и человеческого бытия, ориентацию на цивилизационные, хорошо проработанные и обустроенные пути. Чаще всего речь не идёт об истине. Слова Ж.Делёза: “Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача” [8, 108], взятые как характеристика современной философии, звучат убедительно, даже бесспорно. Речь идёт о переориентации всей мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: *больше нет ни глубины, ни высоты* [См.: 7, 161]. Образ поверхности, у которой нет ни высоты, ни глубины, становится структурообразующим принципом философствования как такового. Отсюда игнорирование Платона (и эссенциализма вообще) и акцентуирование *поверхностного эффекта* — эффект теряет параметры эффективности и обретает измерение эффектности, хорошо знакомое русскому человеку как “потёмкинская деревня”, а советскому – как “показуха”. Но на мой взгляд, в парадоксах создающего концепты Ж.Делёза достаточно много боли, чтобы принимать их только за эпатаж. Уподобление философа плоскому животному поверхности – клещу или блохе [7, 164] отсылает к Кафке и, вольно или невольно, неявно содержит глубину или высоту, но они даны современному человеку как рисунок пальцем по запотевшему стеклу [7, 164]. Делёзовская поверхность – новое имя экклезиастовому возвращению, когда ничего нет нового под солнцем и потому – “Суета сует”... Невозможность встретиться лицом к лицу с принципиально иным возвращает нас к русскому религиозно-философскому возрождению начала XX века и его опыту выхода на абсолютные измерения человеческого бытия.

Литература

1. Аверинцев С.С. *Экклезиаст* // Аверинцев С.С. *Софія-Логос. Словник.-К.: Дух і Літера, 1999.- С.204-206*
2. Аверинцев С.С. *Эсхатология* // Аверинцев С.С. *Софія-Логос. Словник.-К.: Дух і Літера, 1999.- С.206-211*
3. Ахутин А.В. *Античные начала философии.* – СПб.: Наука, 2007. – 784 с.
4. Бердяев Н.А. *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация* // Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря.* – М.: Республика, 1995. - С.164-286
5. Булгаков С.Н. *Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)* // Булгаков С.Н. *Сочинения в двух томах.* – Т.2. – М.: Наука, 1993. – С.368-434
6. Булгаков С.Н. *На пиру богов. Pro и contra* // Булгаков С.Н. *Сочинения в двух томах.* – Т.2. – М.: Наука, 1993. – С.564-626

7. Делёз Ж. *Логика смысла*. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 280 с.
9. Доброхотов А.Л. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 248 с.
10. Мень А., прот. *Библиологический словарь*. – Т.1. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – С.425-426
11. Петрушенко В.Л. *Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія* – Львів: Ахілл, 2005. – 320 с.
12. Секацкий А.К. *Смысл вопроса «В чём смысл жизни?»* // *Философия обществу*. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2007. – С.167-181
13. Соловьёв Вл. *Три речи в память Достоевского* // *Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах*. – Т.2. – М.: Мысль, 1988. – С.289-323
14. Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни* // *Трубецкой Е.Н. Смысл жизни*. – М.: Республика, 1994. – С.4-222.
15. Франк С.Л. *Крушение кумиров* // *Франк С.Л. Сочинения*. – М.: Мысль, 1990. – С. 113-180.

Дмитрий Ольшанский (Санкт-Петербург)

БЕССМЫСЛИЦА КАК ЭФФЕКТ МЕТАФОРЫ: ТРОПЫ ПСИХОТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Язык психоза предельно материалистичен, он использует означающие в его пластическом функционировании или, если использовать оборот Фрейда из работы «Бессознательное» (1915), пользуется словами как вещами, т.е. они подвергаются психическому первичному процессу: «Они подвергаются сгущению и передают друг другу без остатка свои активные энергии при помощи смещения; процесс может пойти так далеко, что единственное слово может заменить целую цепь мыслей».¹ Именно с такой предельной энергетической заряженностью одного означающего и сталкивается Фрейд три года спустя в работе с Сергеем Панкеевым, в языке которого существует только потенциальная психическая энергия, катектированная к одному единственному означающему, что можно встретить

¹ «Sie werden verdichtet und übertragen einander ihre Besetzungen restlos durch Verschiebung; der Prozeß kann so weit gehen, daß ein einziges, durch mehrfache Beziehungen dazu geeignetes Wort die Vertretung einer ganzen Gedankenkette übernimmt». Freud S. *Das Unbewußte*. (1915). G.W. X, S. 298.

и в случае Анны О.¹ Тому означаемому, которое заменяет собой комплекс мыслей, график либидинального движения, то есть, находится на том месте, где мог бы возникнуть невротический симптом. У Панкеева же мы имеем дело со сращиванием реального, символического и воображаемого в одно сплетение, которое не представляет возможности для движения и обмена означающих; собственно, и об означаемом здесь говорить сложно, поскольку оно ещё не исторгло из себя означаемое, оно перегружено аффектом и захвачено воображаемым, заимствуя у него свой «блеск, жар, тень, само отражаясь в нём и его тоже обновляя этим отражением»,² выражаясь словами набоковского персонажа, а потому не подвижно в символическом порядке. Психотическое означаемое, говорит Лакан, «сводит Другого, большого Другого, Другого как местопребывание речи к другому воображаемому. Это и есть восполнение Символического Воображаемым».³ Это не та означающая бессмыслица, которая по мысли Леклера, порождает новые смыслы, а, напротив, упраздняет их все до одного.⁴ Поэтому, с динамической точки зрения, можно говорить о психотическом означаемом как о неконвертируемом и не подлежащем размену на другие означающие, оно равно своему месту и не может с него сдвинуться. Поэтому психотическому означаемому известен только опыт метонимии, то есть скольжению в пределах одного буквообраза, *lettrimage*, тогда как смысловой тамбур метафоры или остроты (между очевидным и подразумеваемым), чреват потерей одного единственного значения и распадом всей психической структуры субъекта. Если психотическое означаемое и подлежит механизму смещения, то лишь только для того, чтобы вернуться на прежнее место, без всякого приращения смысла.

Работу метонимии я отношу к тому, что Фрейд называет «искалеченным» [*verstümmelte*] означаемым, т.е. пострадавшим в материальном смысле, но не видоизменённым, и не разгруженным энергетически. Так, например, «*Espe* его собственные инициалы, разумеется,

¹ Она «попросту повторяла глагол в неопределённой форме: мучить, мучить». Фрейд З., Брейер Й. *Исследования истории*. (1895). (пер. Панкова С.В.). Санкт-Петербург: ВЕИП, 2005. С. 43;

² Набоков В.В. *Приглашение на казнь*. Роман. СПб: Азбука-классика, 2004. С. 81;

³ Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образование бессознательного*. (1957/58). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2002. С. 12;

⁴ Лакан Ж. *Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа*. (1964). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 269; О роли означающей бессмыслицы в истолковании см. также: Leclair S. *Ecrits pour la psychanalyste*. Paris: Arcanes, 1996;

является искаленным *Wespe* (оса)».¹ Лакан склонен видеть в этом «калечении символа» смещение страха кастрации на означающее, метонимию, которая не заменяет или переводит, но изображает то, что было отброшено.²

Правда, с не меньшей долей вероятности можно предположить, что С.П. – не только инициалы Сергея Панкеева, но и аббревиатура города Санкт-Петербурга, проезд в который был связан с началом первого эпизода болезни. Метонимия, то есть сближение не по значению, а по звучанию является центральным механизмом движения психотического языка как у Сергея Панкеева, так и у Даниэля Пауля Шребера, для которого смысловая разница между «*Ariman*» и «*Achermann*» уступала место связи по созвучию. Во-вторых, психотический язык склонен создавать всё новые узлы связи воображаемым и символическим, как бы противореча сосюрговскому выводу, что означающее всегда произвольно.

Лингвист Джон Стюарт определяет метонимию в противоположность репрезентации «как отношение части к целому, а не одного к другому».³ По его мнению, метонимия является распространением смысла части на смысл целого, как экстенсивное расширение значения по основанию референта. При этом работа метонимии не предполагает интенсивности, то есть переработки информации, а выступает лишь как архиватор, который сохраняет информацию в меньшем объеме, но прежнем качестве, ограничиваясь разбивкой на составные части и их перемещением относительно друг друга. Инициалы и аббревиатура создают визуальную эмблему для некоего словосочетания, высказывания или мысли, когда единственное означающее «заменяет целую цепь мыслей», на что и обращает наше внимание Фрейд. Поскольку «образ, – по мнению Лакана, – всегда блокирует истину»,⁴ то есть препятствует появлению нового означающего, а полнота бытия уже находится на стороне Другого, чей божественный язык известен психотику и не нуждается в реконструкции, он не может отделиться

¹ «Die Espe ist natürlich eine verstümmelte Wespe.» Freud S. *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*. (1918). G.W. XII. S. 128.

² «Слова могут терпеть также символические раны. Мы вспоминаем «Wespe» с кастрированным W, когда человек-с-волками совершил над символом то наказание, которое на него было наложено Грушей». Lacan J. and Granoff W. *Fetischism: The Symbolic, The Imaginary and The Real*. // *Psychodynamics and Therapy*, N.Y.: Random-House Inc, 1956. P. 270;

³ Стюарт Д. *Возвращаясь к символической модели: нерепрезентативная модель природы языка*. (пер. И.В. Полякова).// *Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах*. Новосибирск: Наука, 1990. С. 104;

⁴ Lacan J. *Yale University, Kanzer Seminar*. // *Scilicet*. No. 6/7, 1975. P. 19;

от его захватывающей эстетики, экранировать присутствие наслаждения иными способами, как посредством бреда, который является для психотического субъекта более надёжным инструментом связывания наслаждения и даёт больше шансов запустить механизм обмена означающими, т.е. создать у психотика некое подобие бессознательного.

Создание аббревиатуры имеет целью сжатие последовательности знаков и реставрацию единичного буквообраза, который мог бы исчерпать собой всю речь, восполнение образного плана языка, сплавляющего в себе означаемое и означающее, так словно черта, их разделяющая, вовсе отсутствует. Восполнение это необходимо потому, что отцовский закон, способный удостоверить это означающее, дать лицензию на его использование, попросту был отброшен, поэтому язык психотика всякий раз испытывает нехватку символического инструментария и прибегает к воображаемым шинам и подпоркам (новоязу, аббревиатурам, бреду, обрыванию фраз или тавтологии¹), которые скрепили бы душевную конструкцию субъекта подобно тому, как это сделал бы фантазм в случае с невротом. Психотик ищет полноты бытия на стороне Другого, лишённого и расщепления, и желания, изолированную и «ото всего охраняющую точку»,² точку опоры для бредового построения, которое за системой лесов старается скрывает отсутствие здания фантазма. Интересно, что советский новояз не только насытил аббревиатурами бюрократический и политический дискурс, но и наделил их статусом имени: Вилен, Мэлс, Велорева, Донара, – уже не просто означающие, нуждающиеся в историзации, осколки фантазма отца-именователя, но, напротив, эмблемы, имеющие однозначное толкование, их смысл предзадан и поддается деконструкции с большими усилиями.

С экономической точки зрения, закон имени отца – это закон сохранения энергии, поскольку он описывает заряженность означающих и обмен энергией между ними. Во-первых, он устанавливает порядок родовидовой классификации, закрепляет за означающим его территорию и, во-вторых, вводит правила перевода означающих друг в друга, их орошения и осушения, активации и демобилизации. Одним словом, всего того, что Лакан именуется сексуальностью, коль скоро «означающее вошло в мир

¹ Примеры последнего можно найти в изложении случая Анны О.: «Она прерывала свою речь на полуслове, повторяла последние слова и только после короткой паузы продолжала начатую фразу». Фрейд З., Брейер Й. *Исследования истории*. (1895). (пер. Панкова С.В.). Санкт-Петербург: ВЕИП, 2005. С. 42;

² Набоков В.В. *Приглашение на казнь*. Роман. СПб: Азбука-классика, 2004. С. 115;

посредством реальности сексуальной».¹ Иными словами, сексуальность – как форма существования означающего – представляет собой напряжение между различными инстанциями психического мира, цепь, которая ищет замыкания, или поток, который торит себе новые русла.

Психотическое означающее заряжено наслаждением до такой степени, что не может быть просто обменено – у него нет и быть не может эквивалента. Оно являет собой абсолютную ценность – лежащую в основании всякого эстетического и религиозного опыта – ценность, представляющую собой *agane* знака, образа и тела; её полнота наслаждения покрывает самого субъекта, поэтому ни о дистанции со взглядом Другого (порождающей страх), ни об обмене не может быть и речи. Это некое архаичное или (прото)означающее, подобное языку библейского Бога или *Grundsprache* Шребера, где слово неотделимо от вещи, а творение мира представляет собой произнесение имён (И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. [Быт.1:3])², или священному Единому гностиков, что не ещё не познало грехопадения до двоицы и бесконечного дробления на множество означающих. Поэтому оно не может быть диалектизировано, изменено или переведено, поскольку оно не знает ни расщепления, ни закона, ни греха, который произведен от закона, если верить апостолу Павлу.³ У Абсолютной ценности не может быть никаких аналогов.

С топической точки зрения, функция имени отца вводит пустоту в плотность материнского языка, то есть создает, во-первых, языковое пространство, устанавливая дистанцию между телом и образом, влечением и его объектом, запросом и желанием, чувством и смыслом, во-вторых, запускает языковое время, то есть способ освоение этого пространства. Мир означающих не дан сполна, как абсолютная полнота психотического буквообраза, но как клубок Ариадны, требует развёртывания во времени, освоения и картографии пройденного пространства, которое и называется речью субъекта. Отцовский хронотоп вводит как отстояние объекта влечения, делая встречу с ним невозможной, так и отставание во времени, постоянно эту встречу откладывая – создаёт у субъекта необходимую для рождения желания нехватку бытия. Отцовская метафора расщепляет

¹ Лакан Ж. *Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа*. (1964). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 161;

² Не случайно, Сергей Панкеев «обратил внимание на сходство своей судьбы с судьбой Адама», человека владевшего этим (прото)языком Бога, при помощи которого он даёт имена животным.

³ «Но грех, взяв повод от заповеди, произвёл во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мёртв». [Рим 7 : 8].

означающее, буквально делит субъекта надвое; отныне субъект «появляется в одном месте как смысл, в другом он обнаруживает себя как *fading*, исчезновение».¹ Этого-то исчезновения, нарушения логики, структурно необходимого для возникновения нового закона переня, и не может позволить себе психотик, для которого полнота бытия уже создана в поле воображаемого и символического. Для психотика, который фиксирован в одном хроно-топосе, в «тотальном значении»,² как говорит Лакан, подобный смысловой прыжок невозможен, поскольку он станет для него шагом в пропасть; Фрейд пишет о Сергее Панкееве: «Он защищал всякую однажды занятую позицию либидо в страхе перед потерей при отказе от нее и из недоверия к возможности найти полную замену ей в новой позиции».³ Таким образом, фиксация для Фрейда, с одной стороны, представляет собой встроенность либидо в однажды избранный дискурсивный маршрут, в который не может быть внесено никаких изменений, и, с другой стороны, является способом совладания со страхом, узел которого готов развязаться в ответ на всякое препятствие на пути дискурсивования либидо в границах своей территории. Если в симптоме маленького Ганса, стремящегося совладать со страхом, слово «лошадь» легко цепляется и перенаправляет либидинальный заряд по цепи означающих «страх лошади» – «мебельный фургон» – «упавшая лошадь» – «игра в лошадки»,⁴ то Панкеев оказывается связан узлом своего буквообраза, поскольку в анализе 1914-18 он ещё не пришёл к механизму создания бреда, то есть разворачивания и диалектизации его (прото)означающего, того бреда, который мог бы протезировать отсутствующий фантазма.

Всякая метафора, предполагая сходство двух предметов, соединяет два знака из разных классов (родов), устанавливая параллелизм двух ассоциативных цепочек, двух миров, в которых «синица тиха за морем жила» и «девица за водой по утру шла». Мы имеем дело с перекрещивание двух означающих на основе предполагаемого, но не очевидного сходства, для

¹ Лакан Ж. *Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа.* (1964). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 233;

² Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образования бессознательного.* (1957/58). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2002. С. 179;

³ »Er verteidigte jede einmal eingenommene Libidoposition in der Angst vor dem Verlust der ihrem Aufgeben und im Mißtrauen gegen die Wahrscheinlichkeit eines volles Ersatzes durch die neu zu beziehende.« Freud S. *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose.* (1918). G.W. XII. S. 151.

⁴ Сравнительный анализ этиологии страха у маленького Ганса и Сергея Панкеева см: Thomstad H. *Little Hans and the Wolf-Man in Retrospect.*// *Scandinavian Psychoanalytic Review.* No. 9, 1986. P. 171–181;

обнаружения которого ещё требуется время. Метафора напоминает силлогизм с пропущенным средним термином, поэтому её понимание сводится к сократовской майевтике, восстановлению выпавшего элемента цели. Это восстановление ничуть не похоже на восполнение, потому что о возвращении полноты здесь речи не идёт, но оно скорее походит на реконструкцию никогда не существовавшего, как изобретению маршрутов Дублина у Джойса. Действительно, в этот смысловой пролёт может быть помещено всё, что угодно: обратим ли мы внимание на сходство тихой жизни синицы и неспешность походки девицы, идущей за водой, или на образ воды, который присутствует и в последующих строчках, или на время суток, упомянутое в стихотворении – одним словом, метафора ставит вопрос о желании автора наиболее ясным образом. Метафора не только связывает два означающих «девица – синица», но и создаёт зазор между ними, который необходимо преодолеть. Именно этот вопрос о нехватке, в которой должен быть воссоздан смысл, и является центральным вопросом психоанализа. Рождение нового значения всякий раз связано с разрезанием пуповины между означаемым и означающим, и поиском новых механизмов связи, той алгебры высказываний, которая упорядочивает речь субъекта бессознательного.

С завидным упорством работает магнетизм означающих: всякое единичное означающее в перспективе готово стать первичным и дать начало вторичному означающему, то есть иметь связь на стороне. Иными словами, целостность и прозрачность материнского языка должна быть нарушена, закон имени отца должен свершиться, поскольку он был привнесён в мир субъекта, «хотя бы раз было упомянуто»,¹ как говорит Лакан, но оказалось *verworfen*, отброшено, поэтому, хотя бред и исполняет некое подобие фантазма, то есть является символическим экранированием от интервенций реального, тем не менее, отсутствие опоры на закон делает эту кладку весьма недолговечной, постоянно нуждающейся в усилении путём привлечения всё новых сил и новых означающих. Бред в потенциале инфицирует весь язык психотика, захватывает его без остатка в результате «цепной реакции» самих означающих: «Нехватку того означающего, которое мы называем Именем Отца, субъект волей-неволей должен восполнить. Именно вокруг этого и разворачивается процесс, который я назвал происходящей в психозе

¹ Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образования бессознательного*. (1957/58). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2002. С. 178;

панической, или цепной, реакцией».¹ Язык психотика напоминает целину, ещё не поделённую на уголья, на удобное и вытесненное, поэтому психотик вынужден жертвовать всем ради поддержания бредовой конструкции: как в случае Анны О., чтобы не проболтаться о чём-то одном, следует молчать обо всём сразу. Аналогичный принцип работает и в языке Панкеева: чтобы не утратить своего устойчивого мира, он избегает всякой подвижности своего буквообраза, как можно полнее утопляя его в воображаемом. Ведь психотик живёт в мире установленной и принятой закономерности, мире «тотального значения», в котором невозможна ни бессмыслица, ни случайность. Как и для Германа из «Пиковой дамы», которую Панкеев однажды упоминает, случайная замена одной карты, одного означающего, может стать роковой ошибкой, явиться причиной развязывания психоза.

Психотику не доступен режим речи, то есть становления смысла в слове, именно потому, что его язык уже обрёл полноту значения, поэтому и память его функционирует не как турникет, членимый движущийся поток означающих и устанавливающий некий счёт забытому и восполненному; для психотика – как и для Гамлета – время сошло с петель, утратило свою закон, свою меру, или дословно – *out of joint* – оно не прикреплено к означающему, не катектировано в речи, а значит, исключает появление пульсации желания. Его время остановилось в своём тактировании, членении судьбы на логические такты: прошлое, настоящее и будущее. Забыть нельзя именно то, что всегда налицо. Что явлено так же очевидно как латинская буква V. Которая, по мнению Сержа Леклера, «относится не только к положению женского тела, наиболее привлекательному для Сергея Панкеева, но и вообще к открытости, одинаково характерной для нескольких эрогенных зон (открыть глаза, уши, рот), что связано с несколько драматическими сценами, а не с объектами удовлетворения».² Вся история Сергея Панкеева – это движение одной буквы, которая вращается в машине метонимии. Однако этого навязчивого перевёртыша ещё не достаточно для того, чтобы говорить об устойчивой связи символического и реального. Тем более что галлюцинаторные разрывы этого символического полотна на лицо, равно как и эстетизация слова, чувственное восприятие знака, и бредовые подпорки, создающие гомеостаз его воображаемого тела.

¹ Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образования бессознательного*. (1957/58). (пер. Черноглазова А.К.). М.: Гнозис/Логос, 2002. С. 170;

² Leclair S., Nasio J.-D. *Démasquer le réel – un essai sur l'objet en psychanalyse*. Paris: Seuil, 1983. S. 159;

Е.Н.ТРУБЕЦКОЙ О СМЫСЛЕ И БЕССМЫСЛИЦЕ

В эпохи социальных кризисов философы особенно интенсивно ищут ответ на вопрос о смысле жизни, чтобы дать людям, если не надежду на спокойную и долгую жизнь, то, по крайней мере, спасение от бессмысленной гибели, как следствия бесцельного, мало осознанного существования. По словам Г.В.Флоровского, «есть свои времена и сроки для философских рождений» [3, 272].

Одной таких эпох, особенно для России, является начало XX века. Эта эпоха породила плеяду блестящих философов, произведения которых насквозь проникнуты интенсивными смысложизненными поисками, а некоторые из них специально посвящены исследованию проблемы смысла жизни. Это такие философы, как В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, Г.Г.Шпет, Н.О.Лосский, П.А.Флоренский, С.Л.Франк, А.Ф.Лосев, Е.Н.Трубецкой и многие другие. Одна из главных работ Е.Н.Трубецкого так и называется «Смысл жизни». Она написана в 1918 г. Е.Н.Трубецкой – русский религиозный философ и ответ на вопрос о смысле жизни даёт с позиций христианского мировоззрения. Как он сам замечает в своём произведении: «Внешним поводом настоящего труда являются мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в наши дни необычайного напряжения» [2, 7].

В работе переосмыслиется мирозерцание Вл. Соловьёва.

Приступая к своему исследованию, автор во введении, прежде всего, ставит вопрос о смысле вообще. Отвечая на этот вопрос, он настаивает на том, что смысл как таковой, носит, во-первых, объективный, во-вторых, сверхвременной характер. Трубецкой рассуждает: «Сознание наше – больше всех своих изменчивых состояний именно потому, что оно на самом деле поднимается над ними и относит их к чему-то сверхпсихическому, что носит название «смысла»» [2, 12]. Далее он утверждает: «...как бы ни была изменчива картина или событие, которое мы наблюдаем, смысл наблюдаемого всегда сверхвременен, всегда облечен в форму вечности» [2, 13]

Указанное отношение к смыслу, как таковому, определяет направление поисков смысла чего бы то ни было. А поскольку мирозерцание автора «Смысла жизни» основывается на религиозной доктрине, то именно в ней он находит свою «точку опоры», Трубецкой пишет: «Безусловное сознание –

вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным, антропологическим сознанием. Без этой точки опоры все в моем сознании погружается во мрак, все исчезает – и материя и форма, все смешивается в хаос субъективных переживаний, над которым я не в силах подняться: ибо я могу сознавать только при свете безусловного сознания. Всякий акт моего сознания предполагает, что со-знаваемое от века осознано в безусловном; всякое искание моей мысли предполагают некоторый сверхвременный «смысл», которого я ищущу, т.е. некоторый сверхвременный акт безусловной мысли» [2, 22].

Как видим, Трубецкой основывает все свои суждения на признании существования некоего безусловного сознания. Понятно, что если существует безусловное сознание, то можно найти и безусловный смысл всего происходящего. С одной стороны, это обнадеживает. Смысл всего существующего от века задан, дан как безусловный и потому задача человечества состоит в том, чтобы его отыскать. Но дело в том, что люди могут не только искать объективный смысл существующего, но и переживать как свой собственный, субъективный смысл того или иного явления. Скажем, такое явление, как закат, имеет, конечно, определённый всеобщий и безусловный смысл. Но каждый человек может придавать ему и свой собственный смысл, определённое субъективное значение. Его можно расценивать как знак приближающейся тьмы, символа хаоса и смерти, а можно как знак приближающейся ночи, символа отдыха и покоя. Нет ни одного явления, смысл которого можно было бы однозначно определить. Каждое явление в разных отношениях имеет разный смысл. Мало того, каждый человек может открыть в этом явлении ещё никем не замеченный смысл. В этом и суть человеческого творчества.

Работа Трубецкого «Смысл жизни» написана под непосредственным впечатлением катастрофических событий, потрясших весь мир, и, в особенности, Россию в начале XX века. В связи с этим в работе Трубецкого напряженный поиск смысла жизни осуществляется на фоне описания разрушительных событий этого периода, проводятся параллели с трагическими событиями иных эпох, осмысляются грозные предзнаменования эсхатологического характера. Трубецкой мучительно размышляет над вопросом о том, совместима ли вера в Бога, олицетворяющего собою высший смысл, с явной и жуткой бессмыслицей и злом, которые и так всё время наполняют собою практически все стороны человеческого существования, но достигают предела своего торжества в переломные эпохи, обнажая такую низость, безобразие и жестокость, что

сомнение в возможности торжества Добра возрастает иногда до высшей степени отрицания. Трубецкой не жалеет красок, изображая современную ему действительность, на первый взгляд убивающую всякую надежду отыскать в ней какой-то смысл. Однако всё это живописное изображение мерзости в жизни не мешает Трубецкому найти логическое доказательство существования смысла, поднимающегося над всем этим хаосом, суетой и безобразием. Философ рассуждает: «Что такое эта пародия на смысл, которая нас возмущает в человеческой жизни? Присмотритесь к ней внимательнее, и вы увидите, что она – ничто, если нет того смысла, который пародируется, высмеивается, вышучивается жизнью... Где полнота жизни, где её единство, гармония и лад – вот вопрос, который сам собою возникает при виде неудачи и падения человека, вот в чём заключается основная тема бесовского над ним издевательства. Стало быть, и это издевательство предполагает определенную интуицию мирового смысла... Но в человеке всё борется, всё двойится. И та духовная мука, которую мы испытываем, есть именно выражение этого рокового раздвоения, – этого спора смысла и бессмыслицы в человеке и о человеке» [2, 48-49].

Рассуждая с помощью метода от противного, Трубецкой приходит к выводу о существовании смысла. Всегда есть в душе человека нечто, что противится осуществлению зла и признанию бессмысленной суеты как нормы существования. Присутствие этого нечто свидетельствует о возможности осмысленной полноты жизни, поднимает человека над суетой, даёт силы действительно преодолевать зло в себе и в мире. Чем более миром овладевает зло, тем острее люди начинают ощущать в себе отвращение к нему, а значит, возможность обрести мужество для его преодоления. Речь не идет о борьбе со злом его же средствами, то есть с помощью насилия. Способы преодоления зла всегда требуют творческого напряжения воображения, умения отыскать его истоки, выявления бессилия в его споре с Истиной, Добром и Красотой.

Трубецкой глубоко проникает в понятие «смысл», что позволяет ему понять изначально творческий характер как самого этого понятия, так и смысла жизни, поскольку данное понятие входит в словосочетание «смысл жизни». Понятие «смысл», как таковое, трактуется Трубецким как некое откровение. Поскольку откровение нисходит не на всякого, необходимо осознать условия подобного нисхождения. Трубецкой пишет: «...всякое моё ощущение становится элементом всеединого откровения; нужно только уметь читать их в этом контексте, уметь находить это откровение. Откровение это заключается не в самом моём ощущении, не в субъективном

переживании моей психики, а в сверхпсихическом смысле переживаемого. Смысл же этот открывается не всякому, а имеющему очи видеть» [2, 169]. Это означает, что в каждом фрагменте мира содержится бесконечное количество смыслов. Его можно рассматривать как совокупность элементарных частиц, как живой или неживой предмет, как гармонию или какофонию красок, составляющих или не составляющих узор, как нечто съедобное или несъедобное с точки зрения воспринимающего субъекта и т.д. и т.п. Все эти свойства присутствуют в данном фрагменте объективно, независимо от воспринимающего субъекта, с одной стороны. Но, с другой стороны, все эти смыслы – смыслы для него. Как свойства, все перечисленные и бесконечное количество других свойств присутствуют в данном фрагменте объективно, но смыслами эти свойства становятся благодаря восприятию субъекта. Сами по себе – это просто свойства, через восприятие же субъекта, благодаря ему, они становятся не просто объективными свойствами мира, но его смыслами, имеющими значение для субъекта восприятия. Эти смыслы могут лежать на поверхности, а могут быть глубоко скрыты. Мир многослоен и большинство слоёв спрятано от поверхностного взгляда. Богатство окружающего мира открывается лишь субъекту, способному переходить от одного смысла к другому, откидывая один покров за другим. Момент, когда хаотический, на первый взгляд, набор цветных пятен, вдруг сливается для субъекта в стройный узор, называется откровением. Человек видел цветные пятна, но не видел узора и вдруг словно прозрел, сумев различить новый смысл в хаосе цветовых ощущений. На него снизошло откровение. Ещё можно назвать этот момент открытием. Научные открытия также опираются на такие прозрения. Но важно здесь понять, почему те или иные смыслы открываются не сразу. В первую очередь, это, конечно, зависит от уровня развития воспринимающего субъекта. Но, кроме того, важен вопрос о том, что в объективных свойствах мира обуславливает такие скачки в восприятии субъекта?

Мир многослоен. Исходя из этого, Трубецкой дает критический анализ субъективно-идеалистической концепции познания. Философ связывает открытие нового смысла в том или ином фрагменте мира данным субъектом с духовным подъёмом, который испытал данный субъект и который вознес его на новый качественный уровень. Состояние духовного подъёма позволяет воспринять новый качественный уровень в окружающем мире. Трубецкой пишет: «Именно этого подъёма недостаёт тем ходячим в наши дни учениям о познании, которые видят в чувственности и в чувственном вообще только субъективную иллюзию и понимают истину как

отрешённую от всего чувственного мысль... Эти учения, сводящие объективную сущность света и звука к бескрасочному и беззвучному движению, отождествляют с объективной истиной мое отвлеченное представление о движении. Между тем, объективная истина возвышается над этой чисто субъективной, психологической противоположностью отвлеченной мысли и ощущения... Движение порождает свет, и звук является его необходимым условием; но оно само по себе – ни свет, ни звук: свет по отношению к волнам движения есть качественно от них отличное другое... Мы имеем здесь по существу различные ряды, различные содержания сознания... Волнообразное движение вещества – не субстанция света, а лишь условие его выявления» [2, 169-170].

Пожалуй, связь между волновым движением и светом или звуком можно уподобить связи между буквами и словами, словами и предложениями, предложениями и текстом. Буквы, пока из них не составляют слова, есть просто обозначения для звуков. Речь человека, говорящего на непонятном нам иностранном языке, мы так и воспринимаем – как набор звуков. Этот набор мы можем примерно передать на письме буквами известного нам языка. Слова же, хоть и состоят из букв, требуют от человека совсем иной способности, чем просто слух, чтобы он понял их значение. Предложения, составленные из слов, требуют проявления еще одной способности человека, который уже должен не просто читать слова, но улавливать смысл, содержащийся в предложении. Логически связанный текст, состоящий из предложений, несёт еще более высокий уровень смыслового содержания и чтобы его понять, следует овладеть уже этим, новым, по сравнению с содержанием отдельных предложений, смыслом, вложенным автором в текст. В определенном смысле, движение можно уподобить буквам. На его основе возникает звук, но звук – не просто движение. На основе этого же движения возникает свет, но свет – не просто движение. Свет или звук – качественно новые по сравнению с движением явления бытия, они открываются человеку как ещё один уровень смысла бытия. Свет, в свою очередь, служит условием проявления цветовой гаммы, которую мы различаем только благодаря свету. Но в то же время цвет – качественно новое явление, не сводимое к свету. Сочетание цветов на холсте художника несёт новый смысл, совершенно иного порядка. Можно предположить, что переживание откровения или прозрения связано со способностью субъекта восприятия увидеть новый, ранее никем не фиксируемый уровень смысла в существующем мире. При этом главное – не сводить качественно новый, более сложный смысл к качественно более

простым его составляющим. Этим, как раз и грешит научный подход, критикуемый Трубецким, результатом его является сведение звука и света к простому движению частиц. Но важно также, осваивая вновь открытый смысл, не забыть ту основу, без которой качество более высокого уровня существовать не может. Не будет движения – не будет ни света, ни звука.

Примерно такое же соотношение между биологической, социальной и духовной природой человека. Человек – биологическое существо. Акцентируя внимание лишь на его биологических потребностях, мы не сможем понять его социальных запросов. Подчинившись полностью логике социального «Я» человека, забыв о биологических потребностях, мы рискуем потерять жизненную почву. Духовные запросы также должны быть согласованы как с биологической, так и с социальной сторонами жизни человека.

Таким образом, обретение смысла субъектом, свидетельствует об определенной ступени его духовного развития, оно связано с процессом совершенствования способности открывать для себя всё новые и новые смысловые грани в окружающем мире. Этот процесс открывает нам взаимосвязи между хаотическим, на первый взгляд, нагромождением различных явлений. Как множество букв в тексте для того, кто не умеет читать, представляется беспорядочным, случайным их набором, так всё в мире может казаться хаосом из-за неумения объединить происходящее единым смыслом, научиться «читать» события и явления мира. Поэтому, как пишет Трубецкой: «Всеединство есть и в то же время не есть в этом мире. Если бы его просто не было, то не было бы вовсе материального мира, ибо не было бы никакого единства, связующего вещество, не было бы единства в самом его влечении, не было бы всеобщей и необходимой связи в его явлениях, не было бы всеобщей закономерности в его движении. Но, с другой стороны, всеединство здесь есть только в стремлении вещества; и поскольку оно – недостигнутый конец этого стремления, – совершенного всеединства ещё нет в мире» [2, 172].

Особым является вопрос о том, при каких условиях открывается новый смысл, синтезирующий определённый ряд явлений в единое целое. В первую очередь, очевидно, необходимо накопление достаточно большого количества фактического материала, относящегося к явлениям одного и того же класса. Однако сам по себе, разрозненный материал, каково бы ни было его количество, в единую систему сложиться не может. Наглядным примером систематизации накопленного материала является открытие Менделеевым таблицы химических элементов. Закономерность, связывающая элементы в

единую таблицу, сама по себе есть нечто новое, по сравнению со знанием свойств элементов, её составляющих и известных специалистам того времени. Что же позволило Менделееву найти необходимую закономерность? Сколь это не противоречит позитивистским установкам в науке, в силу вступает не только фактор знания, но и фактор веры. Менделеев верил в то, что существует закономерность, связывающая воедино известные различные элементы. Поэтому он и нашёл эту закономерность. Таким образом, для того, чтобы выйти на новый смысловой уровень, на котором разрозненные элементы объединяются единой закономерной и необходимой связью, кроме изучения достаточно большого количества однопорядковых элементов, необходима вера в существование смыслообразующей закономерности. Эта вера может носить безотчётный характер, а может носить и характер вполне осознанный. Только глубокое убеждение в существовании единого начала всего существующего позволяет целеустремленно искать необходимую связь между явлениями. Это убеждение выполняет функцию смыслообразующей силы, направленной на открытие смысла, проступающего за частными проявлениями и свойствами мира. Трубецкой определяет выявление единого начала как основу всех религиозных исканий и как гарантию существования смысла всего известного нам бытия. Он пишет: «Тоска по всеединству – вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни; и, поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъём уже представляет собою некоторый предварительный выход из того порочного круга, в котором мы томимся» [2, 52].

Итак, для того, чтобы открыть некую новую закономерность в любой области знания, следует, с одной стороны, в достаточной мере накопить материал, касающийся обозначенного круга изучаемых явлений, с другой стороны, исходить из посылки наличия закономерности, связующей единичные явления данного круга. Эту безусловную посылку даёт вера в единое начало, определяющее собою все частные явления. Нахождение объединяющего начала открывает нам смысл, связующий между собой все отдельные явления как частные проявления общей закономерности.

Следовательно, в качестве смысла выступает схватывание взаимосвязи между общей закономерностью и её частными проявлениями. Это схватывание является основой научного знания.

В действительной же жизни человека схватывание, осознание взаимосвязи между общей закономерностью его внутренних, духовных изменений и внешними жизненными обстоятельствами выступает основой

для поисков смысла жизни. Восточная культура по преимуществу направлена на внутренние изменения человека, то есть на приобретение им каких-то духовных качеств, позволяющих контролировать все уровни внутреннего состояния человека: его организма в целом, отдельных органов и систем организма, эмоциональный фон, мыслительные процессы и т.д. Западная культура, по преимуществу, направлена на организацию внешней среды обитания человека, то есть на создание комфортных условий его существования: возможность всегда достаточно и вкусно поесть, отдохнуть, регулировать температуру в ближайшем, окружающем человека, пространстве, поддерживать условия, соответствующие определённым гигиеническим требованиям и т.д. Восточные учения, восходящие к брахманизму, учат, что весь внешний окружающий мир есть майя, то есть иллюзорное существование, не стоящее усилий для своей организации. Современный западный образ жизни направлен почти исключительно на преобразование внешней среды с целью создания максимального комфорта для существования человека, что превращает западный мир в общество потребления. Разумеется, данное деление весьма условно, очерчивает лишь самые общие черты в направленности духовных тенденций, восходящих к религиозным корням рассматриваемых культур. В реальной жизни на Западе большое количество людей обращается к внутренним духовным ценностям, в то время как на Востоке всё больше ценится богатство, позволяющее обеспечить внешний комфорт. И если на Западе, по выражению Ницше, бог умер, то на Востоке также всё дальше на задний план отступают древние традиции поисков внутреннего просветления. Тем не менее, традиционные ориентации для духовных поисков сохранились. Очевидно, что та и другая тенденции односторонни и требуют объединения как взаимодополняющие друг друга. В чем же должно состоять это объединение? Вероятно, в осознании связующего их звена, которое открыло бы человеку смысл обеих тенденций. Внутреннее в человеке не отделено от внешних форм его жизни. Наоборот, вся внешняя жизнь является формой выражения жизни внутренней, духовной. Причём, причины внешних изменений следует искать в глубинах духа. Однако, не предпринимая ничего во вне, часто оказывается невозможно достичь внутреннего преображения.

Процесс культивирования внутренних духовных качеств позволяет человеку накапливать силы, постепенно собирая их для того, чтобы изменить внешние условия своей жизни. Накопив достаточно силы, он меняет внешние условия, и уже в новых условиях имеет больше возможностей для своего внутреннего роста. Поэтому, с одной стороны, не принесёт желаемого

эффекта попытка изменить внешние условия жизни, не совершив определённой внутренней работы. Внешние достижения либо не принесут желаемого удовлетворения, либо попытка просто не удастся. С другой стороны, внутренние усилия, накопление знаний, умений, навыков, внутренней дисциплины и контроля и т.д. всегда, в конечном итоге, позволят преобразовать внешние условия в лучшую сторону. Поэтому смысл жизни человека заключается не только в осуществлении им духовных усилий, направленных на самосовершенствование, и не только в приобретении средств для создания условий внешнего благополучия, но в осознании связи между тем и другим. Внутренние усилия обретают свой смысл через внешнее их проявление как результат накопленной силы, знаний, умений. Эти внешние проявления служат причиной преобразования внешних условий. Но изменение внешних условий имеет смысл лишь тогда, когда они способствуют новому этапу в духовном развитии личности.

Как в свое время отмечает В.Соловьев: «Основание материального начала есть стремление к утверждению себя» [1, 78]. Трубецкой, осмысляя путь земной и путь религиозного возвышения над земным, настаивает на необходимости их объединения и дополнения одного другим. Он считает, что крест является как раз символом такого объединения, дерево также являет собою этот символ. Трубецкой пишет: «Ищет ли человек этого смысла в горизонтальной плоскости земного или в вертикальном подъеме в другой, верхний план существования, результат этих двух движений – один и тот же: страдание о не достигнутом смысле.... Обе эти линии, выражающие два основных направления жизненного стремления: линия плоскостная, или горизонтальная, и восходящая, или вертикальная, скрещиваются. И так как эти две линии представляют собою исчерпывающее изображение всех возможных жизненных направлений, то их скрещение – крест – есть наиболее универсальное, точное схематическое изображение жизненного пути. Во всякой жизни есть неизбежное скрещение этих двух дорог и направлений, этого стремления вверх и стремления прямо перед собой в горизонтальной плоскости. Дерево, которое всею своею жизненною силою подымается от земли к солнцу и в то же время стелется вдоль земли горизонтальными ветвями, представляет собой как бы наглядное символическое выражение в пространстве того же скрещения, которое совершается и в жизни духа» [2, 61,62].

Но эта направленность в плоскости или горизонтальная составляющая символического креста есть выражение внешних условий жизни и стремления преобразовать их. Вертикальная составляющая – есть

внутреннее накопление способностей и качеств души, ибо восхождение на духовном пути суть углубление в свою внутреннюю сущность, являющуюся проявлением божьей искры в нас. Те тенденции, которые здесь осмыслены как проявление путей Востока и Запада, Трубецкой исследует в форме древнегреческой и древнеиндийской религиозных традиций, которые и являлись источником развития культуры в данных двух направлениях. Философ пишет: «Индийское и греческое решение вопроса о смысле жизни оказываются в одинаковой мере несостоятельными. Греческая религиозность, утверждающая мир, вместо космоса находит хаос – беспорядочное множество борющихся между собой сил, не связанных единством общего смысла. А религиозность индийская совершенно отменяет мир, как несущественное и бессмысленное, т.е., стало быть, также не находит смысла в мире, а видит смысл лишь в его уничтожении» [2, 61].

Таким образом, Трубецкой продолжая философскую традицию Соловьёва, связывает наличие смысла жизни со стремлением к всеединству. Но есть существенные отличия ими пути к всеединству. Соловьёв понимает путь к всеединству как постепенное преодоление всех земных привязанностей и полное возвышение к сверхземному существованию или, что то же самое, к полному погружению в глубины внутренней жизни. Трубецкой видит смысл во всеединстве, как взаимодополняющем объединении земного и сверхземного существования. Согласно его представлениям, погружение во внутренние глубины со временем выражается в изменении внешних условий жизни, а изменение внешних условий способствует дальнейшей внутренней работе. Следовательно, Трубецкой из понятия всеединства, которое составляет смысл жизненного бытия, не исключает, но полностью включает в него не только духовные проявления жизни, но любые её проявления, такие, как проявления животной жизни человека, человека как социального существа, человека разумного и человека эмоционального, человека познающего и человека действующего и т.д. Такое понимание всеединства означает, что человек не просто движется по пути, как механическое тело, но как бы расширяется во все стороны, сам, постепенно, становясь всеединством, охватывающим собою все жизненные проявления.

Литература

1. Соловьёв Вл. С. *Лекции по истории философии // Вопросы философии, 1989, № 6*
2. Трубецкой Е.Н. *Избранное. М.: Канон, 1995.*
3. Флоровский Г. *Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.- М.:Наука,1990.*

ПРОБЛЕМА „СИМВОЛ І СМИСЛ” У ФІЛОСОФІЇ О.Ф.ЛОСЄВА

Теоретичний досвід осмислення проблеми символу показує деяку неоднозначність: з одного боку символ розумівся як „міфічний”, що виключало його рефлексію, з іншого боку під символом розуміли дискурсивно раціоналістичну алегорію.

В грецькій античній філософії символ означав поєднання, злиття, спіткання двох начал. Символ, розділений на частини, мусить поєднатися у чомусь третьому, не рівному сумі його складових. Можливість такого переходу і містить нескінченність затаєних прикмет символу.

О.Ф.Лосєв у працях „Проблема символу і реалістичне мистецтво”, „Логіка символу” та ін. підкреслює що у символі смисл переноситься з одного предмету чи явища на інший предмет чи явище і не просто копіює об’єкт, а й указує тенденції подальшого розвитку для розкриття глибинних смислів. Символ відрізняється від звичайного знаку тим, що здатен уміщати потенційно нескінченну низку смислів. О.Ф.Лосєв порівнює трансцендентальний символ з айсбергом, одна чверть якого на поверхні, а три чверті під водою (в ноуменальному світі). Тому символ залишається одним з найстійкіших елементів культури, виконує роль культурної пам’яті і поєднання різних її шарів.

Смислова структура символу має величезну кількість нашарувань, а відтак розрахована на активну позицію того, хто інтерпретує. У процесі інтерпретації виникає нова символічна форма, котра вимагає знов-таки інтерпретації, а не застиглого смислу. Символ ніколи не належить до якоїсь однієї площини реальності, тому тут не може бути „науковості” на кшталт точних наук.

Саме міфологічний символ, який також називали трансцендентним (тому що він вказує на таємничі глибини буття), відіграє значну роль у процесі смислоутворення.

Культура завжди семантично не закінчена. Символи – це спосіб входження смислів до світу людськообмеженого розуміння. В символах смисл здається як смислова глибина, смислова перспектива, але щоб стати знаками реального світопорядку, вони виражають цю безкінечність як дещо закінчене. Символізм, засновуючись на багаторівневості буття, розкриває різноманітність смислів.

О.Ф.Лосєв визначає символ як втілення ейдосу в інобуття, як смислову ввібраність інобуття в ейдос. Ейдос – активне духовне начало і смисл сутності. Інобуття ейдоса – меон, він начало пасивне, матеріальне. Меон ірраціональний – це інобуття смислу. Без меонального оточення, смисл втратив би визначеність та окреслення, тобто обезсменився б. Більш того, ейдос має внутрішній меон, без якого, також, перестав би бути смислом. Цей внутрішній меон – хаос в формі, момент ірраціонального в раціональному. Через внутрішній меон, ейдос зв'язаний із зовнішнім меоном. Експансія ейдоса в зовнішній меон означає пошуки та виявлення смислу в ньому. О. Ф.Лосєв виділяє декілька рівнів ейдоса, він оперує поняттями „чистий ейдос”, „чистий смисл”. Смисл можна розглянути як сам по собі і як індивідуально – живий, „розуміючий смисл”. Коли „чистий смисл” субстанціалізується, він із стійкого, тільки внутрішнього, і тільки сутнісного, стає рухомим, а значить „вираженим”, тим що іде з середини назовні. Так річ виявляється поза самою себе, а не тільки внутрішньо. В раціональній метафізиці сутність, як правило, розглядають як абстрактне поняття або абстрактно дедукують явище із сутності, але що таке сутність, якщо вона реально не проявляється в „живій міфології”, така сутність перетворюється в абстрактну. В Гуссерля смисл розглядається безпосередньо, в його понятті „ейдоса” поряд із чисто смисловою природою відмічається наглядність та інтуїтивно задана цілісність. Однак, в феноменології Гуссерля смисл статичний, споглядально-нерухомий. Тут немає становлення, немає переходу до фактів і переходу від однієї структури смислу до іншої, смислові структури просто описуються. Феноменологічний метод дає опис чисто смислових даностей поза становленням смислу. Неокантіанці розглядають смисл в становленні, але чисто смислове становлення, смисл тече як диференціальне вчислення та не переходить в чуттєвість. О.Ф.Лосєв не перетворює буття в „чистий смисл” і не бачить в ньому тільки смислову структуру. Він смисли розглядає одночасно як факти, його розсуд предметні, а не тільки методологічні, буття для нього не просто логічна структура, але й „смислова картинність”!

„Розуміючий смисл” прагне до ототожнення із своїм інобуттям і ніби вбирає його. Розуміння необхідне для того, щоб річ мала смисл, котрий порівнюється з іншими речами та смислами (із своїм інобуттям), а порівняння з інобуттям виступає як ототожнення з ним. Лосєв визначає розуміння як діалектично самоототожнену відмінність смислу речі та її інобуття. В суб'єкті відбувається втілення речі як в інобутті, тобто її самоототожнена відмінність. Розуміння висуває певні елементи як основні, а

інші елементи відсуває на задній план та підпорядковує їх першим. Логічне поняття „людини” одне, а розуміння може бути безкінечне число і будь-яка річ в дійсності кожний раз може розглядатися в новому вигляді. В англійській мові, в етимології слова „man” на перше місце виходить сенс „розумний”, в слові „homo” переважає сенс „тілесний”, в російській мові переважає сенс „лик”, „чоло”.

При вивченні етимології слова в різних мовах, переконуємося в різноманітній смисловій забарвленості і різноманітній подачі речі та явища. В мові два семантичних рівня: предметно-логічний і інтерпретативний. Останній повідомляє про даний предмет іншій свідомості та надає йому того чи іншого відтінку. Логічне судження відображає наявні в бутті зв'язки, а граматичне втілює розуміння буття. Ця особливість дозволила О. Ф. Лосеву говорити про неминучу міфологізованість мови.

О.Ф.Лосєв розглядає проблему осмислення і розуміння також і в онтологічному і в соціальному аспекті.

Не тільки історію ми ніколи не сприймаємо як хроніку окремих фактів, але й оточуючий нас предметний світ осмислюємо як цілісність. Специфіка осмислення речей міфологічним символом зв'язана з „відволіканням” від повсякденного смислу речей заради нового смислу. Важко уявити собі сприйняття предметного світу поза соціокультурним контекстом, тому часто Лосєв називає осмислення міфом не відволіканням від реальності, а самою „істиною та живою реальністю”.

„Відволікання” можна розуміти як неможливість сприймати предметний світ абсолютно об'єктивно, це „відволікання” від абстрактного та дискретного існування речей. Ніхто з нас не сприймає ізольованих предметів поза їх особистісним, а тому і соціальним контекстом. У міфі для Лосєва важливий момент не тільки символу та інтелігенції (самосвідомості), але й особистісний. Символ як такий залишається чистим поняттям і не відомо, які речі він осмислює та оформлює. Міф – особистість, а значить субстанціальна здійсненність символу та інтелігенції. Адже якби не було людини як особистості, не було б і міфічної уяви про предмети. О. Ф. Лосєв в праці „Діалектика міфу” пише: „Знищить у вченні про папороть момент особистісний (так як ми розуміємо особистість), і це буде означати, що папороть перестає бути соціальною річчю, вона стане байдужою для будь-якої особистості” [2, 101].

Таким чином, навіть предметний світ ми завжди сприймаємо цілісно, і він набуває специфічно „міфічне” забарвлення в кожній окремій людині і в кожній культурі.

За думкою Лосєва, культурно-складову основу єдності світу задає міф як „образ світу”. Тому культура завжди має горизонт, хоча й рухомий, невловимо плинний. У перехідні періоди формується новий світ за своїми зв’язками та смисловими перспективами. Це нове смислове ціле задає інший горизонт сприйняття, дії та розуміння людьми одне одного. Духовні змісти та предмети, які виточені в смислову цілісність світу, несуть в собі смисл та детермінують людське буття в світі, надаючи статус реальності речам, подіям, принципам та нормам життя. Отже, загальність світу засновується не тільки на економічних відносинах, юридичних і соціальних нормах та інститутах, але й на культурно-смислових основах. Ці основи роблять світ визначеним, задають йому межі. Не дивлячись на різноманітність цінностей, норм, світ переживається як цілісний, близький та знайомий, як „ойкумена” практичного та духовного життя людини, будь-яка діяльність тоді в ньому набуває культурного смислу. Міфологічні сили керують історією. Економіка, наука, політика, мистецтво та церква самі в своєму становленні керуються різнонаправленими міфологічними силами.

Відносні міфології осмислюють для людини все: і глобальні духовні цінності, і кожний окремий вчинок, та побутові деталі. Міф, в якому живе індивід, осмислює початок та кінець його життя. Людині одна відносна свобода і вона має можливість гальмувати чи прискорювати історичний час, свідоме оволодіння міфологічними силами може вплинути на темп історії.

Смислові зв’язки між предметними та духовними змістами існують не тільки в теперішньому, в культурі має велике значення смисловий зв’язок з минулим. Світ культури постає в смисловій єдності як в просторових, так і в часових характеристиках (традиціях). Збереження традицій дозволяє людині ввійти безпосередньо в усі часові пласти культури.

Предметний світ культури – не просто сукупність речей, які знаходяться в просторі, але є єдністю їх духовних змістів. Порушення цієї єдності може призвести до втрати сенсу життя. Світ втрачає свій безпосередній вплив на людину, стає фрагментарним, розпадається на сукупність речей і явищ поза смисловим їх зв’язком. Такий світ є різноманітністю речей, які знаходяться в просторі, але вже не є жива реальність, плинна в часі.

В історичному розвитку одні смисли догматизуються, знімаються в традиції, або обезсмищуються і випадають в „осад”. З’являються нові смисли, „живі”, міфологічні символи можуть стати носіями цих смислів. Нові смисли набувають характер актуальних життєвих реалій в процесі життєдіяльності. Вони міцно входять в безпосередню культурну ситуацію і

живе спілкування, тому здаються настільки очевидними, що не вимагають доведень та обґрунтувань. Очевидності для людини сучасної культури грають не маловажну роль, хоча спонтанним і до рефлексивним світосприйняттям картезіанської людини не назвеш. Очевидності завдяки безпосередній даності їх індивідам окреслюють межі розумної та осмисленої діяльності. Вони ж визначають горизонт розуміння інших індивідів, предметів, явищ і подій навколишнього світу. Межі в очевидностях залежать від смислових можливостей культури, але задаються природними. Смислові очевидності характеризуються визначеною самоданістю, з приводу якої не виникає необхідності в рефлексії. Буття індивідів визначеної культури тече як природна „вписаність” в контекст цих очевидностей, звідси немає необхідності рефлексивного відношення до них. Очевидності можливі, перш за все, в міфічному світосприйнятті. Лосєв неодноразово підкреслював дорефлексивність міфу: „Міф... ні в якому разі не є яка-небудь рефлексія. Він завжди деяка явленість, безпосередня і наївна дійсність, зрима та чутлива втіленість життя” [2, 100].

Міфологія залежить від характеру досвіду визначеної епохи. В основі кожної культури ті чи інші міфи. При цьому очевидності виступають тими міфами, в яких ми „живемо”, тобто включені та не критично сприймаємо. „Що в основі язичності або християнської культури лежить визначений цикл досвідно відкритих міфів, – пише Лосєв, – про це навряд чи хто-небудь буде сперечатись. Але, звичайно, всі стануть сперечатись, що будь – яка міфологія лежить в основі новоєвропейської культури” [1, 773]. На думку Лосєва, кожна культура „сповідує” ту чи іншу міфологію і реально переживає її, „тому сказати, що механістичний всесвіт є міф, це також необразливо для матеріаліста, як необразливо для стародавнього грека сказати, що й його одухотворений й наповнений духами і душами Всесвіт є також міф. Словом, міф є найбільш повне усвідомлення дійсності, а не найменш реальне чи фантастичне й не найменш повне і пусте. Для нас, представників новоєвропейської культури, яка має матеріалістичне завдання, звичайно, не по шляху з античною чи середньовічною міфологією. Але зате у нас є своя міфологія, і ми її любимо, леліємо, за неї проливали, і будемо проливати нашу живу та теплу кров” [1, 773].

Таким чином, смисловий прошарок культури зв’язаний перш за все з очевидними структурами життєвого досвіду та ідеалів людини. Вкорінюючись в такому прошарку досвіду, де єдність смислових зв’язків буття людини не потребує рефлексії, самосвідомість здійснює акт осмислення та розуміння. Розуміння завжди пропонує деяку рамку

сміслових зв'язків, і тільки в цих межах і здійснимо рефлексуючий акт свідомості. Сама ж смислова рамка не рефлектується в цьому акті, а ніби випадає з нього.

Релятивізація смислів культури можлива як в результаті взаємовпливу культур, так і в перехідні періоди, що звичайно взаємопов'язано. В стабільні епохи спосіб даності символів і смислів в культурі характеризується самодостатністю і очевидністю. В ситуації кризи втрачається віра в міфологічні символи, які сприймалися як очевидності і осмислювали життя і діяльність. Вони вже не усвідомлюються як абсолютні і природні, а сприймаються як відносні і скороминучі.

Однак, міфологічні символи, які несуть традиції, входять в тканину нового культурного космосу. В процесі інтерпретації відбувається їх включення в інший культурний контекст. Релятивізація символів, смислів і цінностей може викликати негативне відношення до культурної спадщини, тоді порушується буттєвий зв'язок не тільки з сучасними цілями і інтересами індивідів, але й з символічними кодами, які несуть традиції в культурі. Лінійне розуміння смислових утворень в культурі не оцінює те, що ці утворення як і культура в цілому, мають самоцінність, тобто абсолютні з погляду способу розкриття людського буття.

Нелінійний підхід до проблеми „зняття” традиції в культурі демонструють концепції О.Ф.Лосєва і П.Рікера. В герменевтиці зачіпається проблема живучості традиції за допомогою і „всередині” інтерпретації. П.Рікер використовує категорії „час трансмісії” і „час інтерпретації”. Однак, є ще „глибинний час”, який виникає в результаті взаємного перехрещення цих двох часовостей, його можна назвати часом самого смислу. „Часовий вантаж” глибинного часу пов'язаний з семантичною структурою того, що у Рікера розуміється як символ. Рікер, як і Лосєв, розрізняє категорії символ, міф і міфологічний догмат. На його думку, міф належить „фундаментальному часу”, бо говорить про події початку і кінця. Він пов'язаний з ритуалом, а тому тісно вплетений в соціальну тканину і не вичерпує семантичну глибину символу.

Міф в якійсь мірі навіть приховує часовий потенціал символів. Після включення певних смислових пластів в соціальну тканину через міф у символі залишається ще резерв смислу. Глибинні смисли символу інше міфологічне утворення може включити в інший соціальний контекст. Таким чином, міф передбачає первісну раціоналізацію і обмежує обсяг значень символічної глибини, він вже не належить до „прихованого часу”. Рікер

показує на прикладі біблійної символіки зла три рівня значення: символічний (первинний), потім міфічний рівень і рівень міфічних догматів.

У релігійній філософії О.Ф.Лосєва немає категорії „глибинний час”. Однак, символ і міф він розрізняє за ступенем нагнітання апофатичною енергією Першосуті. Можна говорити про „глибинний час” самої Першосуті, бо вона відрізняє себе від внутрішнього меону (це також тіло, але вічне і світле, як і сам смисл). Потім Першосуть виражає себе у зовнішньому інобутті (абсолютному меоні). Тільки абсолютний меон для ідеї є начало тілесності часової і знищеної. Покладання суті, пов’язаної з меональним оточенням, веде до безперервної тривалості смислу, він вічно часовий. Сутність, що становиться, - це деякий смисловий самовираз. В символі „струменяться енергії”, які не покидають суті і частково являють її всьому оточенню; чим сильніша апофатична енергія, тим символічніше народжується образ. Саме поняття „енергія” безпосередньо пов’язане з категорією „час”, бо енергія сутності є також сутність, співвіднесена з інобуттям. Отже, у ній заключається чисто смислове ставлення, яке можливе до взаємовизначення зі своїм інобуттям, тобто з матеріальністю. Символ же передбачає інобуття, чутливо-алогічне становлення. Алогічне становлення є час. Він - антитеза смислу і по природі своїй алогічний та ірраціональний. Лосєв вживає категорії „чисте становлення”, „чистий час”, але це абстракції. „Всіляке становлення, - пише Лосєв, - передбачає матерію, чи не-сущє, меон, інакше буде лише сущє і ніякого становлення не вийде” [1, 728].

Таким чином, символ „несе” в собі час, а також і енергію Першосуті. Усіляка смислова насиченість виходить від Першосуті, а найбільш багатим семантично є „ейдос в широкому смислі”, „інтелігентний” ейдос, втілений в інобутті, тобто міф. Наприклад, меч як знаряддя для рубки є ейдос в вузькому розумінні. Звичайний предмет в соціокультурному контексті може набути глобального значення. Так, у Р. Вагнера створена містична концепція меча Зігфрида. Це уже „міфологічний символ”, який має безкінечну смислову перспективу.

У герменевтиці П. Рікера найбільш багатими у смисловому відношенні є „первинні символи”, а його категорія „міф” співвідноситься з лосєвською категорією „догмат”. У Лосєва зі „ставшим часом” пов’язаний догмат, він прагне протистояти усілякому „історичному протіканню” явищ, міф же історичний і відображає буття в його становленні. В процесі раціоналізації міф догматизується і тому в реальній історії дуже важко знайти чітку міру між міфом і догматом. Рікер вважає, що саме „первинні символи” черпають смисл із „глибинного часу”, а міф і міфологічні догмати пов’язані з

„вичерпаним часом”. Існує зв'язок між „прирошенням смислу” і прихованим „глибинним” часом. Одні символи несуть смисли „нашого минулого”, „часові і позачасові”, інші – наш потенційний стан. Звідси два різних види інтерпретацій. Одна герменевтика має на меті одержання нових символів і смислів, інша перетлумачує попередні і таким чином втягує їх в історичний рух. Ми інтерпретуємо, щоб продовжити життя традиції, це означає, що „час інтерпретації” належить традиції. „Ми маємо справу з історичною інтерпретацією історичного, – пише Рікер, – той факт, що тут джерела протистоять один одному, що зберігається їх подвійність, що протиріччя не згладжуються, має глибинне значення: традиція, приростаючи себе, корегує і цей приріст, як такий утворює теологічну діалектику” [5, 69].

Так, традиція міфологізує символи і цим вичерпує себе, завдяки інтерпретації символи традиції відроджуються. Такий процес діалектичного руху від „вичерпаного часу” до „глибинного часу” і назад. Міфологія (догмат) співвідноситься зі смисловими запасами того, що Рікер називає символом, а Лосєв „міфологічним символом”.

У сучасній культурі ми найчастіше маємо справу з інтерпретацією міфів-текстів. А який же критерій міфологічного символізму? Адже символізм – це не відхилення від норми, полісемія і символізм властиві будь-якій мові і відповідно будь-якому тексту. Але проблема символізму пов'язана ще з тим, що іменується дією контексту. Контекст тим чи іншим способом осмислює текст: в цьому вже криється дещо символічне. Будь-який символ включений до семантичного поля, (символ як такий), вилучений з контексту – це дещо не визначене.

Середньовічні символісти, і зокрема Августин, вивчали передусім містичний зв'язок символів в живому організмі, де смисли потенційно необмежені і кожний окремий символ може вказувати на всі включені в дане семантичне поле. Навіть знак неможливий в абсолютній смисловій пустці і найпримітивніше значення отримує в смисловому оточенні. Міфологічний символ – це знак, який має безліч значень. Коли контекст, як позазнаковий субстрат, одержує певний зміст, виявляється що він у смисловому значенні більш багатий, ніж самі знаки. Множина смислу – це явище полісемії. Остання пов'язана з фактором синхронії, тобто з тим, що символізм може існувати лише в знаковій системі. В синхронії полісемія означає, що всі численні значення слова належать даній системі. В діахронії множина смислу пов'язана з метафоричною можливістю переносу смислу. При цьому слово здатне набувати нових смислових вимірів і зберігати попередні. Цей метафоричний процес проектується на систему в якості полісемії. Для

міфологічного символізму характерна впорядкована полісемія, яка є одночасно синхронічною і діахронічною, тоді історія включається в систему, а стан системи – лише мить в смисловому процесі.

Однозначність чи багатозначність дискурсу залежить від контексту, бо всі інші слова полісемічні. Якщо дискурс однозначний або прагне до того, як це має місце в наукових текстах, завдання контексту – скоротити семантичне багатство слів. В символічних текстах контекст дає можливість існуванню декількох смислових вимірів, тоді полісемія наших слів максимально розкріпачена. П.Рікер називає таку дію смислу „символічним дискурсом”, в цьому випадку метафоричний процес змагається з обмеженою діяльністю семантичного поля. З цього приводу він пише, що якщо „контекст допускає чи передбачає одночасно кілька ізотопій, то ми маємо справу з глибоко символічною мовою, яка коли говорить про одну річ, говорить і про другу” [5, 69].

Міфологічний символізм – не закритий універсум знаків, а скерований на зустріч своєму інобуттю. Багатомірність буття заявляє про себе розмаїттям знаків, типів раціональності і форм міфу. Специфіка міфологічного символізму полягає в виявленні багатосмисленості буття і розкритті нових смислів заради оновлення самої дійсності. Міфологічний символізм несе в собі як навантаження минулого, так і смислову зарядженість для здійснення майбутнього. На відміну від інших типів символізму міфологічний символізм має достатньо гнучку смислову структуру, щоб охопити всі сторони буття.

Література

1. Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*, – М.: Мысль, 1993.
2. Лосев А. Ф. *Философия. Мифология. Культура*. – М.: Политическая литература, 1991.
3. Лютый Т. В. *Розумність Нерозумного: Монографія – К : Вид. ПАРАПАН. 2007.*
4. Носова. Г. *Міф у культурі, спроби інтерпретації // Філософська думка. – 2003. – № 5.*
5. Рікер П. *Конфликт интерпретаций: Пер.с немецкого*, – М.: Медиум, 1995.

СМИСЛ І СИМВОЛ. СИМВОЛІЗМ ЯК ЕМБЛЕМАТИКА ЧИСТОГО СМISЛУ (за А.Белим)

Проблема символу, пов'язана із загальнокультурною проблематикою, досить широко розглядалась у філософії ХХ століття і представлена такими мислителями як Е.Касіерер, С.Лангер, О.Лосєв, К.Свасьян, М.Мамардашвілі і А.П'ятигорський.

Цікавим було б звернутись до ідей Андрія Белого, котрий, рухаючись у проблемному полі неокантіанства та „філософії всеєдності” В.С.Соловйова, зумів виробити власну оригінальну концепцію культури.

Те, що єднало його з неокантіанством, – це проблема цінності, пов'язана із проблемою культури. Тут його ідеї споріднені з ідеями Г.Ріккєрта про сферу цінностей, котра стоїть над дійсністю і згідно із котрими і відбувається наше осягнення дійсності. Проте А.Белий не приймає аксіологію іншого неокантіанця В.Віндельбанда, котрий розглядав цінність як норму пізнання, цінність істини як належне. Таке розуміння цінності, згідно із А.Белим, є поверненням до метафізичного гіпостазування ідей. Зв'язка „є” у судженні зводиться у статус того, чому належить бути. Так відбувається ототожнення логічного та онтологічного.

На думку А.Белого, цю проблему можна вирішити, якщо вважати цінність лише символом цієї єдності. Логічна норма є похідною від цінності життєтворення. Творча діяльність пізнання „береться як самоціль, тобто не піддається нормуванню: цінність пізнання є *prius*; норма пізнання – *post-factum...*” [2, 20]. У такому разі всі результати пізнавальної діяльності є тільки *емблемами*. Ними є логічні закони та закони природи, ідеї, поняття тощо.

Буття в А.Белого пов'язується із творчістю. Остання разом із пізнанням утворює дві крайні емблеми цінності: „... цінність визначає буття пізнання; образом цінності може бути лише емблема; такою емблемою є, з одного боку, пізнання; з іншого боку, буттям є те, що не є пізнанням; непізнання – іманентне буття; взяте з боку змістів, що переживаються, воно – творчість” [2, 74]. Поєднання цих емблем і є Символ.

Отож, символ стає центральним поняттям у філософії А.Белого. Він навіть характеризував своє світорозуміння як символізм, в якому охоплюються всі сфери людської творчої діяльності: художня, релігійна, наукова, примітивна, теургічна [2, 79].

Таким чином, з одного боку, символ є єдністю пізнання та творчості. Характеризуючи символ у мистецтві, А.Белій говорить про „образ, взятий з природи і перетворений творчістю; символ є образ, який поєднує в собі переживання художника і риси, взяті з природи” [2, 22]. Така ідея знайшла своє продовження у теоріях символу О.Лосєва та К.Свасьяна. Останній визначає символ в якості всеохоплюючої та збірної категорії культури як „відображення природного буття і культурно-значиме вираження його” [6, 89]. І далі: „...культурна творчість виростає із природи, об’єктивно даного світу і є продовженням цього світу і перетворенням його” [6, 89]. Більше того, саме через символ окреслюється така атрибутивна риса свідомості людини як „завжди активної, спонтанної, перетворюючої сили, яка трансформує будь-яке Sein у Bewusstsein (буття в усвідомлене буття)” [6, 13]. Тому будь-який конкретний символ є не тільки відображенням речі, не є самою річчю, а постає як породжуючий її принцип, „він в прихованій формі містить в собі взагалі всі можливі прояви речі” [3, 9,13-14].

З іншого боку, А.Белій визначає Символ як „межу всім пізнавальним, творчим і етичним нормам: Символ є в цьому сенсі межа меж” [2, 63]. У цьому сенсі він є „останнє граничне поняття”. Концепція такого Символу у А.Белого співзвучна із тим, про що говорить К.Свасьян, інтерпретуючи „das Offende” Х.-М.Рільке як Відкрите. „Відкрите, „річ сама по собі”; функція його – викликати в нас відчуття і потім незрозумілим і чудесним чином перетворюватися в „пограничне поняття”, тобто тримати порядок на межі, як відділяє сферу конститутивних понять від сфери понять регулятивних” [6, 22].

Проте потрібно відрізнити поняття про Символ від самого Символу, котрий непізнаваний. У цьому полягає апофатичність символу у А.Белого, яка має не онтичний характер, а логічний, так що заперечується не сутність, а можливість висловлювання про неї. Адже сфера висловлювання лежить на тій поверхні свідомості, де вже відбувається рефлексія, і тому символ тут неминуче є емблемою.

Тому, згідно із А.Белієм, потрібно відрізнити символ і символізацію: „...символ не може бути даний без символізації; тому то, ми втілюємо його в образі; образ, котрий втілює Символ, ми називаємо символом у більш загальному смислі цього слова...” [2, 60]. З такими символізаціями ми маємо справу в культурі, котра „заставляє розглядати продукти людського прогресу як цінності; саме життя перетворює вона в матеріал, з котрого творчість виковує цінність” [2, 23]. Звідси „культуру можна визначити як діяльність збереження і росту життєвих сил особистості і раси у творчому перетворенні

дійсності” [2, 20]. Саме в цьому, згідно із філософом, полягає цінність культури. Істинне є водночас цінним і належним. Проблема цінності є не теоретичною, а практичною проблемою. Для того, щоб з’ясувати, що таке цінність, її потрібно пережити. Тому „вміння переживати – це майже вже магія, майже йога; теорія тут виявляється маскою, за котрою криється мудрість посвяченого в глибину живого життя...” [2, 19]. Таким чином, культуру не можна розглядати тільки у статичному плані як „сховище” символізацій, мертвих продуктів творчості. Культура є водночас вмінням творити. Саме в це мав на увазі А.Белій, коли говорив про примат творчості над пізнанням. У цьому контексті він наводив приклад із давніми містеріями, до пізнання таємниць котрих допускалися лише ті, хто був відповідним чином налаштований [2, 23-24].

Вся філософська концепція А.Белого пронизана ідеєю єдності різних форм творчості, котрі є різними емблемами одного Символу. В основу системи творчих цінностей філософ-символіст ставить саме поняття про цінне: „... саме така система і буде емблематикою чистого смислу” [2, 67]. Звідси проблема смислу розуміється ним як така символічна єдність, як те, що стоїть за символізаціями: „... відшукуючи смисл, ми приходимо певні зони пізнань, ніби ряд площин, розташованих одна над одною; кожна площина розкриває перед нами шлях безкінечних шукань, поки не усвідомлюємо ми, що в ній не відкривається смисл; ми ніби видавлюємо смисл із кожної площини, переносючи її на наступну; але і там її не знаходимо...” [2, 41]. Таким чином, *смисл для А.Белого не є наперед заданим, він знаходиться, постійно твориться.*

Смисл, таким чином, розкривається в процесі життєтворення. „Чистий смисл видавлюється із пізнавального ряду, створюючи піраміду із методів, трансцендентальних форм, категорії і норми; піраміда пізнань, основою котрої є світ, виявляється або підвішеною в порожнечі, або з’єднаними у вершині своїй символічною, позамежною єдністю; і тільки в розкритті цієї єдності приближаємося ми до смислу; ... а її розкриття – у творчій діяльності” [2, 42].

По-іншому цю проблему розглядав Г.Ріккерт, на котрого А.Белій багато посилається у своїх текстах. Смисл – це те, що поєднує дійсність (фізичне та психічне буття) та цінність. Для розрізнення і водночас для поєднання обидвох сфер Г.Ріккерт пропонує відштовхуватись від акту оцінки суб’єкта, проте не як психічного акту, а того, що можна назвати чистим переживанням, тобто сам його акт. „...В акті переживання ми бачимо лише суб’єктивне відношення до цінності, тобто залишаємо акт переживання,

наскільки це можливо, незаторкненим, у його пережитій нами первинній безпосередності” [5, 34]. На мою думку, саме слово “сене” найкраще виражає цей бік суб’єктивного акту переживання. Отже, сене акту переживання або оцінки не є ні буття, ні цінність його, а приховане в акті переживання *значення для цінності*.

Чи тотожний сене цінності у А.Белого? На мою думку, ні. Цінність є категорією, котра означає спрямованість на пошук сене (від конкретного сене речі до сене життя). Будучи єдністю логічного та онтологічного, цінність розкривається через символ. Це означає, що останній є не тільки орієнтиром у пізнавальній діяльності людини, щось на зразок зірки над горизонтом, до якої ми не можемо дійти (символ нескінченності пізнання), але й життєвою повнотою, в якому в згорнутому вигляді дані всі форми людської активності. Його розгортання є творчим становленням, в котрому кристалізується сене життя.

Таке „екзистенціальне” розуміння символу дає можливість стверджувати, що „тільки в Символі дається свобода. Відношення до дійсності символічної дає максимум свободи” [2, 62]. Тут ідея А.Белого про зв’язок свободи та символу відповідає концепції свідомості М.М.Мамардашвілі та О.М.П’ятигорського. Згідно із цими авторами символ виявляє деяке ніщо, тобто буття, котре не має визначених характеристик [4, 47]. Саме за таких умов і можлива ситуація свідомості, тобто переведення чогось, висловлючись по-гайдегерівськи, із прихованого у неприховане. А це власне і є породженням нового, свободним творенням.

Природа символу, його особливості були предметом рефлексій різних мислителів ХХ століття. Теоретичні побудови наступних дослідників більш конкретизовані і позбавлені теософського ореолу. Зокрема, О.Лосєв та К.Свасьян, кожен по-своєму, здійснили діалектичний аналіз символу. Спільне дослідження М.К.Мамардашвілі та О.М.П’ятигорського переводить міркування про символ у контекст онтології. Проте безсумнівною заслугою А.Белого можна вважати те, що він заклав фундамент для подальшого чіткого розмежування символу та знаку. Символ, на відміну від знака, містить у собі сене слову глибину. Адже „в кінцевому підсумку зміст справжнього символу через опосередковуючі сене слові зчеплення кожен раз співвіднесений із „найголовнішим” – з ідеєю світової цілокупності, з повнотою космічного і людського „універсуму”. Вже та обставина, що будь-який символ взагалі має „сене сл”, само символізує наявність „сене сл” у світу і життя” [1, 154].

Таким чином, кожний феномен культури є тільки емблемою (символізацією), котра відкриває нам можливість творчого розкриття сене сл.

Емблематичність чистого сенсу означає те, що кожне наше досягнення будь-якого символу є недостатнім і змушує переходити до нових емблем. Разом із цим здійснюється творче розкриття дійсності, творення нових символів (символізацій).

Неокантіанство не дало відповідь, як відбувається процес культуротворення, а разом із тим і творення цінностей. Воно відобразило лише процес рецепції культурних цінностей, а разом з тим, і явище окультурення особи. Висунута А.Белим ідея символічності культури відкрила можливість виявлення механізмів культуротворення.

Література

1. Аверинцев С.С. Символ // Аверинцев С.С. *София-Логос. Словарь*. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 154 – 159.
2. Белый А. *Символизм и философия культуры // Символизм как миропонимание*. – М.: Республика, 1994. – С. 18 – 326.
3. Лосев А.Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*. — М.: Искусство, 1995.
4. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. *Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символизме и языке*. – М.: Школа „Языки русской культуры”, 1997.
5. Риккерт Г. *Понятие философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре*. – М.: Республика, 1998. – С. 15 – 42.
6. Свасьян К.А. *Проблема символа в современной философии*. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980.

Анна Ильина (Киев)

ПРЕДЕЛЬНОСТЬ СМЫСЛА В ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопрос о смысле – это так или иначе вопрос о некотором пределе. Пределе недостижимом, или пределе достигаемого. Если значение дано или находимо, точнее, полагается находимым, то смысл связан с процессом поиска. В случае целеполагания смысл – это искомая финальная точка. Но процессуальность, в силу смещающей способности деконструировать заданное, как-бы откладывает появление смысла-как-точки. Зато зона поиска переключает на себя внимание, процесс отождествляется с результатом, теперь не подлежащим фиксации. А финал деконструируется,

трансформируясь в окончание как предельное дление: без возможности конца. Эта возможность-предел, не допускающая только невозможность, возможностью которой был бы конец, абсолютизирует предельность процессуального смысла. Так, если точка это момент, в том числе финальный, то временная континуальность с неизбежностью повлечет за собой начало. Предел как дление, вместе с невозможностью умирания [4, 945], есть и невозможность новизны. Отчасти этот аспект определяет пост-характеристику смысловой сферы.

Вопрос относительно смысла – всегда вопрос, поскольку смысл как объект вопрошания не может ни послужить ответом сам, ни вызвать объяснительного ответа «о себе». «Почему»: это вопрошание, если сослаться на М.Хайдеггера, требует определения основы [7]. Но феноменальность смысла как предельность – то, за чем больше ничего не стоит, – имеет направленность и в сторону истока, и в сторону результата. Чем и деконструирует пролонгированной предельностью генезис, оставляя лишь структурность, о функциональном модусе которой речь пойдет ниже. Важно, что в постструктуралистской структуре *диахроничность* является «методом» структуризации, вписывающим систему дления как запаздывания в расположение. Предел как абсолют связан с проблематикой центра структуры. Его (предела) недостижимость, акцентируемая в философии постструктурализма, связана со взаимной независимостью центра и системы. Об этом говорит Ж.Деррида [1], и, косвенно, Ж. Лакан [3] – касательно внеположной причины. Но предел – это также преграда, установленная на пути к искомому. Смысл тогда либо принадлежит тому, что «по-ту-сторону» предела-границы, либо сам является преградой для трансгрессии, фактором замыкания круга семантической дискретности и относительности. Потусторонность смысла апеллирует к непознаваемости в теологической парадигме; смысл как конец поиска замыкает логоцентрический круг, вернее – треугольник «знак-значение-смысл», корректирующий и усугубляющий линейную прогрессивность целеполагания. Как ни парадоксально, обе эти позиции, как-бы противоречивые, но прочно укорененные в европейской метафизической традиции, деконструируясь, ложатся в основу постструктуралистской парадигмы. Круг как метафора структуры, размыкающейся во вне; линия как метафора генезиса, которая начинает ветвиться, образуя цепочки альтернатив-различий. Таким образом, круг не переходит в линию в постструктуралистском мышлении. Деконструкция лишь усугубляет несводимость противоречие непостижимости по внешним и внутренним относительно системы причинам.

А диахронизация структуры как вывод во-вне снимает оппозицию внешнее-внутреннее, что задает данному противоречию трансцендентальный (пограничный) модус, где взаимопереходность различий есть главная причина несводимости противоречий, дезактуализируя как борьбу, так и синтез: непосредственность столкновений деконструируется диахронической отсрочкой как самопродлеванием элементов друг в друга.

Итак, смысл как по-ту-сторону значения и смысл как граница понимания. Желание понимать нечто до-смысловое, вне-смысловое упирается в отсутствие средств: понимание – это и есть смысл как процесс смыслостановления. Постпозиция традиционной вторичности, которую постулируют постструктурализм и постмодернизм, сочетается с требованием множественности и вариативности. Это философия коммуникативности, в ее бесконфликтной преемственности. Дискретность сингулярностей компенсируется в ней равноценностью элементов, создающих непрерывно становящуюся поверхность. Последняя не отменяет глубины как множественности слоев, о чем свидетельствует коннотативность дискурса. Поверхность – это скорее результат равенства как отхода от иерархии. И поверхность – это безостановочный процесс «высказывания», не успевающего пустить корни значения. Но как возможна преемственность без фиксации? Теорией «письма» Ж.Деррида показывает возможность такой незаинтересованной фиксации, которая не подорвала бы равенства и процессуальности. Письмо, которое «не-желает-ничего-сказать», не создает структуры вне дискурса, т.е. вне его прочтения. А приоритет письма как нейтральной традиционности подрывает авторитет частных дискурсов. И, т.о., не дает сформироваться идеологии. Письмо деконструирует значения, но порождает смыслы. Не-желание письма – это отсутствие воления. Последнее включено в структуру причинно-следственных и целеполагающих отношений, причем в какой-то мере центрирует их. Предел волевого дискурса – достижение цели – разрушается множественностью смыслов.

Процессуальная предельность смысла высвобождается из-под власти значения в постструктуралистском мышлении. Но, за исключением Ж.Делеза, большинство представителей постструктурализма вслед за значением, аналогично значению порывают с логоцентристски понятым смыслом. Такой смысл идеологичен, его предельность о-пределена эпистемой, доктриной, системой. Как предельно искомое он – то, дальше чего невозможно продвинуться. Он – сердцевина значения, центр значения как структуры. Естественно, так понимаемый смысл фиксирован, предзадан как финал. Когда в позициях Ж.Деррида прослеживается синонимизация смысла

и значения, а вернее – раскрытие в смысле абсолютизации значения, то он апеллирует к текстуальному (письменному) аппарату, способному вести войну против однозначной фиксации, против единичности фиксированного смысла. И уже в этой смысловой трактовке мы обнаруживаем деконструктивистский мостик, который позволит прийти к процессуально-реляционному пониманию проблемы смысла. Так, в противовес нейтральной истинности значения, смысл в логоцентризме аксиологически центрирован, являясь целью волевой интенции, желаемым результатом. Такая «субъективизация» смысла, причем субъективизация внеличная, присущая парадигме в целом (что в последствии приведет к децентрированной интенциональности Ж.Делеза), маркирует личностный фактор в смыслопроизводстве (смыслофиксации). А именно – предпочтение, выбор из многого, что не вошло в поле зрения из-за идеологической о-пределенности. Данная вариативность, фундирующая уже концепцию Г.Фреге [6], выводит смысл за пределы значения и определяет как **значимость** (т.е. отмеченный о-смыслением выбор). Значимость характеризуется относительностью. Не случайно структурализм, с его презумпцией отношения (предикации), оперирует значимостями как внутрискруктурной определенностью элементов, основанной на функциональности. Но эти отношения статичны, подобны признаку. Эта статичность преодолевается постструктуралистской разомкнутостью структуры. Последняя сохраняет, даже обостряет возможность связей, но выводит реляционность в трансцендентальное пространство «между» (не внешнее и не внутреннее, а собственно пограничное *между* различиями). Таким образом, имманентные «зоне между» отношения динамизируются контекстами, переадресациями, и создают необходимую для смысла-как-процесса незаинтересованную процессуальность. Этот момент снимает со смысла значимостную фиксацию. Я бы сказала, что в постструктуралистской структуре на месте значимости в каждом акте отношения оказывается длящийся смысл. Эта протяженность как отношение различий, согласно Ж.Деррида, пронизывает «то, что называется «смыслом» [2, 51], в силу бесконечной (предельной) референциальности текста. То есть, текстуальность, разрушая смысл как точку, порождает, а точнее – маркирует смысл как различание, интервал, зону отношения.

Сложность возникает в о-пределении самого смысла-предела. Ведь определение по сути – это различание. Смысл же как функция и есть пост-различание как предельная возможность. Наверное, если не преодолеть, то обойти эту сложность может о-пределение посредством того, чем **не** является

смысл. А это значит – полностью погрузить его во власть различания, движению которого подчиняется и сама функция различания. Как уже было отмечено, смысл как процесс мыслится таковым в отличие от значения с одной стороны, и от значимости – с другой. Смысл не может быть определен однозначно, но всякий раз определяем контекстом: прочтением, ракурсом взгляда, соположенностью с другими смыслами. Недетерминированная вариативность контекстов обеспечивает предельную возможность смысловым различиям.

В аспекте вариативного расщепления альтернативой смыслу является значимость, которая аналогично располагает множественностью. Но значимость – это уже выбор, а смысл – это возможность выбора, причем взятая со знаком пост-. Таким образом смысл подрывает механизм денотативной референции, обращаясь к предельной коннотационности.

Что касается значимости, то она рассматривается в структурализме Ф.де Соссюра как внутрискрутурная реляционная единица, в отличие от универсальной референциальности значения [5]. Значимость, как порождение синтагматической иерархии, предполагает фиксацию, но фиксацию относительную в рамках данного соотношения, и в основе этой фиксации лежит определенное целеполагание: со стороны означивающего субъекта, или со стороны центра структуры. Во втором случае мы уже наблюдаем децентрацию субъекта как мета-центра, полагающего как структуру, так и ее центр. Со смещением функции полагания на само положенное, где центр выполняет функцию субъекта, мы сталкиваемся с увеличением количества различий-значимостей (элементов структуры). Так «исходная» субъект-объектная оппозиция в проекции на структуру дает множественность на «объектном» полюсе, что соответствует не монолитному значению – но множественным значимостям или смыслам. Однако центр («субъект») структуры проявляет себя в «ранжировании» элементов. Вместо «Я-Другой» воздействия/восприятия появляется прогрессивная линия приближения к центру. Поскольку структура не обладает «последовательной диахроничностью» генезиса, постольку приближенность к центру в ней имеет чисто аксиологический характер, базирующийся на позиции полагающего субъекта. Этот субъект может быть децентрирован в определенной интерсубъективности. Речь идет о культуре, или *традиции*. Специфичность этой структуры – во вне-объектности: субъекты выступают и изначально полагающим началом, и управляющим центром, и зависимыми элементами. Причем децентрированность субъектов относительно каждой из этих функций создает пространство взаимных

ссылок и смещений, где «роли» оказываются непривязанными к носителям. Полагающий становится положенным, управляющий управляемым и так далее – в определенных *условиях* о-пределения значимости. Таким образом структура дополняется *контекстом*. Будучи специфическим вариантом структурности, контекст разомкнут, вариативно подвижен (при всех замыкающих и ограничивающих функциях, которые контекст выполняет в системе идеологии). Разомкнутость послужит выходом из представляющегося единственным – в единое поле традиции. Структурализм, при всей его интериорности и реляционности, лишь маркирует возможность, но, давая единичность, не создает возможности выхода из нее. Контекст как постструктуралистская категория открывает структуру, входит в движение. Вариативность задает не только открытость **одного**, но и создание **многих** конкретных контекстов (со-бытий), заполняющих поле традиции и в нем из него себя переструктурирующих.

Если вернуться к нашим первоначальным модусам «субъект-объект» и «центр-структура», то можно проследит, как понятие контекста, вырастающее из «традиционности», эти модусы объединяет, в силу этого объединения смещая ролевые соотношения. Контекст объединяет, деконструируя, в силу своей вторичности. Субъект, соотносящийся со структурой «непосредственно», имеет дело уже с контекстом. Структура, замещающая «единый» объект в отношении к субъекту, также становится контекстом. Таким образом, контекст выступает медиатором процесса отношения, сообщая этому отношению динамичность в отличие от описанной статики структурных реляций. Так культурная интерсубъективность трансформируется в *интертекстуальность*, составленную множественными контекстами, разомкнутыми во «многое» своей неповторимостью с одной стороны, и вариативной вписанностью в традицию – с другой. Невозможно не отметить, что в рамках контекстуальной структуры преодоление иерархичности выражается в возвращении к двучленной схеме «субъект-объект». Но ее деконструкция предполагает смещение в сферу «Я-Другой». Это вариативное возвращение сообщает контексту «всякий раз единственность» отношения с Другим, но при этом – вхожить в целостное: ведь вместо иерархического пространства мы имеем дело с единым полем Другого. И смещенное Я никогда не будет полагающим относительно этого Другого, как не будет и внеположным. Кроме того, двухэлементная структура аппелирует к стереотипу взаимности, личностной коммуникации вне центрирующего «третьего», вне оценивающего это отношение субъекта. А в силу своей взаимной

смещенности в поле традиции, Я и Другой сами не могут выступать субъектами оценки, не имея ни внешней позиции, ни системы альтернатив.

Удвоение, двойственная структура как индивидуальное (контекстуальное) различие соотносимо с возможностью возможного в концепции Ж.Деррида. Это первоначальный модус удвоения (до всякой конкретики), сам (не) принцип и он же – сумма конкретных удвоений. В этом проявляется деконструкция системности: ведь абсолютное различие, это и различие между конкретными вариантами различий, а не их обобщение, индукция и т.п. Отказ от системы это отказ от иерархической системы. Двоичная структура не успевает создать центрацию (функцией, точнее, фигурой наблюдателя – внеположного третьего). Но дерридианская деконструкция, равно как и *differance*, предполагают такое удвоение, – которое отказывается от бинарно-оппозиционной центрированности, такой, где центром является одна из противоположностей, образуя мини-систему со своей зависимой альтернативой. Так, удвоение *differance* колеблется между непосредственностью и самоопосредованностью, взаимно деконструирующих (посредством друг друга) бинарную центрацию и центрацию чистого различия наблюдателем. Абсолютность, (не синтезируемость) дерридианских различий дает недетерминированную множественность Других. Но в каждом случае Другой детерминирован контекстом. Что пересекается, но не согласуется с делезовской трактовкой двойной каузальности, фактически дезавуирующей актуальность причины для следствия (последствия, следа).

Удвоение как исходная вторичность деконструирует любое множество, которое могло бы стать иерархией по причине власти **одного**. Так, дерридианский термин «пучка» различий на первый взгляд расходится с определенным двучленной композицией различием-удвоением. Но удвоение как модус мышления не может быть количественно измеряемо в силу своей «сослагательности» и метафоричности. Это принцип имманентного (а не перечисляемого) суммирования различий, что деконструирует центрированную иерархию. Значимости вне оценок превращаются в *ценности*, что специфицирует постструктуралистское (и постмодернистское) обращение к традиции.

Децентрация предполагает определенное смещение с точки на интервал, зону. Так проявляется и смещение значимости, ее превращение в ценность. Последнюю можно представить как интервал-маркер и, собственно, отношение различания. И в отличие от точки-значимости, интервал, зону я бы отождествила с процессуальным смыслом. Смысл – это

изначальное удвоение. Не точка, порождающая другую точку пусть и при посредстве интервала, не расщепление исходного одного, дающее значимость, но именно *уже данное* посредством интервала-границы удвоение. Смысл как ценность в таком случае оказывается имманентным процессу результатом коммуникации.

Удвоение как возможность порождает неограниченное количество альтернативных ходов реляций. Как уже отмечалось, удвоение не тождественно числовому параметру. Другой – это единое в своей множественности. Смещенное, децентрированное «Я» настолько же вариативно, как и сфера Другого, как смысловая потенция. Смыслы являют себя как взаимные отсрочки различий. Зона, в отличие от точки, не подлежит исчислимости. Как не подлежит ей и точка сингулярности, предложенная в качестве постструктуралистского термина Ж.Делезом. Удвоение, образующее длящуюся границу разрыва, не содержит конкретизирующих количественных параметров.

Итак, зона смысла – это зона отношения, предикативная зона. Ж.Делез, отождествляя смысл с границей, наделяет его качествами глагольного предикатива. Но эта из-себя-порождающая граница обладает авторитарностью присутствия, пусть и взятого со знаком **не-**. Абсолютная другость границы разрыва содержит свое порождающее начало в модусе пост-, характеризующее имманентность смысла традиции. Это не абсолютная единичность точки, но сопричастность имманентно становящейся традиции. Ж.Делез фиксирует отношение, приближая его к предикату-признаку. Последний, если и смещает субъект, то не в пользу различания, но посредством самопревращения в «что» субъект-объектной сферы. Делезовский центр границу я бы связала с внеположным центром структуры. А граница «между», в ее альтернативности делезовской точке – это зависимое постпространство, в том числе – и между центром и структурой, в котором и относительно которого происходит игра различания.

Нейтральность различания, не желающего ничего сказать письма, имеет своим коррелятом **Желание**. Этот термин Ж.Лакана [3] я возьму в аспекте его смещающе-децентрирующего действия, в его действенности (предикативности) всегда к «чему-то» и о «чем-то». Это «что» (или «кто») всегда подразумевается Желанием, но никогда не фиксируется. Этим определяется неудовлетворимость Желания, о которой говорит Ж. Лакан. Субъект и объект Желания, Я и Другой дезактуализируются в границе, зоне, интервале, которые этим Желанием маркируемы. Это Желание –

пространство *смысла*, в отличие от волевого импульса, определяющего *значимость*.

Желание письма – это желание как дискурс Другого, если применить к письму терминологию Ж.Лакана. При этом множественность как потенциал письма не позволяет и Другому установиться в статусе целеполагающего начала. Другой – ни «жертва», ни «владыка», но один из возможного поля единичностей. Так, желание (не воление) – это дискурс «к Другому». Будучи понятым и как перенос, как собственно дискурс этого Другого, желание затем трансформируется в дискурс «о Другом» как процесс коммуникации (он же – и ее результат). Вместо представления, и даже вместо более процессуального воображения Другого, мы получаем пост-дискурс свидетельства и понимания. Именно пост-позиция маркирует смысловую процессуальность. Из этого вытекает еще одна существенная характеристика смысла: его относительность, т.е. обоснованность отношением. Такая позиция просматривается в дерридианском концепте *differance* (различание), получающее статус изначального. Возможность любой конкретной возможности выбора, предшествующее выбору отношение, это и есть различание. И смысл, и различание характеризуются запаздыванием, и при этом наделяются статусом предусловия. В случае смысла – это предел традиции как мультисмыслового континуума, письма. Смыслы определяют понимание как осмысление. Я вернусь к проблеме смысла как обреченности на семиотический круг. З.Фрейд констатирует проблему изначального запаздывания восприятия. Таким образом, коммуникация всегда предполагает понимание «уже данного». А в силу изначальности вторичных структур смысла и различания, понимание основывается на предшествующих пониманиях. Граница, образованная традицией, не допускает выхода в потустороннее пространство, где не-смысловость могла бы выражаться в безотносительной новизне, единичности идиомы. Единичности же постструктурализма объединяются «беспричинно-следственными» связями, в которых следы предшествующего имманентно присущи Другим элементам. Беспричинность – следствие отказа желания как «дискурса Другого» от целеполагания. «Почему?» и «Зачем?» – оба эти вопроса деконструируются смысловым процессом как *свидетельствованием*. Последнее же, согласно, например, концепции Дерриды, не предполагает вопроса и ответа (ответственности). Смысл, будучи деконструкцией вопросо-ответной структуры, занимает позицию риторического вопроса: вопроса о вопросе, кризисной пограничности вопроса.

На проблеме риторичности я бы хотела остановиться в контексте смысла как границы. Под риторичностью будем понимать изначальное удвоение, сопутствующее фиксации смыслового элемента. Это расщепление на значение – денотат и открытую коннотативную структуру. Последнюю можно соотнести с лакановской категорией «плавающего означающего». Это тот уровень фиксации, который предполагает смещение процессом в самой структуре означающего, требующего дополнения. Иногда говорят об удвоении смысла. Но, применительно к процессуальной его концепции, я скажу, что сам смысл – это уже удвоение. Он учитывает различие между денотатом и коннотатом, он предполагает веер различных коннотаций, и, наконец, он, т.е. смысл, по определению есть причина, следствие и маркер удвоения: то, что между одним и Другим, между различиями. Ни в коем случае не линейный путь от одного к Другому, как в случае целеполагания волеием. Но именно пространство между, пролангированная граница как различие между Одним и Другим, их взаимная отсрочка. Ведь именно отсрочку Деррида полагает одним из значений концепта *différance*. Различие между различиями, как смысл о смыслах. Так подтверждается определенность вторичным в контексте риторики, изначальным удвоением снимающей понятие оригинала. Риторика отстраняется от денотата и действует в чистой области коннотации. И в рамках нее производит следующее удвоение, удвоение заведомо случайного, плавающего означающего. Это расщепление на возможность и закон. Отсюда категория «символического», введенная Ж.Лаканом. Риторика, в силу неприложимости к ней критериев истинности, т.е. денотативно-означаемых свойств, начинает симулировать реальность, создавая, так сказать, «эффект означаемого». Тогда риторика превращается в идеологию, в качестве которой она преимущественно рассматривается Р.Бартом. «Эффект означаемого» создает «эффект смысла», по выражению Ж.Лакана [3]. Я бы сказала – скорее эффект значения. Смысл как отношение сам може рассматриваться как означающее, как предикат при первичном сущем. Утрата означаемого – это утрата субъекта, объекта, остается смысл-предикат как плавающее означающее, со всей своей относительностью и процессуальностью.

Поскольку вторичность о-пределяет восприятие, постольку выражение удваивает смещение. Структура знака, таким образом, предполагает диахроничность. Запаздывание означающего относительно означаемого. Тогда вертикаль лакановской формулы знака $\frac{S}{s}$ (означающее над означаемым) я бы предложила представить в обращении на синтагматическую горизонталь. (Как еще одно проявление поверхности).

Кстати, горизонтальная расшифровка дается самим Лаканом, и, заметим, в контексте «эффекта смысла», который не может быть описан при помощи дроби. Теперь это напоминает субъект- предикатную структуру. Означающее как предикат предстает здесь касательно означаемого как отношение без закрепленного свойства, в силу своей произвольности. Но также невозможно не заметить то удвоение, риторическое удвоение, которое имманентно структуре означающего – предиката. Это как собственно план выражения (S большое в формуле знака), так и черта, соотносящая означающее и означаемое. Именно черта выступает маркером отношения, аналогией архипредикату «быть» в структуре высказывания. Т.о., отношение без свойства, отмеченное чертой соответствия, сочетается с обязательной данностью возможного, предполагаемого свойства, характеристики, которой означающее представляет означаемое: это большое S в формуле Лакана. Заведомо случайное, это представление вместе с тем создает эффект заполненности, что провоцирует означивание – коннотацию. Последняя всякий раз симулирует релевантность означаемому, обнаруживая стремление к нему. Смещение, инспирируемое чертой отношения, – это результат случайности означающего, более изначального смещения как запаздывания. Такое несоответствие «отменяет» значение как единственность соответствия, и порождает смыслы как систему альтернатив.

Смысл в рамках своего становления способен, откладываясь, производить эффекты значения, значения как постсмыслового модуса. Такая отложенность иного рода в сравнении с задержкой границы. Последняя, напротив, продолжает в бесконечность (т.е. в предельность) коннотацию как смыслостановление, не узаконивая ни один из проходимых коннотатов. Дление границы я сопоставлю с длением черты отношения между означающим и означаемым, которая также своего рода граница, предел. Причем предел непреодолимый, в силу несводимости различия между элементами знака. Такая децентрированная риторичность позволяет рассмотреть символическое как пустой знак, как чистую структуру удвоения-смещения, как возможность многого. Так, посредством риторики символического как инструмента смыслостановления, идеология самодеконструируется, обнаруживая зияние отсутствующего означаемого. Бесконечность, предельность возможных коннотаций не снимает, а подтверждает представление Лакана об определяющей роли символического. Но, лишенное воли закона, и понятое как нейтральное наложение коннотаций, символическое актуализирует возможность перехода границы значения. Коннотация как смысловой процесс – это закрытие вместо конца,

если сослаться на концепцию Ж.Деррида. Тогда смысл – это и есть предел, во всей предельности его дления в рамках процесса коммуникации. Тезис о текстуальности, а вернее, интертекстуальности мира, вполне согласуется с определенностью смысловым постпространством традиции. И тогда, согласно Р.Барту, денотат всегда окажется лишь последним из коннотатов.

Литература

1. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. – Письма и различие, С-Пб, «Аадем. проэкт», 2000. – с. 352-369.
2. Дерида Ж. Позиці. – Київ, «Дух і літера», 1994. – 160 с.
3. Лакан Ж. Семинары. Книга 11. – М., «Гнозис», 2004. – 304.
4. Новейший философский словарь. – Минск, «Книжный дом», 2003. – 1279 с.
5. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. – М., «Прогресс», 2001. – 208 с.
6. Семиотика. Антология. – М., Академ. Проэкт, 2001. – 702 с.
7. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – С.-Пб., «НОУ», 1998. – 303 с.

Розділ другий

Релігійно-метафізичний аспект поняття „смысл”

Светлана Гутова (Нижевартовск)

СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ ЖИЗНИ В МЕТАФИЗИКЕ ВСЕЕДИНСТВА

«Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни божественной, и о жизни человеческой, и о жизни природы» (Соловьев В.С. На пути к истинной философии Т.2 С. 330)

В рамках отечественной философии всеединства на рубеже XIX–XX вв. разрабатывался ряд ключевых понятий, которые имеют принципиальное значение для понимания методологической базы, лежащей в основе теоретических построений таких известных русских философов, как Вл. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк — именно с этим можно связать вклад русской религиозно-философской мысли «серебряного века» в отечественную и мировую культуру. Одним из таких фундаментальных и связующих (системообразующих) понятий является понятие *жизни*.

Жизнь в качестве философской категории разрабатывалась русскими мыслителями как часть общей философской концепции и потому не может быть рассмотрена вне заданного контекст-смысла, который определяет конструируемую систему в целом. В свою очередь, вне осмысленной категории жизни всякая философская теория, претендующая на универсализм, оказывается незавершенной, неполной — в чисто логическом смысле, и лишенной нравственного, социального и научного содержания. Это существенно ослабляет ее предвосхищаемую значимость в русле именно отечественной философии (имея в виду, что «идея целостности духовной жизни человека, выражающаяся в неотделимости познания от нравственных начал и эмоциональной жизни, представляет внутреннюю сущностную национальную характеристику русской философии»¹).

¹ Емельянов Б. В. Этюды о русской философии. Екатеринбург, 1995. С. 8.

Несмотря на то, что понятие жизни как бы расслаивается, изначально обретая в любой метафизике зависимый и многозначный характер, оно, в тоже время, более чем какие-либо иные понятия, выражает саму сущность мирового единства. Жизнь рассматривается отечественными мыслителями очень широко как природное, космическое, общественное и – что особенно важно – как нравственное явление. В некоторых философских построениях жизнь может быть представлена как самостоятельная категория, но в таком случае она является универсальной логической конструкцией, не совпадающей с идеей всеединства, в силу своей бессодержательности, пустоты.

Во-первых, понятие жизни является по-своему кульминацией метафизической теории всеединства, наиболее точно раскрывая в своем содержании смысл мирового *Единства*, одухотворяя и наделяя динамикой взятую саму по себе еще мертвую, застывшую (теоретическую) онтологическую структуру. Здесь уместно говорить о жизни органической, естественной, природной.

Во-вторых, жизнь может рассматриваться как общественная, обнаруживая свое иное измерение и выступая в виде всеобщего коллективного начала.

В третьих, *категория* жизни представляет собой непосредственно выраженный нравственный смысл, в этом состоит ее человеческое содержание, выявляющее близость человеческой души к божественному началу. И это – духовная жизнь.

В истории философской мысли можно обозначить многих близких по духу мыслителей, влияние которых на отечественную традицию всеединства было весьма значительно. Это, прежде всего, те мыслители, которые также стремились следовать принципу «Единое – Все», разрешить проблему единства мира в его многообразии и вопрос о месте человека в этом единстве.

Среди самых значительных фигур, разработавших само основание и проблемное поле концепции всеединства можно назвать Плотина, средневековых мистиков, Я.Бёме, Ф.В.Й.Шеллинга, Г.В.Ф.Гегеля. Многие философские положения этих мыслителей были существенно переосмыслены в свете отечественных культурно-религиозных традиций. В частности, основными представителями философии всеединства было унаследовано, а затем и переработано само представление о жизни как о человеческом, природном и культурном явлении.

В качестве основателя концепции всеединства, который заложил (хотя бы в виде прообраза) большинство идей, разрабатываемых учеными и сегодня, можно считать Плотина. В его философской системе жизнь предстает в сложном многомерном взаимодействии логических инстанций. К примеру, процесс познания из потенциального состояния переходит в актуальное, только порождая свое иное – а именно, внешний объект, по отношению к которому возможно осмысление и, следовательно, жизнь (схваченную и осмысленную в логических категориях).

В схематической триаде платиновских категорий момент непосредственного присутствия жизни начинается со второй ипостаси Единого, то есть – Ума или Логоса, и получает свое окончательное прибежище посредством Мировой Души или Софии в разумных душах людей как «живых индивидов».

Понятие жизни, на котором Плотин специально не концентрирует своего внимания, тем не менее присутствует во всех его трактатах как связующее звено между умопостигаемым бытием и чувственно-материальным миром. И хотя жизнь человеческого тела возможна лишь благодаря душе, она необходима, поскольку нет другого способа познания истины, если не отталкиваться при этом от познания чувственной стороны бытия как первой ступени на пути восхождения к истине.

Созерцая Единое в состоянии экстаза, человек подчиняет свое телесное существование высшей идее – Благу, преодолевая в самом себе зло и порочность. Думая о благе как о чем-то самодостаточном, он постигает высшее предназначение человека вообще, состоящее в бескорыстном служении истине (позже, в христианской традиции это получило форму абсолютного служения, самоотрицающего экстатическое поклонения богу).

Плотин, так мало внимания уделявший плотской жизни, в одном из трактатов говорит следующее: «Поэтому, если кто говорит, что презирает свое существование и жизнь, тот этим только показывает, что обманывается в самом себе и в своих подлинных чувствах, потому что даже тот, кому жизнь тяжела, если ропщет, но только на (свою такую) жизнь, к которой примешивается смерть, вовсе не затрагивая этим истинной жизни»¹.

Другим важнейшим истоком, повлиявшим непосредственно на представителей философии всеединства следует, безусловно, считать Гегеля. Если рассматривать логико-категориальный аппарат классического философствования, то в этом отношении его мистический рационализм был

¹ Плотин. О том, как и почему существует множество идей, и о благе // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 78.

непревзойденной вершиной в развитии целостной традиции, а его логические построения, закономерно преодолевшие его собственный панлогизм, стали причиной обращения к мистицизму для многих последователей философа.

Гегелевская философия предлагает осмысление жизни не в виде застывших, хотя и совершенных идей и понятий, не в форме чистых абстрактных сущностей, которые есть в тоже время чистая негация, а как самой бесконечности, противоречивой и бросающей вызов своим собственным порождениям.

Эта жизнь, соответственно, намного богаче, ярче и действительнее всего того, что в ней пребывает. И потому ее невозможно понять, абсолютизируя роль только одного из моментов, составляющих всю полноту и целостность жизненного процесса.

Необходимо, таким образом, выйти за пределы одностороннего понимания жизни и увидеть движущуюся картину всю в целом, охватить необъятное одним единым взором, в котором слились бы воедино чувственное и логическое. И когда дух созерцает эту жизнь в себе, то для него (и причащающегося ему в философствовании) не существует сейчас и потом, здесь и там; есть только завораживающая бездна, имя которой — вечность.

Немецкий философ выражает данную мысль следующим образом: «Эту простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, которая, будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, сама составляет все различия, как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойной»¹.

Этот, едва ли не вдохновенно-поэтический, образ как нельзя лучше передает мистико-рационалистическую стихию, в которой рождается стройное видение мира как становящегося Логоса. Последний предстает в тотальной системе категорий во всех возможных – как строго мыслимых, так и сугубо образно воспринимаемых аспектах.

Стремление субъекта к тождеству со Всеобщим осуществляется в три этапа, которые в совокупности образуют жизнь или, точнее, ее идею. В логических понятиях жизнь выражена как диалектическое единство трех важнейших категорий — *общего*, *особенного* и *единичного*, каждой из которых соответствует в наличном бытии свое проявление сущего.

Таким образом, реализуясь в своем ином, жизнь через отдельные понятия предстает в следующих категориальных определениях: «*Во-первых,*

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 89.

как *живой индивид*, который есть для себя субъективная целокупность и выступает в качестве предпосылки как безразличный к объективности, противостоящей ему как безразличная.

Во-вторых, жизнь есть *жизненный процесс*, состоящий в снятии своей предпосылки, в полагании безразличной к жизни объективности... Этим жизнь делает себя всеобщим, которое есть единство самого себя и своего иного. Жизнь есть поэтому,

в-третьих, *процесс рода*, заключающийся в том, что она снимает свою порозненность и относится к своему объективному наличному бытию как к самой себе. Этот процесс есть, стало быть, с одной стороны, возврат к своему понятию и повторение первого расщепления, становление новой индивидуальности и смерть первой непосредственной индивидуальности; но с другой стороны, *углубившееся в себя понятие* жизни есть становление относящегося к самому себе понятия, существующего для себя как всеобщее и свободное, — переход к *процессу познания*¹.

В свою очередь, постклассические модели европейской философии в своем стремлении преодолеть традицию классической метафизики пытаются, в том числе, и радикально, переосмыслить статус и само понимание категории «жизнь». Движение такого рода наиболее очевидно в философии жизни, где эта категория превращается в основной системообразующий концепт. Столь радикальная смена категориального статуса приводит к тому, что понятие жизни вообще утрачивает определимость в строгом смысле и превращается в интуитивный смысло-образ, «первопорядковый феномен», нередуцируемый ни к каким логическим и семантическим элементам. Современный американский философ-литературовед Поль Де Манн, анализируя смену теоретических парадигм философии от натуралистически-органической через романтическую (генетическую) к постромантической, находит, что в первом случае «...перестав быть простыми копиями трансцендентального порядка, Природы или Бога, «все вещи подлунного мира» становятся частью цепи бытия, устремленной к своему телеологическому концу. Иерархический мир Идей и Образов Идей становится миром средств, движущихся к цели и управляемых перспективной временностью генетического движения»². Далее, следуя по этому пути, мы должны прийти (и приходим) к тотальной иррационализации субъекта (он отныне тождествен самосознанию, самопереживанию) или к

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 3. М., 1972. С. 220.

² Де Манн П. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. Екатеринбург, 1999. С. 99.

полной утрате им самости. Но данное движение мысли, отменяя правила и принципы рационалистической диалектики (по Де Ману, «аналитической серии эманаций» всеобщего в свое-иное с целью достижения самотождественности), не утрачивает ее сущностных свойств, ибо «... диалектическая концепция времени и истории вполне может оставаться генетической», а «отказ от органической аналогии никоим образом не подразумевает отказ от генетического образца»¹.

Таким образом, с учетом тех стратегических направлений, вдоль которых двигалась классическая философская мысль Европы – начиная уже с самых истоков ее становления в позднеантичной метафизике всеединства — можно утверждать, что жизнь как философский символ и категория могла претендовать только на два статуса:

Во-первых, на статус одного из стандартных компонентов категориально-логического ряда преимущественно внутрисистемного рода. И, значит, все атрибуты и акциденции жизни так или иначе детерминируются исходными позициями самой метафизической системы; именно таков статус категории жизни у Плотина и Гегеля.

Во-вторых, на статус сверхсистемного принципа (символа), из которого выводятся и к которому сводятся все иные категории теоретического ряда; такое место занимает понятие-интуиция жизни у Шопенгауэра, Ницше и Бергсона.

И если в первом случае жизнь так или иначе лишается собственной субстанциальности, становясь продуктом и пространством действия трансцендентального субъекта, то во втором случае она сама становится трансцендентальной субстанцией — и вновь лишается собственных определений, будучи подлежащим субъектом любых категориальных (и качественных) дефиниций². Это специфическое противостояние было осознано отечественной философией; так, Сергей Николаевич Булгаков в

¹ Там же. С. 100.

² Мы здесь не затрагиваем те смыслы и статусы, которыми данная категория располагала в классическом естествознании, в частности, в эволюционной биологии XIX в.: наука классического образца сохраняет уверенность в безотносительности своих терминов и концептов к ценностно-метафизическим системам, удерживаясь в пределах, так сказать, «естественной установки» позитивизма. Пример такого рода — попытка «объективной» дефиниции, предпринятая Ф. Энгельсом: определение жизни как формы существования белковых тел с учетом уровня развития биологических знаний того времени выглядит как тавтология, то есть вообще не является определением в строгом смысле. Однако оно более или менее соответствует требованию, предъявленному отцами-основателями позитивизма к научным дефинициям — опираться на дескрипцию закономерностей процесса или атрибутивные свойства предмета, а не на выявление его «субстанции», «природы», «сущности».

своей «Философии хозяйства» пишет: «В истории философии ясно обозначились два взаимно противоположных направления, опирающихся на эту двойственную природу жизни. Одно из них считает исчерпывающим началом бытия логическое, бытие для него есть саморазвивающаяся мысль, мыслящая саму себя, порождающая саму себя и замыкающаяся в философской системе, это — *интеллектуализм*. Второе же направление... провозглашает приоритет алогического над логическим, инстинкта над разумом, бессознательного над сознательным, это — *антиинтеллектуализм*...»¹

Исходя из данной альтернативы, можно выявить специфическую религиозную подоснову указанных выше статусов и смыслов категории «жизнь» в европейской философской традиции. В тех случаях, когда жизнь выступает как производный компонент системно-теоретического дискурса, несомненно, сказывается влияние иудео-христианского креационизма. Действительно, в «авраамических религиях» жизнь (как и природа) рассматривается как форма тварного бытия — существенно важная, но не субстанциальная, играющая роль посредника между исходным трансцендентным первоединством и становящимся трансцендентальным миропорядком. В альтернативных моделях, в свою очередь, проявляются пантеистические тенденции так называемых восточных — «космоцентрических» по существу — религий (индуизм, буддизм). По крайней мере, влияние этих религиозно-философских доктрин на философские построения Шопенгауэра и Ницше есть факт несомненный.

С.Н.Булгаков, подобно многим русским религиозным философам прошлого века, ориентирует свою систему на преодоление этой оппозиции. Объектом его критики становится, прежде всего, «болезненный, односторонний интеллектуализм» классической мысли. Немалую роль в этой критике играет переоценка понятия жизни в его философской аранжировке: «Жизнь первее и непосредственнее всякой философской рефлексии о ней или ее саморефлексии. Жизнь неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, она дает содержание нашим суждениям, но сама никогда ими не исчерпывается»². Этим заявлением Булгаков, как кажется, солидаризуется с биологизаторскими течениями постклассического иррационализма. Но, в действительности, его отношение к теоретической рефлексии жизни намного сложнее.

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 61–62.

² Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 59–60.

Прежде всего, по Булгакову, понятие жизни можно философски осмыслить, только сопоставив ее со смертью, при том — только в контексте человеческого бытия. Это понятие, таким образом, оказывается наделенным особым смыслом, а содержание преподносится как религиозная, нравственная истина. По его мнению, смысл жизни — в ее нравственном содержании, которое может дать только религия. В данном случае русский философ имеет в виду не религию вообще, а некий сакрально-мистический и, одновременно, ценностно-символический аспект христианства, понимаемый им как инвариант жизненно-культурных традиций человечества в целом. В таком случае, ценность жизни раскрывается через искупительную жертву, принесенную Богом во имя спасения всего человечества: «Однажды принесенная для вечности искупительная жертва имеет силу множиться и повторяться, вновь совершаемая во св. Евхаристии»¹. Падший человек должен умереть, ибо он не может не умереть, но он должен и воскреснуть во Христе, — тот же и не тот же, иной самого себя².

Проблема соотношения жизни, смерти и бессмертия решается с помощью идеи воскрешения человека как личности. Абсолютное уничтожение личности и даже временность ее существования не укладываются в ипостасное сознание, не знающего ни своего начала, ни своего конца. Булгаков считает, что человек как личность никогда не сможет смириться со смертью, с полным и абсолютным исчезновением человеческого «я», что смерть косит лишь жатву жизни, а не саму жизнь и что смерть является лишь функцией жизни.

Жизнь есть нечто единое, целостное по своей природе и в то же время она есть бесконечное многообразие всего существующего. Но само это многообразие, совместность проявлений жизни как высшего бытия порождает парадокс: «Совместимость жизни со смертью, живого с неживым, вещным есть один из величайших парадоксов действительности и вечная загадка для мысли. Есть только жизнь, и все, что существует, существует лишь в свете жизни. *Вещи*, т. наз. мертвая природа, т. е. все то, в чем по-видимому отсутствуют признаки жизни, есть только минус жизни, отрицательный ее коэффициент, но вне этого... определения они превращаются в призраки, улетаются»³. Нельзя пройти мимо этого парадокса булгаковского понимания жизни: здесь используется та же стратегия мышления, которая в свое время позволила Августину Блаженному

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 297.

² Там же.

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 81.

утверждать, что зло не имеет собственного бытия, являясь лишь «недостатком» (минусом) Добра; совершенно так же Булгаков заявляет о несубстанциальности смерти, гарантом чего выступает христианская идея истинной жизни как вечной и мистически совершенной полноты духовно-телесного бытия. Как пишет сам философ, «...смерть существует лишь благодаря жизни и в свете ее, смерть есть *не-жизнь*, отрицание жизни есть ее единственное определение, она лишь тень жизни, и вне жизни она ничто, ее нет, ... в ней нет своей силы бытия»¹.

Но парадоксальность жизни не ограничивается этими выкладками. Объясняя феномен жизни генетически, Булгаков онтологически разрабатывает важнейшее понятие, раскрывающее процесс творения мира из Ничто – понятие *Софии*. Соединяя бытие и небытие, София снимает многие логические парадоксы, возникающие у всех философов и богословов при попытке объяснить мир как непосредственно производное от Бога, не впадая при этом в крайности дуализма и пантеизма. Логика всеединства, утверждающая, что в Боге пребывает вечность, полнота, совершенство и, как следствие, потенциально все, что он порождает, приводит к противоречивому выводу, что в Божественном абсолютном начале есть время, пространство и т. д. Чтобы не скатиться к пантеизму, Булгаков предостерегает о необходимости установить между Богом и тварным миром определенную границу, указующую на их единосущность, но не абсолютную тождественность, слияние, лишенное трансцендентного начала. В то же время, дуалистически противопоставляя мир и Бога, мы обречены на принципиальную неразрешимость проблемы единого и множественного.

Таким образом, жизнь вообще и жизнь человеческая оказываются непосредственно связанными с понятием Софии. София бытует вне времени, это «надвременной акт – вечное время»; это – время, рожденное вечностью, она так же внепространственна, но есть основа всякой пространственности: «София содержит в себе живой и реальный *синтез времени*, в котором уже переходятся грани времени»².

В таком своем качестве соединения несоединимого София оказывается тем необходимым конструктом, который скрепляет религиозно-философскую систему всеединства и позволяет переносить фундаментальные смыслы онтологического ряда в различные сферы философско-теоретической рефлексии. Более того, софиологический компонент булгаковской философии обеспечивает не только

¹ Там же. С. 82.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 189.

методологическое разнообразие (синтез интуитивно-мистического и рационально-логического путей познания), но и релевантность этой системы в контексте многовековой традиции *синкретической мысли всеединства*. Как мы уже показывали, философия жизни С.Н.Булгакова ориентирована на преодоление односторонних подходов к рефлексии этого ключевого понятия, сложившихся в русле новоевропейской философской традиции. И, как следует из приведенных выше высказываний философа, это преодоление требует вхождения в область парадоксального мышления. Это, во-первых, парадоксальное сочетание дискурсивно-теоретической рефлексии жизни, практического (экономического) ее осмысления и сверхрационального, мистического по сути ее восприятия в свете христианской традиции.

Во-вторых, собственный смысл жизни раскрывается философом через ее софийную основу, т. е. жизнь у него изначально освящена провиденциально-божественным началом, а сфера жизни не есть «юдоля греха и скорби», но сфера потенциального достижения полноты и бессмертия бытия. И, в конечном счете, философское осмысление жизни в рамках системы, ориентированной на преодоление как «исторического христианства», так и внехристианской парадигмы, изначально обречено на парадоксальность в силу того, что такая система может быть только принципиально синкретической — и в собственно теоретико-методологических параметрах, и в смысле укорененности в принципиально различных парадигмах и модусах мировой религиозно-философской мысли.

«Тоска по всеединству — вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни; и поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъем уже представляет собою некоторый предварительный выход из того порочного круга, в котором мы томимся»¹.

Геннадий Аляев (Полтава)

СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ (КОНЦЕПЦИЯ С.Л.ФРАНКА)

Проблематика осмысления человеческой жизни в её истинном предназначении составляет существенную часть русского философствования

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 38

в его классическую эпоху. Многие историки русской философии так или иначе выделяли эту особенность в контексте то ли антропоцентризма, то ли этической, то ли социальной направленности русской философии. В.Зеньковский, в частности, писал об *антропоцентризме* русских философских исканий, которые более всего заняты «темой о человеке», разворачиваемой, по его мнению, в доминирование этической установки, социальной проблематики и историософии [2, 16]. С.Франк в своём анализе русского мировоззрения для немецких читателей особо подчёркивал ту его сторону, что «в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни» [8, 187], – при этом, поскольку «судьба человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества», русское мышление превращается по преимуществу в историческое и социально-философское мышление.

Безусловно, антропологическое, этическое, социальное и историософское измерения проблемы смысла человеческой жизни представляют собой вполне самостоятельные и обоснованные подходы, однако следует обратить внимание и на то, что смысл жизни как таковой, очевидно, может быть осознан только как синтетическое понятие, вряд ли разложимое на отдельные составляющие. Поэтому, собственно, антропологизм русской философии не ограничивается абстрактно-метафизическими построениями, а приобретает практически-конкретный характер, приближая философское знание к знанию жизни. Более того, проблема «природы и смысла человеческой жизни вообще», или «проблема человеческого самосознания», формулируется С.Франком как «основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще», а именно – как вопрос о том, «что такое есть человек и каково его истинное назначение» [4, 15]. Этот вопрос предстаёт действительно основным в контексте реального разворачивания философского мировоззрения, понимаемого не как отвлечённое знание, а как знание-жизнь.

В изначальном замысле построения своей философской системы, реализация которого началась «Предметом знания» (1915), С.Франк предполагал охватить три сферы человеческого бытия – бытие в мире, бытие в самом себе (бытие человеческой души) и бытие в обществе. Очевидно, это казалось вполне достаточным. Религиозность С.Франка не была в тот период ещё в достаточной мере актуализирована, чтобы определять схемы философских построений – постольку, поскольку философия воспринималась прежде всего как рационализированное знание, отделённое

от религии. Это совсем не означает, что философия Франка не была религиозной уже тогда, до революции, но всё же идея Бога ещё не стала предметом самостоятельного рассмотрения.

Однако путь к новой онтологии, которым шёл русский философ, с очевидностью проходил через философию Абсолютного, и в этом его принципиальное отличие от большинства европейских феноменологически-экзистенциальных проектов (и определённая близость к неотомизму – не случайно в последних работах он несколько раз ссылается на Э.Жильсона и Ж.Маритена). Та абсолютная реальность, которая открывалась и разворачивалась перед взглядом философа уже в «Предмете знания» и «Душе человека», не могла не приводить к мыслям о Боге, о его месте в философском мировоззрении, о необходимости его философского осмысления. С другой стороны, практические нужды нравственно-религиозного переживания опыта войны, революции и эмиграции стимулировали определённый поворот к духовно-экзистенциальной, смысло-жизненной проблематике, что воплотилось в таких работах, как «Крушение кумиров» (1924) и «Смысл жизни» (1926).

Экспозиция вопроса о смысле жизни у С.Франка представляется сначала вполне экзистенциальной. Она естественно связана с трагическими событиями русской революции и гражданской войны, и с последовавшей за этим ситуацией вынужденной эмиграции. Вполне очевидное «крушение кумиров» общественного сознания сопровождалось обнажением ранее прикрытого призрачным благополучием спокойных времён экзистенциального «ужаса жизни как она всегда есть сама по себе» [11, 150]. Жизненные и душевные страдания, утрата родины и естественной будничной почвы человеческого существования, ограждающей в нормальных условиях от чрезмерной навязчивости «проклятых вопросов» о смысле жизни, – всё это поставило человека в ситуацию, когда перед ним «предстала сама сущность жизни во всей её превратности, скоротечности, тягостности – во всей её бессмысленности» [11, 151]. Можно было бы сказать, что сама сущность жизни слишком очевидно проявилась как путь к смерти, и тогда сам вопрос о её смысле оказался бы бессмысленным, – можно было бы, если бы сама жизнь, во всей своей тягостности и бессмысленности как бы «равносильная смерти и небытию», не была бы «чуждая покоя и забвения небытия» [11, 154]. В этом экзистенциале беспокойства открывается путь к осмыслению самых трагических, самых тупиковых жизненных ситуаций.

Однако экзистенциализм С.Франка очень скоро проявляет ярко выраженный онтологический характер. Последовательно «разоблачая»

различные варианты «осмысления» жизни, связанные с внешним деланием (будь-то альтруистическим или эгоистическим), философ приходит к двум основным постулатам. Во-первых, никакое внешнее дело – по сути своей всегда частное и ограниченное – не может осмыслить само по себе человеческой жизни (в этом контексте даже звучит почти китайский мотив о «неделании» как самом важном и благотворном деле [11, 161]); во-вторых, речь должна идти о смысле жизни в её целом, в её вневременной сущности, в двуединстве «я» и мира, а не в отношении какого-либо времени или частного существования.

Исходя из этих постулатов, условием осмысления человеческой жизни представляется «*служение высшему и абсолютному благу*» [11, 165], – при этом, однако, такое служение, в котором это благо не было бы чем-то внешним для человека, а, по сути, представлялось его собственной сущностью. «<...> Оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь и даёт ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего её существа» [11, 166]. Смысл как цель превращается, таким образом, в «*пребывающую основу всей моей жизни*», утрачивая тем самым характер относительности, присущий всякой цели в её соотношении со средствами.

В этой конструкции с очевидностью проявляются основные черты франковской металогики, развитой им в «Предмете знания» и «Непостижимом» на основе учения об «умудрённом неведении» Николая Кузанского. Речь идёт о том, что всякое частное положение или понятие, подчинённое законам формальной логики, является ограниченным в том смысле, что оно скользит по поверхности сущего и не проникает в последние глубины бытия, для которых характерно металогическое преодоление рационального отрицания. Согласно принципу антиномичного монодуализма, «мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга – что *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нём и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [6, 315].

Метафизика личности, как и вся онтология (и онтологическая гносеология) у С.Франка основывается на металогическом постижении Непостижимого, не проявленного в понятиях, которое может открываться только непосредственному, живому знанию, будучи «материнским лоном», в котором зарождается и из которого берётся всё рациональное, постижимое, т. е.

предметный мир. Это безусловное бытие «есть „нечто“, которое хотя и содержит в себе всё мыслимое „что“, но само не есть никакое определённое „что-то“, не будучи, однако, в силу этого бессодержательным „ничто“» [6, 278].

Логика франковского «Смысла жизни» в чём-то напоминает логику декартовских «Медитаций». Сначала философ как бы поддаётся универсальному сомнению в осмысленности человеческой жизни и человеческого бытия вообще. Это сомнение доходит до истинных глубин скепсиса, когда земной шар представляется «комочком мировой грязи», а люди на нём – «живыми козявками», в жалком самообмане копошащимися и дерущимися между собой. Между прочим – и тут уже скепсис является частью историософской позиции С.Франка – отрицается просветительская вера в линейный прогресс человечества. Философ утверждает, что «всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения» [11, 175].

И вдруг – как бы на краю пропасти, вырытой этим всеобщим скепсисом, – возникает луч надежды, некая опорная точка. Сначала – вполне по Декарту – эта точка оказывается чисто логическим кульбитом, точнее – металоогическим «поворотом глаз души», преодолением статичности исходных понятий путём обращения их на самоё себя. Как у Декарта само наличие сомнения вдруг оказывается утверждением чего-то абсолютно несомненного, так и у Франка осознание бессмысленности жизни становится утверждением осмысленности как факта, преодолевающего эту бессмысленность. Осознание миром своей бессмысленности с помощью человеческого разума становится тем «просветом», через который проникает луч смысла, и в этом «мыслящем тростнике» заключается какая-то особая сила, способная действительно осмыслить реальное бытие.

Аналогия с Декартом здесь не случайна. В своих исследованиях онтологического доказательства бытия Божьего С.Франк внимательно рассматривает декартовское *cogito*, истолковывая его в онтологическом ключе – как «самообнаружение бытия»: «В отличие от других предметов наше „я“ дано нам не как идея или понятие, а сразу, как реальность: мысль совпадает здесь с реальностью, и при том не случайно (так, что она могла бы и не совпадать с ней), а необходимо, ибо сама мысль есть самообнаружение

реальности» [7, 116]. Равным образом и в поисках смысла жизни Франк не останавливается на чисто ментальной конструкции. Для него логика рассуждения может быть доказательной, только если она доходит до онтологического уровня, в конечном счёте – утверждает *бытийность сознания*, а в данном случае – абсолютную имманентность смысла жизни как самораскрытия истинного бытия.

Смысл жизни в понимании Франка аналогичен «свету во тьме» – не случайно эта евангельская метафора неоднократно всплывает в его сочинениях, становясь, в конце концов, образом и темой одного из последних произведений. По сути, «Свет во тьме» (1949) является более глубокой и систематичной переработкой «Смысла жизни»¹, восполненной, к тому же, новым трагическим опытом нацизма и Второй мировой. Эта книга является показательной и концептуальной для социально-этической позиции С.Франка. Он определяет в ней свою позицию как христианский реализм, своеобразие которого состоит в двойном сознании – это осознание укоренённости в благодатном, *сверхмирном* бытии, из которого вытекает *абсолютный радикализм* стремления к надмирному совершенству, но одновременно и видение несовершенства мира и относительной ценности любых социальных реформ, и соответственно – трезвый реализм в оценке всех этих реформ, проведённых в *пределах* самого мира и его же средствами [см.:10, 200]. «Соборно-экзистенциальный» подход помогает философу, воспринимая трагизм человеческого бытия (и лично переживая трагизм эпохи), не останавливаться на его констатировании, а находить основу, на которой отчаяние превращается в надежду. В «Свете во тьме» и других своих зрелых работах С.Франк фактически приближается к восприятию соловьёвского идеала *цельного знания* – идеала, в котором философ не только имеет собственную *веру*, но и умеет оправдать её как *знание*. Философия и религия, в конце концов, оказываются в единстве как две формы *откровения Бога*, но отличаясь как *общее вечное* и *конкретно-позитивное* откровение, т. е. разные по форме и языку, архитектонике и способу постижения. «Полнота истины лежит и здесь в трансрационально-антиномистическом синтезе, в вольном *витании* в сфере высшего единства, объемлющего и проникающего это противоборство» [6, 481].

¹ Напомним, что эта работа, как и «Крушение кумиров», писалась «для молодых», а именно - для участников Русского студенческого христианского движения, и «представляла собой попытку изложить духовные верования автора в доступной форме» [1, 151].

И всё-таки онтологизм С.Франка имеет ярко выраженный экзистенциальный характер – в этом отношении «Смысл жизни» является, по сути, опытом фундаментальной онтологии, написанным до хайдеггеровского «Бытия и времени». Не случайно такую важную роль у С.Франка играют, выражаясь хайдеггеровским языком, «экзистенциалы» тоски и беспокойства. Собственно, смысл жизни становится возможным осознать только через призму его *искания*, которое «само есть проявление во мне реальности того, что я ищу» [11, 185]. Но, в отличие от Хайдеггера, у которого «забота» в конечном счёте не находит выхода из замкнутого, одинокого бытия («философия предельного одиночества, и потому отчаяния», – резюмирует С.Франк по прочтении «Бытия и времени» [см.: 3]), русский философ усматривает основу этого беспокойства¹ в том, что истинное бытие реально есть, и есть оно то высшее, «сверхэмпирическое, абсолютное» начало, которое размыкает это одиночество человека. Этому началу, которое естественнее всего назвать Богом, – С.Франк, собственно, об этом и пишет, – находится одновременно и другое, истинно русское обозначение – то самое «непереводимое и неисчерпаемое до конца слово „правда”», даже «Правда» – с большой буквы. С.Франк как бы случайно, но в то же время вполне обосновано подводит философский фундамент под простые жизненные ощущения, в которых искание «смысла жизни» так часто отождествляется с исканием «правды», – при этом, однако, сама эта «правда», как и «смысл жизни», представляется довольно смутно. Здесь же оказывается, что речь идёт, собственно, не о гносеологической (правда=истина) или социально-этической (правда=справедливость), а, прежде всего, об онтологической категории (правда=истинное, или абсолютное бытие), которая одновременно является сущностью жизни как осознанного самобытия, и в этом отношении является не только *жизнью* как таковой, но одновременно и её *смыслом*.

Реальной сердцевиной, формой самобытия является внутренняя душевная жизнь. Священность личности определяется не её предметным, материальным действием, а её духовным творчеством, и весь внешний, предметный мир представляется таким, что имеет смысл и значение только в связи с этим тайным внутренним миром, наполненным духовным

¹ Попутно заметим, что франковский экзистенциал «беспокойства» совсем не тождествен эмпирическому, житейскому беспокойству, которое связано, скорее, с неуверенностью или суетой. Напротив, осмысление жизни внутренним деланием нравственно-психологически находит своё выражение «в смирении, в сознании ограниченности своих сил и вместе с тем в душевной *тишине и прочности*, с какою совершаются эти дела сегодняшнего дня» [11, 215].

творчеством и имеющим священную сердцевину человеческой жизни, потаённое истинное бытие-в себе.

Личность человека, как её описывает Франк, – это, фактически, Бог в человеке – именно *в*, а не *вне*, т. е. Бог, ставший личностью данного человека. Это тот корень, который человек находит как свою причастность высшему началу, но находит таким образом, что не он растворяется в этом высшем начале, а *Абсолют* принимает в нём вполне *конкретную, индивидуальную* форму. Такой подход кардинально изменяет представления о человеке, о его имманентности миру и ничтожности перед Богом. Человек в своей личности не просто находит себя и Бога – он находит ту нерушимую основу, которая позволяет ему по-настоящему встать на ноги, стать Человеком. Личность экстерриториальна миру, существование личности – это великая *хартия вольности христианской морали* [см.: 9, 304], т. е. настоящая гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность не только неподсудна миру, человеческому суду – она возвышается и над позитивной моралью, потому что, в конце концов, для человека важнее всего – *спасение личности*. Христианство, пишет Франк, парадоксально «берёт сторону личности в её конфликте с моральными ценностями», живая человеческая личность для него «ценнее даже начала морального добра» [9, 305].

Следует отметить в этой связи, что в антропологии С.Франка понятие «свобода» неразрывно связано с осознанием смысла жизни. Ибо жизнь утратила бы всякий смысл, если бы Бог непосредственно руководил всем, если всё было бы по своей природе разумным и добрым. Тогда человек не был бы сотворцом, и – не был бы *человеком*, а соответственно, не имело бы смысла говорить о смысле *человеческой* жизни. «<...> Смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего „я“, а наше „я“ немислимо вне свободы, ибо свобода, спонтанность требует возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не всё идёт гладко, „само собой“, что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград» [11, 196]. Смысл жизни состоит, таким образом, в свободе *самоопределения* как *самопреодоления* – не в смысле уничтожения личности, «самости», а в смысле преодоления действующих в самом человеке, но враждебных его личности сил.

В понятии смысла жизни С.Франком открывается глубинный смысл свободы. Ибо последняя сама по себе односторонняя и даже опасна. Не случайно всегда возникает искушение расширить границы своей свободы до бесконечности. Всякое ограничение начинает восприниматься как ущемление.

Свобода другого человека ограничивает мою, и только чистым усилием воли воспринимается как нечто такое, что имеет такое же право на существование. Преодолеть эту безвыходную ситуацию можно только благодаря переходу от негативного к позитивному понятию свободы. Не свобода *от*, а свобода *для*: «Свобода *от* всего на свете – к чему она нам, если мы не знаем, *для* чего мы свободны?» [5, 162]. Она должна быть не отрицанием существующей жизни, а утверждением истинного бытия. А это предполагает понимание ограниченной ценности эмпирических целей – политических, технических, даже моральных, – и подчинение человеческого духа высшей цели.

Искание смысла жизни есть волевое усилие, есть борьба за него – *свобода как воля*. В свободе личности осуществляется, таким образом, её принадлежность к истинному бытию, т. е. к Богу, её богочеловечность, и одновременно – к эмпирическому бытию, слепым природным силам. Богочеловечность не означает тождества с Богом – иначе это была бы уже не личность, а какой-то винтик, инструмент абсолютной воли, бессмысленный и безжизненный. С другой стороны, эмпиричность, посяторонность (сама по себе) также не может придать смысл существованию, поскольку любое эмпирическое делание на самом деле не имеет действительной основы, а потому человек становится игрушкой, рабом материальной необходимости. Свобода выводит человека за границы действия сил необходимости. Но и необходимость нужна – как основа, на которой личность только и может произрасти, и как препятствие, порождающее потребность в творчестве, в духовном преодолении. «<...> Самое существо жизни состоит в свободе, в самопреодолении, в возрождении через умирание и жертву» [11, 197].

Основа и главный путь этого искания – внутренне делание, понимаемое как усилие веры, поиск Бога в себе, духовная религиозная практика. По большей части это «подлинно метафизическое дело» противоречит текущим мирским делам, однако дело состоит не столько в том, чтобы «уйти в себя» и отрешиться от мира. Целостность (всеединство) истинного бытия проявляется в том, что поиск смысла жизни во внутреннем делании осмысляет, в конце концов, и делание мирское, освещает и «освящает» его тьму, превращая его в *служение* высшему благу. Важно только, чтобы это служение само не превратилось в нечто самодовлеющее, испепеляющее не только эмпирическую жизнь, не укладывающуюся в рамки его принципов, но и собственно свободу человеческого духа.

В контексте распространения в XX веке различных философских концепций, делающих упор на «общении», «коммуникативности» как

ключевых состояниях человеческой экзистенции, обратим внимание на позицию С.Франка, непосредственно вытекающую из его этико-онтологической концепции. Бессмысленность эмпирической жизни самой по себе обесмысливает и всякое внешнее суетное общение между людьми, если оно не связано (не осмыслено) неким отношением к глубинной, онтологической связи. Наоборот, «*чем глубже человек уходит вовнутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом» [11, 201]. Внешнее общение – и это прекрасно известно из опыта современного прагматического мира – не только не преодолевает одиночества, но наоборот, «никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, „в обществе”» [11, 202].

Наконец, следует особо отметить, что социальная этика С.Франка является ярко выраженной онтологической этикой. Связь этики с онтологией проводится через идею *субстанциальности* добра. «Никакая самая энергичная и в других отношениях полезная внешняя деятельность не может быть в буквальном, строгом смысле „*благодетельной*”, не может сотворить или осуществить ни единого грана добра в мире; никакая самая суровая и успешная внешняя борьба со злом не может уничтожить ни единого атома зла в мире. Добро вообще не творится людьми, а только возвращается ими, когда они уготовляют в себе почву для него и заботятся об его росте; растет и творится оно силою Божией. Ибо добро и есть Бог. А единственный способ реально *уничтожить* зло есть вытеснение его сущностным добром; ибо зло, будучи пустотой, уничтожается только *заполнением* и, будучи тьмой, рассеивается только светом. Подобно пустоте и тьме, зло нельзя никаким непосредственным, на него обращенным способом, раздавить, уничтожить, истребить – ибо при всякой такой попытке оно ускользает от нас; оно может лишь исчезнуть, „как тает воск от лица огня”, как тьма рассеивается светом и пустота исчезает при заполнении. В этом подлинном, сущностном смысле добро и зло живут только в глубине человеческой души, в человеческой воле и помыслах, и только в этой глубине совершается борьба между ними и возможно вытеснение зла добром» [11, 211].

Вопрос о смысле жизни, таким образом, оказывается не вопросом, привязанным к суетным проблемам и потребностям конкретного человеческого существования, – хотя сами эти проблемы и потребности могут быть осмыслены только в его свете. Этот вопрос не ограничивается

только этическим или социальным измерением, – хотя и межличностные отношения, и социально-историческая жизнь осмысляются только через призму его правильной постановки. Вопрос о смысле жизни в концепции С.Франка является в первую очередь вопросом онтологическим – но онтологическим, опять-таки, не в узкоспециальном смысле отдельной философской дисциплины, а онтологически-экзистенциальным, т. е. таким вопросом, который связывает в себе учение о бытии, учение о познании и учение о человеке. В этом отношении вопрос о смысле жизни действительно превращается в основной философский вопрос. Более, того, он предстаёт основным религиозно-философским вопросом, поскольку содержание его выходит за рамки философии как теоретического знания и непосредственно захватывает сферу «ответственности» религии – он становится вопросом о смысле жизни и смерти, вопросом о назначении человека и о его спасении, – вопросом одновременно и теоретическим, и практическим.

Литература

1. Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2001. – 328 с.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. – Т. 1. – Кн. 1. – Л.: Эго, 1991. – 222 с.
3. Франк С. Л. [О Хайдеггере] // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 178–179.
4. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С. Л. Духовные основы общества / Сост., вступ. ст. П. В. Алексеева. – М.: Республика, 1992. – С. 13–146.
5. Франк С. Л. Крушение кумиров // Сочинения / Вступ. ст., сост. и прим. Ю. П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – С. 111–180.
6. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 181–559.
7. Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого: Сб. статей. Под ред. и с предисл. В. С. Франка. – Paris: YMCA-Press, 1972. – С. 107–152.
8. Франк С. Л. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 161–195.
9. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.
10. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
11. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147–216.

СМИСЛ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ У ПЕРСОНАЛІЗМІ СЕМЕНА ФРАНКА

Впродовж останніх століть менталітет європейської людини формувався на ідеалах раціоналізму і перетворювальної практики. На перше місце вийшли світоглядні (раціонально-прагматичні) доктрини, які стали складовою частиною парадигми, котра визнає суспільство “справжньою” першореальністю, в той час як індивіду відводиться роль “результату” перехреснення соціальних сил. Визначені раціонально-сцієнтистськими орієнтаціями пріорітети суспільного життя, необхідність практичного перетворення навколишньої дійсності ведуть до його одномірності та ідеологічної “заангажованості”. Тому так важливо сьогодні повернутися до духовного відтворення людиною власної сутності, до її безпосереднього духовного самоздійснення. Як відомо з часів Гегеля, історія філософії є найбільш реально доступним способом “віталізувати” знекровлене моністичними редукціями духовно-культурне, екзистенціально-персоналістське буття людини.

Філософське пізнання людини за своєю суттю є її самосвідомістю, а людина може задуматися про себе тільки так: спочатку особа, котра пізнає (тобто філософ-антрополог), розмірковує про саму себе як про людину. Вона повинна максимально використати реальну цілісність, своє конкретне “Я”. Цілісність особистості і через неї цілісність людини можна пізнати тільки в тому випадку, якщо філософ не залишатиме свою суб’єктивність осторонь, не залишатиметься стороннім спостерігачем [1, 7]. Він повинен в реальності повністю заглибитися в акт самосвідомості, щоб мати можливість опинитися “всередині” людської цілісності.

Класичним прикладом такого самозаглиблення є філософія Семена Франка, про що свідчать його глибоко гуманістичні ідеї “внутрішньої” людини та її самореалізації через душевну сутність та його розгляд метафізики особистості як зв’язок людини з абсолютним началом як усеєдністю. В цьому бачиться природа внутрішнього, духовного, істинного буття. Біологічна і соціально-політична сторони людини під цим кутом зору є зовнішнім, вторинним хоча і необхідним, але все-таки відносним моментом її сутності. Застосування до суспільства ідеї всеєдності начебто завершує метафізичний портрет особистості у її соборній, симфонічній єдності з іншими. Філософія ж – особистісне знання, автономне творче існування; в

такому ракурсі дослідження метафізики особистості, пізнання самого себе, а через себе і – світу, є специфічно філософський метод пізнання. Цим методом блискуче володів і глибоко та оригінально опрацював цю проблематику Семен Людвігович Франк (1877 – 1950).

Наріжним каменем концепції С.Франка була проблема особистості та смислу людського життя – як поєднання абсолютно-загального з конкретно-індивідуальним, як ідеально-реального буття, сплаву божественного творіння і свободи волі, як “божества людини” (Геракліт). Уже в ранній публіцистиці він ставить цю проблему у центрі: „У нашому філософсько-політичному світогляді ми виходимо з ідеї особистості як носія і творця духовних цінностей, здійснення яких в суспільно-історичному житті створює зміст культури і є найвищим і останнім завданням політичного будівництва”. Мислитель назавжди зберіг вірність цій стрижневій ідеї, будуючи свої погляди з “незвичайною єдністю” [2, 43-44]. У ранній період творчості С.Франк дотримується традиційного ліберального світогляду, заснованого, проте, на релігійному, а не секуляризованому ґрунті. Ідея особистості дістає безумовний пріоритет перед ідеєю держави (будь-якої соціальної спільноти), оскільки особистість є “жива і вічна лабораторія духовної творчості”, “єдина на землі реальна точка, в якій і через яку діє божественний дух”. Деяка однобічність у трактуванні автономії особистості, в поєднанні раціональних та ірраціональних начал суспільного життя, властива взагалі ліберальному світоглядові, виявляється і в молодого публіциста. Але його споконвічний лібералізм, який ще не отримав філософсько-онтологічного обґрунтування і політично-консервативного забарвлення, завдяки свіжим релігійно-духовним витокам набуває цілком вагомих форм – особливо в критиці деспотизму, в підході до Ідеї правової держави й теорії природних прав особистості, які дістали практичне вираження в його проекті “Засновницького закону про вічні й невід’ємні права російських громадян” (1906 р.) [2, 43-44].

Висувається потреба в глибшому випрацюванні накреслених раніше аспектів метафізики особистості загалом та й смислу людського життя зокрема. Такі розробки ми знаходимо в пізніх працях С. Франка і, насамперед, – в ученні про Неосяжне. В однойменній книзі “Філософія і життя”, яка містить цілісну філософську систему, він рішуче опонує раціоналізму й позитивізму. Хоча філософія С.Франка не є абсолютно ірраціоналістичною або агностицистичною, вона, по суті, доводить, що поряд із раціонально-пізнаваною стороною буття, яка становить предмет наукового знання і виражається в поняттях, існує ірраціонально-неосяжна, така, що репрезентує предмет власне філософського знання.

Ця сторона не виявлена в поняттях і може відкриватися лише безпосередньому, живому запитуванню. Більше того, ця сторона є по суті, підґрунтям реальності, її “материнським лоном”, де зароджується і з якого береться все раціональне, осяжне, цебто предметний світ. Це безумовне буття є “щось”, яке, хоча й містить у собі все мислиме “щось”, але само не є ніяке визначене “щось”, не будучи, проте, через це беззмістовним “ніщо”. Таке буття, чия сутність збігається з його наявністю, осягається умудреним невіданням, цебто усвідомленням його неосяжності, що можливе тільки за допомогою трансраціонального пізнання, через принцип антиномічного монодуалізму [3, 43-44].

Звертаючись у цьому зв'язку до глибинних пластів духовних основ особистості, С.Франк гадає, що уявлення про абсолютну, цілковиту пізнаваність світу, про завершеність і закінченість нашого пізнання, про можливість підвести весь світ, що залишається поза нашим поглядом, під уже відомі визначення і поняття, є, по суті, невиправдане обмеження поля життя та пізнання нашими інтересами. Це уявлення ототожнює наш вузький світ зі світом узагалі, який тому сприймається лише як середовище, де ми мусимо орієнтуватися, а не як власна внутрішня значущість, яка передає смисл життя людини.

Проте всяка істота у світі – щось більше й інше, ніж усе, що ми про неї знаємо і якою ми її приймаємо; більше того – вона є щось більше й інше, ніж усе, що ми колись зможемо про неї дізнатися. Це впливає з розуміння буття як не просто змісту, а й змістового, не тільки даваного, а й такого, що дає. Трансраціональне буття постає у С.Франка як металогічна єдність – початок і кінець всякого окремого явища, як лоно, з якого виникає логічно розчленована сукупність окремих визначеностей, але яке саме не підпорядковане логічним принципам або законам і лежить глибше від них, утворюючи первинний шар реальності. Цей шар володіє якостями ірраціональності, індивідуальності, трансфінітності, невизначеності, становлення і свободи.

Заглибленість реальних предметів і явищ у металогічну єдність буття, їх нерозривний зв'язок із ним і неможливість існувати поза цією „живильною пуповиною” саме і надає конкретним об'єктам властивості індивідуальності й свободи – на відміну від їх схематизованих образів, породжуваних раціоналістичним мисленням. Індивідуальність, за С. Франком, невідчутна в поняттях і в цьому розумінні тотожна з ірраціональністю – на противагу понятійному узагальненню, систематизації, множинності. Індивідуальність укорінена у всеєдності й тому виявляється там, де нас цікавить конкретна

цілісність реальності, а не її абстрагований зміст, що виражається в поняттях: “У конкретному змісті реальності безперечно відсутня множина” [2, 46].

Потенційність і свобода впливають із невизначеності й становлення буття, яке не стоїть на твердому ґрунті, а немовби “переливається через край”, постійно “виходить за межі самого себе”, постійно породжує щось нове, бо приховує у своєму лоні невизначеність. Виникаюче з’являється не з раніше означеного буття, точніше сказати – не тільки з нього, але ще й з трансфінітної сутності реальності, з темної глибини потенційного. Тому в становленні потенційність лише певною (або непевною) мірою пов’язана з якоюсь причиною, яка викликає відповідний наслідок, але в цьому причинно-наслідковому зв’язку завжди присутній елемент невизначеності. Це і є момент свободи.

Учення С.Франка про Неосяжне безперечно лежить у рамках провідних мотивів філософії “срібного віку”, мотивів конкретності та вседності. До нього цілком застосовне зауваження М.Лоського про те, що ідея конкретності стає метафізичним обґрунтуванням певної соціально-етичної позиції, яка включає таке: 1. Ствердження абсолютної цінності конкретного, індивідуального буття, зокрема особистості; 2. Переконавання, що цінність особистого буття стоїть на ранг вище від цінності абстрагованих начал; 3. Недопустимість поглинання особистості видом, родом, суспільством, державою, всесвітом; 4. Незвідність морального завдання особистості тільки до підпорядкування абстрагованим запільним правилам, законам і нормам, інакше кажучи, необхідність конкретної стики; 5. Учення про свободу в точному розумінні слова, цебто не тільки негативну відносну, а й позитивну абсолютну [3, 47].

Справді, все вищесказане, що стосується кожної конкретної, внутрішньо-цілісної реальності, в ще більшій мірі застосоване до людини як особистості. Особистість – духовна істота, яка має основу в безконечності духовного царства, завжди за її такою природою є щось більше й інше, ніж усе, що ми сприймаємо в ній як закінчену визначеність, “душевну конституцію”. В цьому розумінні всі спроби якимось класифікувати людей на кшталт метеликів або водоростей за якимись класами, рядами або расами завжди надто відносні. За такої класифікації ми відволікаємося, абстрагуємося від особистостей як таких, ми розкладаємо людину на соціальні категорії і поняття, вбиваючи тим самим її Індивідуальність. Це припустимо як допоміжний інструмент аналізу, але в жодному разі не як головний принцип, інакше можна прийти навіть до виправдання вбивства – і не фігурального, а фактичного (принцип колективної вини).

Особистість завжди індивідуальна, що виражається в її безумовній єдності, незамінності, неповторності. Критикуючи індивідуалізм XVIII століття за його раціоналістичний підхід до особистості як абстрактної ідеї, символу (рівноцінного і тотожного з іншими особистостями-символами, що, до речі, стало в остаточному підсумку філософською засадою соціалістичного руху), С.Франк протиставляє йому ідею, яка сягає корінням у німецький романтизм, конкретної і своєрідної істоти. “Кожна особистість, – твердить він, – є своєрідна і у своєму роді єдина істота” [4, 131]. Такий підхід дозволяє подолати обмеженість поведінкової, раціоналістичної моралі, зовнішнього морального імперативу, нав’язуваного особистості, виходячи з передумови її рівноцінності з іншими. Моральний ідеал перебуває не в однорідності й рівності людей, а в розвитку самостійного духовного багатства, кожної індивідуальності. Різноманіття і оригінальність сприймаються не як зло, а як благо, і мета людського життя, що бачиться не в підпорядкуванні однаковим для всіх законів, а в здійсненні тих Інтимних запитів і задатків, які в кожному різні й у кожному однаково верховні.

Така моральна філософія, яка виходить із абсолютного пріоритету внутрішнього, духовного життя, його неповторності близька до вчення Ф.Ніцше про надлюдину. Взагалі характерною рисою творчого становлення С.Франка є те, що обґрунтування невідчужуваних прав особистості він знаходить у філософії Ф.Ніцше, в його етичній системі “любові до дальнього” (етичного ідеалізму). Але при цьому С.Франк дуже чітко відрізняє цю мораль від уседозволеності. Адже він не заперечує і не відкидає поведінкову мораль як таку – йдеться про вищий рівень етичної орієнтації, яка долає однобічність морального імперативу. Норми поведінки й стосунки між людьми С.Франк узагалі-то схильний зараховувати до рівня правосвідомості (а не моралі), де діє принцип рівнозначності осіб. Їхнього рівного підлягання однаковим для всіх законам. А вище поведінкового рівня відкривається сфера духовного інтересу, прагнень і бажань, сфера власного морального права особистості реалізувати свою індивідуальність. У цій сфері діє вже принципово інший моральний Імператив, орієнтований не на стосунки між людьми, а на духовне самоздійснення кожної людини, відповідальність перед собою, що є смыслом людського життя: “Живи так, щоб зберігати душевну чистоту і повагу до самого себе” [4, 131-132]. Ідея рівності особистостей в їх безконечній, а тому і рівній цінності, доповнюється Ідеєю емпіричної нерівності, винятковості кожної “безконечності”, і в цьому розумінні – різної практичної цінності окремих особистостей.

Разом з індивідуальністю особистість володіє свободою – справжнім осередком духовного. Свобода у С.Франка є “онтологічною першоосновою людського життя”, “та єдина точка людського буття, в якій можливий безпосередній зв’язок людського з божественним”.

Отже, у свободі особистості здійснюється належність людини до істинного буття, що є метою людського життя, себто до Бога, її боголюдяність і одночасно – до емпіричного буття, сліпих природних сил. Боголюдяність не означає тотожності з Богом – інакше це була б уже не особистість, а якийсь гвинтик, інструмент абсолютної волі, безглуздий і безжиттєвий. З другого боку, емпіричність, поцейбічність “сама по собі” не може надати існуванню смислу, бо будь-яке емпіричне діяння насправді є таким, що не має дійсної підстави, а людина стає іграшкою, рабом матеріальної необхідності [2, 49].

Література

1. Старовойт І.С. Західноєвропейська і українська ментальність. Компаративний аналіз. – Львів-Тернопіль: „Гене́за”; ТАНГ, 1995. – 184с.
2. Аляєв Г. Метафізика особистості у філософії С. Франка // Філософська і соціологічна думка, 1993. – №3. – С. 43 – 50.
3. Аляєв Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
4. Франк С.Л. Философия и жизнь: этюды и наброски по философии культуры. – СПб, 1910. – С. 131 – 132.

Тетяна Бондар (Полтава)

ПОНЯТТЯ "БЛАГО" І "СМИСЛ ЖИТТЯ" У С.ФРАНКА

Поняття «благо» має надзвичайно широку сферу застосування. Воно є однією з основних категорій аксіології, етики, агатології, економічної теорії, політології. С.Л.Франк (1877 – 1950 рр.) питання про благо життя розглядає у призмі проблеми пошуку людиною смислу свого існування. На його думку, щодо вирішення питання про благо протягом усієї історії свого розвитку філософія сформувала два варіанта відповіді, кожен з яких є діаметрально відмінним від іншого і формує інакшу систему цінностей:

1) *утилітаристичний* підхід – спрямований на емпіричний, реальний світ – благо життя вбачає у задоволенні, досягненні матеріальних благ, соціального становища;

2) *ідеалістичний* – спрямований на духовний світ людини, істинним благом для особистості вважаючи шлях її морального зростання, духовного становлення (цей підхід С.Л.Франк пов'язує із практикою Християнства).

Існує ще один варіант – *псевдоідеалістичний* («псевдо» – тому що є, по суті, лише варіантом утилітаристичного і має теж виражене земне, горизонтальне, а не вертикальне («вглиб» душі) спрямування). Псевдоідеалістичний смисл спрямовує людину у двох напрямках: а) на перевлаштування, «рятування» емпіричного світу відповідно до власних соціальних ідеалів та уявлень (*утопізм*); б) на створення моральних систем, пошук моральних абсолютів і надідеалів, служінню яким людина могла б присвятити своє життя – життя на благо держави, інших людей тощо (*моральний ідеалізм*).

Обидва ці псевдоідеалістичні шляхи, на глибоке переконання С.Франка, є безперспективними. Причиною трагічної нездійсненності і хибності першого є як помилковість наміченого плану спасіння, так і «непридатність самого людського матеріалу «спасителів» [2]. Перебуваючи у світі, ми «ним охоплені, і разом із ним хитаємось і кружляємо у безглуздому вихорі» [Там само]. Іншими словами, на думку С.Франка, світ не може сам себе врятувати і досягти ідеального стану власними (людськими) силами, що неодноразово вже підтверджувала історія крахом великих революцій.

Небезпека другого шляху полягає у створенні мертвих моральних норм, що не мають справжнього дієвого *живого* впливу на людську особистість, оскільки спрямовані на цілі поза нею, а отже, позбавлені для неї актуальності – чи у формі абстрактних моральних догм, чи у вигляді «толстовства», метою якого, на думку С.Франка, є, незважаючи на пафос і гуманістичну спрямованість, все та ж орієнтація на *абстрактний позаособистісний ідеал* – загальне благо, що є «справою рук людських» і покладається на людський замисел та емпіричне здійснення. А отже, йому притаманна та сама «фатальна діалектика», що властива утопізму: «все, що здається очевидним добром у моральному вимірі і прагненні, стає *злом* у реальному здійсненні. Моральний ідеал, спускаючись зі своїх туманних абстрактних височин на землю, пристосовуючись до життя і реально діючи у складних, завжди суперечливих і недосконалих умовах людського існування і конкретної людської природи, виявляє себе несподівано не як сила, що просвітлює і облагороджує життя, а як сила руйнівна і пригнічуюча» [1, 158].

Таким чином, за С.Франком, жодне *об'єктивне* благо, навіть абсолютне начало, до якого людина не є причетною безпосередньо, яке «не прикрашає і не зігріває її власного життя» не може її задовольнити і дати смисл, якого вона так прагне. Однак, і благо лише в *суб'єктивному* розумінні – як суб'єктивна насолода, радість, щастя – теж не дають смислу, і «навіть найщасливіше життя отруюється мукою питання «для чого?» і не знаходить смислу в самому собі» [2].

Єдиним виходом із цього замкненого кола, способом примирити об'єктивну і суб'єктивну позиції є, на думку С.Франка, служіння **абсолютному благу**. Абсолютне благо у розумінні Франка – це благо, яке є і самодостатнім, вищим за всі особисті інтереси людини, і, в той же час, є благом саме для неї, «найвищою цінністю, до якої ми прагнемо заради неї самої, і цінністю, що наповнює і збагачує мене самого» [2]. Це не якийсь мертвий і абстрактний ідеал, це живе буття, яке здатна дати людині лише віра. Саме у світлі православної віри, на думку С.Франка, «окреме, особисте життя, яке за відсутності у ньому справжнього центру здавалося ареною гри сліпих сил долі, точкою перетину безглузвих випадковостей, перетворюється відповідно із нашим самопізнанням у глибоко значиму і зв'язну цілісність», «все отримує свій смисл, дивним чином складається, як необхідні частинки ланцюга, в те ціле, здійснити яке ми зобов'язані» [2]. Знайдений смисл життя стає благом, що перевищує усі інші людські блага, його усвідомлення – це отримання скарбу, що безмірно збагачує людську душу і є *єдиним справжнім*, а не показним, ілюзорним благом.

Примат мети над засобами, основного над вторинним і похідним повинен, як переконаний С.Франк, незрушно ствердитись у душі раз і назавжди, відмежуватись від небезпеки затуманення і вагання, під яке він завжди підпадає, коли нами оволодіває *пристрасть* – нехай навіть сама чиста і піднесена: «життя осмислюється лише відреченням від його емпіричного змісту, тверду, справжню опору для нього ми знаходимо лише поза ним; **лише переступивши за межі світу, ми знаходимо ту вічну основу, на якій він утверджений** (виділення наше – Т.Б.)».

Таким чином, смисл життя, «віднайдений, через відречення і жертву, в останній глибині буття, разом з тим осмислює *все життя*», весь його вміст: кожне уявне людське благо – «любов до жінки, багатство, влада, родини, Батьківщина – використане як *служіння* абсолютному добру, як шлях до істинного життя і осяяння променями «світу тихого», втрачає свою суєтність, ілюзорність і набуває вічного, істинного *смислу*» [2]. Але щоб прийняти такий смисл, людині потрібна справжня віра і справжня стійкість: «як би

часто душа наша, метаючись поміж двох світів, не поверталась до більш природної і легкої для неї думки, що у багатстві, славі, земному коханні чи навіть у зверхособистих благах, таких, як щастя людства, щастя вітчизни, наука, мистецтво, знаходиться «справжнє», «реальне» задоволення людської душі, а все інше – лише розпливчата і примарна «метафізика», пробуджуючись, вона знову розуміє і, залишаючись правдивою, не може не розуміти, що все це – тлін, суєта, і що єдиним справді необхідним їй є *смысл життя, що полягає в істинному вічному, просвітленому житті*» [2].

Література

1. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Изд-во „Правда”, 1990. – 608 с.
2. Франк С.Л. Смысл жизни. – Библиотека «Вехи», 2000. – [Электронный ресурс] – URL: http://www.vehi.net/frank/smysl_zhi.html.

Михаил Де Лонг (Киев)

СМЫСЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

I

Самый простой и вместе с тем самый сложный вопрос о том, имеет ли человеческое существование смысл, традиционно является центром размышления, претендующего на статус философского, поскольку, не прояснив смысл человека как индивидуальности и личности, а также смысл человечества как явления вселенского и космического, и даже разрешив все первые и последние загадки мира, невозможно говорить о том, что это философия. Следовательно, тот же самый вопрос можно поставить еще фундаментальнее: имеет ли существование человечества смысл? И может ли в таком случае существование человека, а именно его судьба есть основная забота экзистенциальной философии, быть осмысленным на фоне бессмысленного существования других?

Возможно, правда, предположить, что собственную жизнь можно прожить и так, чтобы вообще никогда не задумываться над смыслом своего присутствия в мире. Ведь каждый день можно заполнить чем-нибудь полезным и необходимым. Но и при этом нельзя быть гарантированным от наступления момента, когда нет-нет, да и промелькнет мысль о собственной небесконечности, о временности существования. И тогда душа человека охватывается тревогой. Тревога, страх и ужас – вот три последовательно

наступающих одно за другим состояний, выхватывающих человека из повседневности. И чтобы оставаться повседневным, на протяжении всей жизни приходится бороться с этой наступающей время от времени тревогой по принципу *vivere militare est*. Тревога – предвестник сомнения в осмысленности жизни. За ней наступает страх – это почти уже убеждение в бессмысленности. И, наконец, ужас – ясная как день очевидность бессмысленности существования. При этом невозможно из тревоги, минуя страх, сразу же перепрыгнуть в ужас или из повседневности, минуя тревогу, – в страх, равно как и невозможно из ужаса моментально вернуться в повседневность. Должно пройти некоторое время, чтобы ужасное забылось, страшное и тревожное утряслось и осело, чтобы жизнь снова, как и прежде, начала приносить радость. Проблема состоит еще и в следующем: человеческое существование изначально осмысленно или же, наоборот, изначально бессмысленно, будучи укорененным в повседневной действительности и являясь таким, которое еще только требует осмысления. Возникает антиномия этих двух состояний: повседневности и выпадения из нее; общественной значимости и брошенности на произвол судьбы. Очевидно также и то, что человек, погруженный в размышление о смысле собственного существования, должен уже первоначально находиться в некотором выхваченном из повседневного размеренного настроения состоянии, пребывая в тревоге или в страхе, но не в ужасе, поскольку ужас вообще отнимает способность мыслить, переводя сознание в безмолвное оцепенение, когда все вокруг становится настолько ясным, что уже сама по себе одна только эта ясность ужасает.

Вопрос о смысле приходит из будущего. В круговороте одних и тех же дней человека посещает тревога в отношении того, что, возможно, со временем в его жизни что-то изменится, и не в лучшую или в худшую сторону, а просто станет другим. Тревожно становится оттого, что будущее будет не таким как настоящее. Повседневный человек стремится к вечному настоящему, не подверженному изменениям, тогда как именно будущее и размышление о нем сопровождается тревогой и сомнениями в незыблемости настоящего. Вторая ступень – это страх перед будущим, когда становится понятно, что настоящее начинает меняться уже здесь и теперь, что «другое», от которого было тревожно, не находится вдалеке и только должно еще когда-нибудь явиться и осуществиться, но уже, собственно говоря, наступило и есть. И третья ступень – ужас. Это когда ничего из того, что человек считал своим настоящим и чем дорожил, тревожась его потерять, не осталось, когда будущее заняло место настоящего, а то, что было настоящим, безвозвратно

растаяло в прошлом. На основе этого осмысленным человеческое существование представляется лишь в том случае, когда есть цель в жизни, когда в отношении этой цели, – еще не достигнутой, а значит отодвинутой в перспективу, – выстраивается как практическая сторона существования, так и мышление. В модели субъективного времени цель располагается в будущем для того, чтобы в соответствии с будущим приводилось настоящее. Выбор цели становится выбором смысла, а также выбором предпочтительной для конкретного человека модели индивидуального будущего, которое, в свою очередь, экзистенциально. Но поскольку оно экзистенциально, постольку тут же обнаруживается одно существеннейшее его несовершенство, – оно бесконечно. Поэтому и цель, в отношении которой выстраивается настоящее, также оказывается несовершенной. Но не такой цели требует абсолютное а priori разума. Для того чтобы жить и действовать, ему нужна абсолютная цель. Но она-то как раз и невозможна. А значит, и нет смысла говорить о возможности абсолютной цели для человека, предварительно не разрешив проблему относительности перспективы его индивидуального будущего. Стоит также сказать, что человека ужасает не столько надвигающийся из будущего предел индивидуального времени, сколько бессмысленность такого будущего в принципе, учитывая то, что в такой перспективе невозможно сформулировать цель, в отношении которой могло бы быть выстроено настоящее.

Осознание собственной временности и невозможности в связи с этим обретения абсолютного смысла существования подвигает мысль к поиску возможности продления перспективы индивидуального будущего в человечестве. Человеку ничего другого и не остается, как, сознавая близящееся из его же собственного будущего безвременье, апеллировать к людям, к человечеству, в более длительной временной перспективе других искать смысл собственного настоящего и будущего. Но проблема этого поворота экзистенциальной мысли состоит в том, что человечество само по себе не обладает субъектностью. Оно скорее объективно или, лучше сказать, объективно-духовно, а потому в нем нет души – именно того, что составляет сущность человека. Внутри человечества существуют объективно-духовные общности, объединенные на основе религии, политики, семейно-сословных ценностей. Но нет такой объективно-духовной общности, которая могла бы объединить в себе все времена и народы от первых и до последних дней. О таком человечестве можно лишь мечтать как о метафизическом идеале, осуществить который в реальности стремились многие великие представители рода человеческого, но который так и остался мечтой. Но

даже если и предположить, что человечество является таким, каким метафизическое мечтание создает его в идеале, то все равно оставались бы серьезные сомнения относительно возможности не ограниченного временем будущего такого рода объективно-духовной общности, а значит и возможности делегирования абсолютного смысла от индивидуума к коллективному целому, от человека к человечеству.

Тогда как же быть в ситуации экзистенциального осознания бессмысленности человеческого существования в перспективе ограниченной временем будущности? В поисках возможности безвременного существования, сознавая бессмысленность апелляции в отношении права на вечность к какой бы то ни было объективно-духовной инстанции, человеку остается одно, – взывать к Богу. В божественном бытии человек находит все то, чего ему недостает самому и, в первую очередь, абсолютный смысл, который от одного только Бога исходит, просвещая тьму бессмысленности человеческого существования. В отношении абсолютного смысла бытия человек выстраивает свое настоящее. И даже если все человечество от первых и до последних дней предается состоянию беззаботной повседневности, пребывая в бессмысленности, то и тогда человеку, соизмеряющему собственное существование с абсолютным смыслом бытия, хватит сил и мужества противостоять «миру сему».

II

В процессе поворота экзистенциального познания от бессмысленности повседневности к осознанию абсолютного смысла возникает ряд предположений, указывающих на первоначально неосознанное, но постепенно осознаваемое убеждение в том, что кроме всего тленного и исчезающего в потоке объективного времени, причем как объективно-материального, так и объективно-духовного, в том же самом представлении субъективной модели времени должно быть и нечто, что никогда не исчезнет и всегда будет. Это онтологическое утверждение – первая аксиома темпоральной онтологии смысла. И стоит признать это первое аксиоматическое утверждение истинным, как приходится принимать во внимание и предположение, что, поскольку в перспективе будущего есть нечто, что никогда не исчезнет и всегда будет, постольку это же самое онтологическое основание будущего никогда не возникало и всегда было, следовательно, это уже не только онтологическое основание будущего, но также и онтологическое основание прошлого. И не вокруг будущего или прошлого в таком случае выстраивается настоящее, но уже в основе самого этого настоящего изначально находится абсолютный смысл, несоотносимый

с какой-либо радиально-временной перспективой, а значит уже и не временной, а надвременной по определению. Из этого соображения становится понятно, что темпоральная онтология смысла на этом и заканчивается, уступая место теологии. Тем не менее, без предварительного рассмотрения некоторых важных гносеологических проблем, дальнейшее прояснение проблемы смысла в контексте теологического размышления может быть недостаточно результативным и, прежде всего, следует попытаться дать однозначные определения понятиям «утверждение» и «предположение».

Так, положение о том, что абсолютный смысл бытия в жизни человека возможен и его темпоральное расположение находится в будущем, является моим онтологическим убеждением и, следовательно, я это утверждаю. Вместе с тем положение о надвременности абсолютного смысла, на мой взгляд, являясь гипотетическим распространением в моем представлении о времени предыдущего утверждения, в действительности является онтологическим предположением. Тем самым переход от онтологии к гносеологии начинается там, где возникает необходимость рассмотрения уже не единичного утверждения или предположения, но групп или систем утверждений или предположений в их взаимосвязи. Этот переход можно квалифицировать как переход от онтологической единичности к гносеологической множественности. В связи с этим определение понятия «знание» сводится к представлению о знании как о системе взаимосвязанных и взаимозависимых утверждений. В основе системы утверждений находится наименее подверженная сомнению первоначальная очевидность для субъекта познания истинности того, что нечто может утверждаться в качестве знания. Это убеждение в истинности такого первоначального утверждения, основанного на интуиции бытия, является убеждением, не требующим никакого дополнительного обоснования или доказывания. И если в естественных науках последним и наиболее веским аргументом является обращение к возможности визуализации доказываемого теоретического утверждения, благодаря чему оно становится общезначимым, то при обосновании положений, касающихся результатов интуитивного познания, ссылки на возможность такого рода визуализации исключены. Поэтому система доказательств в рамках философского познания, хотя бы она и строилась до бесконечности, в итоге может ничего не доказывать тому, кто по тем или иным причинам объективно не способен или же субъективно не склонен изначально воспринимать предмет онтологической интуиции, – абсолютный смысл бытия, – в значении основополагающего философского

утверждения, вокруг которого в перспективе будущего формируется система философского знания и по отношению к которому справедливым остается принцип *qui nimium probat, nihil probat*.

По поводу же недоразумений, закрадывающихся в философские системы, стоит сказать, что причины их возникновения не обязательно в том, что те или иные основополагающие принципы, принятые за аксиомы, оказываются недостаточно доказанными или обоснованными, но в том, что порой предположения выдаются за утверждения и на их основе возникают все новые и новые предположения, которые, в свою очередь, также могут восприниматься в качестве утверждений. Правда, учитывая специфику философского познания, не всегда представляется возможным, а точнее не представляется возможным в принципе, провести однозначное разделение интуитивных предположений и интуитивных утверждений, так что со стороны кто-нибудь всегда может заметить, что в том или ином случае речь идет не об утверждении, а о предположении, как, впрочем, и наоборот. И поскольку над философом нет другой контролирующей его честность инстанции, кроме него самого, в связи с чем вопрос о честности философского размышления является вопросом первостепенной методологической важности, постольку требование экзистенциальной ясности при переходе от утверждения к предположению, с соответствующей терминологической фиксацией такого перехода, представляется непременным условием построения философии, пребывающей в духе истины.

Обращенность экзистенциального познания в будущее, при религиозном восприятии перспектив индивидуального времени и объективного времени, когда одно и другое темпоральные представления трансформируются в онтологически единое представление о вечности, необходимым образом влечет за собой переосмысление христианской эсхатологии. Перспектива объективного времени тем самым трансформируется в перспективу исторического времени, которое по своему виду отличается от объективного тем, что является ценностно асимметричным, т.е. таким, в котором события прошлого обладают большей значимостью, чем события настоящего, причинно определяя последние. И тем более представление исторического времени кардинальным образом отличается от представления экзистенциально проинтерпретированного индивидуального времени, которое, также как и историческое время, ценностно асимметрично, но отличается от него противоположной причинно-целевой подчиненностью настоящего будущему. С хронометрической точки зрения, это отличие,

впрочем, может быть рассмотрено как несущественное, учитывая то обстоятельство, что подчиненность действий, предпринимаемых человеком в некоторой последовательности, требует постоянства видения одной и той же цели, которая некогда должна была бы быть поставленной в прошлом, следовательно, в отношении формы построения представлений об историческом времени и экзистенциальном времени различий как будто бы нет. На самом же деле, при более внимательном рассмотрении, видно, что подчинение действия человека определенной цели и связанное с этим сравнение с причинно-следственными процессами, происходящими объективно, не есть подчинение одного события другому, как это происходит, когда рассматривается физический или исторический процесс. Причинная обусловленность действий человека целью, ради достижения которой предпринимаются определенные действия, является подчинением объективных процессов субъективному началу, тогда как в физике или истории такое первоисходное начало всегда объективно.

Ценностная иерархия установленных выше представлений о времени, соответственно, складывается в порядке, который начинается с экзистенциального времени, продолжается историческим временем, и заканчивается физическим временем. Каждое из этих времен имеет свой объект и собственную эсхатологическую длительность. Говоря об «объекте» времени, речь не обязательно идет о гносеологической противоположности «субъекту». Это особенно отчетливо просматривается на примере такой понятийной конструкции, как «объект экзистенциального времени», который, строго говоря, есть «субъект» и субъективнее этого «объекта» невозможно что-либо себе представить, но который все равно обозначается как «объект», учитывая то, что он не единственный. В онтологическом отношении субъект должен быть единичен и абсолютно единственен в своем роде. Такой онтологической единичностью является Бог монотеистического сознания. Все остальное всегда подобно чему-либо иному. Следовательно, только в последовательном теологическом размышлении существует возможность усмотрения подлинного онтологического содержания понятия «субъект» в значении абсолютной противоположности того, чем является «объект»; ничто из того, что непосредственно обнаруживается в повседневном человеческом опыте не вправе претендовать на то, что это чистая субъективность. Абсолютный субъект не соотносится с временными формами бытия в смысле подчинения им по законам каузальности, тогда как любой объект, в том числе и «объект экзистенциального времени» существует в системе координат этих законов, определяется ими и

отталкивается от них, если ставит перед собой цель превзойти их и, подобно чистой субъективности, превознестись над ними в вечности, которая сама по себе и в отношении всего остального есть *causa essendi et fiendi*.

Смысл существования одновременно является сущностью человека. Сформулированный в экзистенциализме принцип, согласно которому существование предшествует сущности, должен быть еще надлежащим образом истолкован в отношении того, что экзистенциальное представление будущего является для человека основой понимания чего-либо вообще, – самого себя, других людей, предметов познания, окружающих вещей, мира природы. Наиболее интересна в данном случае направленность применения способности смыслообразования, объектом осуществления которой оказывается не что-либо вовне, но сам по себе субъект размышления о смысле. Если предположить, что в основе способности осмысления бытия находится более общая познавательная способность, которой является способность суждения, то возникает вопрос о том, каким образом человеку удастся судить о самом себе точно также, как он судит о вещах внешнего мира. Ведь очевидно, что в момент рассуждения о самом себе человек как будто бы раздваивается, оценивая смысл собственного существования из наблюдения за собой со стороны некоторого рода внешнерасположенной разумной и нравственно небеспристрастной силы, а значит в этот момент и речи не может быть о том, чтобы рассматривать человеческое существование в перспективе онтологической единственности. Происходит переход человека в состояние гносеологической множественности. Следовательно, проблематика нравственности и этика вообще первоначально возникают в результате гносеологических размышлений и в пределах этих же размышлений находят исчерпывающее себе объяснение. В противоположность этому онтологическая проблематика не включает в себе ничего этического, обозначая лишь направление движения мысли в сторону эстетических констант и нормативно-всеобщих определений.

Проблема самосознания, являющаяся одной из основных философских проблем, вместе с тем является проблемой этической уже хотя бы потому, что способность составления суждения субъектом познания о самом себе предполагается взглядом на собственное существование в виде отстраненного представления, как будто в суждении рассматривается кто-то совершенно посторонний. Гносеологический аспект темпоральности в данном случае обнаруживается в том, что субъект, оценивающий собственные действия, предпринятые в прошлом, соотносит их с тем, каким образом он поступил бы в подобной ситуации, но уже не в прошлом, а в

настоящем или в будущем. С этой точки зрения всякое событие, совершившееся в прошлом, с высоты настоящего, как правило, рассматривается в качестве недостаточно совершенного. И действительно, актуальный экзистенциальный опыт, соответствующий моменту настоящего, позволяет решать те же самые задачи в настоящем эффективнее, чем это было возможно в прошлом. Тем самым время учит человека и формирует в нем постоянно совершенствующееся представление о модели эффективного поведения не только по отношению к тем или иным конкретным ситуациям, но и по отношению к существованию, и именно этот аситуативный аспект поведения представляет первостепенный интерес для экзистенциально-антропологической философии, чем она и отличается от психологии, поскольку психологическое исследование, как известно, обусловлено определенными рамками человеческого поведения, тогда как выход за их пределы в результате экзистенциально-гносеологической абстракции позволяет сформулировать представление о человеке в целостности, хотя и множественной целостности, внутри которой происходит постоянная коммуникация различных уровней субъективности или, как еще можно было бы сказать, темпоральных его. Определение особенностей этой коммуникации, природа которой изначально является природой морально-нравственной, означает определение и выявление тех основных направлений, в которых развивается человеческая личность. Собственный неповторимый экзистенциальный опыт человека становится основой формирования разноуровневых темпоральных центров его индивидуальности. Следовательно, не только особенности телесности, не только индивидуальные физиологические параметры имеют значение в процессе формирования человека как личности. Не меньшее значение отводится экзистенциальной ситуации, а в более широком контексте – последовательности экзистенциальных ситуаций, каждая из которых становится началом генезиса собственного темпорального центра и собственного темпорального его.

Принципам этической гносеологии, обращенной в прошлое, противопоставляется онтологическая эстетика, направленная в будущее. Множественности темпоральных центров экзистенциально противопоставляется онтологическая перспектива, содержанием которой является то, чем человек еще не стал, к чему устремлено его существование, что отодвинуто им «на потом». Эта нереализованная в повседневной действительности будущность человеческого существования представляет собой сущность человека, субстанциональный центр его личности.

Драматизм, и даже может быть трагедия вечной нереализованности того, что объединяет в общей перспективе видения разрозненные темпоральные центры человеческого существования, состоит в том, что отодвинутое в будущее субстанциональное единство личности всегда может быть поставлено под сомнение, поскольку ни в прошлом, ни в настоящем оно себя никогда по-настоящему не обнаруживает. И если оно где-либо и существует, то пространством его существования становится пространство фантазии и интуиции, охватываемое, в первом случае, миром произведений искусства, во втором – открытиями в области философии и науки.

III

Чем является и чем могла бы быть экзистенциальная гносеология, исходя из того, что основное внимание экзистенциально-гносеологического размышления направлено на прояснение обстоятельств формирования в человеке моральных критериев оценки собственного поведения и поведения других людей, следует из первоначальной методологической установки, согласно которой понятия «личности», «индивидуальности», «единственности» каждого отдельно взятого человека не рассматриваются в качестве онтологических утверждений и, соответственно, аксиом философско-антропологической теории. Напротив, прежде чем утверждать единство сознания в такого рода теоретических построениях, необходимо еще убедиться в том, что речь при этом действительно идет о собственной сфере души человека. В более широком контексте центральный экзистенциально-гносеологический вопрос сводится к субъекту мышления, субъекту познания, субъекту действия. В результате «субъектом» в собственном смысле этого слова оказывается не единично мыслящее *ego cogito*, а некоторым образом организованная общность многих *ego*, объединенных в то, что юридическим языком называется «физическое лицо».

Здесь необходимо обратить внимание на то, что возможность составления человеком морального суждения о самом себе, очевидно, должна быть первична по отношению к той же самой возможности, но обращенной на «другого» или «других». В этом экзистенциальная мораль принципиально противоположна «общественной морали». Одним из основных моментов общественного морального суждения, объектом которого является единичный человек, является одобрение или осуждение намерения или действия человека со стороны общества. Чаще всего нравственность так и понимается. При этом общественное моральное

суждение, рассматриваемое гносеологически, даже не вторично в иерархии моральных суждений, если воспринимать моральные суждения технологически, с точки зрения возможности их составления субъектом. Способность морального суждения имеет ряд возможностей своего осуществления, а именно: 1) в отношении составления субъектом соответствующего суждения о самом себе; 2) в отношении суждения о «другом»; 3) в отношении составления субъектом соответствующего суждения об обществе. В связи с этим критика нравственного несовершенства человека со стороны общества всегда имеет обратным результатом критику нравственного несовершенства самого общества, в котором становится возможным формирование нравственно несовершенных личностей. Кроме того, общественная мораль, построенная на основе воли большинства, может быть противопоставлена морали общности, построенной на основе целого, в котором нет большего или меньшего по значимости суждения в зависимости от количества людей, разделяющих справедливость того или иного нравственного представления, но в котором все, без разделения на большинство и меньшинство, приходят к общему мнению относительно того, что следует считать нравственным или безнравственным.

Важность онтологической проблематики в связи с обращением к проблемам гносеологии, определяющим, как это видно, правильность понимания философских предпосылок этической теории, тем самым вовсе не отрицается. И особенно актуальным вопрос о бытии становится в случае установления онтологического статуса *alter ego*, данного в перспективе познания обстоятельств существования «другой» субъективности, «другой» телесности, «другой» психофизической комбинации человеческих качеств. Субъект, познающий субъективность другого человека, оказывается в ситуации принципиально противоположной той, в которой происходит познание объектов мира природы. То же самое можно сказать и в отношении познания субъектом собственной субъективности. По силе воздействия на общий ход объективных процессов моральные импульсы не так выражены и заметны по сравнению с физическими действиями. Поэтому и созерцания проявлений «природы нравственного» могут быть одновременно истолкованы как созерцания проявлений «природы прекрасного». Вместе с тем основание нравственности, хотя и определяется в главном темпоральными особенностями формирования «экзистенциального лица» человека, тем не менее постигается не онтологически, а гносеологически. Это связано с тем, что суть коммуникации состоит в диалоге *ego* одного

человека и alter ego другого человека. И поскольку никакого другого человека за тем, что представляется в качестве alter ego, может и не быть, а при ближайшем рассмотрении может и вовсе оказаться так, что никакое это не alter ego, а собственное темпоральное ego, спроецированное на субъективность другого, постольку очевидной становится возможность провала человека в непонимание смысла собственного существования, смысла существования других, смысла существования общества. При этом очень даже может быть, что коммуникация первоначально является внутренним диалогом темпоральных ego между собой в рамках одного лица, к общению с которыми впоследствии могут подключиться темпоральные ego другого лица, хотя, даже и без включения другого лица в диалог, сам по себе этот диалог все равно не прекращается. Таким образом, формально представляется, что общение человека с человеком есть общение одного физического лица с другим физическим лицом, тогда как на самом деле происходит общение темпорального ego одного физического лица с темпоральным ego другого физического лица, что придает пониманию природы коммуникации совершенно иной философский оттенок, чем тот, который возникает в случае апперцептивно-аппрезентативной интерпретации антропологической проблематики.

Рассмотрение темпоральности в качестве основного явления, формирующего субъективность, требует несколько иного взгляда на то, чем является время, с одной стороны, в общепринятом значении, а, с другой, – в экзистенциальном значении. Оставляя в стороне характеристику общего представления о времени, которое сводится к метрически-последовательному отсчитыванию равных по длительности отрезков циферблата часов, экзистенциальное время и связанная с ним темпоральность формирования субъективности не подвластна строгому математическому расчету, хотя грань между «объективным» и «субъективным» временем, если говорить о способах восприятия человеком различных форм временности, условна. В основе представлений о свойствах «объективного» времени, существующего, как и объективная реальность, независимо от человеческого сознания, находится представление о его непрерывности, называемой «дискретностью». В противоположность этому, представление о «субъективном» времени основывается на свойстве «нон-дискретности», но уже не самого по себе потока времени, а способа его восприятия человеческим сознанием, когда микроскопически малые по длительности отрезки времени остаются незамеченными субъектом. Следовательно, «субъективное» время – это зафиксированная субъектом познания часть

«объективного» времени, на основе знания о которой складывается представление о происходящих во времени событиях. Понятие «части» времени в данном случае оказывается многозначительным, обозначая не только объединенные в общей перспективе видения и предварительно зафиксированные субъектом познания моменты объективной реальности в интервале собственного существования, но также и моменты в интервале существования других, в интервале существования человечества.

Наряду с проблематикой темпоральности не меньшее значение имеют проблемы, обусловленные определением границ внешнего и внутреннего пространств, в которых формируется субъективность. Понятием «внутреннее пространство субъективности» обозначается система уже сформированных и еще только формирующихся в процессе человеческого существования темпоральных *его* одного лица, тогда как «внешнее пространство субъективности» понимается в значении сферы существования темпоральных *его* других лиц, находящихся в общественном окружении субъекта. Очевидно при этом, что внутреннее пространство субъективности, поскольку оно отражает определенные особенности ситуации временности существования единичной человеческой индивидуальности и является реакцией на них, должно строиться на принципах, которые позволяют такого рода единству состояться, а именно эти принципы должны быть принципами внутренней организации субъективности и изначально должны быть встроены в каждый из моментов существования, независимо от того, фиксирует субъект познания эти принципы как открытые познанию или, наоборот, как закрытые от него. В связи с этим суть любого познавательного процесса состоит в том, чтобы, на основе открытого познанию, познавать то, что закрыто от него в том случае, когда закрытое является частью открытого и в качестве такового воспринимается субъектом.

Помимо *alter ego* других людей и общества в целом, во внешнем пространстве субъективности оказывается расположенным мир объективной реальности, на примере познания которого всегда проще смоделировать познавательный процесс в общем и в частности по сравнению с тем, когда познавательная активность субъекта направлена на нечто, обладающее субъективными свойствами. Эти свойства человек изначально склонен видеть во всем, на что только направлено его познавательное внимание. Вместе с тем простота предмета познания, существующего, исключительно, на основе объективных принципов, выражается в постоянстве ситуации, при которой происходит такого рода познание. Среди некоторых основных характеристик постоянства познавательной ситуации в объективной сфере

можно обозначить следующие: 1) минимальность изменений, происходящих в единицу времени в предмете познания по причине самого предмета познания; 2) предсказуемость и повторяемость изменений, претерпеваемых предметом познания. При этом стоит заметить, что не любое движение предполагает изменение, тогда как, напротив, ни одно изменение не происходит без сопровождающего его движения. Также не существует и прямого соответствия между интенсивностью происходящего изменения и интенсивностью связанного с ним движения, – иногда и незначительное движение способно повлечь за собой качественное изменение объекта, тогда как бывает и наоборот, что, при переизбытке движения, никаких значительных преобразований предмет не претерпевает. Изменение, которое могло бы претендовать на статус абсолютно субъективного по причине своего возникновения, должно в целом исключать из себя момент первоначального двигательного импульса, переводящего материальный предмет из состояния предсказуемости и повторяемости в состояние качественного преобразования.

И все же эта охарактеризованная выше сама по себе простота объективного мира, с точки зрения возможности его познания человеком, еще не означает того, что весь человеческий познавательный интерес становится направленным на мир, на познание его законов и установление пропорций в соотношениях земных и небесных физических тел. Значительно больший интерес в человеке, если говорить о нем как о физическом лице, вызывает не то или иное физическое тело и закономерности его существования, а то или иное физическое лицо и закономерности его существования. В отличие от объекта внешнего мира, в «другом» усматривается подчинение смысла существования тем же самым целям, построенным на тех же самых субъективных принципах, которых нет в мире, если рассматривать мир как самодостаточное материальное образование, существование которого останется таким же как есть и не прекратится даже в случае полного отсутствия в его составе материальных тел, духовно управляемых и способных к познанию. Как правило, о таком самодостаточном материальном мире говорят, что он бессмысленен. И действительно, все вещи, произведенные цивилизацией, не считая минимума, связанного с естественными потребностями человека, в основном обретают смысл и обладание этими вещами приобретает смысл тогда, когда в непосредственном окружении человека присутствуют «другие», без чего многое из того, что произведено цивилизацией, совершенно утратило бы

свой смысл точно также как и весь мир, если предположить, что гносеологически этот мир субсистентен, а онтологически – самодостаточен.

IV

Формирование центра субъективности, вокруг которого складывается представление человека о самом себе, начинается, таким образом, не с озабоченности человека проблемами мира и принципами его организации, а с осознания экзистенциальной ситуации, определяющей, с одной стороны, масштаб возможного осуществления познавательных способностей, а, с другой, – направление наиболее целесообразного их применения. Знание о временной небесконечности материального человеческого тела, предоставляющего в распоряжение субъекта познания все имеющиеся в нем для этого возможности для того, чтобы познание состоялось, становится знанием, способствующим установлению преимущественно ценных для человека областей, в которых приложение познавательной активности оказывается более всего эффективным. Будь иначе, а именно обладая бесконечным запасом времени, человек, вероятно, мог бы сосредоточенно и самозабвенно заниматься познанием чего-угодно, не думая о смысле такого не стесненного временем познания, поскольку тогда не только познание, но и само человеческое существование было бы лишено смысла, поскольку смысл существования, как это следует из интуиции экзистенциального размышления, определяется будущим, тогда как неограниченное временными рамками будущее означало бы вечное настоящее. По этой причине часто приходится спешить, пропуская несущественные моменты, когда необходимо сосредоточиться на главном для того, чтобы успеть составить картину познаваемого в общем. Иными словами, иногда незамеченными могут оставаться отдельные звенья в цепи теоретического рассуждения или практического исследования, если в целом такая цепь уже просматривается, а просматриваемое единство познавательного процесса и результата познания не требует от субъекта дополнительной детализации.

Далее следует яснее определить суть того вида человеческой деятельности, который охватывается понятием «познание», противопоставляя его тому, чем является «изучение», понимая под первым самостоятельное постижение познаваемого, а под вторым – постижение познаваемого сообща с «другими». В данном случае можно утверждать, что импульсом к началу познавательного процесса во всех без исключения случаях является экзистенциальная ситуация, пристраивающая человека в качестве субъекта познания к тому или иному предмету познания и, помимо

этого, определяя набор методов, с помощью которых познаваемое познается. Тем самым, прежде чем переходить к характеристике познавательного процесса и его последствий, необходимо обозначить общие контуры, в которых складывается экзистенциальная ситуация, сопровождаемая состоянием тотального непонимания человеком самого себя, «других», мира в целом. Такое непонимание возникает не одномоментно, а становится результатом череды событий, смысл которых не поддается повседневному истолкованию и требует другого «объяснения» по сравнению с тем, с помощью которого происходившее прежде обретало «ясность». Следовательно, *causa fiendi* экзистенциальной ситуации объективна и заключается в происшествии, за которым следует цепь событий, не находящихся объяснения в рамках предыдущей парадигмы понимания. Быть понятным означает быть ясным. Но этого-то как раз и нет в происшествии, воспринимаемом в качестве причины событий, объединенных в то, что называется экзистенциальной ситуацией. Да и само это происшествие еще необходимо вывести к свету понимания, поскольку в цепи событий оно может представляться рядовым событием, хотя в действительности быть причиной, в том числе, многих бед и несчастий, учитывая то, что, за исключением стимула к началу познавательного процесса, ничего хорошего для человека в том, чтобы оказаться в экзистенциальной ситуации, нет.

Итак, будучи объективным по причине, происшествие, определенное в качестве экзистенциального, помимо объективных, имеет также и субъективные последствия, выраженные в изменении отношения субъекта познания ко всему происходящему с ним в дальнейшем. Чтобы ни случилось, и даже что-нибудь настолько привычное и незначительное, что в другой ситуации никто бы не обратил на это никакого внимания, в ситуации экзистенциального провала в непонимание приобретает странный и, можно сказать, зловещий вид. Ничего хорошего будущее не предвещает. В характерном для повседневности состоянии, человек находит смысл существования в цели, к которой день за днем, месяц за месяцем, год за годом стремится, причем, не безучастно ожидая осуществления желаемого, но действительно приближая момент претворения мечты в реальность. Теперь же эта темпоральная перспектива существенным образом преломляется. На первый план выходит стремление преодоления экзистенциальной ситуации. Тем не менее, проблема состоит в том, что действительное преодоление экзистенциальной ситуации не представляется возможным и поэтому человек уходит в «познание», целью которого становится не практическое

освоение объективной реальности, а переосмысление самого себя, других, мира, поиск принципиально иных основ понимания действительности.

Причины того, что «экзистенциальное лицо» выпадает из привычной для каждого человека темпоральной перспективы и оказывается в незавидном положении ожидания приближения из туманного будущего событий, ужасающих воображение, так и могут оставаться причинами до конца не выясненными. Странно также и то, откуда в человеке вообще обнаруживается эта склонность к предчувствию худшего, когда, согласно взгляду на человека как на эгоистическое существо, от него следовало бы ожидать, в первую очередь, предчувствия лучшего. Ведь, при отсутствии реальной угрозы, причин для беспокойства быть не должно, а экзистенциальная ситуация, вопреки отсутствию реальной угрозы, складывается таким образом, что будущее именно ужасает, а не страшит или беспокоит. Импульсом к началу познавательного процесса, следовательно, становится не включение единично необъяснимого события в предустановленную познавательным опытом прошлого парадигму понимания, а осознание того обстоятельства, что единичное событие разрушило эту парадигму и на руинах предыдущей рациональной конструкции, подводившей объяснение под любое событие, субъект познания создает новое интеллектуальное построение, способное интегрировать экзистенциальное происшествие в причинно-следственный ряд событий.

В зависимости от предмета познания, попадающего в фокус познавательного интереса, познавательный процесс приобретает отличительные особенности, обусловленные именно этим конкретным предметом познания. Поэтому говорить о познавательном процессе в общем, а также о возможности существования общей гносеологии, абстрагирующейся от конкретики познаваемого предмета, нецелесообразно. Вместе с тем, экзистенциальное познание, независимо от того, с чего оно начинается, всегда имеет один и тот же результат, определенный тем, что предметом познания оказывается не объект, не вещь, а происшествие, заключающее в себе, помимо внешнего, также и внутреннее пространство субъективности. Это означает, что в процессе познания системы отношений, а происшествие, будучи событием, является системой отношений, задействованы не только случайные объекты и посторонние лица, но и сам познающий произошедшее субъект, поскольку произошедшее произошло не с кем-то посторонним, а с ним самим. По крайней мере, именно так произошедшее им воспринимается, что существенным образом отличает

познание причины складывающейся экзистенциальной ситуации от повседневного познания, в котором субъект познания идентифицирует себя, скорее, со стороной наблюдения, чем со стороной непосредственного участия.

Установленная изначальная вовлеченность субъекта познания в происшествие в качестве не просто участника, а центра, вокруг которого выстраивается система отношений, тем не менее, не указывает на то, что субъект познания волен воздействовать на направление формирования экзистенциальной ситуации по собственному произволу. Напротив, хотя и будучи центром происшествия, субъект познания в случае экзистенциальной ситуации оказывается в роли бездейственного центра. Вокруг него стремительно кружится вихрь событий, которому сам он является единственной причиной, но в котором сам он при этом сохраняет необходимую степень отстраненности от происходящего для того, чтобы всегда располагать возможностью оставить все так, как есть, освобождая себя, в том числе, и от обязанности познавать экзистенциальность складывающейся познавательной ситуации. В свою очередь, экзистенциальность обнаруживает себя не в познавательном процессе, а в результате познания, и именно по результату становятся видны качества, позволяющие той или иной конкретной познавательной ситуации именоваться экзистенциальной. Основными среди этих качеств являются: 1) иррациональный причинно-следственный ряд, в котором происшествие-причина и события-следствия несоизмеримы в приложении к рациональным представлениям об объективных процессах; 2) иррациональная временность; 3) иррациональная пространственность.

В отношении направленности экзистенциального познания следует отметить, что, будучи последовательно интуитивным, экзистенциальное познание охватывает познаваемое в целостности, не проводя впоследствии разделения выхваченной из общего контекста целостности на части, но вместо этого продвигаясь от одной целостности к другой и объединяя их в общность картины на основе перехода к все новому и новому знанию. При этом две или более целостности объединяются в общность знания не так, как части образуют целое, а как субстанционально независимые друг от друга интеллектуальные построения или объективно существующие материальные образования, не связанные общностью реального взаимодействия. Единственным моментом, объединяющим субстанционально независимые сущности в общей перспективе, является субъект познания, которым в границах его собственной субъективности эти сущности воспринимаются.

Теоретически можно предположить, что субъект способен сообщить им не только идеальное, но также и реальное взаимодействие, но практически это представляется невозможным, учитывая то, что субъект экзистенциального познания отстранен от непосредственного участия в объективных процессах.

Цель, к которой продвигается экзистенциальное познание, определяется средствами, предпринимаемыми человеком для достижения поставленной цели. И не одномоментной представляется длительность времени, необходимого для преобразования идеального и недействительного в материальное и объективно воспринимаемое. Недействительность многого из того, что возникает в результате идеального моделирования ситуации будущего, когда в воображении формируется «материальный» аспект представления о моменте полного осуществления в действительности результата предпринятого действия, связанного с достижением цели, указывает на то, что идеальное и недействительное, так и оставшись идеальным и недействительным, не исчезает бесследно в беспомыслии. Скорее, наоборот, во внутреннем пространстве субъективности идеальное и недействительное в соотношении с реальным и осуществившимся становится опытом движения человека от намерения к действию, от представления о цели к представлению о средствах, необходимых для достижения цели. Набираясь познавательного опыта, субъект познания изучает науку соизмерения собственных познавательных возможностей и возможностей для познания, предоставленных человеку обществом со стороны средств массового познания возможностей человеческого существования в мире на принципах образования и просвещения.

Совершенно иначе по достигаемому результату представляется познавательный процесс, обусловленный экзистенциальными предпосылками. Это связано с тем, что экзистенциальное познание движется не от намерения к действию, а от намерения к намерению, от идеального к идеальному, от недействительного к недействительному. Взаимодействие объектов и объективных событий, попадающих в поле зрения экзистенциального познания, не является центральной темой познания, тогда как основное внимание сфокусировано установлением степени воздействия объектов и объективных событий на «экзистенциальное лицо» с точки зрения деформаций, претерпеваемых парадигмой понимания в условиях экзистенциальной ситуации. И поскольку результатом экзистенциальной ситуации оказывается не изменение или преобразование парадигмы на принципах, соответствующих произошедшим изменениям, а полное разрушение каких-либо принципов и самой парадигмы, постольку, прежде

чем устанавливать новые принципы и на их основе возводить новые парадигмы, субъект обращается к собственному экзистенциальному опыту, обусловленному опытом существования в ситуации экстремально деформированной темпоральности и, соответственно, тотального непонимания происходящего в окружающем мире с ним самим и другими людьми.

Происшествие, воспринимаемое экзистенциально, обретает важность не по объему и масштабу вызванных им объективных последствий в хронометрическом порядке дальнейших событий, но по значению, которое оно имеет для субъекта познания в перспективе несопоставимости произошедшего со всем, что происходило ранее. Небывалость события, которого не просто свидетелем, но и центром, делается «экзистенциальное лицо», выражается в невиданности и неприпоминаемости случившегося. При этом, объективно, центром происшествия субъект познания может и не быть, хотя, субъективно, воспринимать происходящее, исключительно, как адресованное непосредственно к нему самому и осуществившееся как действительное специально для него. Вне конкретного субъекта познания это же самое событие не имело бы никакого значения, если бы даже объективные последствия произошедшего превзошли по объему и масштабу последствия любого другого события. В связи с этим в задачи экзистенциальной гносеологии входит установление обстоятельств, способствующих истолкованию субъектом познания самого себя в качестве центра экзистенциально происходящего, при отсутствии объективного взаимодействия между тем, что происходит, и субъектом, воспринимающим экзистенциально происходящее как происходящее с ним самим.

На основе понимания различия, существующего между повседневным и экзистенциальным видами познания, от рассмотрения состояний, обусловленных возникновением, становлением и исчезновением экзистенциальной ситуации, предпринимается переход к рассмотрению состояния действительности. Воспринимая себя в качестве центра экзистенциальной ситуации, субъект познания всегда располагает возможностью поставить под сомнение центрированность ситуации самим собой и тем самым выставить в качестве собственного убеждения представление о самодостаточности материального мира и господствующих в нем законов. Экзистенциальность ситуации состоит в том, что предела очевидности, после которого можно было бы сказать, что да, вот это оно и есть, не существует. Следовательно, когда основательность сомнения субъекта познания в центрированности экзистенциально происходящего

собственной персоной достигает предела, за которым ничего, кроме убеждения в иллюзорности показавшегося в качестве экзистенциально происходящего, нет, наступает разочарование в том, что все оказалось именно так, а не иначе. И тогда познание из экзистенциального возвращается в повседневное состояние или же результатом экзистенциального познания становится экзистенциальное отчаяние, построенное на убеждении в отсутствии смысла в каком бы то ни было познании.

Поэтому, хотя уже и было сказано, что в экзистенциальной ситуации для человека ничего хорошего нет, выходит все же так, что человеком некоторым образом движет желание наступления этой ситуации, среди последствий которой, кроме возможности разочарования в смысле познания, также и возможность разочарования в смысле существования. И, если вспомнить, что в случае составления морального суждения, в соответствии с порядком экзистенциального познания, субъект, в первую очередь, составляет суждение в отношении самого себя, затем в отношении «других» и, наконец, в отношении мира, то в состоянии разочарования познанием складывается обратный порядок. Соответственно, первым под удар непонимания попадает мир, рассматриваемый в качестве источника всех бед и несчастий, окружающих «экзистенциальное лицо». При этом создается впечатление, что «другие», в отличие от самого субъекта познания, попадая в зависимость от этого зловещего мира, как правило, не склонны драматизировать ситуацию и даже, напротив, во всем, что ни происходит, видят, преимущественно, светлые стороны. Эта способность «других» видеть мир исключительно в радужных красках оказывает на «экзистенциальное лицо» завершающе пагубное воздействие, после чего состояние его разочарования в действительности может перерасти в новое качественное состояние – в отчаяние. В результате можно заключить, что, хотя субъект познания изначально и может быть обойден экзистенциальной ситуацией откуда-нибудь с другой, совершенно противоположной стороны, тем не менее, соответствующие последствия могут наступить и без того, чтобы ситуация предварительно рассматривалась именно как «экзистенциальная».

Осознание факта изначально несовершенства мира, в котором субъект познания и предоставленный в его распоряжение человек обречены пребывать, с ужасом всматриваясь в будущее, обнаруживает столкновение представлений, с одной стороны, обусловленных верой в абсолютный смысл бытия, а, с другой, – разочарованием в действительности. Проблема состоит в том, что «экзистенциальное лицо», при определении принципов существования, стремится соизмерять его с абсолютным смыслом, тогда как

«другие» в тех же самых целях заимствуют эти принципы из законов объективного мира и руководствуются ими в своей повседневной жизни. Тем самым выясняется, что «другие», как и человечество в целом, есть всего лишь частное проявление более общего порядка вещей, в котором нет места для абсолютного смысла. Это существенным образом трансформирует познавательный интерес субъекта познания, идентифицирующего себя с «экзистенциальным лицом», в направлении познания объективных законов, которым, как представляется, подчиняется не только всякое существование, но и всякая сущность. Так ли это на самом деле, еще предстоит выяснить, но одно можно сказать совершенно точно: «другие» и человечество в целом, с точки зрения субъекта познания, являются таким же познавательным инструментом, как и человек, предоставленный в распоряжение субъекта с тем, чтобы познание действительности происходило как можно ближе к познанию тех же самых общих принципов, на основе которых все существует. Тогда незачем сокрушаться по поводу физического, биологического и морально-нравственного несовершенства человека. Человек таков, каким должен быть для того, чтобы соответствовать не идеально-фантастическим построениям, поражающим воображение, а гносеологическим задачам, следующим из его познавательного предназначения. Если бы человек был слишком идеален и отдален от объективной реальности, то соответственно таким бы отдаленным от порядка вещей, господствующего в действительности, было бы и представление о мире, тогда как отсутствие многих из идеальных способностей и качеств, которыми наделен человек, в свою очередь, также препятствовало бы осуществлению познания в объеме, необходимом для составления полноты картины об объективных процессах, определяющих, в том числе, и особенности формирования представления человека о самом себе в качестве, неотъемлемой от мира, части этого мира.

Познание объективной реальности опосредованно оказывается направленным на познание «других» и самого себя через познание всеобщих законов, находящихся в основе принципов существования объективно-духовных и объективно-материальных образований. Размышляя над этими всеобщими законами, субъект познания выдвигает внешнюю границу внешнего пространства субъективности в предельно отдаленную область, познание которой становится возможным благодаря способности к отвлеченному размышлению. Необходимые для этого навыки перехода от конкретного к абстрактному мышлению являются частью экзистенциального опыта субъекта, – опыта, вырабатываемого в ходе сопоставления

представления о совершенстве идеального и недействительного и представления о несовершенстве реального и осуществившегося. Можно было бы даже сказать, что экзистенциальный опыт в целом есть осознание несоответствия в степени совершенства между тем, что конструируется субъектом познания во внутреннем пространстве субъективности и тем, что наблюдается в качестве происходящего в действительности. И чем дальше разум продвигается в деле познания законов, управляющих миром, тем отчетливее становится понимание совершенства этих законов, но совершенства, выраженного не в применимости к повседневной действительности человеческого существования, а в отношении абсолютно самодостаточного их распространения на все существующее, независимо от чьей-либо субъективной воли. Парадоксальной стороной функционирования всеобщих законов в сфере объективной реальности становится то, что, сообщая совершенство миру на внешних границах внешнего пространства субъективности, эти законы бессильны сообщить совершенство человеческому существованию на внутренних его границах, в пределах которых располагается повседневная действительность «экзистенциального лица» и окружающих его человеческих персонажей. Более того, воздействие всеобщих законов на сферу организации субъективных процессов сказывается в привнесении в субъективные процессы также и отрицательных моментов, поскольку, чем ближе к внутренней границе внутреннего пространства субъективности приближается сфера распространения объективных законов, тем разрушительнее они для субъекта, тем разрушительнее они для человека.

Татьяна Бакуменко (Брест)

ФИЛОСОФИЯ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ПОИСК РЕЛИГИОЗНОГО СМЫСЛА КУЛЬТУРЫ

Культура Серебряного века во многом наследовавшая идеи, принципы и установки века золотого, пушкинского, получает от него задание по созданию русской философии, которое и исполняет: «Была создана философия как оригинальное порождение русского духа» [1, 227]. Необходимо отметить, что самобытная русская философия сложилась как религиозная: «Свойства русского национального духа указывают на то, что мы призваны творить в области религиозной философии» [3, 22]. Бердяев так обозначил специфику

философской мысли Серебряного века: «В русской философии, как и в течениях литературы и искусства этой эпохи, обнаружилась религиозная направленность» [1, 227].

Определяющей чертой русской философии «является ее интерес к проблеме Абсолютного. Изречение Гегеля: "Объект философии тот же, что и объект религии" – глубоко родственно русской душе...» [4, 154]. Религиозно-философская мысль проповедовала активное, деятельное отношение к действительности, основанное на религии и любви. Любовь к истине – то, что объединяет философию и религию. Для русских мыслителей связь религии и философии не требовала исторических доказательств: «религия и теология была первой формой философии, и переполнена философским мышлением» [4, 157].

Русская религиозная философия «...задумывается именно о цельном феномене Православия, и она осуществляет продумывание этого феномена на базе строгого и адекватного метода. И эти уже черты обозначились, хотя и не успели достичь зрелого развития, к тому времени, когда российская мысль силою обстоятельств оставила пределы российской, а затем и земной действительности» [14, 72]. И хотя философия Серебряного века не успела осмыслить во всей полноте религиозный православный опыт, русское искусство на протяжении многих столетий являлось средством его выражения, названного Флоренским «философствованием в красках».

Религия, философия, искусство, как составляющие общего пространства культуры Серебряного века, в унисон разрабатывали общие темы (например, идея соборности, теургического искусства). Они были объединены общей задачей поиска Абсолютного, гармонизации культуры и достижения ее единства, задачей преобразования культуры; они были едины в осознании того, что творчество, культура, искусство должны быть подчинены религиозной идее.

Культура неразрывно связана с религией, она также устремлена к Богу, ее путь – путь поисков смысла бытия, поиск Абсолюта, путь искупления. По мере ослабления религиозного чувства и удаления от религиозной идеи культура отдаляется от своего предназначения, утрачивает свою силу. Кризис культуры и искусства был порожден прежде всего отступлением культуры от религиозной идеи. Творцы Серебряного века осознали необходимость возвращения к вере как к спасительному, живительному источнику.

Культура должна возвратиться к культу, так как она «...родилась из культа. Истоки ее – сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной. <...> Культура –

благородного происхождения. Ей передался иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы. Это нужно считать установленным и с самой позитивно-научной точки зрения» [1, 524]. Культура должна вернуться к культу, так как без своего образующего центра – религии, культура – она подвержена нападкам, угрозам разрушения. Утратив свой центр, будучи ослабленной внутренней неустойчивостью, культура испытывает не только угрозу внешних воздействий, но и ее собственная внутренняя неустойчивость может привести к самораспаду культуры.

Религиозная философия Серебряного века предложила религиозный подход к пониманию идеи культуры. Философской рефлексии подвергся опыт веры и религиозной жизни, быт, традиция. Русская философия получила в наследие весь опыт русской духовной культуры, аккумулировав который, она, в свою очередь, дала новый импульс для дальнейшего культурного развития.

Драматизм отношений русской государственности и официальной культуры с церковью (лишение церкви патриарха, изживание национальной духовной традиции, начиная с петровского времени, секуляризация), объясняет, почему именно религиозная философия бралась за утверждение религиозных оснований культуры, творчества, искусства, заявляла о необходимости воцерковления культуры. Философия взяла на себя важную роль, она стала синтезирующим началом, центром духовной культуры Серебряного века: «Ведь философия есть орган самосознания человеческого духа и орган не индивидуальный, а сверхиндивидуальный и соборный» [3, 24-25].

Понимая культуру как производную от культа, мыслители Серебряного века видели возможность сохранения культуры через осуществление ею своих исконных задач. Важнейшей задачей культуры, с точки зрения религиозных философов, является поиск Абсолюта и движение в этом направлении. «Культура должна осознать свое средоточие в Церкви, истинный мир между культурой и церковью, нарушенный новой историей и процветавший в Средние века и в Византии, может быть восстановлен лишь логистической разработкой метафизических основ культурного делания человечества» [16, 296] – в решении этой задачи не последнее место предназначалось русской религиозной философии.

Возвращение культуры к религиозной основе виделось религиозно-философской мысли как ее христианизация, воцерковление: «...идеал построения культуры в духе Православия означает движение по пути к освящению жизни, к внутреннему и интимному проникновению

религиозного начала в процессы культуры» [5, 110]. Это возвращение было необходимо ради спасения самой культуры в период разворачивающегося глобального кризиса, культура же воспринималась как основная жизнеохранительная сила, удерживающая человечество от самоуничтожения.

Отстаивая идею христианизации культуры, Флоренский утверждал, что природа культуры религиозна, что большинство культур формировалось «прорастанием зерна религии». Говоря о воцерковлении культуры, Философ трактовал ее не как клерикальную, а «во всей ширине и глубине ее, церковной – в смысле всенародной, целостной русской культуры, во всех ее, как общих, так и частных, обнаружениях» [12, 225]. Задача христианской культуры состоит в обожении человека. «Церковь имеет задачей возводить в твари Царство Божие, то есть приобщить конечное и временное бесконечному и вечному» [13, 324]. Связывая культуру с культом, Флоренский утверждал, что «...культура есть упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура» [13, 39].

Церковь, религиозная традиция вырабатывает в культуре дисциплину «послушания», которая содействует «...выработке исторической трезвости, самообладания, выдержки; она учит нести историческое тягло, ярем исторического послушания; она воспитывает чувство связи с прошлым и признательность этому прошлому, которое так легко теперь забывают ради будущего, восстанавливает нравственную связь детей с отцами» [3, 55]. Религиозная традиция, таким образом, через сохранение и трансляцию становится важным фактором развития культуры.

Религиозная идея, как центр модели культуры, предопределяет специфику развития культуры и определяет ее результаты. Западное христианство, обмирщившись, вплотную приблизилось к сфере земного, преходящего, ослабив требование сохранения традиции. Восточное христианство, сопротивляясь обмирщению, хранит традицию, осознает важное ее значение вообще, и особенно в сфере духовной культуры. Определяющая роль традиции в восточном христианстве неизбежно наложила отпечаток и на идею культуры, на восприятие и понимание культуры, на осознание важности традиции для самой культуры. То есть традиция (ее роль в христианстве, отношение к ней) определила не только специфику православия, но и своеобразие русской культуры, имеющей религиозную идею в качестве центральной.

Церковная основа русского бытия коренится в самом сердце России, в глубинах народного мироощущения. «Церковь есть не только корень русской

культуры, она есть и вершина русской культуры» [10, 221]. Религия, религиозная идея была воспринята народом, стала центром жизни; церковь, церковная традиция воспитали народ. Усвоил ли народ воспитание церковной культурой, церковной дисциплиной? «...Православие образует самую глубокую и продуктивную историческую силу русского народа: в Церкви мы вступаем в общение с живым средоточием русской силы, с самым важным нашим национальным достоянием. Нигде и ни в чем не чувствуем мы себя настолько русскими, как именно в православном храме; та духовная зрелость, которая созируется в русской душе в итоге небывалых испытаний, то ясное, спокойное и творческое сознание своей духовной самостоятельности и силы, которое закаляется в нас на фоне безмерного внешнего падения и обнищания – все это так интимно связано с Православием в нас!» [5, 255-256].

Осознание необходимости пребывания в лоне Церкви, воцерковления культуры и ее христианизации было связано, в частности, с тем, что религия воспитывала лучшие черты русского национального характера. Бердяев считал, что русская душевность, сердечность, непосредственность воспитаны именно религией. Склонность к покаянию, поиски смысла жизни, нравственное беспокойство, материальная неприхотливость, доходящая до аскетизма, способность нести страдания и жертвы во имя веры, а также устремленность к духовному идеалу, далекому от прагматизма европейцев, – все это было воспитано православной религиозной традицией, отказ от которой оказался губительным для России.

Отступление от православия как духовного основания культуры было характерным прежде всего для интеллигенции, а не для народа. Активное отпадение от «своего», от центра русской жизни, началось со времен Петра, что проявилось в восприятии чужих культурных основ – европейских, секулярных. Позднеренессансная Европа отказывалась от идеи Бога, от религии, она готовилась к революциям, к пересозданию своей жизни, отдаляясь от своих традиционных духовных основ и ценностей. Русская интеллигенция два века готовилась к этим изменениям в России, но только в период Серебряного века начала приходить к осознанию опасности своих стремлений к расшатыванию основ культуры: «... не мы ли, носители и множители просвещения и свободы духа, издавна творили в России другую Россию и учили народ любить нашу и ненавидеть прежнюю с ее преданием и исторической памятью, религией и государственностью? Не мы ли стирали все старые письма с души народной, чтобы на ее голой, пустой доске начертать свои новые уставы беспочвенного человекобожия...» [7, 390].

Серебряный век – это период осмысления отпадения от основ культуры, предупреждения о возможных его последствиях; отпадение было движением культуры по пути секуляризации, по пути западничества. Серебряный век стал «веком» обращения культуры к «золоту» духовной традиции, временем осознания необходимости возвращения светской России к «Святой Руси». «Есть две России: одна – Россия видимостей, другая – "Святая Русь", которая является подлинной» [9, 38], к возрождению последней и призывала русская религиозная мысль.

Объясняя сущность славянофильско-западнического спора как обнаружение различных подходов к пониманию «души России», по-разному проявляющейся «веры в святую Русь», Вяч. Иванов писал: «Итак, вера в Русь есть утверждение бытия Руси как предмета веры. Ее исповедует Тютчев, говоря: "в Россию можно только верить". Земля русская и русский народ принимаются здесь не как очевидность внешнего опыта, но как сущность умопостигаемая. Бытие, им приписываемое, не есть только существование в явлении, но метафизическая реальность. Славянофильство прежде всего – метафизика национального самоопределения, и притом – метафизика религиозная: Русь умопостигаемая есть Русь святая» [7, 347]. В понимании славянофилов, душа России – «Русь святая и церковь невидимая» [7, 348], «мистическая личность, для которой все исторические, бытовые, психологические определения суть только внешние облачения, временные одежды плоти, преходящие модальности ее сокровенного, бессмертного лика, видимого одному Богу». Для западников душа России – «понятие психологическое, не онтологическое; она – эмпирический характер народа». Вера западничества в Русь – «...запечатленная героическими усилиями любви надежда на ее грядущее, свободное бытие, благоденствие, величие, культурное процветание, – быть может, твердая уверенность в этом предстоящем расцвете» [7, 347].

Как полагал С.Л.Франк, на Западе религиозное творчество с самого начала было тесно связано с внешним жизненным строительством, западноевропейские народы прошли суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания. В России же великая духовная энергия, черпаемая из православной веры, целиком шла в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую действительность, жизненный уклад русского народа [14, 131].

Провозглашенная «отсталость», несовременность русской культуры – в нежелании отказаться от религиозных основ культуры, творчества, в то время как прогрессивная модель развития требовала иных ориентиров.

Русские религиозные мыслители предупреждали об опасности, которая грозит культуре в случае её отказа от идеи Бога. Европейская культура давно являла собой образец секулярной культуры, ее апофеозом к концу XIX века стало «сакраментальное» «Бог умер». Русская культура, значительно отстававшая в этом движении «от Бога», еще сумеет, как надеялись мыслители Серебряного века, вернуться к забытым корням, утраченным ориентирам и ценностям.

Спасение культуры виделось на пути ее возвращения к религии. Религиозный путь – это путь смирения, и, прежде всего, смирения перед Творцом. Смирение – не пассивность, не апатия и не безразличие, а усмирение своей гордыни, которое должно предшествовать пути преодоления греха и стать началом свободного и творческого восхождения. «Евангелие (буквально: "благовестие") состоялось и начерталось не для того, чтобы превратить человека в запуганного раба, ожидающего приказаний и не смеющего творить самостоятельно: такой раб не нужен ни Богу, ни людям; и не ему создавать христианскую культуру. Но для того, чтобы дать человеку свободу в Духе; не свободу без духа, – это был бы слепой и страстный произвол погибели; и не духовность без свободы, – это была бы формальная праведность мертвой личности; но именно свободу в Духе, т.е. дар самостоятельно созерцать Божественное и самостоятельно ходить по божественным путям, – цельно и добровольно пребывая своим духом в Духе Божиим» [8, 303].

Мыслители Серебряного века считали, что перед человеком стоит важная задача: преображение мира посредством творчества, участия в сотворении и движении на этом пути к Богу. Г.Федотов выделял четыре ступени творчества, осуществляющихся внутри культуры: творчество языческое, творчество секуляризованное, творчество христианское, обращенное к миру и душе человека, и творчество в жизни Церкви (литургика, церковное искусство), направленное на богочеловеческий мир. Высшая же ступень творчества, устремленного к Духу Святому, осуществляется в аскетике, стоит вне культуры, так как культура преодолевается аскезой – творчеством святых. «В полноте Царства Божия нет места культуре. Остается чистая жизнь в Святом Духе: нет культуры там, где из двух ее элементов исчезает труд, проклятие грехопадения...» [11, 238]. Церковь имеет реальный опыт преодоления культуры в аскезе, осуществленный выход за пределы культуры.

Русские религиозные философы видели в аскетике творческое преображающее начало – не оппозиционное культуре, но духовно близкое

ей. Творчество – одна из важнейших составляющих культуры – не отрицается аскезой, а преображается ею. «Но если человек не творит, не делает, если он безответствен перед своим делом, если он не влагает в дело силы своей мысли, силы любви, то он осуществляет не аскетизм, а нигилизм. И если это называть аскетизмом, то такой аскетизм есть плен миру, это признание мира даже в большей степени, чем признает это секуляризованная цивилизация. Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении себя от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире» [2, 640].

Религиозное понимание культуры – это понимание ее как пути исправления, искупления вины, преодоления греха. Однако культура не самодостаточна и не самоценна, она не замыкается в самой себе, но имеет потребность в преодолении себя на пути к Богу. По Бердяеву, культура – свободный прорыв в истинное божественное бытие, она должна вывести человека в Царство Божье, и это возможно через творчество, благодаря творчеству возможно «преодоление мира». В творчестве и через творчество человек создает культуру и себя, в творчестве и со-творчестве преображается созданный человеком греховный мир. В самой своей основе творчество религиозно, так как оно есть дар Божий. Переориентировав мыслителя и художника со светского на религиозный тип творчества, философия Серебряного века рассматривала творчество как реализацию идеальных порывов духа к Логосу. Культура, произошедшая из культа, неразрывно связанная с верой, существует для того, чтобы преобразить созданный человеком мир, она духовна и символична – символизирует подлинное бытие духа. Культура, культурное творчество, исполнив свою миссию, достигнув Царства Святого Духа, завершатся в Нем.

Предвидя катастрофу русской культуры, религиозно-философская мысль Серебряного века утверждала необходимость возвращения к духовной традиции, укорененной в православной вере, к религиозному сознанию – особенно актуальному после разрушительно-нигилистического опыта построения секулярной культуры, после кризиса позитивистской эпохи и разочарования в ней. Культура должна вернуться к своим истокам – к культу, по мнению мыслителей Серебряного века, на основаниях свободы и творчества, активного участия человека в преобразении себя и культуры.

Литература

1. Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х тт.* - М., 1994. Т. 1.
2. Булгаков С.Н. *Догматическое обоснование культуры // Соч.: В 2 т.* - М., 1993. Т. 2.
3. *Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции.* – Свердловск, 1991.

4. Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного эроса*. - М., 1994.
5. Зеньковский В.В. *Идея православной культуры // Православие: Pro et contra*. - СПб., 2001.
6. Зеньковский В.В. *Русские мыслители и Европа*. - М., 2005.
7. Иванов В.И. *Родное и вселенское*. - М., 1994.
8. Ильин И.А. *Одинокий художник*. - М., 1993.
9. Розанов В.В. *Мысли о литературе*. - М., 1989.
10. Розанов В.В. *Опавшие листья*. - М., 1992.
11. Федотов Г.П. *Соч. в 2-х т.* - М., 1998. Т. 2.
12. Флоренский П.А. *Избранные труды по искусству*. - М., 1996.
13. Флоренский П.А. *Соч.: В 4-х т.* - М., 1994. Т. 1.
14. Франк С.Л. *Духовные основы общества*. - М., 1992.
15. Хоружий С.С. *О старом и новом*. - СПб., 2000.
16. Эрн В.Ф. *Сочинения*. - М., 1991

Евгения Гудзенко (Киев)

ДУХОВНОСТЬ КАК СМЫСЛ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Проблема духовности не является центральной в работах представителей русского Серебряного века, тем не менее, в творческом наследии некоторых из них (Н.А.Бердяев, С.Л.Франк) можно найти немало ценных размышлений на эту тему. По моему мнению, проблема духовности сегодня не менее актуальна, нежели сто лет назад – и теперь, и тогда человек находился в сложной шаткой ситуации, которая приводила и приводит его к поиску смысла собственного существования. Этот поиск нераздельно связан с духовностью человека, а иногда – даже приравнивается к ней.

Возвратимся на мгновение в эпоху конца XIX – начала XX века, современную Николаю Бердяеву, который называл её «эпохой социального заказа». Бердяев видел современное ему общество, в котором и в политике, и в экономике, и в культуре, и в духовности господствуют массы: «массы приобщаются к культуре, начинают господствовать над культурой и приспособлять её к своему уровню». Такие тенденции были присущи русскому коммунизму и германскому национал-социализму, шествие которых с опаской наблюдал философ. Последствиями подобных «массовых» процессов является уединение духовно-интеллектуальной элиты: её представители чувствуют себя угнетёнными, ненужными своему обществу, выкинутыми на обочину, «получают вкус к смерти». Так Бердяев

описывает расцветший в то время культурный декаданс. Но это касается только подлинно духовных людей (которых, кстати говоря, Бердяев отделяет от душевных, хотя не считает первых лучше вторых) [3]. Остальные же «творцы культуры» подкупаются властью и эпоха становится эпохой «социального заказа». Это способствует распространению дегуманизации в обществе: не органическое, но организованное объединение людей ведёт за собой кризис духовности, что в свою очередь приводит к неминуемой гибели общества. Единственное, что может спасти его от подобной участи – это новая, «христианская» духовность, как считает Н.А.Бердяев [2].

Сегодня, хотя нет уже современных Бердяеву тоталитарных режимов, духовный человек так же, как и сто лет назад, находится в опасности. Его снова всё чаще и чаще донимают вопросы о смысле жизни. Отсюда рождается центральный вопрос этой статьи: какую роль играет духовность в жизни человека? Сможет ли она заполнить смыслообразующую нишу человеческого существования? Что присуще именно духовному человеку? Спросим об этом у философов Серебряного века.

Н.А.Бердяев называет духовность главной задачей человеческой жизни. Но есть ли для этого основания? Рассмотрим прежде всего, что такое духовность для философа. Употребляя термин «Дух», автор стремится показать нам реальность, не противоположную реальности физической, но иную ей. Это реальность «в другом смысле», наделённая абсолютной свободой и благодатью, «прорывающаяся» в наш природный мир, чтобы свергнуть существующую необходимость свободой и смыслом. Именно в духовности содержится смысл мира, ведь смысл больше и шире самого мира – «смысл мира духовен». Этот прорыв из ноумена в феномены и даёт человеку возможность освободиться от власти природной и социальной среды, в которых он изначально находится [5].

Следует заметить, что духовность не появляется внезапно. Человек не становится духовным как только рождается человеком. Тут Бердяев не забывает кинуть грозный взгляд в сторону эволюционизма. В ходе эволюции развивается человеческое сознание, но не духовность. Развиваться же духовно человек может, только используя изначально данные им силы: «духовное развитие есть актуализация возможного». Значит, человек зависит только от самого себя: остаться рабом природной закономерности или освободиться, раскрыв истинную свою сущность [5].

Но подобное противопоставление природы и духа является слишком простым. С.Л.Франк выделяет в человеческом сознании три различных, но взаимосвязанных «уровня» бытия: «материальное существование»,

«душевная жизнь» и «жизнь духовная». Первые два составляют «эмпирическую действительность» человека: то, что окружает его каждый день и то, что он чувствует. Тут Франк тонко описывает диалектику субъективного и объективного: человек как бы «пропускает» через себя всё, что происходит вокруг него, воспринимая это с помощью органов чувств или же интеллектуального наблюдения. Но этот индивидуальный опыт не исчерпывает сущность человека – существует также и духовное бытие, которое является независимым от эмпирической действительности, имеет преобладающий над ней характер. Именно духовность является основным признаком человека, составляет первоначальную и конечную ценность человека, как считает С.Л.Франк [6].

Итак, имеем три человеческие «составляющие»: тело, душу и дух, которые не стоит противопоставлять. Н.А.Бердяев акцентирует наше внимание на том, что духовность вовсе не отрицает природную и душевную суть человека, но она «овладевает ими и преображает их» [1]. Таким образом, оставаясь самим собой, человек не просто изменяется, он осуществляет самопреодоление, самопреображение, самопросветление, саморазвитие, самораскрытие. В духовном раскрытии человек «совершает творческий акт по отношению к самому себе» – *самосозидание*, он духовно возвышается над собой прошлым.

Но духовное развитие человека как смысл его существования должно иметь какую-то цель. И она есть. Николай Бердяев замечает, что человек, который считает себя высшим достижением природы, «Богом», ничтожен и бессмысленен как никогда, ведь такому человеку не к чему стремиться, «над ним нет Бога». У человека должно быть что-то абсолютное, к чему он должен безоглядно идти, расти, возвышаться: «достоинство человека в том, чтобы не подчиняться тому, что ниже его. Но для этого должно быть то, что выше его» [4]. Эта фраза философа раскрывает, как мне представляется, смысл жизни Человеческой: именно в этом стремлении обнаруживается связь человека с Богом (Истиной, Абсолютом, Прекрасным), в этом его победа над смертью, абсурдом, бессмысленностью. Тут духовность приравнивается к благодати, которая не приходит человеку извне, но находится внутри него, просто человек должен обнаружить её в себе. А это обнаружение и есть его духовный путь: это стремление человека как к Богу, так и к самому себе, к себе истинному – к Богочеловеку (Бердяев) или к Сверхчеловеку (Франк).

Заметим, что смыслом является сам путь, сам процесс, но не результат: ведь если человек станет Богочеловеком, то перестанет быть человеком. Но ведь мы выяснили, что прекрасен он именно в сочетании своих природ:

физической и духовной, в их своеобразной диалектике. В чём же состоит этот путь на практике? На что опирается человек в «самопреображении»? Прежде всего, на собственный опыт: «пережитый опыт навеки остаётся достоянием человека, расширенной реальностью его духовной жизни» [5]. Через сомнения человек приходит к непоколебимой вере, через страдания он приходит к покою и блаженству, через странствия он приходит к незыблемой опоре; но при этом, утверждает Бердяев, в судьбе человека навсегда останется след всего пережитого, и чем больше будет степень его тяжести, тем ценнее будет приобретённое и накопленное человеческим духом.

Вторым аспектом выражения духовного состояния человека является его творчество, которое неразрывно связано с человеческим опытом и зависит от него. Именно в творчестве, в работе человеческая личность формируется и совершенствуется. С опытом человек познаёт и вбирает в себя знания, собранные всем человечеством, а с помощью творчества он вносит новые знания, пишет новую страницу в истории человечества. Только в творчестве человек может ощутить и осознать себя как микрокосм, собрав в себе все качества макрокосма. Таким образом человек выражает себя в мире, в котором он постоянно находится и развивается: физически, интеллектуально и, наконец, духовно [5]. Что касается общества, то оно играет одну из основополагающих ролей в бытии человека, но – в духовном ли? На этот вопрос философы Серебряного века отвечают по-разному.

Семён Франк рассматривает сущность социального явления прежде всего в том, что оно является объективной идеей, главная ценность которой заключается в её воздействии на человека, на человеческую волю, в возможности убедить человека в том, что такое «идеал». Франк акцентирует внимание на том, что общественное бытие выходит за рамки противопоставления «субъективное – объективное», так как проходит непосредственно сквозь индивидуальное человеческое сознание, существует в нём, но существует в качестве абсолютной идеи: «общественная жизнь есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и реальная человеческая жизнь». Это даёт Франку возможность отождествить общественную жизнь и жизнь духовную, именно благодаря её объективно-субъективному, «человечески-сверхчеловеческому» характеру. Человек сам порождает эту объективную общественную идею и сам же ей подчиняется, руководствуется ею, в этом и состоит суть общественного бытия как внешнего воплощения духовности человека. Опять-таки приходим к той мысли, что единственным духовным источником для человека является он сам: С.Л.Франк называет человека «медиумом», который полностью определяет своё бытие путём

того, что создаёт объективную идею, служит и подчиняется ей, а после воплощает её в своём творчестве. Человек отождествляет себя с капсулой, в которой он находится и которую называет обществом. Это отождествление и принимает форму общественной жизни как единства духовного *самобытия* человека и мира вокруг него. При этом категория идеала, или должного, а также этический императив движут человеком на его духовном пути, благодаря им человек способен возвыситься над самим собой, «и это возвышение и есть самое подлинное существо человека» [7].

Таким образом, общественная жизнь внутри человека и общественная жизнь вокруг человека – это *двуединство* человеческого бытия, которое определяет человека.

Н.А.Бердяев описывает общество совсем иначе. «Обществ» у него по сути два: реальное и идеальное. Реальное, современное Бердяеву, общество прежде всего предстаёт перед нами как представитель жёсткой власти над человеком, которая сковывает его с помощью своих императивов и установок (возможно, идеологии). В таком обществе духовный человек пассивен, равнодушен к истине, слаб, типичен, примитивен. «Духовность объективизируется, принимает законнический характер, приспособляется к среднему человеку», чему всячески способствует институт церкви, современный Бердяеву. Страстная природа человека берет верх и порождает хаос в его сознании, что приводит к появлению множества «ложных Я»: «человек нуждается не в психоанализе, а в психосинтезе» [4]. Другую крайность Бердяев узревает в феномене духовного аскетизма, рассматривая его как эгоизм и равнодушие ко всему, кроме себя.

Таким образом, реальное общество Бердяев видит как бездуховное и бесчеловечное. Но, с другой стороны, философ оптимистичен, ведь это может быть лишь «взрывом бесчеловечности перед богочеловечностью». Подобное ослабление духовности может быть лишь предвестником нового этапа в истории человечества – этапа новой «христианской» духовности. Христианской Бердяев называет её прежде всего потому, что в обществе, где будет Дух, в «человечном» обществе человек будет заботиться о ближнем, о другом человеке. При этом Н.А.Бердяев не имеет в виду только духовную помощь, ведь наесться самому и накормить другого – это совсем разные вещи...

Итак, новая духовность – новое общество. Какое же место занимает в этом обществе человек? Здесь у Бердяева совсем иная интерпретация субъективно-объективной диалектики, нежели у С.Л.Франка. Духовный человек свободен и независим от общества, но не отрекается от него, не

становится духовным аскетом. Человек – это личность, неповторимая, стремящаяся вперёд и любящая. Человек должен обитать «в царстве Духа, но не в царстве Кесаря» [4]. То есть, если у Франка происходит приравнивание внутреннего мира человека и общественной идеи, которую он вынашивает в своём сознании; то у Бердяева человек независим от общества, в котором он существует, но он любит его, любит ближнего своего, готов помочь, принять участие, окунуться в общественную жизнь, и делает это. «Человек выходит из себя в мир и вносит в этот мир новое», ракрывается обществу в своём творчестве. Он одновременно нисходит в этот мир и восходит над ним [1]. Таково общество, где торжествует христианская духовность, где правят понятия «Личность, Свобода, Любовь», в котором человек встаёт перед нами как «целостное, социальное, космическое существо» [5]. Таким его представляет Н.А.Бердяев.

Как видим, реальное и идеальное общества не совпадают, наоборот, они противоположны. К сожалению, современное нам общество имеет гораздо больше сходства с реальным. Но не следует отчаиваться и тонуть в бесполезной критике, следует, возможно, лучше прислушаться к словам философов. Так, Н.А.Бердяев писал: «У человека духовное лицо». Это говорит о том, что сущность человека в его духовном призвании, а сложная судьба человека говорит о его высоком предназначении. «Радость солнечного света есть духовная радость» – не стоит искать себя вне себя, следует лишь заглянуть в свою душу и найти там первоначальный духовный источник и черпать из него смысл своего бытия [5]. Наша жизнь, наши ощущения, эмоции, чувства, мысли, идеалы, наш долг – вот та духовная нить Ариадны, которая ведёт человека к его истинной сущности, надо только вспомнить, кто мы и каково наше предназначение. Таков завет философов русского Серебряного века.

Литература

1. Бердяев Н.А. *Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности* // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. – М.: Республика, 1994. – 480 с. – (Мыслители XX века). – С. 364-460.
2. Бердяев Н.А. *Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи* // <http://www.vehi.net/berdyaev/sudbache/04.html>.
3. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа* // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. – М.: Республика, 1994. – 480 с. – (Мыслители XX века). – С. 14-50, 87-111, 194-208.
4. Бердяев Н.А. *Царство духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой*. – М.: Республика, 1995. – 383 с. – (Мыслители XX века). – С. 296-301.

5. Бердяев Н.А. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* // Бердяев Н.А. *О назначении человека*. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Б-ка этической мысли). – С. 320-326.

6. Франк С.Л. *Реальность и человек* / Сост. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с. – С. 8-47.

7. Франк С.Л. *Духовные основы общества*. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (*Мыслители XX века*). – С. 64-81.

Екатерина Писларь (Киев)

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Имеет ли смысл наша жизнь, а если имеет, то какой? Человека не устраивает только лишь факт его существования, человека «мучают» вопросы – «зачем?», «а смысл?». Ставить вопрос о смысле – это специфическое человеческое проявление, – пишет известный психолог Виктор Франкл [7, 36]. И действительно, вопросы «мучают», «мучают» постоянно, везде и всегда, на протяжении всей человеческой истории и личной биографии каждого. Что же может быть актуальнее попыток ответов на них? Сколько измерений имеет мир, сколькими категориями пользуется человеческий разум – все эти вопросы имеют второстепенное значение, – утверждает Альбер Камю. Главное решение для человека состоит в другом – стоит ли жить? как и чем жить? В данной статье проблема смысла жизни будет рассматриваться в контексте философии Серебряного века, а именно – в контексте творчества Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, Л.Шестова.

Вопрос о смысле жизни не актуален, он *сверхактуален*. Но всё-таки, в определённые моменты, проблема смысла приобретает особую остроту, как, например, это произошло в жизни русского общества начала XX века. С.Л. Франк замечает, что потрясение и разрушение общественного строя обнажает перед нами жизнь как она есть на самом деле, оно снимает покров и становится увеличительным стеклом, сквозь которое все проблемы, в особенности проблема смысла, становятся более значительными и требующими ответа.

Нельзя не провести параллель между началом XX века и сегодняшним днём. С одной стороны, бросается в глаза подобие времён – кардинальные изменения в общественной и политической жизни, разочарование в том, на что возлагали надежду, осознание того, что хотели как лучше, а получилось как всегда. А, с другой стороны, – можно заметить не только подобие, но и, в

каком-то смысле, продолжение. Многие проблемы, которые волнуют общество сегодня, имеют своим истоком изменения жизни конца XIX – начала XX вв.: феномен масс, кризис духовности, ощущение «конца истории» и т.д.

Н.Бердяева и Л.Шестова относят к представителям экзистенциальной философии, а С.Франка – нет. Тем не менее, взгляды философов, по крайней мере, в решении проблемы смысла жизни, во многом сходятся, мыслители обращают своё внимание на подобные проблемы и предлагают близкие по духу варианты их решений. Более того, в учебниках философии и даже у современных исследователей часто встречается неразличение позиций вышеуказанных философов в вопросе смысла жизни, особенно это касается Бердяева и Франка. Бердяева относят к религиозным философам, как и Франка, и заключают, что смысл жизни и у одного и у другого, грубо говоря, в Боге и в стремлении человека приобщиться к Богу, а подтверждается подобная мысль цитатами, по сути вырванными из контекста. На мой взгляд, такой подход не может считаться правомерным, так как религиозность обоих философов автоматически не делает их подходы тождественными. Кроме того, Бердяев и Шестов – религиозные и одновременно – экзистенциально мыслящие философы, отсюда нельзя «проигнорировать» один аспект их творчества в ущерб другому. Да и неужели проблема смысла жизни (которая является, можно сказать, центральной в экзистенциальной философии) решается у всех трёх мыслителей одинаково? А если нет, то в чём отличие? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим вначале позиции каждого из философов.

«Дух человеческий – в плену», – пишет Н.А.Бердяев [3, 254]. Пленом философ считает мир, мировую данность, необходимость. Отсюда, если мир – необходимость, то смысла нет, ведь свобода – основа бытия, без неё, согласно философу, жизнь теряет смысл. Похожие взгляды находим мы и у Льва Шестова. Его философская позиция строится на понимании взаимоотношения разума и веры – мыслитель их противопоставляет. Разум, по Шестову, обязательно ведёт к необходимости, это в его природе. Человек, который следует разуму, оказывается в плену у необходимости. Смысл же заключается в том, чтобы отказаться от разума (как того, что ведёт к необходимости), бросить ему вызов. Смысл в том, чтобы *бороться с необходимостью*. Сама борьба, само непризнание необходимости придаёт жизни смысл. Шестов замечает, что мужество необходимо не для отказа от веры, как многие полагают, а, наоборот, для отказа от разума. Если разум не направляет, куда идти? [8, 188]. Сразу же замечу, что разум у Шестова не

следует истолковывать как разум в привычном и обыденном смысле. Разум здесь понимается как принцип.

Бороться с необходимостью человеку помогает вера (речь, безусловно, идёт о вере в Бога). Она даёт человеку *возможность*, т.е. избавляет от необходимости. Бог даёт нам свободу, следовательно, независимость от Ничто (как проявление необходимости). Бог ни от чего не зависит и ничем не определяется. Бог помогает побороть необходимость, иначе, зачем Он? *Бог помогает обрести смысл в жизни, в этом мире*. Итак, согласно философу, смысл жизни заключается в борьбе против необходимости и в обретении свободы, что возможно только благодаря вере в Бога, который является источником нашей свободы.

Для Н.А.Бердяева смыслом жизни тоже является свобода, но понимается она несколько иначе. Начинает философ с того, что человек является носителем смысла, *смысл в человеке и из человека* [1, 28]. Но смысл не дан, он – *создаётся*. И создаётся благодаря творчеству. Дух человеческий находится, замечает мыслитель, в плену и пока будет так, жизнь не имеет смысла. Смысл заключается в освобождении и утверждении собственной свободы, что возможно благодаря творчеству. Творчество – это всегда проявление и утверждение собственной свободы для Бердяева. Творчество – это всегда творение из ничего, всегда переход небытия в бытие через акт свободы [1, 45]. Благодаря свободе, которая проявляется в творчестве, человек и есть подобие Бога. Как видим, Бердяев прежде всего указывает на *богоподобие* человека.

Человек должен достичь духовного освобождения, которое возможно благодаря борьбе (с необходимостью) и реализации *личности*. Бунт – вот путь, дающий человеку освобождение, которое ведёт к истине и смыслу, утверждает философ. Но, всё-таки, смысл, полагает Бердяев, нельзя почерпнуть из самого процесса жизни, он должен возвышаться над жизнью. Последнее утверждение связано с представлениями философа о свободе, которая, по Бердяеву, предшествует жизни.

Николай Александрович, тем не менее, религиозный философ. Его свобода *нуждается* в Боге. Но Бог для Бердяева – не исходное положение, сама его философская концепция *требует* наличие Бога. Ведь человек Бердяева – богоподобен, и если не будет Бога, отменяется богоподобие и вместе с ним – и свобода человека. Мыслитель осознаёт человеческую свободу как подобие божественной. Бог, хотя и не создал свободу, сам является свободным, и его свобода проявляется в его творчестве (творении), а человек – похож на Бога, значит, имеет свободу. «Бесконечно беден и

бессодержателен человек, если нет ничего выше его, нет Бога... Движение невозможно для человека, если нет высшего и божественного, некуда двигаться» [3, 378].

Мы ищем смысл не там! – заявляет С.Л.Франк. Жизнь, как мы уже успели неоднократно заметить, – бессмысленна. «В каком-то уголке мирового пространства кружится и летит комочек мировой грязи, называемый земным шаром; на его поверхности копошатся, кружась и летя вместе с ним, миллиарды и миллиарды живых козявок, порождённых из него же, в том числе двуногие, именующие себя людьми ... И эти-то ничтожные создания природы мечтают о смысле своей общей жизни» [6, 530]. Так как же в нашей жизни искать этот смысл? Откуда ему взяться? Смысл не может внезапно появиться, жизнь не может вытащить сама себя за волосы, как барон Мюнхгаузен. Смысл либо есть раз навсегда (т.е., вне времени), либо его нет – и тоже раз навсегда [6, 509].

Смысл, по Франку, – это вечное начало, а время есть выражение бессмысленности. Следовательно, для смысла необходимо иное, отличное от бессмысленной временной жизни начало, и это начало – человек. Человек у Франка противопоставляется жизни, чего, сразу заметим, нет у Бердяева. Если бы смысла не существовало вообще, рассуждает С.Л.Франк, как бы человек признал свою бессмысленность? Откуда в нас это томление? Откуда разлад между душой и миром? Само наше искание – проявление реальности того, что мы ищем, полагает Франк. Правда, нужно заметить, что эта мысль Франка напоминает скорее доказательство существования Бога, нежели смысла.

Наше знание того, что в бессмысленном мире возможен смысл – это голос в человеке иного вечного бытия. А человеческая разумность – свет этого знания. В каждом человеке есть божественное начало, к нему нужно только приобщиться. Отсюда «смысл жизни не дан – он задан» [6, 559]. В этом утверждении выражена, как мне кажется, суть подхода Франка. Смысл существует для каждого, но он не дан человеку в готовом виде, он просто задан. А для того, чтобы жизнь озарилась смыслом, его нужно найти – т.е., сделать так, чтобы он был, иначе говоря – обнаружить.

Итак, хотя Франк и не принимает позицию философов, которые считают, что смысл в самой жизни, в самом её процессе, тем не менее, мы находим у него следующее: «жизнь для жизни нам дана». Смысл жизни должен быть в нас, мы сами своею жизнью должны являть его. При этом, смысл жизни у Франка тесно связан с темами свободы, преодоления,

творчества. Он пишет, что существо жизни в свободе, что для обнаружения смысла необходимы самоопределение и борьба.

Как видим, позиции философов в отношении смысложизненной проблематики достаточно близки. Тем не менее, должны же существовать отличия? В чем они заключаются? В первую очередь, следует определить ту плоскость, в которой философы ищут смысл жизни. Для этого поставим вопрос «где?» и попробуем на него ответить. С.Л.Франк противопоставляет Бога жизни как вечное начало – временному. Соответственно, в жизни смысла нет, смысл заключается в *Боге*, а человек способен лишь найти этот смысл, приобщиться к нему. Н.А.Бердяев же уверен: смысл – в *человеке*. Абсолют Бога мыслитель не противопоставляет жизни, полагая, что смысл-то создаётся как раз в жизни, а Бог всего лишь помогает в этом человеку. Смысл у Бердяева возвышается над жизнью, но не противопоставляется, как у Франка.

Человек – не только носитель смысла, но и его *создатель*. В то время как Франк приписывает человеку лишь скромную роль *искателя* смысла. По Франку, человек – носитель божественного знания и мудрости и поэтому он способен обнаружить смысл, который не дан, но *задан*. Человек же Бердяева, богочеловек, являющийся Божиим подобием и, поэтому, обладающий, как Бог, свободой и умением творить, способен создавать смысл. Смысл для Бердяева не дан и даже не задан, смысл *творится*, причём творится человеком и никем другим. Отсюда, если у Франка поиски смысла направлены на его *обнаружение*, то для Бердяева смысл требует *утверждения*, причём – в каждый момент человеческой жизни. А творится смысл и одновременно утверждается благодаря творчеству, которое является проявлением свободы. В силу этого самоопределение, бунт и борьба для Бердяева, как впрочем, и для Шестова – это *проявление* смысла, в то время как Франку указанные категории нужны только лишь для *обнаружения* смысла.

Как мы видим, грани действительно очень размыты, и если вытягивать слова и даже предложения из контекста, это чревато неразличением подходов, которые всё же являются отличными, причём в довольно принципиальных моментах. В этом отношении Бог для Бердяева и Шестова – не догмат, не правило, а результат философских поисков, поэтому не источник смысла. Бог лишь помогает утверждать свободу как смысл. Одна только фраза Шестова «а зачем же нам Бог, если Он не...» выражает суть философии Бердяева и Шестова.

Действительно, все философы являются религиозными, это сложно отрицать, даже несмотря на то, что их религия не догматическая, свободная в истолковании. Но С.Франк – более религиозный, если можно так выразиться. Так, он с полной уверенностью заявляет, что только религия даёт ответ на вопрос о смысле жизни, что для Бердяева и Шестова, мне кажется, не является обязательным, хотя без религии, а, точнее, без Бога, их позиции всё-таки теряют смысл. Здесь проглядывается ещё одна тонкость: Франк пишет именно про религию, а Бердяев и Шестов – про Бога, религия как таковая им не нужна.

Подводя итоги, отмечу ещё раз, что при одних и тех же словах акценты в понимании смысла жизни у Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, Л.Шестова расставлены по-разному, и, в принципе, задача исследователя заключалась в том, чтобы прочувствовать и понять эти акценты, различить близкие позиции. Безусловно, с каждым новым этапом человеческой жизни вопрос о её смысле предстаёт по-новому, с новой силой и новой надеждой на правильный, точнее, истинный ответ. Но как понять, нашли ли мы этот смысл, наполнили ли им свою жизнь – тоже вопрос. Да и при теоретической неопределённости смысла, можно ли утверждать, что человечество в целом и каждый в отдельности человек существовали или существуют бессмысленно? Всё это, наверное, говорит о принципиальной незавершенности темы смысла... Неслучайно, ни Бердяев, ни Франк, ни Шестов не дают нам критериев, по которым можно было бы определить существование смысла. Они только лишь указывают, каждый по-своему, как искать этот смысл и где. Да и как его разрешить? Можно ли определить критерии наличия смысла или степень приобщения к нему? Обращаясь к словам А. де Сент-Экзюпери, «так мог бы рассуждать профессор, выводя из одного умозаключения другое. Но жизнь – она просто есть» [5, 60].

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – С. 20-252.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. – Paris: YMCA-PRESS, 1972. – 222 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Н.А. Бердяев. Философия Свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 607 с. – С. 254-580.
4. Гайденок П.П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – С. 5-18.
5. Сент-Экзюпери А. де. Цитадель: роман / А. де Сент-Экзюпери; пер с фр. М.Ю. Кожевниковой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004. – 445 с.

6. Франк С.Л. *Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. – М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1994. – 592 с. – С. 491-583.*
7. Франкл В. *Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. /Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с. – (Б-ка зарубежной психологии).*
8. Шестов Л. *Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Вступ. ст. Ч. Милоша. Подгот. текста и примеч. А.В. Ахутина. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI, 304 с.*

Владимир Капитон, Ольга Капитон (Днепропетровск)

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА И СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ИВ.ИЛЬИНА

Проблема смысла всегда вызывала интерес у философов независимо от их принадлежности тому или иному философскому направлению, мировоззрению, вероисповеданию. Проблема смысла в философии относится к числу фундаментальных, инвариантных проблем, пронизывающих собой всю ее историю, начиная с древних времен и до наших дней. И это понятно почему. Смысл чего-либо всегда связан с мыслью, размышлением об этом, осознанием этого. В первом приближении (на протяжении статьи мы будем уточнять содержание категории «смысл») определим понятие «смысл» двояко: **смысл – это Жизнь, перенесенная человеком в недра своего сознания и духа.** Когда же речь заходит о духе, то мы под этим понимаем верующее в Бога сознание, верующий в Бога разум. Дух – это верующее в Бога мышление; там где отсутствует вера в Бога, там может присутствовать только духовность, интеллект, ум, наконец, чистый разум (И.Кант), диалектический разум (Г.Гегель, К.Маркс). Так, что же такое смысл? В праве ли мы полагать, что смысл – это одухотворенная человеком Жизнь? По-видимому, это так. Смысл – это духовно воспринятая человеком Жизнь, идеально обьятая, обмысленная промысленная им. Эта обмысленность оказывается возможной потому, что Жизнь позволяет человеку приближаться, быть в единстве, целостности с Нею. Жизнь совместима с человеческим духом. Жизнь со своей стороны объемлет человека. Без этой взаимообъемлемости было бы невозможно ни приближение, ни встреча человека с Жизнью, ни перенесения Жизни в дух. Правда, встреча человека с Жизнью, вместимость личного духа, т.е. отдельного человека в Жизнь, никогда не сделает Ее человеческой. Если человек что-то и понимает в сущности Жизни, приближается к Ней, даже

сливается с Нею, т.е. вмещает личный дух в Жизнь, то было бы верхом наивности и легкомыслия полагать, что человек для Жизни предстоит как нечто значащее.

Смысл – это бытие чего-то, перенесенное человеком в недра своего сознания или духа. Такое двойное толкование понятия «смысл» ставит перед исследователем непростой вопрос: вправе ли мы утверждать тождество Жизни и бытия?

В одной из современных книг, посвященных данной проблеме (сколько уже написано, а сколько будет написано!!) говорится: «...Бог Сам есть Жизнь, Сам есть Жизнь Вечная». И ниже: «Потому-то рассудок здесь бессилён, и себялюбец не поймет существа вечности, так как ни рассудок, ни личное миропонимание не даст опытного переживания встречи и Жизни» (Протоиерей Георгий Вольховский. Православие и его отличие от других религий мира. Методическое дополнение к предмету «Религоведение»». – Днепропетровск. – 2005. – С.57, С.58). В истории философии категория «бытие» всегда связывалось с категорией «истина». Но в христианской философии всегда отвергалось внеличное истолкование истины. В этом смысле Бытие и Истина тождественны. Признание этой тождественности задало много хлопот Б.Спинозе в его «Этике...» Вот, как, например, голландский философ истолковывал понятие «истина»: «под адекватной идеей я разумею такую идею, которая, будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи» (Спиноза Б. Избран. призыв. – М., 1957. – Т.1. - С. 403). Вся европейская философия и культура базируется на понимании истины как внешнего согласия идеи со своим объектом, против чего решительно и возражал Б.Спиноза. О соотношении истины и бытия размышлял М.Хайдеггер. Но об этом размышлял и И.Ильин: «Весь смысл человеческой жизни состоит в том, чтобы свободно восхотеть божественного и свободно определить себя к Его путям» (Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – М., 2006. – С.46). И.Ильин различал два мира - мир горний (высший, небесный) и мир видимый. Современный человек не знает и не хочет знать мира горнего, он поглощен миром видимым, вещественным, который порою предстает как случайный. Человеком уже не правит внутренняя, трансцендентная вера, человек все в большей степени становится «игралом собственных страстей», ничем не скрываемых вожеланий. Современный человек прилип к «существованию» и все больше отдаляется от бытия, он и слышать не хочет о Бытии, во-первых, потому что это сложно понять, во-вторых, проще отождествить существование и бытие,

а бытие свести к истине как внешнему согласию идеи с своим объектом. «Житейский материализм, с плоскими мыслями, мелкими чувствами и короткими, жадными целями, бессилён в столкновении с теоретическим материализмом, который утверждает, что таким и надо быть, не стыдясь» (Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – М., 2006. – С.49). Но когда же это началось? И.Ильин говорит, что в Европе это началось с Рабле – с его «Гаргантюа и Пантагрюэля», когда началось высмеивание всех своих святынь, когда Р.Декарт горделиво заявил о субстанциальности человека как фундаментальной черте «человеческой природы».

Древние греки считали, что Судьба выше и сильнее богов. И это может показаться странным, если не наивным. И было бы более странно опровергать это. Наивность преодолеть нелегко, тем более, что все имеет свою судьбу: вещи, события, людские поступки, слова и мысли. Только Бог вне судьбы. Бог абсолютно прост и в этом Его непостижимость и чудесная, удивительная тайна. Кое-кто усмотрит в сочетании понятий «непостижимость» и «чудо» внутреннее противоречие. Не буду разубеждать. Таким людям бесполезно доказывать, что судьба имеется у всего, что возникло, пребывает во времени, что имеет свое строение и структуру. А структуру-то имеет все, что окружает человека, связано с его жизнью: и атом, и тишина ночи, и бесконечность мироздания, и личный вкус, и мое настроение, и наше мышление. Стоп. Коль скоро мы заговорили о мышлении, то мы вплотную подошли к тому, чем собственно занимается философия. М.Хайдеггер – философ XX столетия – в своей книге «Что зовется мышлением?» писал: «Человек может мыслить, поскольку он имеет для этого возможность. Но эта возможность не гарантирует нам то, что мы это сможем. Ибо мы можем только то, что нам желанно» (Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М..2006. – С. 35) Один мудрый человек - председатель колхоза, врач, лесничий, человек который был весьма далек от философии, но находился в самой «гуще» жизни, переживал ее непосредственный пульс, ритм и вихревое течение – Господи! Куда только человека судьба не забрасывает?! – сказал мне: «Плохо желал, если не смог». Как это перекликается с тем, что сказал М.Хайдеггер о мышлении, что думал Иван Ильин о философии. Ведь философствование есть не просто субъективный дискурс, хотя всякий «философствует сообразно своим влечениям и симпатиям» (Ив. Ильин). Философствование есть объективированное мышление и как все имеет не только свой особый предмет, но и судьбу. В чем же состоит судьба философии. Судьба философии заключается в развертывании человеческого разума, ratio. Человеческий разум представлен,

развертывается в мышлении личности, которое обнаруживается в ошеломляющем разнообразии. Философия не может существовать вне личностного мышления. Поэтому для начинающего изучать философию, она предстает как поток распрей и субъективных построений, в которых нет никакой логики, а тем более судьбы. А между тем, Г.В.Ф.Гегель, чьи взгляды Иван Ильин исследовал особенно тщательно, сказал, что философия есть эпоха, схваченная в мысли. Сказано афористично и глубоко. Но что интересно? Каждый крупный философ всегда возвращался к вопросу о том, «что такое философия?» Обратился к этой проблеме и Иван Ильин. Он не мог не обратиться к данной теме, поскольку она для него была жизнью. Он жил философствованием и философия была его духовным делом. В своем философствовании Иван Ильин отразил противоречия XX столетия. Я понимаю, что последняя фраза есть избитый штамп. Возможно, это преувеличение, будто для русского, православного изгнанника философствование было способом существования, но отношение раннего Ивана Ильина к открывшемуся ему миру духовной мудрости представляется мне более трепетным, страстным, вовлеченным, нежели современных «профессионалов», умиляющихся перед западными «измами», упивающихся словесно-понятийной эквилибристикой. Для Ивана Ильина философия никогда не была мячом для интеллектуальной забавы, его всегда волновал один и тот же вопрос: учит ли философия жить? И ответы были разные, но всегда с положительным оттенком.

Для Ивана Ильина философия была бесконечным океаном человеческих идей, понятий и мыслей, но всю сознательную жизнь его волновал один и тот же вопрос: что значит пребывать в философии?

Отношение к философии может быть двояким: можно к ней относиться как внешнему предмету (объекту) исследования – (даже диссертации защищать, академиком называться и прослыть, каждый год по толстой и чрезвычайно умной книге издавать, учениками обрастать); можно философию превратить в духовное дело, пребывать в самой философии. Иван Ильин интересовался второй возможностью.

Сказать, что Иван Александрович был изгоем в своем стремлении – значит погрешить против истины. Вспомним сократовскую майевтику, платоновскую эйдослогию, августиновский поиск Града Божьего, декартовское сомнение, кантовскую трансцендентальную диалектику, леонтьевский византизм, хайдеггеровскую открытость бытию – все это пребывание в философии. Однако понимание Иваном Ильиным пребывания в философии отличалось, например, от хайдеггеровской открытости бытию.

В третьем томе собрания сочинений И.Ильина обращает на себя внимание его статья «Философия и жизнь» (к ней примыкает и другая статья «О возрождении философского опыта»), которая начинается и завершается одной и той же фразой: «Философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни. Но жизнь первее философии: она есть ее источник и предмет» (Ильин И.А. Собр. соч. в десяти томах. – Т.3, - М..1994. – С.36, 59). Конечно, мысль весьма спорная. Но надо знать, что это было написано в 1923 уже в эмиграции. Философа невозможно понять вне своего времени, вне своей культуры. Это тривиальная мысль, об этом даже упоминать как-то неудобно, но приходится, потому что больное общество способно породить идеи совершенно индифферентные истине, оторванные от жизни и совершенно не нужные ей, но объективация их может привести еще к большим недугам. Взять, к примеру, нынешнюю ситуацию в Украине.

И.А.Ильин остро переживал свой отъезд из России. В его словах – «жизнь есть страдание, ведущее к мудрости, а философия есть мудрость, рожденная страданием» (Там же. – С.58) есть определенный смысл. Ведь И.А.Ильин по сути дела разбивает старые скрижали и скрижаль отсутствия разума в жизни прежде всего. Вот он чуть ниже заявляет : «Философия в ее первоначальной, опытной стадии разлита в душах всего народа» (Там же. - С.58). Далее следует отрывок, в котором на первый взгляд отсутствует всякий намек на мышление, разум, но И.А.Ильин делает вывод о том, что «духовный расцвет народа есть расцвет его философии; и обратно: где растет и углубляется настоящая философия, там народ уже накопил прочный духовный опыт и продолжает духовно возростать, там жизнь его пребывает на достаточной высоте, и высота эта измеряется его философией» (Там же. – С. 59).

В этих незамысловатых строчках скрыты фундаментальнейшие проблемы, касающиеся исторического развития восточного славянства, смысла истории и смысла жизни. Эти проблемы для русской культуры, для русской интеллигенции не новы. Их обмысливали Н.В.Гоголь и А.И.Герцен, Л.Н.Толстой и Н.А.Бердяев, Г.В.Плеханов и В.И Ленин. И ответы на эти вопросы были разные, порою прямо противоположные, и объективировались концептуальные схемы, мифологемы ответов по-разному. Сочетаются ли между собою разум в истории и разум в жизни? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прояснить смысл таких понятий (категорий) как «история», «жизнь» и «разум». Смысл этих понятий необходимо прояснять, как только речь заходит об этих базовых терминах. Иначе курьёзов, мягко говоря, не избежать. В качестве примера сошлемся на одну заумную книжку «Онтологический статус математических сущностей в

истории философии», на переплете которой, в порядке рекламы собственной бессмысленности относительно того, что автор предлагает читателю по философии математики (об этом речь должна идти особо), пишется следующее: «Невозможно дать однозначное определение всем математическим понятиям. В математике – абстрактной системе описания, одно понятие определяется через другое, другое через третье и т.д. В толковом словаре какого-либо языка – русского, английского и т.д. – смысл одних слов определяется через смысл других и т.п. Возникает замкнутый круг. Избавиться от подобного круга возможно, лишь оставив некоторые слова без объяснений. Также и некоторые математические понятия должны остаться без объяснений...» (Кузменко В.В. Онтологический статус математических сущностей в истории философии. – Днепропетровск, 2007. – 222 с.). Вот, так-то! Читателю, отважившемуся прочитать эту книгу, придется столкнуться с разного рода бессмысленностями автора. Бессмысленность человека обнаруживается всякий раз, когда он не хочет знать других способов обретения смысла, когда он ограничивается только лишь собственным самосознанием, своим горделивеньким «Я». Не случайно ведь Г.Риккерт принадлежит афоризм: «Последний базис знания есть совесть» (Риккерт Г. Философия жизни. – К., 1988. – С.156). К чести И.А.Ильина у него было развито чувство совести, точнее сказать, он обладал философской совестью – качеством, редко встречающимся среди современных философов. Совесть у И.А.Ильина говорила, когда он один из немногих отважился написать резкую, отрицательную рецензию на книгу Вл.И.Ильина (Ленина) «Материализм и эмпириокритицизм», когда он выступил с критикой «толстовства», когда он дал определение «черни», преследующей свои узко-корыстные желания «дорваться», «захватить» власть любой ценой, не помышляя о судьбе государства Российского, о судьбе России, о судьбе православия.

В формуле «духовный расцвет народа есть расцвет его философии» сокрыто много вопросов, на которые не может дать однозначного ответа ни история, ни историческая психология, ни социология православия. В чем же смысл понятия «духовный расцвет народа»? С чего он начинается «духовный расцвет народа»? Почему-то подумалось об образовании. В Западной Европе, например, большое значение имело возникновение первых университетов. В 1160 г. был образован Парижский университет, приблизительно в это время - Болонский; в 1167 г. - Оксфордский; в 1209 г. - Кембриджский; в 1222 г. - Падуанский; в 1224 г. - Неапольский; в 1347 г. - Пражский; в 1364 г. - Краковский. Хотя эти университеты вначале занимались главным

образом подготовкой духовенства, но все-таки обучение в них носило систематический характер. На первых этапах существования университетов преподавалась теология, философия, риторика, римское право, грамматика, медицина; позднее начали преподавать математику, астрономию, физику, и некоторые другие предметы. Обучение происходило с помощью чтения лекций и проведения диспутов.

Что происходило на Руси, например, в 1224 году вряд ли стоит оговаривать. Но вот, что поразительно. Ив. Ильин статью «О возрождении философского опыта» начинает с такого замечания: «Когда историк позднейших поколений – через сто или более лет – будет останавливаться мыслью на нашем времени, то он будет изображать его как эпоху великой духовной смуты. И он будет прав...» Заметим, что вся история восточного славянства, история Руси и государства Русского, а потом Российского и Советского - это история смутного времени, которое продолжается и поныне. Главная черта смутного времени та, что обыватель «не видит ни смысла жизни, ни цели жизни; и не ищет их и не думает о них» (Ильин И.А. Собр. соч. в десяти томах. – Т.3, - М..1994. – С.61). Что такое обыватель на Руси, в государстве Российском, а потом и Советском государстве? Мы не знаем, да и вряд ли узнаем. Мы даже образа его создать не можем, потому что здесь необходимы гигантские усилия представителей различных наук с учетом исторического времени и эпох. Поэтому и понятным становится, что когда, например, А.И.Герцен, или Л.Н.Толстой, или А.Н.Бердяев начинают рассуждать о народе, о его судьбе, о его страданиях и о любви к нему, то выглядит это уж очень плоско, надуманно и почти бессовестно. И такое «морализирование» раздражало В.В.Розанова и раздражало И.А.Ильина. Ф.М.Достоевский как-то обронил, что вся русская литература вышла из гоголевской «Шинели». И Ф.М.Достоевский оказался прав, потому что Н.В.Гоголь и в «Шинели», и «Мертвых душах», и в «Ревизоре» показал нам не задворки и кулисы жизни, а саму жизнь (= человеческое существование) в пошлости, позоре, среди слез, карнавальности и наглого хохота, бездушного веселья, насилия и надругательства над человеческой душой, которая не стремится к Богу и даже не пытающаяся преодолеть свою мертвенность. А ведь управление в России и «творили» десятки тысяч Акакиев Акакиевичей – униженных и оскорбленных, злобных, завистливых, мстительных, от которых и зависело и образование, и воспитание человека, а пироговы, ковалевы, чартковы в это время, по-разному, в различные исторические эпохи задавали стиль социального поведения. Вот, и получается, что политическим вождям народа было в недосуг заниматься образованием и

воспитанием его, к которому они обращались в лихую годину и который они использовали как средство для достижения своих корыстных целей.

Ив. Ильин в его время констатировал, что душа большинства людей ориентирована на ничтожное, мимолетное, кажущееся (Ильин И.А. Собр. соч. в десяти томах. – Т.3, - С.60). Но и современный человек еще больше оторван от корней духовной жизни, он не живет духовными необходимостями и это находит свое выражение в том, что в самом философском дискурсе настойчиво проводится мысль, что «одне з покликань філософії – критика світоглядних, когнітивних стереотипів, котрими керується людська свідомість певної історичної доби» (Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К., 2001, - С. 231). И ниже: «Тілесність складає основу сутнісних, ключових самоідентифікацій людини як людини» (Там же. – С.231). О каких стереотипах может идти речь? Если не лукавить, а анализировать конкретную «модель» человека, то надо четко сказать, о чем речь идет. Либо вы утверждаете, что человек есть единство души и тела или единство души, тела и духа, либо взаимосвязь души и тела или взаимосвязь тела, души и духа. Указанные антропологические модели разнятся. Но даже, если вы попытаетесь «привязать», так сказать, одну из моделей к христианской традиции, то вы должны признать, что никогда христианство не признавало симметрии материального и духовного, душевного и телесного, души и тела. Христианство признавало верховенство Духа над плотью, над телесностью. И когда начинают спорить по поводу того, о чем, по-видимому, спорить просто бессмысленно, то возникает вопрос: а во имя чего провозглашается симметрия души и тела или почти равенство тела, души и духа как факторов самоидентификаций человека как человека? Чтобы покончить с этим вопросом сошлемся на послание апостола Павла «К галатам», на которое делает ссылку и О.Гомилко: «19 Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, 20 Идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия (соблазны), ереси, 21 Ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное; предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царства Божия не наследуют. 22 Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, 23 Кротость, воздержание. На таковых нет закона» (5 Гал, 19-23).

Ив. Ильин как раз и выступал против такого рода философствования, когда ставил вопрос о том, что философ должен любить божественные предметы, радоваться им и творить их. «Поэтому, - пишет Ив. Ильин, -

философ должен быть духом и действовать в духе; и только это может дать ему подлинный предметный опыт, энергию мысли и право на знание» (Ильин И.А. Собр. соч. в десяти томах. – Т.3, - С.59).

Заметим, что Ив. Ильин является истинно православным философом (не следует отождествлять русскую христианскую философию с православной философией). К сожалению, Ив. Ильин не оставил нам в каком-то цельном виде перечень черт православной философии. Но его «Аксиомы религиозного опыта», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», «Путь к очевидности» позволяют конструировать как предмет самой православной философии, так и основные ее черты.

Во-первых, православная философия отталкивается, исходит из Самой Истины как из данности, факта, которые не надо обосновывать, как это делается в светской (позитивистской!!!) философии относительно онтологического, телеологического, космологического доказательства бытия Божьего. Православная философия, отталкиваясь от Истины, обращается к реальному духовно-культурному и социально-историческому бытию человека. Православная философия исходит из необходимости познания как неотъемлемого христианского самоосуществления каждого человека – познание Бога через Его откровение, в делах Его, познание всего существующего как творчества Бога.

Во-вторых, православная философия исследует человеческое предназначение, она связана со смыслом и целью человеческой жизни. Православная философия утверждает, что цель и смысл жизни не в счастье, не в исполнении долга, не в свершении революций и т.п., а в том, что вопреки пошлости, разгулу страстей, привязанности к телесному и телу, карнавальности являть своею жизнью «славу Божию»

В-третьих, православная философия исследует религиозный метод, а также методы православного мышления. «...Жизненно-религиозных «путей», - подчеркивал Ив. Ильин, - множество. Но Путь (Метод) – один. Религиозный Метод един: но в жизненном осуществлении – их множество. Нельзя прийти к Богу не по радиусу. Никто не приходит к Отцу, как только через Христа; но через Христа каждый идет по-своему» (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. – М., 2006. – С. 191). Православная философия исследует методы литургической жизни человека в миру независимо от того, в какую бы сферу жизни не был бы призван человек.

В-четвертых, православная философия есть философия Духа, духовная философия. Православная философия исследует «природу» духовной

одержимости, характер человеческой судьбоносности и духовной очевидности. Как писал Иван Киреевский, «разум, который не видит духовной стороны православной философии, абстрагирует от своего содержания только рациональные элементы, качественные и количественные определения, отношения во времени и пространстве и т.д. беден односторонен, и неизбежно заходит в тупик».

В-пятых, православная философия Христоцентрична и антропоцентрична. Ее задачей является обоснование религиозности человека как живого и творческого начала, альфой и омегой которого есть Христос, а так же обоснование законов религиозного опыта и их отличия от законов мышления. Задачей православной философии есть познание подлинного бытия и подлинного совершенства (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. – С. 137).

В-шестых, православная философия есть опредмеченная соборность православной жизни, утверждающая и обосновывающая в качестве критерия истинной христианской жизни – добротолубие. В основе добротолубия лежит единство живой веры и любви. Задачей православной философии есть исследование сущности органа, жаждующего Бога. Таким органом у человека является душа. У каждого человека хотя бы в зачатке есть совесть, художественное видение, очевидность, справедливость, сострадание, кротость, терпение. Православная философия исследует методы преображения души и тела и в этом аспекте имеет общие задачи с православной педагогикой. Православная философия исследует основания державности как объективной предпосылки для создания общества, в котором реализуются условия как для материального благополучия, так и спасения души, для творения добра и пресечения зла. Державность – это государственное «самосознание народа, принявшего на себя церковное послушание» (Вольховский Г. Отличительные черты русской православной философии // Філософія. Культура. Життя. Спеціальний випуск. – Дніпропетровськ, 2006. – С.17)

В-седьмых, православная философия исторична. Она исследует сущность предконечность времени человеческой жизни и метафизику смерти. «Смерть, - писал Ив. Ильин, - должна быть духовным увенчанием жизни. Она должна явиться таким «концом», в котором уже сияло бы начало нового восхождения. Она должна быть последним шагом земного очищения, последним духовным испытанием и возростанием человека, последним вопросом духовного познания и духовной любви, обращенным к Богу. Тогда она становится и последним земным приобщением человека к Свету»

(Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. – С. 614). Православная философия будучи эсхатологичной преодолевает упрощенный взгляд на человека и утверждает, что человек есть существо смертно-бессмертное одновременно.

Владимир Шаповал (Харьков)

СМЫСЛ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ И.А.ИЛЬИНА

И.А.Ильин сформировался как философ, политический и религиозный мыслитель в переломную эпоху начала XX века. В его формировании значительную роль сыграли выдающиеся философы-правоведы П.И.Новгородцев и Е.Н.Трубецкой, под руководством которых И.А.Ильин изучал право, а также древнюю и современную философию в Московский университете. После окончания университета он стажировался в университетах Гейдельберга, Фрейбурга и Геттингена в Германии, побывал в Париже, выступал на семинарах Г.Риккерта, Г.Зиммеля, Э.Гуссерля, имел неоднократные встречи и беседы с последним, осваивая феноменологический метод [см.: 3, 4]. Именно в это время происходило усвоение И.А.Ильиным основных философских идей западноевропейской философии, в частности философии жизни и феноменологии. Работая в Берлинском университете, он подготовил диссертацию о философии Гегеля, которую успешно защитил по возвращении на родину. Первые философские работы И.А.Ильина были посвящены историко-философским темам, в частности, философии Платона, Аристотеля, Руссо, Канта, Фихте, Шеллинга. Впоследствии диапазон его исследовательских интересов существенно расширился. Он не мог остаться безучастным к событиям революции, гражданской войны и послевоенного развития России, к анализу которых он подходил как философ политики и права. Его интересовали также проблемы этики, эстетики, русской культуры в целом. Последние десятилетия его жизни отмечены глубокими религиозными размышлениями.

Проблему свободы в философии И.А.Ильина следует рассматривать в контексте эволюции его философского мировоззрения. Духовный и жизненный путь философа не был простым. Его глубочайшее философское образование, культурная среда, сформировавшаяся в России в первое десятилетие XX века, тесная связь с европейской философией и культурой создавали все предпосылки для того, чтобы сформировался академический философ мирового уровня. Возможно, он стал бы одним из выдающихся

русских феноменологов. Октябрьский переворот и захват власти большевиками круто изменили его жизнь и заставили обратиться к совершенно иному кругу проблем, по-новому осмыслить вечную проблему свободы.

Проблема свободы была предметом философских интересов И.А.Ильина на всех этапах его творчества. Но если вначале эти искания носили чисто академический характер, но впоследствии они стали связываться с важнейшими социальными и духовными трансформациями, происходящими в обществе. Так, пытаясь дать собственное толкование философии Фихте (работы «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» и «Философия Фихте как религия совести»), он отмечал, что в работах немецкого философа человек не рассматривается только как абстрактный гносеологический субъект, а как конкретный и свободный человеческий дух, несущий в себе божественное начало мира. Высшее предназначение человека в этом мире, к которому призывает его абсолютный и властный зов Божества, - выделяет эту мысль И.А.Ильин, - это «свобода человеческого духа от всякого чувственного, неразумного определения, его абсолютное духовное самоопределение» [2, 59].

Подвергши глубокому анализу философию Гегеля (работа «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»), И.А.Ильин указывал, что эта философия, несмотря на исключительное богатство своего содержания, может быть названа учением о божественной свободе [см.: 4, 255]. Сущность Бога – в свободе. Бог есть единственная и единая субстанция, не имеющая никакого инобытия и обращенная только на себя. Значит, свобода – это сущность субстанции. Эта свобода проходит ряд трансформаций, чтобы в итоге через человека восстановить свое субстанциональное значение. «Смысл человеческой жизни, – пишет И.А.Ильин, – в свободе и самоосвобождении... Свобода есть потенциально-совершенная сила, творящая актуальное раскрытие своего совершенства» [4, 259]. Высшее достижение человека состоит в том, чтобы «зажить жизнью божественного Смысла» ибо «Абсолютное освобождает себя в процессе душевной и духовной жизни человека» [4, 260].

Являясь одним из видных представителей русской философии права, И.А.Ильин подчеркивал, что свобода является важнейшим условием достойной человеческой жизни в обществе. Ее утверждению и защите служит правовое государство, которое, в отличие от тоталитарного, всецело основывается на духовной независимости личности, признании ее

собственного достоинства, способности самостоятельно принимать решения и нести за них ответственность [3, 229].

Более высокие ступени свободы связаны с религией и религиозной верой, которые были главной темой философских раздумий И.А.Ильина позднего периода. По его мнению, предназначение человека в его земном существовании связано с поисками Бога, духовных оснований собственной жизни и религиозное осмысление духовной культуры. Всё это немыслимо без деятельной творческой веры. Но для того, чтобы эта вера возникла и приобрела силу, необходима свобода.

Философ выделяет внешнюю, внутреннюю и политическую свободу [См.: 2]. Прежде всего, человек должен быть внешне свободен. И.А.Ильин особо оговаривает тот момент, что внешняя свобода отнюдь не означает свободу каждого делать то, что ему захочется, не считаясь с мнениями других людей. Внешняя свобода – это «свобода веры, воззрений и убеждений, в которую другие люди не имели бы права вторгаться», «свобода от недуховного и противодуховного давления, от принуждения и запрета, от грубой силы, угрозы и преследования [См.: 2, 165]. Такое понимание свободы, которое традиционно называют «отрицательной свободой», оставляет ее в рамках правовой и политической сферы, где свобода тождественны независимости, и конкретизируется в понятии «права человека».

И.А.Ильин разделяет то убеждение, что внешняя или отрицательная свобода является только первой ступенью. Такая свобода является необходимым условием перехода к положительной свободе. Оговаривая тот момент, что под свободой следует понимать в первую очередь отсутствие внешнего принуждения, философ немедленно ставит вопрос о том, каким содержанием нужно заполнить открывающееся пространство внешней свободы.

Стремясь дать ответ на вопрос, для чего человеку нужна положительная свобода, И.А.Ильин указывает, что, только свободный человек способен любить, потому что «настоящая любовь – искренна и цельна, невынужденна и нелицемерна, она свободно возникает и свободно дышит...» [2, 369]. Человеку нельзя прожить без любви. Мир подобен бесконечному потоку, который несет великое множество самых разных возможностей и тенденций. Нельзя, жить всем, отдаваться внешнему хаосу содержаний, приходится выбирать, отказываясь от многого, и приобретая главное, которое потом следует беречь, ценить и использовать для совершенствования собственной личности. А выбирающей силой является именно любовь [См.: 3, 311].

Любовь является также главной творческой силой, потому что творящий человек должен выйти из своего узкого мирка и «внять мировой глубине... научиться созерцать сердцем, видеть любовью» [3, 312].

Далее, только свободно можно верить и молиться, потому что «настоящая, живая вера всегда захватывает самую последнюю глубину души, куда не проникают никакие чужие повеления и запреты» (там же). «Молитва верующего, – пишет И.А.Ильин, – подобна глубокому вздоху, или пению сердца, или священному пламени: она вздыхает, поет и горит сама и предписать ее невозможно» [3, 312].

По мнению философа, мыслить и заниматься научными исследованиями также можно только свободно. Невозможно представить себе ищущую мысль, которая двигалась бы вперед по какому-то внешнему предписанию или запрету. Свобода необходима также для того, чтобы приобрести убеждения, потому что «только свободное убеждение имеет духовную силу и жизненный вес... кто считает возможным навязывать людям убеждения, тот никогда не переживал очевидности и не шел дальше слепой одержимости» [3, 370].

Равным образом, всякое творчество не может совершаться без свободы. «Творчество, – подчеркивал И.А.Ильин, – возникает из внутреннего, нестесненного, таинственного побуждения, в котором участвует сам индивидуальный инстинкт и которым руководит сам личный дух» [3, 370].

Наконец, только свободный человек обладает совестью, может «раскрыть свое сердце, внять совестному зову, принять его волею и осуществить его поступком» [3, 370]. Это акт не может быть запрещен или предписан, он с самого начала «духовен и органически целен, таинственно глубок и инициативно-самодеятелен» [3, 370].

Любовь, вера, убеждения, творчество, совесть – всё это важнейшие составляющие духовной жизни человека, без которых человеческая жизнь лишилась бы какого бы то ни было смысла. Они творят духовную культуру индивида и социума. Таким образом, без свободы невозможна ни полноценная человеческая жизнь, ни духовная культура.

Внешняя свобода, по мнению И.А.Ильина, дана человеку для внутреннего самоосвобождения. Человек несвободен телесно, и это вполне естественно. Но и душа его несвободна. Она связана с телом, подчиняется потребностям тела, она связана также законами собственного устройства. И.А.Ильин подчеркивал, что «духу человека, доступна свобода; ему подобает свобода» [2, 169]. Дух человеческий имеет способность противопоставить себя любому внешнему содержанию, отвергнуть его или

же включить его в свою жизнь. Он может усилить и преобразовать себя. «Освободить себя, - подчеркивает И.А.Ильин, - это значит собрать свою силу, чтобы быть сильнее любого влечения своего, прихоти, желания, соблазна или греха» [2, 169]. Освобождение состоит в том, чтобы извлечь себя из потока обыденной пошлости, противопоставить себя ей и достичь победы над нею. Однако это только отрицательный этап самоосвобождения. Положительный этап состоит в «добровольном и любовном заполнении себя лучшими, избранными и любимыми содержаниями...» [2, 169-170]. Внутренне освободить себя, утвердиться в своей силе – это значит обрести «самостояние», причем, не просто в виде обыденной самостоятельности, а как духовное самоопределение, способность и возможность выбора «верного божественного содержания».

«Свободен тот, - отмечал И.А.Ильин, - кто приобрел внутреннюю способность созидать свой дух из материала своих страстей и своих талантов... внутреннюю способность жить и творить в сфере духовного опыта, добровольно, искренне и целостно присутствуя в своей любви и своей вере» [2, 175]. При этом, подчеркивал философ, внутренняя свобода не отрицает ни дух, ни авторитет, ни дисциплину.

Приобретение внутренней свободы, то есть способности быть автономным, подчиняться только тем законам, которые назначаешь самому себе, - это важная, но не последняя ступень. Было бы ошибкой останавливаться на ней. Более высоким уровнем является политическая свобода. И.А.Ильин различает внешнюю свободу, которая дается человеку для того, чтобы он получил возможность для внутреннего освобождения, и политическую свободу, которая предполагает, что человек уже приобрел определенную ступень зрелости, освободил себя внутренне и готов к тому, чтобы освободить, поднимать до своего уровня других [2, 177]. Если человек остается рабом своих страстей, если преследует только собственные интересы, злоупотребляет своей и чужой свободой, то, получив власть, он становится врагом себе и всему человечеству. Политическая свобода, по самому своему существу, должна служить не корысти, а «расцвету права, справедливости и родины» [2, 177]. И.А.Ильин предупреждает, что если народу, не подготовленному внутренне, предоставить широкие политические свободы, то такой народ погубит и себя, и свободу.

Подводя итоги, необходимо отметить следующее. Свобода связана с важнейшими сторонами жизни индивида и общества. Она является основанием духовной культуры, которая, в свою очередь, выступает в качестве того стержня, который обеспечивает единство и поступательное

развитие социума. Однако это происходит только в том случае, если свобода свободно ограничивает самое себя, пребывает в определенных рамках и границах. Свобода носит амбивалентный характер. Если указанные рамки будут нарушены и свобода выходит за пределы установленной меры, она превращается в своеволие и произвол, становится разрушительной силой и вместо гармонии творит хаос. Именно эти важнейшие стороны свободы нашли отражение в философском творчестве И.А.Ильина.

Литература

1. Ильин И.А. *Путь к очевидности*. – М.: Республика, 1993. – 432 с.
2. Ильин И.А. *Сочинения в двух томах*. – М.: Медиум, 1993. – Т.1. *Философия права. Нравственная философия*. – 512 с.
3. Ильин И.А. *Сочинения в двух томах*. – М.: Медиум, 1993. – Т.2. *Религиозная философия*. – 576 с.
4. Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. – СПб.: Наука, 1994. – 544 с.

Олег Кучеренко (Харьков)

КОНЦЕПЦИЯ ЛЮБВИ В БОГОСЛОВИИ С.БУЛГАКОВА

Рассматривая вопрос о концепции любви в философском и богословском наследии Сергия Булгакова, необходимо отметить, что данная проблема является мало исследованной как в странах СНГ, так и в странах Запада. Во многом это связано с недостаточной изученностью трудов данного мыслителя. В странах СНГ труды Булгакова стали достаточно доступными относительно недавно, и до сих пор нет по настоящему фундаментальных публикаций на тему его творческого наследия, не говоря уже об отдельных проблемах его философии и богословия. В странах Запада иная ситуация. Уже достаточно давно многие западные учёные исследуют труды Булгакова, его наследию посвящено немало монографий и комплексных исследований. Однако необходимо отметить, что большинство таких работ являются богословскими, по сути, и написаны, соответственно, учёными-богословами. Естественно в таких работах большее внимание уделяется проблемам богословского характера, в то время как чисто философская проблематика остаётся на втором плане. Здесь лежит очень важная проблема, стоящая перед каждым исследователем наследия Булгакова. Коротко её можно сформулировать так: где же у Булгакова начинается богословие и заканчивается религиозная философия?

Совершенно понятно, что разделить философскую и богословскую проблематику достаточно сложно. Разница во многом состоит в способе изложения той или иной философской проблемы, выделения в ней тех или иных аспектов. Также очевидно, что среди русских религиозных философов, к которым принадлежит и Булгаков, было принято выражать философские мысли языком богословия, кстати, не всегда православного. Всё это привело к большим спорам в среде профессиональных философов и богословов касательно философской либо богословской правомерности идей и концепций, поставленной русской религиозной философией. Во многом это явилось следствием узкоспециализированного подхода к подобным вопросам.

Подобная ситуация также отразилась на теме данного исследования. Концепция любви у Булгакова долгое время рассматривалась как чисто богословская проблема, причём многие богословы считали её явно еретической по характеру. Лишь недавно появились попытки связать данную проблему с коммуникативными теориями Э.Левинаса, Э.Гуссерля, М.Бубера. Вероятно, можно предположить, что проблема любви у Булгакова носит настолько глобальный характер, что она просто не вместились в узкие рамки философии или богословия.

Переходя к изложению самой концепции, необходимо отметить что концепция любви Булгакова является органичной частью его богословия персонализма. Персонализм данного мыслителя является стержнем его богословских изысканий и выражается в так называемом личностном понимании Бога. Главным и определяющим посылом здесь является мысль Булгакова, что антропология «есть естественная основа богословия» [Булгаков, «Главы о троичности» в кн. «Труды о троичности», под ред. М.А.Колерова, М., ОГИ, 2001. С.51.]. Таким образом, появляется возможность рассуждать о Боге в категориях фихтеанской философии, и даже психологии.

Характеризуя человеческую личность, Булгаков настаивает на её принципиальной неопределимости. Для него центр человеческого самосознания определялся как эго, Я в фихтеанском духе. По утверждению Булгакова, всякие попытки познания такого эго, сводятся к описанию его отдельных качеств, которые проявляются во взаимодействии личности с окружающим миром. В то время как тот стержень, на котором базируются такие качества, остаётся принципиально непознанным. Таким образом,

остаётся непознанным и источник той свободной воли, которая позволяет человеку манипулировать действительностью. Если же это не может быть познано остаётся лишь выделить его основные модусы. Согласно Булгакову ими являются статический и динамический модусы. Статически личность есть центр самоутверждения и отталкивания, динамически же она есть начало самоотвергающей любви средство для коммуникации с другими Я.

Ключевым понятием здесь служит слово «коммуникация». Булгаков считал, что любое проявление коммуникации человека с другими Я-субъектами содержат в себе ядро вселенской любви, поскольку являются выходом за рамки своего самодовлеющего эго, подсознательно воспринимаются, как риск потери своего Я. Даже простой акт самосознания предполагает наличие некоего суждения, которое, по сути, является самоограничением Я, выход из зоны чистого непознаваемого эго и, соответственно построение Я как субъекта.

Акт суждения, согласно Булгакову, лежит в основе всякой мыслительной деятельности. Он использует схему Фихте, в которой универсальное суждение выглядит как «Я есть нечто» (я есть человек, украинец, мужчина и т. д.). На языке грамматики это выглядит как «подлежащее, сказуемое, связка». Всякое суждение второго порядка, как например «эта собака серая», содержит в себе незримое предикцию к «я», поскольку никакое явление не может быть осмысленно без наблюдателя, а наблюдатель всегда соотносит себя с наблюдаемым объектом, сознательно, либо бессознательно. Однако Булгаков переосмысливает и трансформирует универсальную фихтеанскую схему. Для него триада «Я есть нечто» имеет мистическое значение, соотносимое с христианским пониманием Троицы. Все три составляющие этой схемы необходимым образом предполагают наличие друг друга, что соответствует единой в трёх лицах Троице. Причём в отличие от гегелевской диалектической триады, где в основе всего лежит принцип развития, в «метафизическом триединстве» Булгакова, невозможно применение принципов диалектики, поскольку оно имеет не логическую, а онтологическую природу.

В данном нам бытийном мире, главными составляющими которого являются время, и пространство чистое эго не может существовать само по себе. Так же как в акте суждения, в акте существования эго выражается в сказуемом и глаголе-связке, только соотносясь с чем-либо, оно может проявляться в категориях пространственности и темпоральности. По мысли

Булгакова это невозможно определить, его можно лишь определять посредством суждения и всё развитие личности в темпорально обусловленном мире есть лишь постоянное определение, или самоопределение. Здесь можно провести параллель с гегелевским определением самореализации субъекта как объективизацию человеческой субъективности, причём чистая субъективность для Булгакова выражается в универсальном Я-субъекте, которое он определял как «ипостасное Я» по аналогии с лицами Троицы.

Таким образом, Булгаков определял личность как единство Я и не-Я, чистой неделимой ипостасности и её проявлением в бытии, причём бытием здесь может выступать даже собственное сознание, постольку, поскольку сознание есть порождение бытия. Главный парадокс в процессе взаимодействия личности человека с окружающим миром Булгаков определяет в духе Соловьёва. Человек есть существо с бесконечным количеством возможностей, но в действительности все они так или иначе ограничены. Это лишь надевает покровы субъективности, но на самом деле оно не в состоянии ни чем владеть по-настоящему. Таким образом, личность человека самопротиворечива. Такой парадокс порождает экзистенциальный конфликт человека с окружающим миром, который неизбежно порождает конфликт с самим собой, поскольку личность, согласно Булгакову, неизбежно содержит в себе частицу наличного бытия, только так она может нормально существовать. Выход из такого кризиса может быть весьма болезненным, главным образом из-за понимания одиночества и брэнности, то есть темпоральной обусловленности нашего существования.

По настоящему идеальная личность, стать которой подсознательно стремится каждый человек, не имеет ограничений в своей самоактуализации. Для этого, в первую очередь необходимо избавиться от оков причинности. Если личность ничем не обусловлена, а напротив всё сущее обусловлено ею то она сама является причиной всему. Таким будет являться абсолютный субъект, в котором нет ничего потенциального, а всё актуализировано. Идеальная личность или личность Бога должна представлять собой абсолютное единство объекта и субъекта, причины и следствия, возможности и данности. Таким образом, Бог не может быть обусловлен ни временными рамками, ни рамками пространства.

Согласно Булгакову загадка бытия Бога и смысл жизни человека представляют собой проблемы стоящие в одной плоскости. Поскольку

человек может существовать только как личность, смыслом жизни для него может быть только самораскрытие, актуализация своей личности. В свою очередь Бог не может, не мыслится человеком как личность, причём личность идеальная и абсолютная. Следовательно, актуализация человеком собственно человеческих, личностных качеств есть попытка, приблизится к недостижимому идеалу, идеалу Бога. В свою очередь Бог в христианском понимании есть не только абсолютная сила, абсолютная возможность, а в первую очередь Бог есть любовь. Именно любовь есть основное качество, определяющее христианского Бога. Следовательно, отношение Бога к окружающему миру есть отношение любви.

Если исходить из того концепта личности, которое предлагает Булгаков, отношения любви связывают Бога не только с окружающим миром, но и конституируют божественную личность как таковую. Здесь мы выходим на так называемую тринитарную парадигму любви. Для того, чтобы божественная личность была по настоящему идеальной, абсолютной в своей данности, в ней необходимо должен присутствовать не только предикат Я, как абсолютное эго но и отношение к другому как к своему онтологическому продолжению. Согласно Булгакову любое существование не только разумно, но и сообщно, то есть вновь возникает диллема Я - не Я. В абсолютной, соборной личности это проявляется во взаимоотношениях Я – Ты. Однако для онтологического завершения необходим ещё и Он, как некое продолжение диалога, выход за его тесные рамки. Таким образом, формируется тринитарная схема Я – Ты – Он. Согласно Булгакову такая схема соответствует ипостасям Троицы, таким как Отец, Сын и Святой Дух.

Однако здесь напрашивается противоречие. Идеальная единая личность Бога может осмысливаться как совокупность личностей и даже как совокупность всего наличного бытия. Такое пантеистическое понимание Бога неоднократно проявлялось на протяжении всей истории христианства. Однако Булгаков далёк от пантеизма. Согласно его мнению Бог может сохранять единство и вместе с тем не иметь ограничений эгоцентризма с помощью своей сути, тот есть любви. Любовь, согласно Булгакову выражается в бытии для другого, когда смысл собственного существования находится в бытии другого и не мыслится вне его. Абсолютная божественная любовь должна полностью направлять актуализацию своего эго в сторону объекта любви. Вместе с тем абсолютная личность должна быть свободна от страха потерять объект своей любви, следовательно, исключается возможность потери своей личности, что нередко случается с причинно

обусловленными субъектами, то есть с людьми. Таким образом становится логически возможной существование Троицы как идеальной личности, в которой все составные части пребывают нераздельно и неслиянно вследствие имеющихся между ними отношений метафизической, абсолютной любви. Отношения любви между ипостасями Троицы были названы Булгаковым термином «перихорезис» то есть самоистощение ипостасей в любви друг к другу.

Возможность сотворения мира и человека осмысливалась Булгаковым посредством концепции кенозиса, или унижения Бога. Под унижением Бога как идеальной личности здесь понимается в первую очередь сам процесс творения Богом мира и человека, снисхождение идеальной личности в мир и придание ему частицы своего духа. Однако своей кульминации кенозис божественной личности достигает в воплощении, муках и смерти Иисуса Христа. Такое унижение идеальной божественной личности, Абсолюта, стало возможным именно благодаря наличию у него такой же идеальной абсолютной любви. Таким образом, для Булгакова именно любовь онтологически присущая Божеству сделала возможной сотворение мира и человека.

Для Булгакова, каждый отдельный человек есть существо не просто созданное по подобию Бога, но и по подобию божественной личности. Личность человека изначально была гармонична и не содержала в себе жёсткой оппозиции Я – не Я. Возможность противостояния себя с окружающим бытием человек выбрал самостоятельно, в процессе грехопадения. При этом темпоральная обусловленность и в конечном итоге смертность человека явилась горьким лекарством против ложной человеческой самости, возможностью восстановить отношения любви ко всему «не – Я», преодолеть экзистенциальную замкнутость и заброшенность личности человека.

Таким образом, Булгаков определяет смысл жизни человека как жизнь в любви, или жизнь для другого и для других. Подобным образом становится возможным преодоление экзистенциального кризиса и настоящее наследование христианским принципам. Подобная позиция вполне очевидна для христианского дискурса, и Булгаков имел немало предшественников и последователей. Собственный его вклад в разработку парадигмы христианской любви заключается в сугубо личностном подходе к проблеме христианской любви, выраженном в позиции персонализма. Булгаков

полагал, что человек может полностью реализовать себя как личность лишь, когда любовь к Богу и ближним становится смыслом его существования. Таким образом, мы получаем главную установку булгаковской парадигмы любви «*amo ergo sum*» – люблю, следовательно, существую.

Литература

1. Булгаков С. Н. *Философия имени*. М., 1997.- 473 с.
2. Булгаков С. Н. *Путь парижского богословия*. М., 2007, Изд. храма св. мученицы Татианы. - 558 с.
3. Прот. М. Аксёнов-Меерсон. *Созерцание Троицы Святой ... К.*, 2007, «Дух і літера». - 324 с.

Марина Новикова (Нижевартовск)

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ О РЕЛИГИОЗНОМ ИСКУССТВЕ

В философско-эстетическом наследии Сергея Булгакова значительное место занимает концепция теургического творчества, о чем свидетельствуют многочисленные работы, так или иначе связанные с проблемой теургии, в которых он, главным образом, пытался выяснить и понять – где пролегает граница искусства, насколько возможно просветление мира красотой, насколько вообще преобразование мира возможно для искусства. Останется ли искусство навсегда лишь символически преображающим, или оно может действительно влиять на существование мира? Если искусство есть самое главное и самое существенное проявление культуры, то может ли оно преодолеть культуру, выйти за ее пределы? Можно ли вообще преодолеть ее человеческой силой?

Пытаясь разрешить эту проблему, Булгаков обращался к творчеству самых различных художников. Так, на его взгляд, этой «сфинксовой» загадкой были одержимы Гоголь и Достоевский, Тютчев и А.А.Иванов, Л.Толстой. «О том же томлении,– писал он,– говорит нам явление А.Н.Скрябина, всецело изошедшего в теургический порыв, искавшего жертвоприношением искусства разбить его грани и выйти в беспредельность космического действия, паче духа музыки возлюбившего силу Орфея. Нельзя отделить от русского духа это стремление к тому, что "невозможно", но потому и кажется достоверным» [1].

Отметим, что на формирование эстетических взглядов русских философов начала века большое влияние оказали идеи В.С.Соловьева,

предрекавшего, что непременно наступит такое время, когда служители искусства будут не только владеть религиозной идеей, но и смогут сознательно управлять ее земными воплощениями [2]. Замысел практической теургии вынашивался и таким значительным мыслителем, как Н.Ф.Федоров. Булгаков пошел дальше и придал гипотетической идее концептуальный характер.

Сила искусства, полагал Булгаков, не в том, что оно само владеет красотой, но в том, что оно в своих художественных символах обладает ключом, отверзающим эту глубину: *a realibus ad realiora*. Искусство вторично по отношению к красоте как вечной непреложной ценности, не нуждающейся ни в каких доказательствах, но оно являет красоту в самых бездонных ее глубинах (красота имеет и силу, и убедительность в себе самой, произведение искусства – зовет к жизни в красоте и пророчески свидетельствует о ней). Можно сказать, что искусство и не имеет самодовлеющего значения, оно есть лишь путь к обретению красоты. Оно жизненно только в этом движении – это всегда «*ad realiora*», что, в представлении Булгакова, и составляет границы искусства, его возможностей (искусство – всего лишь символ, зов, обетование, величавый жест, но не более) [3].

В таком случае красота – это только сладкая иллюзия, а поэзия – греза, поскольку искусство, по Булгакову, только волнует, утешает, но не преображает бытие. Отсюда рождается «космоургическая тоска» искусства: истинный художник всегда будет испытывать неодолимую потребность изменения действительности (но всякий раз, убедившись в своем онтологическом бессилии, он будет в отчаянии уничтожать свои произведения – и таких примеров уже было много в истории искусства).

«Если трагедия понимающего свои границы хозяйства состоит в создании прозаичности, порабощенности, бескрылости своей, то трагедия искусства – в сознании своего бессилия, в страшном разладе между открывшейся ему истинной вселепотой мира и наличной его безобразностью и безобразием. Искусство не спасает, не утоляет тоски земного бытия, а только утешает, но нужны ли и достойны ли бессильные утешения? Произведениями искусства можно любоваться, влюбляться в них, но лишь для того, чтобы тем сильнее чувствовать цепи "презренной жизни". И нельзя их любить живой человеческой любовью, ибо изваянная Галатее в мраморной красе своей все же лишена теплоты мускулов и крови, есть подделка» [4].

Чем более талантлив и глубок художник, тем большую он испытывает неудовлетворенность, поскольку желает непременно сотворить мир в красоте, победить хаос, а спасает и преображает только кусок мрамора или холста.

Искусство символично, но оно стремится к большему, оно хочет стать преображающим, теургическим. Хотя это понятие было введено Вл.Соловьевым, но именно он, по мнению Булгакова, и «запутал» сущность вопроса и даже извратил саму проблему. В применении к человеческому творчеству вообще нельзя говорить о теургии, богоделании. Одно дело – действие Бога в мире, даже если оно и совершается через человека, а совсем другое – деятельность человека, пусть даже гениальная и совершенная. Теургия идет с неба на землю, а человеческое творчество, поскольку оно причастно божественной софийности, устремляется к небу. И такую деятельность можно назвать только **софиургийной**. К сожалению, сокрушался Булгаков, эти деятельности часто непозволительно смешиваются, что и порождает целый ряд противоречий и недоумений.

В каком же смысле можно говорить о «теургических» задачах искусства? Теургия есть постоянное действие Бога по поддержанию и преобразованию, спасению мира, она никак не зависит от людей. «Теургическая власть дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли, или потугами личного творчества, а потому *теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборство*. Хотя благодать таинств действует, не насилуя свободы человека, таинственными и неисследимыми путями, тем не менее она религиозно оплодотворяет и питает его, а вместе и перерождает мир, насыщая его Телом Христовым и наполняя Кровию Его, исполняя его облагодатствованным веществом таинств и обрядов церковных, их теургической силою. Христианская теургия есть незримая, но действительная основа всякого духовного движения в мире на пути к его свершению. Без ее освящающего и животворящего воздействия человечество не могло бы близиться к разрешению тех творческих задач, которые правомерно ставятся перед ним на этом пути, и в этом смысле *теургия есть божественная основа всякой софиургии*» [5].

Вокруг теургии существует огромное количество спекуляций. В теософской литературе присутствует стремление подменить теургию магией, а теурга представить как могущественного мага, на том основании, что внешний образ его действий естественно сближается с магическим. Но

разница здесь заключается, по Булгакову, в том, что теург действует силою Божьей, а маг – природно-человеческой.

Если теургия искусства в соловьевской интерпретации опирается на божественную теургию как на свою религиозную основу, то это еще можно понять, хотя и здесь явно расширены границы и задачи искусства. Но если она отменяет божественную теургию как изжитую и обветшалую форму, ставя на ее место творческую энергию человека, то это будет, по мнению Булгакова, только «извращением действительного положения вещей». Так, никакое человеческое творчество не может заменить такого теургического акта, как таинство, где трансцендентное чудесным образом смешивается с человеческим естеством. В таинстве человек не творит, а приемлет нисходящий на него дар, его душа послушно открывается высшим трансцендентным силам. В определенном смысле это также есть творчество, творческое напряжение души, но здесь оно имеет совсем другую природу, чем, например, творчество художественное.

Всякая деятельность, не только искусство, стремится стать теургической. Даже врач, ухаживающий за больным, вкладывающий в него помимо лекарств и свою душу, молящийся за него, в определенном смысле является теургом. Еще большее приближение к теургии имеет «пророчесственное» служение. Пророк ощущает в своих словах и делах не свою волю, но веление Божие, он не простой медиум, напротив, ему присуще величайшее напряжение индивидуальной энергии. Таковы, например, подчеркивал Булгаков, величественные образы Исаии, Иеремии, Илии и Иоанна Крестителя.

Человеческое вдохновение в высших своих проявлениях в известном смысле также достигает боговдохновенности, поскольку оно становится причастно божественной Софии, откровению Бога в мире. И быть может, раньше искусство было не просто причастно теургии, возможно, оно само было теургическим, когда было тесно связано с культом, когда было храмовым искусством? Ответ на этот вопрос можно найти, полагал Булгаков, вернувшись к древнему, потерянному раю органического единства культуры внутри храмовой ограды. Та пора в истории человечества, вероятно, может рассматриваться как потерянный рай культуры. Однако туда вернуться невозможно, а всякие попытки возвращения всегда будут лишь пошлой стилизацией. В те времена было другое искусство и другие художники. Искусство играло подчиненную роль по отношению к религии, оно было сковано религиозным послушанием, и выполняло, в общем-то, утилитарные задачи – прославляло святых, подвижников, пугало картинами ада,

Страшного суда и т.п. Но дальше, с утратой религиозности общества, с эмансипацией искусства от религии, религиозные мотивы стали лишь прикрытием чисто эстетических задач.

И, тем не менее, в искусстве осталась эта память прошлого «золотого века», своей прошлой теургической мощи. Из всех «секуляризованных» обломков некогда целостной культуры-культы искусство в наибольшей степени хранит в себе память о прошлом в сознании высшей своей природы и религиозных корней. Ему, на взгляд Булгакова, чужда духовная ограниченность позитивизма, то миродовольство, которым отравлены и философия, и наука, чувствует себя залетным гостем, вестником из иного мира, и составляет наиболее религиозный элемент внерелигиозной культуры. Эта черта искусства связана отнюдь не с религиозным характером его тем; в сущности, искусство и не имеет *тем*, а только знает художественные поводы – точки, на которых загорается луч красоты. Она связана с тем ощущением запредельной глубины мира и тем трепетом, который им пробуждается в душе. При выборе предмета для своих вдохновений искусство обладает высшей свободой безгрешности, находится по ту сторону добра и зла. Для него нет греха и порока, нет безобразия и уродства, ибо все, на что падает луч красоты, в кристалле творчества становится прозрачным и светоносным. Им даже собственный мрак души самого художника, его греховная скверна теряют свою соблазняющую силу, пройдя чрез очищающее вдохновение красоты, если только оно, действительно, коснулось его своим крылом. Искусство обладает даром видеть мир так, что зло и уродство исчезают, растворяются в гармоническом аккорде [6].

Искусство, по мнению Булгакова, в праве руководствоваться лозунгом «искусство для искусства» (это означает его желание освободиться от каких бы то ни было пут и оков, стать свободным от всевозможных задач и норм), оно должно стать самим собой. Художественное творчество имеет одну задачу – служение красоте и знает над собой один закон – верность художественному такту. Наконец, искусство заставляет признать, что сама форма и есть суть его содержание, и искусство невозможно там, где нет прекрасной, совершенной формы.

Общепризнанным становится тот факт, что художник творит красоту не наряду с природой, а до известной степени и вопреки природе; он создает свой собственный мир красоты в пределах своего искусства. Но отсюда легко делается ложный шаг, ложное понимание, что не красота создает искусство, но искусство само творит красоту, поэтому художник есть бог, который созидает собственный мир по образу своему и подобию. Искусство, понятное

таким образом, лишь уводит от реального мира в мир грез, оно завораживает, пленяет, но ничего не преобразовывает. Оно может даже превратиться в субъективный идеализм, эстетический иллюзионизм, процветающий в тепличной атмосфере келейности. В таком искусстве, полагал Булгаков, больше нет трагического разлада, и Пигмалион, влюбленный в мраморную Галатею, в сущности даже не чувствует потребности ее оживить.

Искусство показывает, обнажает красоту мира, очаровывает нас ею, но оно бессильно создать жизнь в красоте. Оно, согласно Булгакову, в известном смысле отлучено от красоты, как философия от мудрости. Последняя есть только любовь к мудрости, и искусство в таком случае есть только любовь к красоте (филокалия).

«Красота спасет мир», но в этом отнюдь еще не заключается, что это сделает искусство, ведь само оно только причастно Красоте, а не обладает ее силою. Вот этим-то и угнетается сознание художника, ощутившего границы искусства, это и составляет его трагедию. Между искусством и Красотой обозначается как будто даже антагонизм: искусство не существует вне граней, помимо них не происходит художественного оформления, между тем как Красота есть вселенская сила, которой принадлежит, пожалуй, прежде всего, безмерность. Пред лицом вселенской Красоты даже и само искусство до известной степени становится эстетическим мещанством, дорожающим красотью больше, чем Красотой, привязанным к своему месту и имеющим определенное положение в «культуре» [7].

Софиургийная тревога, стремление к реальному преобразению жизни может завести художника в очень опасные дебри самомнения и иллюзионизма, однако художник, не знающий тревоги, также не является художником в полном смысле этого слова. Истинному художнику хочется, чтобы в его творчестве проявилась космоургическая сила, способная спасти мир. В этом желании нет ничего демонического или богоборческого, но в этом устремлении он, с точки зрения Булгакова, явно переступает границы искусства.

Показателен в этом отношении, на его взгляд, пример Л.Толстого: его эволюция от великого художника до посредственного богослова и морализирующего публициста. Толстому было недостаточно одной литературы, он видел, как мало она в действительности изменяет окружающую жизнь, и решился на религиозно-аскетический подвиг — отказался от своего искусства.

Булгаков же считал, что он сделал это не столько из аскетических мотивов, сколько из гордости: ему недостаточно было быть признанным,

великим писателем, а нужно было еще высшее служение – стать религиозным пророком. По логике вещей он должен был вообще замолчать, и это было бы высшей религиозной победой над собой. Но Толстой не сделал этого последнего шага, даже его уход не был на самом деле уходом из мира, поскольку осталась еще одна последняя нить, крепко привязавшая его к миру. Не друзья и семья, с которыми он порвал, не старческая немощь, которую превозмог его дух, а его мысли, рассуждения о мире в его событийности (в данном случае имеется ввиду его статья о смертной казни, над которой он работал в Оптиной пустыни). Толстой остался писателем даже в величайшие минуты жизни – уже слыша зов Божий, он все продолжал диктовать статью. И, тем не менее, его драма – попытка разрешить противоречие между искусством и жизнью, попытка найти в себе силы, которые выше искусства и, в то же время, только с помощью искусства могут стать силами, преображающими мир. «Ему так и не удалось окончательно превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Но своей жизнью, освещаемой ослепительным рефлексом небывалой мировой славы, своей религиозной драмой он дал людям нечто более захватывающее и поучительное, чем все его великие художественные произведения и все его богословские трактаты, дал – свою жизнь» [8].

Так, из рассуждений Булгакова следует, что область софиургии не совпадает с искусством, по крайней мере, понимаемом в общепринятом смысле. Здесь говорит уже не искусство, но та могучая стихия человеческого духа, которая его порождает. Здесь речь может идти только о некоем «первоискусстве», из которого вытекают все другие его конкретные формы, или о «всеискусстве», которое пробуждает в человеке чувство причастности к сокровенным глубинам мира, чувство «всеобщего священства». Такое *искусство* есть, по Булгакову, ветхий завет Красоты, царство грядущего Утешителя. Когда придет это царство, то все конкретные искусства закончат свое существование. В них не будет нужды, так как свершится мировое преображение. Тем не менее, только деятелям искусства – художникам – может принадлежать роль пророков грядущего.

В будущем теургия и софиургия соединятся в едином акте преображения твари, но это может случиться, полагал Булгаков, лишь в недрах Церкви. «Искусство должно таить в своей глубине молитву о преображении твари, но само не призвано дерзновенно посягать на софиургийные эксперименты. Оно в терпении и с надеждой должно нести крест неутоленности в своем алкании и ждать своего часа. Этим внутренним горением, этим алканием, без сомнения, создается особый *тон*

символического искусства, придающий ему романтическую тревожность, глубину и таинственность. Оно способно пробудить новые, небывалые силы в искусстве и творчески его оплодотворить. Было бы ошибочно наперед определять эти возможности, потому что нельзя предвосхищать творчества и вдохновения. В одном лишь трудно сомневаться, именно что искусству суждено еще загореться религиозным пламенем» [9].

Возможно, предполагал Булгаков, именно на этой почве и произойдет возрождение былого религиозного искусства, но оно несмотря ни на что все равно сохранит свои главные достижения – свободу и автономию. Оно не будет более занимать подчиненное положение и обслуживать религиозные догматы. Но даже после такого возрождения оно все равно останется искусством, в то время как софиургийные претензии выводят его за свои собственные пределы. И именно в этом виде, как искусство, вдохновляемое и ободряемое религией, постоянно оживляемое питательной силой культа, оно может стать той искрой, из которой разгорится пламя мирового преобразования, вспыхнет первый луч Фаворского света.

Подлинному художнику всегда мало только искусства, он всегда будет пытаться выйти за его рамки, а поскольку возможности искусства практически неисчерпаемы, то оно рано или поздно найдет путь к творческому синтезу с религией, с наукой, даже с теософией в стремлении достичь реального преобразования бытия. Современному искусству, по мнению Булгакова, доступна и одновременно недоступна софиургийная задача. «Оно должно лелеять ее в сердце, сознавая в то же время всю ее неразрешимость средствами искусства, хотеть непосильного и невозможного, стремясь "в божественной отваге себя перерасти". Но вместе с тем оно должно оставаться искусством, ибо, только будучи самим собой, является оно вестью горнего мира, обетованием Красоты. И его творческий порыв, по воле Божией, может оказаться исходной точкой софиургийного действия» [10].

Булгаковская концепция софиургии представляется наиболее последовательным и наиболее критичным подходом к проблеме теургического творчества. Будучи человеком, искушенным в христианской догматике, священником и богословом, он очень настороженно относился ко всяким попыткам возвеличить человека за счет Бога, приписать человеку божественные силы и способности. Он полагал, что человеку не дано разрешить противоречие между искусством и жизнью, не дано силы для реального преобразования бытия. И, тем не менее, он допускал, что искусство, являясь «вестью из горнего мира», должно будить в человеке

сверхчеловеческие начала, напоминать ему о его божественном происхождении, вселять в него уверенность в то, что когда-нибудь появится другое искусство, способное реально преобразить человеческую жизнь, но это произойдет только в недрах Церкви.

Примечания

1. Булгаков С.Н. *Тихие думы*. М., 1996. С. 101.
2. См., напр.: Соловьев В.С. *Общий смысл искусства // Философия искусства и литературная критика*. С. 73, 89.
3. См.: Булгаков С.Н. *Искусство и теургия // Соч. в 2-х т. Т. 2., М., 1993. С. 318.*
4. См.: там же. С. 319.
5. См.: там же. С. 321.
6. См.: там же. С. 328.
7. См.: там же. С. 332.
8. Булгаков С.Н. *Л.Н.Толстой // Тихие думы*. М., 1996. С. 251.
9. См.: Булгаков С.Н. *Искусство и теургия*. С. 334.
10. См.: там же. С. 334.

Валентина Ермакова (Орел)

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Существенным отличием человека от всего живого является его способность творить. Творчество – это человеческая деятельность, в процессе которой порождается нечто качественно новое, чего ранее не было. Философский подход к анализу творчества представляет собой решение вопроса о сущности творчества, его смысле.

Этот вопрос по-разному ставился и решался в каждой из исторических эпох. Так, в античной философии творчество не было проявлением бытия вечного и бесконечного, его связывали со сферой преходящего и изменчивого бытия. В средние века творчество соотносили с актом свободного создания мира Богом, в том числе и человека. Существенные изменения в понимании смысла творчества произошли в эпоху Возрождения, которая воспеваёт безграничные творческие возможности человека. Речь идёт, прежде всего, о художественном творчестве, проявляется интерес и к самому творческому акту, и к гению художника.

Рефлексия по поводу творческого процесса характерна для Нового времени. Так, в произведениях И.Канта учение о творческой деятельности связано с продуктивной способностью воображения. Творчество как бессознательный объективный процесс протекает в субъективности человека и поэтому опосредовано его свободой. Шеллинг, характеризуя творчество философа и художника, считал его высшей формой человеческой деятельности, т.к. в творческом акте человек соприкасается с абсолютным. Наиболее развёрнутая концепция творчества дана в философии жизни Бергсона – французского философа, представителя интуитивизма. Человек у него – существо творческое, т.к. через него проходит путь «жизненного порыва». Способность к творчеству он связывает с иррациональной интуицией, которая даётся лишь избранным и является божественным даром.

В экзистенциализме XX века носителем творческого начала рассматривается личность. Она понимается как экзистенция, т.е. некоторое иррациональное начало свободы, выход за пределы природного и социального. Этот подход проявляется в философском учении Н.А.Бердяева, в частности в его работах: «Смысл творчества», «О назначении человека», «Самопознание», «Экзистенциальная диалектика», «Диалектика божественного и человеческого». Сам Н.А.Бердяев писал: «Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни» [1, 187]. Он подчёркивал, что тема творчества для него была связана с пережитым внутренним опытом, внутренним озарением. Она явилась результатом философской мысли. Бердяев отмечал, что разработанную им проблему творчества не всегда верно понимают и истолковывают. Считают, что творчество, по Бердяеву, выступает как обычное культурное в сфере наук и искусства, и тогда данная тема превращается в вопрос о том, оправдывает ли христианство творчество. Смысл темы творчества у Бердяева заключается совсем не в этом. В работе «Самопознание» в разделе «Мир творчества. Смысл творчества и переживание творческого экстаза» он отмечал: «Я совсем не ставил вопрос об оправдании творчества, я ставил вопрос об оправдании творчеством. Творчество не нуждается в оправдании. Оно оправдывает человека, оно есть антроподицея» [1, 187].

Бердяев считает, что творчество – это тема не человека, а отношения человека к Богу. Оно оправдывает человека и в этом смысле является антроподицеей. Тему творчества он разделяет на главную, связанную с ответом человека Богу, и вторичную, производную, обусловленную отношением к человеческой культуре и её ценностям.

Характеризуя смысл творчества, Бердяев выделяет вопрос об отношении творчества и греха, творчества и искупления. Человек грешен, переживание им греховности может иметь двойное последствие: либо привести к просветлению и возрождению, либо превратиться в бесконечное сгущение тьмы. Переживание греховности не может привести к творческому подъёму. Необходимо просветление благодатью, которое исходит от Бога сверху. От человека же снизу исходит вместе с переживанием греховности и переживание собственного ничтожества. Острое и длительное переживание греховности ведёт к подавленности человека. Но ведь цель религиозной жизни направлена на преодоление состояния подавленности. Он пишет о переходе от подавленности грехом к творческому подъёму. Если осознание греховности не переходит в состояние творческого подъёма, то человек деградирует, опускается вниз. Сознание греховности и творческий подъём Бердяев рассматривает как два разных полюса бытия человека.

По Бердяеву, творчество человека не является требованием и правом человека. Это требование Бога от человека и обязанность человека. Бердяев утверждает, что Бог ждёт от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога. В Священном Писании не присутствует откровение о творчестве человека, оно сокрыто Богом. Поэтому все требования, которые предъявляли Бердяеву его оппоненты о подтверждении и оправдании своей идеи о религиозном смысле творчества человека, были, по его словам, непониманием данной проблемы.

Тему творчества Бердяев связывает с богочеловеческим характером христианства. По словам Бердяева, идея Бога – это величайшая человеческая идея, а идея человека – величайшая Божья идея. Бердяев пишет, что человек ждёт рождения в нём Бога, а Бог ждёт рождения в нём человека. Только на этой глубине может быть поставлен вопрос о творчестве.

Бердяев подчёркивает, что не верит в возможность рациональной онтологии, а верит лишь в возможность феноменологии духовного опыта, символически описываемого. Отсюда и творчество для него заключено не столько оформлением в конечном творческом продукте, сколько в раскрытии бесконечного. Творчество – это полёт в бесконечность, это не объективация, а трансцендирование, как понимает его Бердяев.

В опыте творчества преодолевается подавленность, раздвоенность, порабощённость личности, ибо творчество не сводится лишь к созданию культурных продуктов. По Бердяеву, творчество – это потрясение и подъём всего человеческого существа, направленного к иной высшей жизни, к новому бытию. В творческом опыте раскрывается, что «я», субъект,

первичнее и выше, чем не «я», объект. И вместе с тем, творчество противоположно эгоцентризму и выступает как забвение о себе, устремлённость к тому, что выше меня. В своих работах Бердяев неоднократно повторяет, что творчество – это обращённость к преобразению мира, к новому небу и новой земле, которое должен готовить человек. Бердяев подчёркивает, что творец всегда одинок, и творчество носит не коллективно общий, а индивидуальный характер. Оно не поглощённость собой, а всегда есть выход из себя. Поглощённость собой, по его мнению, подавляет, выход же из себя освобождает. Творчество возможно лишь при допущении свободы, причём свобода не детерминирована бытием, не выводится из бытия. Свобода вкоренена не в бытии, а в «ничто». Она ничем не определяема, находится вне каузальных отношений, которым подчинено бытие.

В работе «Смысл творчества» Бердяев считает, что выразил основную мысль о том, что творчество осуществляется из свободы. Оно есть творчество из ничего, т.е. из свободы. Критики Бердяева утверждают, что по его учению творчество человека не нуждается в материалах мира. Но это неверно. Творческий акт человека испытывает потребность в материалах. Он совершается не в пустоте, не в безвоздушном пространстве. Но творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который заполняет мир. В нём есть новизна, детерминированная извне миром. Это и есть тот элемент свободы, который приходит во всякий подлинный творческий акт. В этом тайна творчества. В этом смысле творчество есть творчество из ничего.

Тема творчества была вставлена Бердяевым в основную тему о Богочеловечестве, т.к. идею Бога о человеке он рассматривал гораздо выше и значительнее традиционных понятий о человеке, которые порождены, как он отмечал, подавленным и суженным сознанием. Идею Бога и человека Бердяев соединяет воедино, подчёркивая, что идея Бога является величайшей человеческой идеей, а идея человека – это величайшая Божья идея. По Бердяеву, Бог нуждается в человеке, в его ответе и творчестве.

Дар творчества даётся человеку Богом, творчество – это своеобразный ответ Человека на призыв Бога. Но вместе с тем в творческий акт человека привходит элемент свободы, не детерминированный ни миром, ни Богом.

Бердяев связывает творчество человека с реализацией христианства как религии Богочеловечества. Он утверждает, что для царства Божьего творчество человека необходимо. Новое, завершающее откровение, будет откровением творчества человека. Это и будет эпоха духа, в которой христианство реализуется как религия Богочеловечества. Бердяев

подчёркивает, что смысл творчества не только культурный, но и религиозный. Бог нуждается в творчестве человека, и это творчество является продолжением миротворения, т.к. оно есть дело Богочеловеческое.

В работе «Смысл творчества» Бердяев обращается к проблеме трагедии человеческого творчества в условиях объективированного мира. Она заключена в несоответствии между творческим замыслом и его осуществлением. Здесь он отмечает, что в своей первоначальной чистоте творческий акт направлен на новое бытие, новые небо и землю. Но в условиях падшего мира этот акт притягивается вниз, подчиняется необходимому. В связи с этим в процессе творчества создаётся не новая жизнь, а лишь продукты культуры, которые обладают большим или меньшим совершенством. Иными словами, имеет место несоответствие между творческим взлётом и творческим продуктом.

Путь человека к истинному творчеству, по словам Бердяева, должен пройти через творчество культуры и цивилизации. Философ рассуждает о разных направлениях искусства и специфики художественного творчества, достоинствах и недостатках в романтизме и классицизме. Бердяев считает, что классицизм можно назвать достижением совершенства в творческом акте, но ложь его состоит в допущении возможности имманентного совершенства в условиях этого мира. Романтизм же, по его мнению, осознаёт недостаточность совершенства в конечном мире, его правда состоит в устремлении к бесконечному, т.е. запредельному. И Бердяев подчёркивает, что в этом мире совершенство творческого произведения может быть лишь символическим, т.е. лишь знаком иного совершенства в ином мире.

Настоящая цель творчества заключается в победе самой реальности над символом. Истинный путь творчества, по Бердяеву, идёт от наивного реализма, иногда принимающего форму классицизма, через символизм к подлинному реализму. И философ рассматривает в качестве главного вопроса о смысле творчества вопрос о том, возможен ли переход от символического творчества продуктов культуры к реалистическому творчеству преображённой жизни, нового неба и новой земли. И в этом смысле творчество есть конец данного мира. Эта тема достаточно остро ставилась у таких русских писателей, как Н.В.Гоголь, Л.Н.Толстой, Ф.М.Достоевский. Причём, рассматривая проблему творчества, они переходили границы искусства. К данной теме обращались также Ф.Ницше и символисты.

Бердяев никогда не изменял своей веры в творческое призвание человека, надеялся на скорое наступление творческой эпохи. Но его надежды

были развеяны историческими катастрофами. Он писал, что эти катастрофы, обнаруживая значительный динамизм, создают впечатление формирования совершенно новых миров. Но это лишь впечатление, ибо исторические катастрофы неблагоприятны для творчества. И Бердяев связывает будущее с наступлением новой творческой религиозной эпохи, отмечая, что мир вступил в античеловеческую эпоху, которая характеризуется процессом дегуманизации. Он выражает надежду на то, что трагические коллизии истории подготавливают новую эпоху в судьбах человека, и то, что происходит на поверхности, не может пошатнуть веру в творческое призвание человека, ибо оно связано с метафизическими глубинами духовного мира.

В историческом процессе возможны периоды реакции и тьмы, но в то же время возможны и творческие порывы, повороты, которые раскрывают новые аспекты данного мира или новые миры. Сам Бердяев считает ценными и подлинными лишь внутренний мир человека, его творческие подъёмы и прорывы. Самое главное, по его словам, что в творческом порыве преодолевается подавленность человека.

В работе «Самопознание. Опыт философской автобиографии» Бердяев пытается психологически понять и осмыслить связь своего исключительного отношения к творчеству с пессимистическим отношением к действительности. Он понимает творческий акт как наступление конца этого мира и начало иного мира. По словам Бердяева, «классические» в смысле совершенства продукты творчества всегда говорят о мире ином, чем эта действительность, и упреждают преобразование мира. Смысл искусства как творчества и состоит в этом упреждении преобразования мира. Но далеко не всегда творчество бывает созидательным и истинным, в котором человек даёт ответы на призывы бога. Творчество может быть иллюзорным и ложным, отвечающим на призывы сатаны.

Творческая мысль невозможна без присутствия сферы проблематичного, когда отсутствуют мучительные усилия, направленные на разрешение новых вопросов, когда нет искания истины и борения духа. Анализируя акт творчества и его смысл, Бердяев в своих работах затрагивает специфику собственного творческого порыва. Он пишет, что не стремится объективировать своё творчество, а хочет выразить себя, сообщить другим, что услышал изнутри. Он подчёркивает, что творческий подъём преодолевает различие субъекта и объекта. Это погружение в особый, иной мир, свободный от власти, ненасытной обыденности. Он утверждает, что творческий акт происходит вне времени, во времени лишь продукты

творчества. Переживаемый человеком творческий подъём и экстаз преодолевает различие субъекта и объекта и переходит в вечность.

Рассуждения Бердяева о смысле творчества представляют собой философию христианского творческого антропологизма, который получил своё первое развёрнутое выражение в книге «Смысл творчества». Здесь субъектом бытия Бердяев рассматривает личность, представленную как «качественно своеобразную духовную энергию и духовную активность – центр творческой энергии».

Бердяев затрагивает также проблему отношения творчества и созерцания, он задаётся вопросом, верно ли противоположение творчества и созерцания, и считает, что нет. Созерцание не является совершенной пассивностью духа, как часто об этом думают. В нём есть момент духовной активности и творчества. Так, эстетическое созерцание красоты природы предполагает активный прорыв к иному миру. Созерцание иного духовного мира ведёт к преодолению этого мира, который отделяет нас от Бога.

В работе «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» Бердяев подчёркивает, что его интересует не столько сохранение христианства, сколько его реформаторство в целях превращения в действительную силу современности. А это возможно на путях сакрализации творческого потенциала человека.

Изучение работ Н.А.Бердяева, в которых он затрагивает проблему смысла творчества, свидетельствует о том, что для него есть только одна область, в которой он всегда мог целостно испытать жизненный подъём и радость. Это область умственного философского творчества.

Литература

1. Бердяев Н. *Самопознание*. – М.: «Мысль», 1991. – 446с.

Вера Мовчан (Дрогобыч)

СМЫСЛОВАЯ ЁМКОСТЬ ОБРАЗА ДОБРА В ЭТИКЕ РУССКОГО СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Этические идеи в философии и культуре русского серебряного века – проблема, мало исследованная наукой, хотя все творчество эпохи пронизано нравственной проблематикой. Ее философское осмысление задано предтечей эпохи серебряного века – Фёдором Достоевским, а своеобразной вершиной

ее теоретического осмысления стали работы Владимира Соловьева «Оправдание добра», «Три разговора»; Семена Франка «Смысл жизни»; Николая Бердяева «Опыт парадоксальной этики», «Диалектика божественного и человеческого», «Русская идея»; Льва Шестова «На весах Иова», «Философия трагедии» и др. Правомерно утверждать, что проблемы нравственности составляют смысловое ядро культуры серебряного века, вокруг которого организуются идея красоты и истины. Объективной предпосылкой особенно острого интереса к нравственным проблемам предстает духовная атмосфера русской жизни, исполненная напряженного поиска нравственных ее начал и практической устремленности к осуществлению идеала в реальности отношений.

Целью данной статьи является анализ сущности добра как идеи и как идеала в осмыслении его культурой серебряного века с точки зрения возможности качественного совершенствования жизни содержанием добра.

Философская мысль эпохи сосредотачивается вокруг проблемы нравственного добра как идеи и как морального принципа, что актуализирует вопрос о путях его утверждения, адекватных сущности добра, а также на проблеме эффективности нравственного добра в организации человеческого духа и реальной возможности практической организации жизни общества на нравственно определенной основе, то есть в соответствии с идеей добра. При осмыслении данной проблемы культура серебряного века опирается на духовные предпосылки, какими видится, во-первых, русское православие, во-вторых, культурная традиция организации общественной жизни, своеобразии которой, применительно к русской действительности, видится в общинном быте. Нравственно формирующие его потенции были всесторонне осмыслены в философии славянофильства. Не менее актуально задействована в исследовании нравственной ценности добра также практика духовного служения личности, восходившая к идее «морального долга» интеллигенции (образованного меньшинства) перед народом – специфически русское явление. Философия осмысливает моральные проблемы в аспекте диалектики идеи добра и практики морального добра в ее общемировоззренческом и конкретно-содержательном планах. Ставится проблема возможностей личности удерживать добро как идею, как принцип и цель деятельности. Философия серебряного века, имея возможность опереться на практику реализации идеи добра, вскрывает сложность и противоречивость движения к осуществлению добра как реальности жизни общества.

С одной стороны, нравственная ценность добра в качестве организующей идеи открывается тем, что оно способно вдохновлять, личность на активное утверждение добрых начал жизни, то есть выявлять лучшие начала человека. Организованная идеей добра, видящая его насущной потребностью жизни, личность готова на самоотвержение для сохранения нравственности отношений как сущностной основы жизни. Путь, предложенный и реализуемый практически ориентированной частью общества, видится в устранении носителей и выразителей идеи зла – в *моральном очищении* общества от зла. Философия сосредоточена на осмыслении оснований реальности бытия в добре, понимаемом не в его исторически-конкретном, социальном или ином «ситуативном» выражении, а в качестве всеобщего, сущностного основания жизни. Всеобщее и исторически конкретное, представляя как идея и образ добра, выводят проблему за пределы теоретического дискурса, вплотную приближая к непосредственной жизненной практике. При этом учитывается социальный контекст, что создает неотчужденность нравственной идеи от поиска путей ее воплощения в жизнь. Осмысление сущности добра и своеобразие его исторического образа, утверждаемого через противоречия жизни, составляет одно из магистральных направлений духовного поиска в философии русского серебряного века.

Исходной предпосылкой актуальности проблемы выступал, постоянно удерживаемый сознанием мыслящей личности, образ неравенства, оформленного и санкционированного общественными институтами русского государства, сохраняющего феодальную структуру общественных отношений вплоть до конца XIX века. Нравственная проблематика в виде идеи равенства и социальной свободы звучит в манифестах декабристов, она активно присутствует в философии П. Чаадаева и славянофилов (И. Киреевский, Ю. Самарин, А. Хомяков, К. Аксаков), позднее – в идеях разночинной интеллигенции, Н. Бердяев в работе «Судьба России», характеризуя русский дух, говорит о присущей ему свободе и как идее, и как практике, о вечных нравственных исканиях в русской душе [1, 12]. Высшую его устремленность – «тайну духа» философ определяет как устремление к абсолютному во всем: к абсолютной свободе и абсолютной любви [1, 25]. Но открывает также его «тайну»: он еще в поисках себя – мыслящего и разумно действующего добра, а потому – он стихийная являемость добра и в такой же мере зла, ибо он открыт равно и одному и другому, поскольку не определился как добро, способное разумно выбирать и осуществлять себя в качестве такового.

В отличие от культуры Запада, который осмыслил пути к реализации добра на основе *рациональной* организации воли на осуществление идеи добра – принцип этики Канта, философская культура России ищет основания реальности добра в *полноте духовной природы человека: разума и сердца*. Сложность такой постановки проблемы, как и ее решения во всей возможной полноте возникающих при этом противоречий, составляет феномен, под именем «творчество Достоевского». В нем постоянно присутствует и последовательно ведется полемика с идеей категорического императива в аспекте его возможности быть реальным основанием нравственного добра; полемика с идеей императивности, которой с необходимостью должна быть подчинена воля, и реальностью свободы; полемика с пониманием добра, в котором личность, чтобы стать субъектом добра, должна отказаться от свободы чувствовать свою связь с жизнью, от свободы желать, от свободы как полноты присутствия в бытии («Подпольный человек», «Бесы», «Братья Карамазовы и др.).

Н.Бердяев, характеризуя активное присутствие идеи добра в русском интеллигентном сознании и нравственную устремленность на воплощение его в практике отношений, отмечает обращенность сознания на внутреннюю политику и социальные интересы [1, 43]. Названные особенности отношения к нравственной проблематике в аспекте ее актуального присутствия в сознании и потребности воплощения в реальность отношений отмечает как характерные для русского интеллигентного сознания Г.Флоровский («Пути русского богословия»). Характеризуя духовные искания русской интеллигенции, организованные нравственными целями, хотя и противоречиво себя реализующими, философ говорит о выработке «культурно-общественного самосознания» новым социальным подлинно демократическим слоем общества – разночинной интеллигенцией [См.: 6, 332]. Правда, ссылаясь на С.Л.Франка, философ говорит о присущем разночинной интеллигенции моральном аскетизме в самом «мрачном» его выражении: «любовь и воля к бедности» [6, 332]. Флоровский цитирует мысль философа о характере и целях нравственных исканий русской интеллигенции, которая предстает стержневым началом ее умственных исканий, как «окрашенных в яркий морально-утилитарный цвет». В них нет прагматизма, а есть моральный максимализм, ориентированный на моральное разграничение людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые» [6, 334]. В этой характеристике можно услышать и предостерегающие нюансы. Г.Федотов («Трагедия интеллигенции»), характеризуя русскую интеллигенцию как «единственное, неповторимое

явление истории», подчеркивает ее особый *нравственный дух*, «свой неписанный кодекс – чести, нравственности» [5, 406]. Характеризуя данный феномен как чисто русское неповторимое явление, философ говорит, что нравственная идея представала в виде «этически окрашенного рационализма». В ней, по определению Н.Михайловского, «сливается правда-истина» и «правда-справедливость», хотя последняя видится достаточно условной, ибо опирается на готовую систему «истин», на которых строится идеал личного и общественного (политического) поведения. Догмат определяет безальтернативность нравственного поведения (мученичество), но в моральном догматизме кроется и относительность нравственной истины, из которой исходит каждое новое поколение интеллигенции. «Святые неизбежно становятся мучениками», - констатирует Г.Федотов. В конечном счете, философ пытается отыскать всеобщие нравственные основания жизни, не в ее социальном переустройстве, а в истинах религии: в отходе от жизни с ее проблемами и углубление в себя.

Огромная воля к добру, реализовавшая себя в социальной направленности на добро и развившаяся в нравственный подвиг во имя униженного и оскорбленного жизнью социального большинства русского общества, нашла свою нравственную определенность в жертвенном героизме интеллигенции. Волевой порыв здесь предстает в виде безусловной потребности в осуществлении добра в качестве ценности, в жертву которой отдается собственная жизнь. Организованность сознания идеей нравственной ценности добра опирается, как на свою предпосылку, на безусловное добро, абсолютный идеал его являемости – богочеловека. То есть, в предпосылке самой способности к жертвенности добра положена безусловно нравственная идея. Всеобщим основанием нравственной практики в формах жертвенного выполнения морального долга предстает христианский идеал – образ богочеловека как моральный образец движения к реальному утверждению добра: через жертвенность. По этому основанию правомерно утверждать, что общим образцом, духовной матрицей идеи справедливости предстает христианская идея. Хотя реализуются сугубо социальные проблемы, нравственная реализация их окрашена в религиозные тона. В православии оно определяется как непосредственно ориентированное на добро *другому* даже ценой собственной жизни. Поскольку православие свойственно понимание другого не как индивидуального другого, а как «хорового» целого (целостность народного духа), направленность добра на цели всеобщего, в нем как бы актуализировано индивидуальное начало каждого отдельного лица. Чувство общности («инстинкт» общности, если

прибегнуть к терминологии З.Фрейда) – реализует себя в практике отношений как готовность к жертвенности и способность реализации данной готовности. Правда, утрачивая религиозную окраску, идея жертвенности, может приобретать в практике принудительный характер. Понимание такой опасности звучит в статьях Д.Мережковского под общим названием «Грядущий хам» (1906). В своих размышлениях о предстоящих событиях в России философ определяет причины возможных грядущих катастроф как обусловленные отходом от идей христианства. «В этом-то и ужас, и слабость, и гроза, что подошло такое распадение: религия наша – внежизненна, жизнь наша – вне религиозна» [2, 89]. Нельзя сказать, что христианство он видит безальтернативным в плане организации *духа* народа. Таковым, по мнению философа, может предстать культура, но лишь на этапе, когда она обретет силу религии, то есть становится эффективно организующим началом духа [2, 86]. При этом христианство (в варианте православия) он видит движущимся к исчерпанности в качестве морального стимула к добру, поскольку оно, в сущности, пришло к идее полной созерцательности, отречению от активности жизни в добре. Принцип христианства – принцип религии «остановленной в Лике Христа и потому сделавшейся религией чистого и бездейственного созерцания в наивысших своих точках» [2, 87].

Вместе с тем, в русле общих представлений о сущности добра в его реальном выражении (ибо добро как деяние и добро как идея способны расходиться до противоположности) вся русская философская этика опирается на образ богочеловека как воплощенное единство идеи и образа, Разработка теоретических проблем этики и центральной ее категории – добра, основана на христианском символе абсолютного добра. Мережковский, несколько подправляя известную формулу Шишкова, говорит о необходимости единения трех начал «духовного благородства»: «интеллигенция, церковь и народ» [2, 43]. Для противостояния «духовному хамству» необходимо создание общей идеи, которую может дать только «возрождение религиозное вместе с возрождением общественным» [2, 43-44]. Данное понимание отражает общую тенденцию в осмыслении нравственных предпосылок добра в его идее. Отражением данной закономерности является то, что теоретическое осмысление проблемы добра индивидуализировано через всеобщее (идею христианского добра, конкретизированного в идее богочеловека и его абсолютно нравственном деянии) и только в такой его опосредованности видится ценным, то есть добром воистину. Крупнейший теоретик этики русского серебряного века Вл. Соловьев подводит мировоззренческое основание под нравственные

искания русского общества. Он формулирует идею нравственного добра как центрального, организующего начала духовного мира личности и как реальное условие осуществления ее в добре.

Исходным условием и подлинным основанием нравственности философ видит всеобщее духовное начало: индивидуализированный образ Бога христианства. Философ говорит о возможности добра в каждом разумном и свободном существе, поскольку она налична в нем как потенция, и налична той мерой, в той степени, в какой нам присуще сознание «абсолютного идеала» и стремление осуществить его. То есть истоки нравственного сознания, ориентированного на идеал добра и практику его осуществления, связаны с образом богочеловека и благодаря ему обретают конкретную определенность. На этой предпосылке как безусловной, дается дефиниция нравственной деятельности. Она по форме строится так же, как выстроен категорический императив в этике Канта, только в содержание ее введен в качестве всеобщего критерия нравственности образ богочеловека - Христа, что тем самым ориентирует на *активное* утверждение добра как основу нравственности. «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и всеобщего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» [4, 261]. Сознавая потенциально наличную в моральном императиве устремленность к жертвенной самоотреченности, философ спешит предупредить, что потенциальная идея блаженства, вытекающая из следования данному императиву, не отменяет «частных требований нравственности».

Достаточно сравнить определение Канта, выводящее источники нравственности из морального сознания личности, и определение Соловьева, ориентирующее на постоянное удержание идеала (образца) нравственности как источника и критерия ценности поступков, чтобы понять качественное их отличие как в понимании конечной цели, так и целей «промежуточных». Понимая несовершенство императивов, основанных на идее всеобщности нравственного начала, детерминированного разумностью человека, Соловьев говорит об ином основании нравственности, каковым предстает «всеобщее», *божественное* начало, воплощенное в его чувственной достоверности в богочеловеке. Его необходимость видится в том, что, поскольку человек духовно несовершенен по сравнению с Богом, а потому не может быть с ним «в отношении непосредственной свободной солидарности» – богочеловек воплощает в себе абсолютный критерий нравственности [4, 261]. По этому

основанию сначала видится необходимым «властное руководство и воспитание» эмпирического человека. Из названной потребности выводится и институциональный характер источников нравственности, каковыми видятся «религиозные учреждения – жертвы, иерархии отношения и т.д.» [4, 261].

Богатство нравственной жизни философ также выводит из абсолютного начала. Таковы источники чувства стыда, жалости, уважения, милосердия и др. Действительность нравственного порядка, как подчеркивает Соловьев, предполагает, что речь идет не об идеале как некоей умозрительной идее, а как реальности, которой является «необходимое условие и предположение богочеловечества» [4, 276]. Данное положение находит развитие в плане градации представлений о действительности добра. Философ не отрицает нравственных потенций в «природном человеке», но говорит об их неразвитости, невозможности осуществления их в качестве добра, поскольку они «не оплодотворены новым творческим актом» или тем, «что в богословии называется *благодатью*» [4, 276]. Все творческие потенции человека в сфере нравственности выводятся, таким образом, из этого единого источника. Из необходимости нравственно совершенного самоосуществления человека философ выводит и необходимость видеть в Христе не одну из ступеней нравственного совершенства, а «первое и всеединое Слово Царства Божия, – не человекобога, а Богочеловека, или безусловную индивидуальность» [4, 279].

Опозиционируя идее сверхчеловека Ницше, Соловьев говорит о цели человечества как нравственной по своей сути и, соответственно, по направленности и способам движения к ее осуществлению. Поэтому индивидуальное явление богочеловека должно было предшествовать реализации общей направленности исторического процесса, который видится на путях нравственного совершенствования по примеру богочеловека к совершенному нравственному порядку, осуществляемому новым человечеством. Его философ характеризует как «откровение Царства Божия» [4, 279]. Таким образом, Соловьев стремится вывести источники движения истории человечества в направлении нравственного самоосуществления из безусловного нравственного начала (идея богочеловека). В работе «Идея сверхчеловека» полемизируя с образом сверхчеловека, каковым он предстает в работе Ницше «Так говорил Заратустра», Соловьев восстает против присвоения им «себе *заранее* какого-то исключительного, сверхчеловеческого значения...» в противоположность всему остальному человечеству [3, 628], Соловьев приходит к идее разумности человечества

как высшему ценностному критерию его жизни, сближаясь в понимании его истоков с позицией Канта. «Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих [3, 629]. В приведенной мысли и ее последующем развитии Соловьев утверждает самоценность человечества как мыслящего, творческого начала мира, субъекта моральности как на уровне собирательном, так и в качестве «существа *личного*».

В контексте проблемы жертвенности как постоянно присутствующей в русском моральном сознании, хочется обратиться к работе Семена Франка «Крушение кумиров», где она актуально присутствует, но получает трактовку, противоречащую сложившейся традиции понимания ее места в духовном опыте русского общества. Созданная в 20-е гг. в эмиграции, она отрицает какую-либо ценность практических усилий личности, направленных на совершенствование жизни, ценность нравственного подвига во имя реального утверждения добра (в том числе социальной справедливости). Отрицая мораль долга, в том числе сознательный выбор морально должного, философ подвергает критике этику Канта и этическую традицию русской философии, а также нравственную практику русского образованного общества, считая, что «в умонастроении, подчиненном «моральному идеализму», служению «идеям» и «принципам», действует роковая диалектика, в силу которой все, что представляется очевидным добром в нравственном намерении и устремлении, становится злом в своем реальном осуществлении» [7, 212]. Позиция фатализма находит выражение и в том, что философ видит ценность жизни в ней самой, приспособившейся к реальной человеческой природе с ее несовершенством. В этом он видит ее преимущество «перед всяким отвлеченным идеалом жизни» [7, 213]. На место морали нравственных принципов, морали долга и категорического императива, то есть всего, что основано на сознательном нравственном начале, предлагается поставить мораль веры. В ней он видит наличным «правило любви к людям и солидарности с ними во имя нашего собственного спасения» [7, 240]. На место сознательной нравственности, в качестве альтернативы ей, выдвигается эгоизм «личного спасения», Франк называет его также «инстинктом», - понимание, сближающее его позицию с позицией «сверхчеловека» Ницше. Мотив сближения звучит и в признании неизбежности «иерархичности» человеческой жизни, из которой, по

утверждению автора, вытекает «необходимость подчинения худших – лучшим» [7, 240]. Таким образом, названная работа С.Франка предстает своеобразным свидетельством исчерпанности поисков нравственного идеала, характерных для русской культуры XIX века и своеобразного ее вершинного выявления в этической теории – века «серебряного».

Мы раскрыли один аспект широкой проблемы нравственного добра, его действенность в практике отношений и в этической теории, добра как исходного и центрального начала духовной жизни личности и общества.

Литература

1. Бердяев Н. Судьба России. – М.: Филос. общ-во СССР, 1990. – 240 с.
2. Мережковский Д. Грядущий хам // Мережковский Д. Больная Россия. – Л.: ЛГУ, 1991. – 272 с.
3. Соловьев Вл. Идея сверхчеловека // Соловьев В. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 626 – 634.
4. Соловьев Вл. Оправдание добра. – // Соловьев В. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 892 с.
5. Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской культуре. – М.: Наука, 1990. – С.403 – 443.
6. Флоровский Г. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской культуре. – М.: Наука, 1990. – С.272 – 378.
7. Франк С. Крушение кумиров // Франк С. – Сочинения. – Мн.:Харвест, М.: АСТ. 800 с.

Сергій Возняк, Олена Сичевська-Возняк (Луцьк)

«ПАМОРОК СВОБОДИ»

(до питання про співвідношення свободи і знання у релігійно-екзистенційній етиці)

*“Можливість свободи не в тім,
що ми можемо вибирати між
добрим і злом. Таке непорозуміння
так само мало відповідає Письму,
як і мисленню. Можливість - у тім,
що ми можемо”*

(С. Кіркегор)

Існує точка зору, що проблеми співвідношення знання та віри, питання свободи та провидіння, проблеми теодицеї у світоглядних визначеннях

сучасності відійшли на межі релігійно-теологічної проблематики і зводяться до різних спроб через пояснення причин наявності світового зла побудувати систему релігійних відносин “Людина-Бог”. Однак, саме в сучасному контексті, на фоні кризи культури і духовності взагалі, на фоні трагічної історії та реалій ХХ століття проблеми ці постають трохи в іншому аспекті, виступаючи на передній план морально-світоглядної проблематики .

Насправді: адже суть та головний сенс теодицеї, коли поглянути на історію духовної культури, полягають не просто у “виправданні Бога” за наявність зла у світі, але концентрують увагу навколо природи самого зла, а відповідно, й добра. Тобто коло цих проблем завжди торкалося серцевини сокровенних світоглядних питань, що їх людина споконвіку ставить перед собою та буттям. Власне це й є питання про самий сенс (смысл) віковічних людських запитань. Якщо зло існує на світі, то хто несе відповідальність за його наявність? Якщо добро – благо, то чому блаженні у світі не праведники, а, як правило, шахраї та злодії? Де ж грань між добром та злом, коли у світі панують або торжествують недобрі, і чим пояснити непоборимий оптимізм міжнародного прислів'я “Добро завжди перемаже”?

Як відомо, у філософії чи не вперше ця проблема постала у Платонівських діалогах, де Сократ висловлює думку, що зло є просто невизнанням блага, і тому пізнання є добром, є просвітленням душі та подоланням зла. Проблема, власне, була поставлена, і мало не вся подальша історія моральної філософії оберталася навколо питань “знання-віра-добро-зло-свобода”, різним чином пропонуючи найнеймовірніші комбінації вирішення. І у різних філософських школах, і у різних теологічних системах етика завжди поставала як конкретне вирішення, наслідок ідеологічних побудов: зрештою, як же людині жити в руслі тих чи інших концептуальних світовизначень, як їй орієнтуватись у сітці координат належності, у вимірах, де крайні межі-визначення добра і зла. Тому у принципі можна всю різнобарвність та строкатість філософських та теологічних концепцій звести до морально-етичних їх висновків – розуміючи, звичайно, що ця редукція аж ніяк не вичерпує теоретичного та світоглядного багатства борінь людського духу

Навіть якщо свідомо обминати суто теологічний аспект проблеми, що, правду кажучи, не є коректним, ми все одно торкаємося найболючіших питань світоглядного вибору, які поставали не перед одним поколінням людей. І природно, що ця проблема, головним чином, поставала навколо роздумів щодо самої людини, природи її життєдіяльності, свідомості, навколо

суті та смислу міжлюдських взаємин, навколо форм та методів людського самоствердження у світі природному та соціальному.

Можна сміливо стверджувати, що навколо питань природи добра і зла, їх споконвічного конфлікту та невмирущої боротьби постає основне коло як релігійних проблем, так і філософських. Як і з приводу зла соціального, природного, світового, так і зла буденного, внутрішньо-особистого. Ціла армія якостей та етичних категорій вишикується навколо розподілу добра і зла, ціла низка (навіть сітка) зв'язків цих понять з уявленнями про прекрасне і потворне, “зав’язані” основні полемічні баталії між вірою та невірою (або зневірою), обов’язком та свавіллям, аскетизмом та гедонізмом тощо. У залежності від того, вина за світове зло покладається на Бога чи людину, остання або гордовито підноситься і оспівується як “творець власної долі”, “коваль власного щастя” та повстанець проти “темних сил”, або глузливо принижується як “сосуд гріха”.

Проте, можна досить умовно визначити дві крайності в дослідженні проблем теодицеї (природа зла) у традиції світової культури. Перша з них зводиться до традиційного лукаво-логічного судження: якщо є Зло у світі, то його існування суперечить Всеблагості та Всемогутності Бога. Отже, або Бог не один, а протистоїть Дияволу (Чорнобогу, Сатані, злим духам тощо), - що миттєво виводить проблему Зла на субстанційний простір, який обертається ареною споконвічної боротьби сил Світла і Темряви (маніхейство та дуже модне сьогодні у світі буденна міфологія), або ж Бога немає, бо не може бути Творець та Суддя неблагим чи безсильним (атеїзм). Остання точка зору, як відомо, не є виходом із парадоксу, бо “якщо Бога немає, то все дозволено” (Ф.М.Достоевський), та й сама легкість оманливо сміливого умовиводу насторожує: а чи не є він лише приводом відкинути саму ідею Блага в ім’я Зла.

Що ж стосується першого твердження про споконвічну боротьбу Зла і Добра на арені світу, то, при всій спокусливій чіткості та романтизмові такої картини, не можна не задатися питанням: до чого ж тоді тут людина? Чи вона лише іграшка мінливих космічних трансцендентних сил? – Одна з відповідей, досить відома, обертає ситуацію навпаки: ідея “Білобога” і “Чорнобога” є лише відображенням вічної боротьби двох “начал” у людській природі (психіці) та суспільстві. Тоді проблема теодицеї (рівним чином як і проблема свободи, віри, природи пізнання) підмінюється проблемою пошуків природи добра і зла в головах людей або ж у соціально-економічних процесах, що є вже справою психології та соціології.

Друга крайня позиція складає сутність релігійно-теологічного тлумачення природи добра і зла, у якій взагалі заперечується сенс раціонального розгляду природи речей і, зокрема, людини. Дякувати Богові, така позиція нині перестає складати основу релігійної етики (окрім різних форм фундаменталізму та абсолютного фаталізму).

У культурологічних традиціях ХХ століття проблеми життя людини, її внутрішнього світу стали предметом прискіпливого розгляду різних форм персоналістичної філософії як на Заході, так і на Сході. Одна із таких традицій – традиція релігійного екзистенціалізму, яка і стала фоном для розгортання проблематики цього дослідження. Її світоглядна суть, зокрема, полягає у внесенні питань теодицеї “у дужки” ціннісно-сміслових координат особистісного буття, які постають світоглядними орієнтирами у процесі розпредметнення особистістю культури. Свідомо чинячи свій вибір, особистість несе за нього відповідальність – перед Богом, або ж перед совістю. Саме тут постає проблема свободи – свободи самого вибору між добром і злом. Але, як зазначає С.Кіркегор, сама можливість чинити вибір знаменує “падіння” людини, тобто пізнання зла. Як писав С.Франк, пояснити зло, пізнати його означає його “виправдати”. Тоді зло вже перестає бути злом, стаючи “псевдодобром”. Саме для подолання такого безглузлого становища перекручення та обернення понять, здається, й існує світоглядний вибір, тому що людина не просто пояснює, вибираючи, але переживає, приміряє до себе, керуючись, як сказав би Г.Сковорода, не лише розумом, але й “серцем”.

Проблема свободи у персоналізмі завжди пов’язана з моральними категоріями. У цій традиції, представленій іменами С.Кіркегора, Л.Шестова, М.Бердяєва, С.Франка, А.Швейцера, Г.Марселя тощо, квінтесенцією всіх питань є людина у її особистісному самовизначенні перед лицем Творця та Спасителя. А тому основною парадигмою постає парадигма Розуму та Віри, “Афін та Єрусалиму” (Л.Шестов). У цьому релігійний екзистенціалізм продовжує теологічну традицію середньовіччя. “Ніщо так не протистоїть вірі, як закон та розум, і без шаленої напруги та праці подолати їх неможливо – але все ж подолати потрібно, якщо хочеш щастя” [1], писав М.Лютер у славнозвісних коментарях до “Послань до Галатів”. “Дух століття нав’язує сучасній людині скептичне ставлення до власного мислення, аби зробити її сприйнятливою щодо істин, що вона їх отримує з авторитетних джерел” [2] з турботою відзначав у ХХ столітті А.Швейцер, переконаний, що “відмова від мислення – це проголошення духовного банкрутства” [3]. Дилема розуму та віри “знімається” у моральному пошуку – вважає Л.Шестов. “Доки філософія

має своїм початком подив, вона отримує своє завершення у “розумінні”. Але, коли до неї приходять зі своїми питаннями ... відчай – **що** може дати людині “розуміння”? Всі “дарунки”, якими вихваляється звичайно розум, - мудрість, справедливість, красномовство – безсилі проти відчаю, що знаменує собою кінець всіляких можливостей, останню безвихідність” [4].

Істини розуму, які у свій час на своєму місці були корисними й потрібними, коли вони стають автономними, коли вони звільняються від Бога, коли вони вдягаються у ризи Вічності та незмінності – перестають бути лише істинами. Вони кам’яніють самі, й усіх, хто ними керується, перетворюють на камінь. На думку Шестова, це є шаленство: як можна промінити світло на пільму? [5]. Він вважає абсолютно безперечним, що віра засновується на істинах, а тому її можна захистити тими самими способами, якими на неї нападають. “згасло світло розуму, розкувалися кайдани законів, і у цій первинній “темряві”, в цій безмежній свободі людина знов торкається довічного *valde bonum* (“добре зело”), що заповнювало світ до фатального падіння нашого прабатька. І лише у цій “темряві віри” повертається людині її справжня свобода. Не та свобода, яку знав і про яку звістив людям Сократ, свобода вибору між добром і злом, а свобода, яка, кажучи словами Кіркегарда, є можливість” [6].

Свобода вибору постає як неістинна, втрачена свобода, адже зло прийшло у світ саме через цей вибір і вкорінилося у ньому саме через цей вибір. Тому поряд зі свободою у персоналізмі завжди стоїть гріх. Гріх самого вибору, гріх відвертання від дерева життя і плекання плодів з дерева пізнання добра і зла. Отже, людина відповідає за зло у світі своїм вибором, свободою вибору вона приносить зло у світ, тому, на думку Шестова, поки існує зло, свобода неможлива, вона лише ілюзія, омана. “Свобода не вибирає між злом та добром: вона винищує зло. Перетворює його у ніщо... Доки Ніщо не буде остаточно знищене, людина не може й мріяти про свободу” [7].

Свобода постає як втрачена свобода, коли людина відвертається від віри, від своєї вкоріненості у світ, у Бога (або моральний Абсолют), що і постає як гріх. На думку послідовників екзистенціальної філософії, абсолютизація технічного боку нашої цивілізації, необмеженої пізнавальної активності людини, надмірного і свавільного перетворення світу є наслідком пріоритету розуму над вірою, або, інакше кажучи, “голови” над “серцем” (Б.П.Вишеславцев). Втрачена свобода, свобода істинна повертається лише тоді, коли “пізнання втратить свою владу над людиною, коли вона у “жадібному прагненні до всезагальних і необхідних істин”... роздивиться, нарешті, ту *concupiscentia invincibilis* (непереможне бажання), крізь яке

пройшов у світ гріх” (Шестов Л.) Знання постає як таке, що підкорює людську волю, підпорядковуючи її вічним істинам, закостенілим та ворожим до всього живого, змінного, незалежного. Знання є тягар людини, обмеження її авторитетом факту, постає як певний “комплекс неповноцінності”, засмоктуючи людину у трясовину “так і не так”, “треба”, “так і не інакше”. Знання є безнадія людини, неможливість дива, неспроможність зміни. Воно у своїй оголеності виявляється пеклом належності, вимушеності, зовнішньої детермінованості людини.

Там, де панує розум, немає місця для абсолютної істини, вона стає залежною від простої логіки. Абсолютність же істини багато в чому підтверджується вірою саме у її абсолютність [8]. Взагалі, можна констатувати, що для людини первинним постає саме віра у те чи інше знання: адже більшість знань у своєму житті ми не здобуваємо емпірично, сприймаючи “інформацію” “на віру”.

Істини віри і істини знання – чи настільки вони протилежні? Адже знаємо, що у основі, в підвалинах будь-якої системи знання лежать аксіоми, тобто припущення, гіпотези, які покладаються як самоочевидні. Що ж стосується істин моральних, то вони лише тоді істини для особистості, коли постають як переконання, тобто коли вони укорінені в самій “серцевині” людського буття.

Воля, яка шукає істину не через віру, а через розум, постає як “знепритомнення свободи” (Шестов Л.), паморок свободи, запаморочення свободи, яке саме виступає наслідком страху людини перед відповідальністю за власне буття і власне мислення. Адже віра – це завжди ризик. Повірити, навіть у щось не настільки високе, як Бог, - це завжди вчинок, на який не кожен спроможний. Віра вимагає подвигу. Тому-то цілісна, неподільна, безсумнівна віра – явище надто рідкісне [9]. Вірити абсолютно – важко, інколи болісно. Згадаймо, навіть учні Христа повсякчас намагаються розгадати його таємницю: “Якою владою Ти це робиш?!” Людині властиво сумніватися, і недаремно Августин стільки уваги у своїй “Сповіді” приділяє своїм сумнівам на тернистому шляху до християнства.

Сумнів завжди, починаючи з Декарта, відносять до властивостей розуму. Адже слідом за знаменитим “Мислю, значить існую”, філософ проголошує: “Сумнівайся у всьому!” Але, здається неправомірно сумнів прив’язувати лише до знання. Віра завжди йде поруч з сумнівом. Сумнів – це завжди страх. Страхаючись невідомого, людина прагне вкорінити своє буття у чомусь вищому, знайти “грунт під ногами”, зіпертися на певні світоглядні основи, які пропонує знання. Але стан незнання, стан свободи від знання,

наприклад, вважає Шестов, є початком розкріпачення людини. Незнання є невинність, яка над знанням, як над знанням і воля Бога. Як зазначає Кіркегор: “Страх є знепритомлення (*namorok* – переклад наш – С.В., О.С.-В.) свободи. Психологічно кажучи, гріхопадіння завжди відбувається у непритомному стані... Ніщо страху є комплексом передчуттів, до яких індивід підходить все ближче і ближче, хоча вони по суті у страшному ніякого значення не мають, але це... Ніщо, яке знаходиться у живій взаємодії з незнанням невинності” [10].

Саме це Шестов називає першим кроком знання. Ніщо владно вривається в душу, хазяйнуючи там, але як тільки з’являється справжня свобода духу, страх зникає. Страх супроводжує пізнання, він є наслідком трагічного відвернення людини від Бога, як писав Кант, людина, яка “жадібно прагне переконатись у тому, що існуюче необхідно повинне існувати так (як воно існує), але не інакше”, відкриває Долю, якої немає [11].

Власне, страх і постає як перший крок пізнання, - і він же, як здається, є першим кроком віри. Тим кроком, який позбавляє від страху, як це не парадоксально. Адже віра – не обов’язково релігійна, у ХХ столітті ми не можемо розуміти її так вузько. Починається вона завжди з віри у себе. Без і поза вірою пізнання просто неможливе. А віра без знання? Хіба що сліпа віра фанатика. Сумнів єднає віру і розум, “знімаючи” у реальній життєдіяльності саму суперечність кожен раз. Насправді, “у дійсності екзистенційний вищий світ є не світ єдності, а світ творчої свободи” [12].

Саме пізнання людини може поставати як неадекватне меті пізнання. Відшуковуючи “криміногенну істину” (Босенко О.В.), людина не рахується не лише з мірою речей, але й мірою самої себе. Можливо, саме така “творчість” дала підстави утотожнити знання з гріхом. Людина присилена власним знанням рухатись у тому напрямі, який цим знанням заданий. Але “немає істини там, де царює примусовість. Не може бути, щоб примусова і до всього байдужа істина визначала собою долі світобудови” [13]. Весь зміст біблійного об’явлення послідовники релігійного (християнського) екзистенціалізму трактують так: людина втрачає свободу внаслідок гріхопадіння, внаслідок вибору між добром і злом, внаслідок звернення до пізнання. Людина повертає свободу внаслідок духовного прозріння, усвідомлення істини добра, яка полягає у вірі. Але людина боїться на шляху до об’явлення – скам’янілі у своїй байдужості істини нашого розуму і закони нашого повсякдення. Людина боїться справжньої свободи.

Адже свобода – тягар. Тягар відповідальності за власне буття, свобода постає як Божественність! Образно кажучи, свобода, опритомнівши від

тягаря авторитетного знання, жахається себе, за знепритомленням настає запаморочення, дурнота, і в цьому жасі свобода прагне знов поринути у рятівне болото примусовості, належності закону, де так само як у тролейбусі у час-пік, ніде впасти: звідусіль тримають лещата байдужого, але надійного знання. – І безнадії.

Це і називає Шестов Абсурдом. Він зазначає, що протилежне гріху – не добродійність, а свобода. Гріхові протилежна віра, і це відкрив уже Кіркегор. Віра є не просто довірою до істин розуму, до освячених правил життя. Віра є кінець необхідності. Адже необхідним вважається, з точки зору розуму, пояснити, що таке добро, що таке зло. "Споглядальна філософія "пояснює" зло, але з'ясоване зло не тільки зберігається, не тільки залишається злом, воно виправдовується у своїй необхідності, сприймається і перетворюється у вічне начало. Екзистенційна філософія виходить за межі "пояснень", екзистенційна філософія у "поясненнях" вбачає свого злішого ворога. Зло неможливо пояснити, зло не можна "приймати" і домовлятися з ним... зло можна і треба лише винищувати" [14].

Світоглядний сенс тлумачення понять добра і зла крізь призму релігійно-екзистенційної філософії, крізь "зв'язку" понять свобода-віра-знання-гріх полягає в тому, що вони постають імперативними регуляторами нашої повсякденної життєдіяльності, факторами індивідуального самовизначення, координатами, якими мусимо керуватися не лише у повсякденні, але у духовному саморозвитку. Зрештою, примара свободи, як Ніщо, владно вирішуючи наші долі, обтяжує людину, ставлячи її перед моральним вибором, але справжня свобода – у самій вкоріненості людини у буття вище, духовно-творче. Свобода приходить через віру – насамперед, у самих себе – а не від знань, що обтяжують розпізнанням можливого й неможливого. Як каже приказка, якщо б людина розрізняла можливе і неможливе, вона досі жила б у печерах. "Свобода ґрунтується не на природі /природне право/, а на душі. ...Свобода є головне джерело трагізму життя. Життя у божественній необхідності було б позатрагічним. Цей трагізм свободи повинен бути сприйнятий людиною..." [15]. Саме поступ до духовної свободи, до благої свободи підносить людину над буденністю, долає кайдани її залежності від злидених потреб і робить її гідною свого високого призначення у Всесвіті.

Література

1. Цит. за: Шестов Л. *Кіркегард и экзистенциальная философия.* – М., 1992. – С. 196.

2. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. – М., 1993. – С. 210.
3. Там само. – С.211.
4. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. – С. 196.
5. Там само. – С. 197.
6. Там само. – С. 198.
7. Там само.
8. Див.: Савельєва М.Ю. Віра як феномен духовної культури // Вісник Київського університету: Суспільно-політичні нариси. № 5. – 1997. – С.23.
9. Див.: Там само. – С. 21.
10. Цит. за: Вказ. твір.- С. 198-199.
11. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1993. – С. 82.
12. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 54.
13. Шестов Л. Вказ. твір. – С. 230.
14. Там само. – С. 231.
15. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 329.

Розділ третій
Філософсько-культурологічний аспект поняття „смысл”

Михаил Громов (Москва)

**ДРЕВНЕРУССКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФСКО-
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА¹**

Среди великолепных деятелей эпохи Серебряного века выделяется своими дарованиями и изысканным творчеством яркая личность Вячеслава Иванова, одного из кумиров тех неповторимо далёких и притягательно близких лет. О нём восторженно отзывались многие его современники, особенно те, с кем он общался во время симпозионов и мистерий на знаменитой башне у Таврического сада². Его собрат и соперник на поприще символистской поэзии и литературной критики, столь же талантливый Андрей Белый выразился следующим образом: «Антиномии нашего времени перекрещены в Вячеславе Иванове. Он являет собой столкновение даров: мистик, лирик, филолог, философ, профессор, новатор, утончённый скептик...». Его удивительное творчество предстаёт «сказочной птицей Сирином», «цареградской мозаикой», «философией драгоценных камней»³.

В прекрасной мозаике образов и творений Вячеслава Великолепного можно разглядеть и древнерусские камни. Увлекаясь эллинской, александрийской, византийской культурой, он не мог не почувствовать в отечественном наследии влияния развитых цивилизаций Восточного Средиземноморья, через греческие города-полисы оказавших своё благотворное влияние на Древнюю Русь. Посетив Киев и Печерскую лавру в 1900 году, он воочию увидел тот синтез автохтонной славянской среды и высокого византийского искусства, который отличает древнерусскую культуру в целом. Побывав в Афинах и Иерусалиме, он узрел духовные истоки отечественного христианства и эстетические прообразы древнерусского художественного творчества.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 08-03-00238 а

² Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006.

³ Русская литература XX века (1890 – 1910) / Под ред. С.А.Венгерова. М., 1916. С. 115 – 117.

В многообразном и одухотворённом творчестве Вячеслава Иванова, поэта и провидца со славяно-эллинской душой, явственно проступает как важнейшая сокровенная тема образ Святой Руси. Его живым носителем была родная мать, с младенческих лет выпестовавшая у пятилетнего впечатлительного мальчика ощущение того трепетного первоначала, которое будет согревать Вячеслава всю жизнь и подвигнет в конце многотрудного пути к написанию исповедально-эпического творения – «Повести о Светомире царевиче». Это вершинное сочинение, к сожалению, не завершённое, но весьма отчётливое и содержательное в своих основах, не вписывается в устоявшиеся жанры современной ему литературы. По своему полифоническому звучанию оно подобно произведениям древнерусского летописания и прежде всего «Повести временных лет», по внутреннему сотериологическому замыслу напоминает памятники житийной литературы, по глубокому религиозно-философскому смыслу примыкает к премудростным библейским и святоотеческим книгам. Есть в нём несомненное антропологическое начало, ибо оно обращено к человеку, проблемам его воспитания и развития.

Среди библейских ветхозаветных премудростных текстов важное место занимает Псалтирь, исполненная экзистенциального трепета и жажды Божьего суда, которая использовалась как богослужебная, келейная, гадательная книга, авторство её связывают с именем царя Давида. Она сыграла в жизни Вячеслава Иванова исключительно ценную направляющую роль. Ещё до своего рождения младенец вскрикнул во чреве матери, когда она молилась дома по Псалтири. Мать верно поняла это не как случайное событие, но как знамение и благословление свыше на святое дело, предвидя будущее сакральное поэтическое призвание своего сына, которому предназначено «славить славу Божию в ещё неведомых псалмах»¹. Этот многозначительный эпизод напоминает сцену из жития преподобного Сергия Радонежского, трижды во славу Живоначальной Троицы прокричавшего в утробе матери во время нахождения её на службе в храме. Подобно ветхозаветному псалмопевцу и русскому святому будущий поэт пророчески предназначался для сакрального служения. Но то, что в древнем Израиле или допетровской Руси осуществилось бы ярче, явственнее и определённое, в России и в Европе XIX – XX веков пробивалось с немалым трудом и большими препонами, хотя и не пропало втуне.

Второе знамение, произошедшее, когда отроку исполнилось пять лет, подтвердило указанное ранее предначертание. Во время гадания матери по

¹ Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы / Вст. статья С.С.Аверинцева. Л., 1976. С. 347.

Псалтири мальчик не глядя указал на строки: «Я был младшим в доме отца моего, мои пальцы настроили Псалтирь»¹. В данном случае под Псалтирью подразумевается древнееврейский инструмент, похожий на арфу. В древнерусской традиции термин «Псалтирь» имел тройное значение, ибо он понимался как музыкальный струнный инструмент, как соответствующий ветхозаветный текст, как сам певец во славу Божию. Человек, исполненный божественного мелоса, вибрирующий сердцем и гласом во имя Господне, уподоблялся этому звучащему инструменту, имевшему сакральное храмовое предназначение. Думается, Вячеслав Иванов в юные и зрелые годы не забывал о своём призвании, но многие обстоятельства как внутреннего, так и внешнего плана отвлекали его до поры, до времени, хотя ряд стихов, написанных в России до отъезда на Запад, несут на себе печать духовного служения.

Но вот в вечном Риме, когда улеглись страсти, когда отгремели грозы, когда пришло время последней жатвы, он создаёт чеканные строки наиболее зрелых своих стихов, пишет вступление и примечание к ватиканскому изданию Псалтири 1950 года. Тогда же неспешно в течение двадцати лет, завершающих круг земной жизни, он работает над «Повестью о Светомире царевиче», обозначенной как «Сказание старца-инока». Раздумывая над пережитым, он становится похожим на исторического летописца Нестора и пушкинского Пимена, пытавшихся не только описывать эмпирические события, но и запечатлевать предания старины, оценки современников, историософские размышления, нравоучительные эпизоды. Летопись, получившая в древнерусской среде наибольшее распространение в сравнении с западными аналогами, основывается, с одной стороны, на византийском опыте исторического повествования, ведущего своё начало с древнегреческой поры, с другой, впитывает в себя местную эпическую традицию. В канву текста монтируются подобно драгоценным камням отдельные произведения словесного искусства, а сама летопись получает облик монументального панно, величественной панорамы отечественной истории, вписанной в мировую и исполненной божественного смысла. Одновременно она имеет учительное, нравственное, воспитующее значение.

Вершинное творение Вячеслава Иванова отражает не только завершение его собственной эволюции, но и обозначает существенную тенденцию современной культуры – стремление к органической цельности, к эпическому величию, к синкретическому мифу, к изначальной

¹ Вячеслав Иванов. Собрание сочинений / Под ред. Д.В.Иванова и О.Дешарт. Т. I. Брюссель, 1971. С.7

первородности. Желание преодолеть рассудочность сознания и выхолощенность языка влекут к глубинам и богатству столь дорогой полузабытой речи: «Родная речь певцу земля родная. В ней предков неразменный клад лежит»¹. Автор использует давние звучные имена Светомира, Отрады, Володаря, Радиславы, подчёркивая автохтонность родной старины. Ему дорого славянское язычество, как дорого эллинское, ибо оно подобно мифу содержит в себе начало всех начал, исток будущего потока и кладезь живоносный. Этот изначальный кладезь освятится благодатью Христовой веры и превратится в «криницу Егорьеву» и «студенец серебряный Владычицы Дебреньской», упоминаемый в песне Отрады в самом конце дивного творения сказителя-поэта.

Уместно вспомнить здесь греческих философов, которые подобно ветхозаветным пророкам стали основанием христианской культуры. Видным носителем эллинской мудрости предстаёт инок Мелетий Грек, в котором без труда угадывается преподобный Максим Грек, принесший на Русь византийские традиции с Афона и возрожденческие из Италии. Сам же Светомир получает при рождении каноническое имя Серафим, что означает по-древнееврейски «пламенный». Перечисление имён, традиций и истоков неизбежно приводит к мысли о том, что Святая Русь не есть нечто местное и ограниченное, но суть возросшее на родной земле мессианское проявление вселенского христианства, генетически связанное с античной ойкуменой, включающей цивилизации Восточного Средиземноморья. Сама же привычка именования новорождённого двойным языческо-христианским именем, типичная для ранней, недавно крестившейся Руси, отражает устойчивый феномен двоеверия, прошедший сквозь века отечественной истории и проявившийся в эпоху Серебряного века, в частности, в творчестве Дмитрия Мережковского.

В качестве идеальной модели христианского государства выступает царство Пресвитера Иоанна. Оно помещалось в рамках средневековой сакральной географии где-то на Востоке подобно земному раю, ибо Запад был весь исхожен, а Восток таил неведомые для европейцев дали. Гонимые старообрядцы искали в сибирских просторах сказочную землю Беловодья, где можно обрести наконец-то справедливое царство. Были, однако, представления о царстве Пресвитера Иоанна и такие, которые напоминают легенду о граде Китеже, мистическом местопребывании праведных, куда нет дороги людям неправедным. В тайном повелении Иоанна Пресвитера Владарю царю содержатся сокровенные о том мысли.

¹ Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы... С. 303.

Для России в начале XX столетия, принесшего стране и народу неисчислимыя страдания, было характерно возрастающее противостояние Руси Святой и Руси Аримановой, мира светлого и мира тёмного, мира веры и мира безверия, мира созидания и мира разрушения. По словам Николая Бердяева, для понимания России необходимо осознать историческое и непрестанное противоборство двух этих непримиримых сил, составляющих её динамическое противоречивое единство. Есть Россия Серафима Саровского и есть Россия Стеньки Разина. Как выразился Вячеслав Иванов в «Лике и личинах России», касаясь описания Достоевским неизбывного онтологического противоречия российской действительности: «Мы все, увы, хорошо знаем эту Ариманову Русь – Русь тления, противоположную Руси воскресения, – Русь «мёртвых душ», не терпимого только, но и боготворимого самовластия, надругательства над святынею человеческого лика и человеческой совести, подчинения и небесных святынь державству мира сего; Русь самоуправства, насильничества и угнетательства; Русь зверства, распутства, пьянства, гнилой пошлости, нравственного отупения и одичания»¹. Горькие строки, написанные накануне катастрофы 1917 года, справедливы, увы, на все прошлые и последующие времена.

Но чем труднее жизнь, чем грубее нравы и тяжелее власть, тем нужнее праведники как духовные светочи и крепкие заступники. И они всегда были на Руси, начиная со страстотерпцев Бориса и Глеба, киево-печерских старцев, первых древнерусских святых. Одним из самых почитаемых святых нашего времени является канонизированный в 1903 году преподобный Серафим Саровский, чей образ проступает как надцентральный в «Сказании о Светомире». Его падение в юности с высоты, чудесное избавление, особое почитание Богородицы, указавшей на того, «кто Её рода», ряд иных обстоятельств объединяют преподобного с главным героем произведения, но есть и отличия. Светомир несёт в себе черты и упования автора, его стремление на Запад, «в страну чудес», его преклонение перед эллинством и почитание латинства, его сердечное влечение к Софии Премудрости Божией. Как завет и наказ звучат слова игумена Анастасия, обращённые к царевичу во время его духовного обучения на Горе Острой: «Там, где Слово Божие касается земли, там и София. Она не покидает дольний мир. Чистому оку она открывается во всех вещах. Вот сия то благодать была по милости Заступницы нашей, Девы Пречистой, тебе с младенчества дарована. Её

¹ Вячеслав Иванов. Родное и вселенское/Сост., вступ. статья и прим. В.М.Толмачёва. М., 1994. С. 318.

блюди, царевич»¹. Просветлённый монашеской аскезой старец как сокровенный завет передаёт юноше любовь к божественной Софии, неразрывно связанной с Пречистой Девой и Спасителем. Перед нами высокий образец духовного просвещения и нравственного воспитания.

Взору угасающего старца предстают сладостные картины милого детства, когда он был согрет теплом матери, освещён тихим светом лампадки общей с ней спальни, когда светлым днём «в окружении сияния голубого» являла ему свой лик прекрасная София. Явь соединяется с мечтою, лицо матери сливается с ликом Пречистой, слова заменяются молчанием, которое выше всяких слов. Так замыкается круг земной жизни, душа обращается к вечности.

Не всё удалось сделать, многое получилось иначе, но жизнь прожита достойно, а сотворённое в словах осталось в русской и европейской культуре навечно. Что касается «Повести о Светомире царевиче», то она, даже при своей незавершённости, является прекрасным эпическим памятником во имя Святой Руси с чертами автобиографического жития. В вербальной форме она отражает стилистику неорусского стиля, более известного в архитектуре, но распространившегося и на другие сферы творчества. Великий мастер слова исполнил в меру сил своё предназначенье, создав «премудростное дивное сказанье» нам в разуменье, а себе же в оправданье.

Есть в творчестве Иванова ещё одно сугубо антропологическое сочинение – мелопея «Человек», созданное к 1919 году и впервые опубликованное в Париже в 1939 году. В нём явственно проступают эллинские, библейские, византийские и древнерусские мотивы. Венцом творения и отражения облика Творца предстаёт в этом эпическом произведении Человек (с большой буквы):

*Творец икон и сам Икона,
Ты, Человек, мне в ближнем свят,
И в звёздных знаках небосклона
Твои мне знаменья горят².*

В третьей части поэмы «Человек», названной «Два града», противопоставляются вслед за Августином Блаженным мир земной и мир небесный, которые оба проступают на Руси как Русь Святая и Русь Ариманова.

¹ Вячеслав Иванов. Собрание сочинений / Под ред. Д.В.Иванова и О.Дешарт. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 480.

² Вячеслав Иванов. Человек (поэма). Репр. изд. М., 2006. С. 10.

Проживший долгую жизнь, Вячеслав Иванов пронёс сквозь все испытания веру в Отца небесного, в то, что человек не должен становиться на гибельный путь индивидуализма и эгоцентризма, памятуя завет предков, как этому учит святоотеческая мудрость и наставления отечественных иноков, подобных преподобному Феодосию Печерскому и слова благоразумных правителей вроде Владимира Мономаха, поучавшего сына своего сострадать ближнему¹. Летом 1912 года он пишет исповедальное стихотворение «Иов», где со слезами упования принимает уготованные ему страдания:

*Божественная доброта
Нам светит в доле и недоле,
И тень вселенского креста
На золотом простёрта поле.
Когда ж затмится сирый дол
Голгофским сумраком, – сквозь слёзы
Взгляни: животворящий ствол
Какие обьмают розы².*

Подводя итог, можно сказать, что древнерусская тематика, неразрывно связанная с библейской и христианской, вместе с интересом к проблеме человека занимают важное место в творчестве крупнейшего представителя русского символизма Вячеслава Иванова, полвека, по словам Джона Мальмстада, несшего бремя лидера: «Его роль как вождя религиозного крыла символистского движения следует принять ключевой в формировании русской литературы начала века»³. Велика она была и в последующие годы.

Олег Соловьёв (Новосибирск)

ПРОБЛЕМАТИКА СМЫСЛА В ПОЭЗИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Современная философия понимания в лице таких её представителей, как К.-О. Апель, Ж. Деррида, П. Рикёр, Р. Рорти, исходит из факта, что внетекстовой реальности не существует. По существу, это другая формулировка марксистского тезиса о том, что мир безотносительно к

¹ Громов М.Н. Иов русского символизма // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 467 – 473.

² Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы... С. 261.

³ Лидия Иванова. Воспоминания. Книга об отце/Подг. текста и комм. Джона Мальмстада. М., 1992. С. 5 – 6

человеку есть ничто. Ж. Деррида отрицает самостоятельное, вне обозначающего текста, существование смысла, или означаемого. Категория восполнения – это из круга вон выходящее (*exorbitant*), дополнение до «окончательного» смысла за счёт отсылки к другому тексту, при этом под текстом подразумевается всё, что имеет знаковую структуру. «Если жизнь не является изначально значащей, то понимание вообще невозможно», – полагает П. Рикёр [5, 309]. Он уверен, что только в лоне культуры мы обретаем одновременно и экзистенцию, и речь; более того: «не существует, наверное, символотворчества, не корнящегося в конечном итоге в общечеловеческом символическом основании» [6, 84].

То, что семиотические объекты «для своей “работы” требуют интеллектуального собеседника и текста “на входе”, – писал Ю.М.Лотман, – не должно нас смущать. Ведь и абсолютно нормальный человеческий интеллект, если он от рождения полностью изолирован от поступления текстов извне и какого-либо диалога, остаётся нормальной, но не запущенной в работу машиной. Сам собой он включиться не может» [2, 151]. Понимание возникает между субъектами, подразумевает наличие *другого* носителя смысла – интеллекта, текста, языка: при сложных операциях смыслопорождения «язык неотделим от выражаемого им содержания» [2, 160], «мысль не выражается, а совершается в слове» (Л. С. Выготский). «Интеллект – всегда собеседник», – делает вывод филолог.

Понятийное мышление отличается от любых других форм мыслительной деятельности неизменной нацеленностью на достижение понимания. Однако будет ошибочным полагать, что понятия являются ментальными представлениями, доступными внутреннему самонаблюдению. «...Обладание понятием, – пишет Х.Патнэм, – это не вопрос обладания образами (например, деревьев – или даже образами, “визуальными” или “акустическими”, предложений или целых дискурсов), так как можно обладать какой угодно системой образов и не иметь способности употреблять предложения ситуационно подходящими способами (учитывая в определении “ситуационной уместности” как лингвистические факторы... так и внелингвистические)...» [4, 34]. Дело в том, что понятия, а ещё точнее – их смысл, вообще не являются ментальными представлениями, или образами; они не могут быть отождествлены с ментальными объектами *любого вида*. Смысл понятий буквально не видим и не представим, он может быть только понимаем.

Смысл и понимание – понятие соотносительные. Говоря о понимании, зачастую имеют в виду феномен прагматически значимого проникновения в

инвариантный смысл знаков и текстов. Ю.М.Лотман приводит простой пример с переводом некоего стихотворения на иностранный язык, «язык другой стихотворной системы». Очевидно, что переведённый текст будет отличаться от оригинала, а в случае обратного перевода мы не получим исходного текста. «Самый факт возможности многократного художественного перевода одного и того же стихотворения различными переводчиками, – указывает Ю.М.Лотман, – свидетельствует о том, что вместо точного соответствия тексту T_1 в этом случае сопоставлено некоторое пространство. Любой из заполняющих его текстов t_1, t_2, \dots, t_n будет возможной интерпретацией исходного текста. Вместо точного соответствия – одна из возможных интерпретаций, вместо симметричного преобразования – асимметричное, вместо тождества элементов, составляющих T_1 и T_2 , – условная их эквивалентность» [2, 158]. Если принять, что тексты t_1, t_2, \dots, t_n являются множеством интерпретаций исходного текста T_1 , нам придётся допустить, что все они содержат инвариантный смысл исходного текста. В случае научных, технических, публицистических текстов мы имеем возможность выявить его в совместной мыслительной и предметной деятельности. Однако в случае философского, литературного или поэтического творчества всё становится совсем не так: мы обнаруживаем, что никакого «инвариантного смысла» у возможных интерпретаций исходного текста не существует, понимание децентрировано – в процессе интерпретации смысл «разрастается», происходит его приращение.

Рассмотрим случаи децентрированного понимания на примере проблематики смысла бытия в поэзии Серебряного века и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. «Поэт для поэтов» И.Ф.Анненский открывает Серебряный век русской поэзии, которая, как сам язык, «дом бытия», говорит людям и людьми; «тайный король философии» М.Хайдеггер – философию экзистенциализма, устремлённую, как и язык, в будущее. Несмотря на, казалось бы, небольшой временной интервал, разделяющий их, они жили в разные эпохи. И.Ф.Анненский творил на закате викторианской уверенности человека в своих возможностях и потому во многом предвосхитил опасности, которые таил в себе дух нового столетия, сосредоточившегося исключительно на самом себе, своей экзистенции, на том, что воспринималось в качестве настоящего. О недопустимости такого поклонения миру вещей, *пре-бывания* в повседневности, позднее предупредил и М.Хайдеггер.

Между тем оба – и немецкий философ, и русский поэт – как нельзя лучше, «иллюстрируют» или комментируют друг друга. Известна

характеристика М.Хайдеггера как «поэта в душе», а философичность И.Ф.Анненского не исчерпывается беглым наброском фраз о жизненных ценностях и устоях: страстная и живая любовь к бытию, к мудрости бытия – смысл, вокруг которого, будто вокруг оси, раскладываются складни и трилистники «Кипарисового ларца» и распеваются «Тихие песни». В то же время непростая, требующая абсолютного внимания философия М.Хайдеггера проясняется, если *со-проводить* её тонким лиризмом И.Ф.Анненского, когда стихотворения ложатся в душу читателя некоторыми векторами в понимании «назойливых и праздных нагих граней бытия», а открытая не для всех поэзия русского учителя и проповедника, мудрая и взвешенная в каждом жесте, расцветает всеми своими красками, оттенённая дискурсом «сумрачного германского гения».

Что же таким неожиданным образом сближает пространственно и эпохально отдалённых друг от друга поэтов? Думается, что главным моментом здесь является аспектуальность смысла и понимания, то есть, *как* они, что называется, «прислушивались» к бытию. Это прислушивание, проникновение в непотаённое, в то, что заранее уже *есть*, происходило в стремлении постигнуть бытие (Sein) и прежде всего – в стремлении выведать смысл человеческого существования (Dasein), найти самый *остов* (ge-stell), сопрягающий человека и бытие, взаимопринадлежность которых не подлежит сомнению. Их интенция – понимание, а не знание.

«Бытие не дано человеку ни обычным, ни исключительным путём, – отмечает М.Хайдеггер. – Бытие присутствует и является только в той мере, в какой оно при-ступает с притязаниями к человеку. Ибо только человек, будучи открытым бытию, позволяет приблизиться к себе его присутствием. Это присутствие использует открытость некоего просвета и благодаря такому использованию вверяется человеческой сущности» [7, 74]. Бытие не есть предмет, который можно потрогать: «бытие присутствует», бытие открыто человеческому пониманию, к нему нужно только обратиться, чтобы оно *просветилось*, охватило собой, исполнило силой мысли и чувства. Проникающему в бытие, тому, кто стремится понимать, прежде чем действовать, «становится ясным следующее: Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг-другу» [7, 74].

И всё-таки *постав*, или традиционная для Нового времени калькуляция, вошедшее в привычку отношение к миру как к набору вещей, не позволяет человеку сосредоточиться на том, что, собственно, только и дано ему – на бытие, а, значит, калькулирующий человек выпускает самое важное – своё присутствие *здесь и сейчас*, взаимопринадлежность человека

и бытия. Как углубиться во *взаимопринадлежность*, как разглядеть единый белый свет, в котором человек видит окружающий его предметный мир? «Через воздержание от представляющего мышления, – находит ответ М.Хайдеггер. – Это самоотступление есть прыжок в смысле скачка» [7, 74]. Человеку необходимо хотя бы на некоторое время отвлечься от вещных представлений, чтобы совершить скачок в область, которую М.Хайдеггер обозначает как констелляцию человека и бытия.

Перебоями ритма, нарочитым вопрошанием об исчислении («Пэон второй – пэон четвёртый?») в «Трилистнике шуточном» И.Ф.Анненский закручивает пружину механизма, самоотступает, «заводится» на тридцать лет, чтоб «жить, мучительно дробя Лучи от призрачных планет На «да» и «нет», на «ах!» и «бя» [1, 134]. Поэт низводит *постав* буквально на нет: бытие не нуждается в опредмечивании; представляющее мышление, калькуляция отступают сами в преддверии смысла, что раздвигает, ширит грани бытия, образует зазор или *просвет* (Lichtung), в котором и происходит зарождение мысли. «Скачок – это внезапное погружение в область, в которой человек и бытие уже находятся вместе в их сущности, потому что оба из некой полноты вверили себя друг другу. Погружение в область этой вверенности согласуется и определяется только опытом мыслителя» [7, 75].

Скачок странный и действительно внезапный. Поэт, а именно он в порыве творческого вдохновения, как никто другой, испытывает *взаимопринадлежность* человека и бытия, без всяких мостов внедряется в самый *остов* (ge-stell). Яркие чаши целокупных восприятий, которые выточил поэт, чистый жемчуг, в который он перелил свои немые слёзы, – *остов* – «имя, которое мы выбираем для этой целокупности призыва, составляющего вместе человека и бытие так, что они могут устанавливать друг друга» – «существеннее, чем вся атомная энергия, все машины, существеннее, чем сила организации, информации и автоматизации» [7, 76]. Среди людей, которые не слышат призыва, И.Ф.Анненский вдруг позволяет бытию «приблизиться к себе его присутствием». Это состояние «присутствия бытия», дрожания за свой покой, И.Ф.Анненский называет «Прелюдией». Прелюдия, будучи вступлением к музыкальному сочинению, нередко превращается в самостоятельное произведение. Однако не следует забывать, что это только *самое начало* и за ним следует «целокупная» мысль. По всей видимости, И.Ф.Анненский говорит о прелюдии как о предвестии: именно с этого момента, «когда мучительно душе прикосновенье», поэт, вверяя себя «туману» и «творческой печали», начинает мыслить.

Бытие посылает сигналы человеку, ждёт, чтобы человек обратился к нему: «Я жизни не боюсь. Своим бодрящим шумом Она даёт гореть, даёт светиться думам». Тревоги, которые растут тем более, чем сильнее затемнены, необъяснимы, могут быть развеяны мыслью. Сигналы бытия и человеческий призыв, обращение к бытию, взаимопринадлежны, ибо исходят с обеих сторон. «Пусть это только миг...». В эти мгновенья как раз и происходит то, что у М.Хайдеггера получает своё выражение в понятии *Событие*: человек отчуждает от бытия яркие чаши и чистый жемчуг, а бытие посвящает ему целокупные восприятия и немые слёзы. Иными словами, случается озарение, понимание «прыжком» реализуется на человеке, и поэзия воплощается в музыке законченных стрóf.

«Слово “Событие”, – поясняет М.Хайдеггер, – означает лишь то, что мы порой называем “случай” или “происшествие”. Здесь мы употребляем это слово лишь в *Singulare tantum*. То, что им обозначается, имеет место лишь как единичное, нет, не одноразовое, но единственное» [7, 77]. Событие случается или происходит как нечто единичное, но *проживается* оно по-человечески неоднократно: человек открыт бытию, всякий раз у него есть возможность *прожить* то, что уже *прожито* (или пережито) до него другими людьми или им самим, причём событие для всего человеческого рода – будущего и прошлого – есть нечто одно. В XVII в. Блез Паскаль говорил о нашем мышлении как об одном человеке, мыслящем вечно и непрерывно. «Я полюбил безумный твой порыв, Но быть тобой и мной нельзя же сразу», – замечает И.Ф.Анненский. Однако со-бытие именно это и подразумевает – одну-единственную внутренне мерцающую «область, в которой соприкасаются человек и бытие в своей сущности и достигают своей сущностной природы, избавляя себя от обусловленности, вкладываемой в них метафизикой» [7, 77].

Итак, понимание обуславливает тождество, в котором философ или поэт, проникая в самый *остов*, тождествен бытию *другого*, того, кто до или после него мыслил или сумеет помыслить тот же самый смысл. Это и есть со-бытие. «Не теперь... давно когда-то Был загадан этот стих... Не отгадан, только *прожит*, Даже, может быть, не раз», – соглашается И. Ф. Анненский (курсив мой. – О. С.). Отличая себя от своего потомка, поэта-преемника, чьи «мечты – менады по ночам» (стих. «Другому» [1, 144]), поэт боится обнаружить, что этот бог, этот огонь, влюблённый в немой полёт его души, *случилось так*, и есть он сам: «Пусть только бы в круженьи бытия Не вышло так, что этот дух влюблённый, Мой брат и маг, не оказался я В ничтожестве слегка лишь подновлённый».

Понимание, «тождество разных голов», на всех одно. В противном случае мы имеем дело с непониманием: рассуждения о том, что каждый понимает по-своему, свидетельствуют о недостатке понимания. И хотя акты сознания, в которых *случается понимание*, дискретны, в конstellляции человека и бытия (обратим внимание на определение, приводимое М.Хайдеггером: «То, что мы исследуем в остове как конstellляцию бытия и человека посредством технического мира, есть *прелюдия* того, что мы зовём Со-бытие» [7, 77]), происходит их сближение:

«Структура же самого опыта сознания открывает нечто удивительное. Она позволяет эмпирически далёкому стать близким, а близкое связать с будущим и т. д. То есть сближение точек при этом происходит поверх эмпирии. Не случайно такие чувствительные люди, как, например, Мандельштам, говорили в этой связи о дальнем собеседнике, имея в виду, что условием поэтического акта является обязательно общение (т. е. та же преемственность), но общение как бы вне непосредственного участия в диалоге или беседе. Его поэзия и в самом деле обращена к дальнему собеседнику, но неизменно близкому с точки зрения структуры сознательного опыта человека» [3, 93].

Поэзия И.Ф.Анненского тоже обращена к *другому*, к тому, чья душа подвижней моря, чья душа видит и слышит. В известном смысле, можно сказать в точном соответствии с тем, как М. Хайдеггер употребляет это слово, она *рассчитана* на дальнего собеседника. Чуткое прислушивание к бытию вознаграждается пониманием, конstellляцией человека и бытия. «Пусть это только миг... В тот миг меня не трогай, – признаётся поэт, – Я ошупью иду тогда своей дорогой...». Куда ведёт его путь? К каким «нежданым и певучим бредням» (Н.Гумилёв), к какой конstellляции человека и бытия?

«Куда ведёт путь? – спрашивает М.Хайдеггер. – К возвращению нашего мышления в то Простое, которое мы в узком смысле слова называем Событием. Похоже на то, как если бы мы избегали опасности слишком беззаботного превращения нашей мысли в некую всеобщность, но на самом деле Ближайшее из Близкого непосредственно призывает нас к тому, чего мы уже придерживаемся, к тому, что мы хотели выразить словом Со-бытие. Ибо что может быть нам ближе, чем то, что сближает нас в том, чему мы принадлежим, ближе, чем Со-бытие?» [7, 77].

М.Хайдеггер вспоминает одно из речений Парменида: «Одно и то же – внимать (мыслить) и быть». То, что мы обыкновенно представляем себе как две разные категории – бытие и мышление, – мыслится им как то же самое.

«И был бы, верно, я поэт, Когда бы выдумал себя», – замечает И.Ф.Анненский [1, 134]. Поэт *выдумывает*, т. е. *творит, осмысляя*, самого себя. Мы оказываемся в ситуации тождества: то, что помыслено, оказывается, и есть то же самое, что существует. Поэт наедине с самим собой и поэт, опосредованный в истории мышления или культуры, – это одна и та же фигура, один и тот же смысл, децентрированный, но не опредмеченный!, благодаря интерпретационным возможностям созданных им произведений. «Поэзия есть чувство собственного существования. Это философский акт», – именно так выразил эту мысль М.К.Мамардашвили [3, 23].

В философском акте для нас первостепенно важным является его событийность – та причастность к бытию, которая отличает каждого, кто так или иначе может участвовать в воспроизведении поэзии как чувства собственного существования. Для того же, чтобы суметь воспроизвести философский акт необходимо выполнение нескольких условий. Во-первых, это то, что М.Хайдеггер называет *отрешённостью от вещей* – отношение к миру вещей как к чему-то такому, что мы допускаем в свою повседневную жизнь и даже в свою мыслительную деятельность, но между тем «оставляем снаружи», т. е. оставляем «как вещи, которые не абсолютны, но зависят от чего-то высшего» [7, 109]. Это состояние *прелюдии*, как описывает его И.Ф.Анненский: «Мой взгляд рассеянный в молчаньи заприметь И не мешай другим вокруг меня шуметь. Так лучше. Только бы меня не замечали В тумане, может быть, и творческой печали» [1, 126].

Во-вторых, *мы не можем мыслить (или внимать мышлению), не обоготворяя смысл*, составляющий содержание самого философского акта. Опыт сознания онтологически укоренён: «я есть, я мыслю» предшествует всякому человеческому опыту. Но онтологизированный смысл, т. е. смысл, ставший самоценным бытием, и есть *невозможное* – то, что фатально не достижимо человеком в условиях его телесного существования. «Есть слова – их дыханье, что цвет, Так же нежно и бело-тревножно, Но меж них ни печальнее нет, Ни нежнее тебя, *невозможно*», – признавался И.Ф.Анненский (Стих. «Невозможно». [1, 146]). «Человек и бытие вверены друг другу, – напоминает М.Хайдеггер. – Они принадлежат друг-другу» [7, 74]. Язык проходит через людей как нечто единое, обуславливая *взаимопонимание* и *взаимопринадлежность* одного человека другому в той области, в которой мы обитаем: «Мыслить Событие как Со-бытие, значит доводить до строения мерцающее в себе царство. Материал для самосозидания этого парящего строения мышление берёт из языка. Ибо речь есть наиболее нежное и восприимчивое всепроникающее вибрирование в парящем здании

сбывающегося. Поскольку наша сущность обособилась (*vereignet*) в языке, мы обитаем в Событии» [7, 77].

Будучи в стороне от модных поэтических школ и философских течений, И.Ф.Анненский и М.Хайдеггер воплощали собою феномен «поэта для поэтов». В пространстве текстов, требующих децентрированного понимания, философия М.Хайдеггера и поэзия И.Ф.Анненского, как правило, считаются наиболее трудными для понимания. Интерпретация их произведений отягощена «приращениями» смысла, которые сопутствуют пониманию, развивая и обогащая его. Но именно благодаря полной противоположности философских текстов М.Хайдеггера и стихотворных И.Ф.Анненского и в то же время совпадению, взаимному смысловому восполнению, мы убеждаемся, что понимание инвариантно, интерсубъективно и, в конечном счёте, объективно противостоит интерпретации. Будучи субъективной, интерпретация может затмевать само «ядро» – понимание, когда смысл текста теряется в многочисленных оттенках его интерпретации. Эта потеря может произойти за счёт различия ситуативных позиций по отношению к исходному тексту. Интерпретатор, шаг за шагом перенося и воспроизводя текст в лоне своей языковой культуры, постоянно осуществляет выбор в средствах и методах этого переноса и воспроизведения. Важно, чтобы они не подвели его и не заслонили деревьями леса.

Литература

1. Анненский И. Ф. *Стихотворения и трагедии*. – Л.: Советский писатель, 1990.
2. Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров // Ю. М. Лотман. Семиосфера*. – СПб.: Искусство–СПБ, 2004.
3. Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию*. – М.: Прогресс, 1992.
4. Патнэм Х. *Разум, истина и история*. – М.: Праксис, 2002.
5. Рикёр П. *Существование и герменевтика // Феномен человека. Антология*. – М.: 1993. – С. 309.
6. Рикёр П. *Что меня занимает последние 30 лет // П. Рикёр. Герменевтика. Этика. Политика*. – М.: Каті, 1995.
7. Хайдеггер М. *Разговор на просёлочной дороге*. – М.: Высшая школа, 1991.

ИСКУССТВО ТВОРЕНИЯ СМЫСЛА В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ И ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Понимание является главной задачей любого знания: к нему стремятся науки о природе и науки о духе. Рациональный тип понимания характеризуется стремлением к максимальной объективации мира и является чаще всего выяснением уже существующего смысла, не зависящего от понимающего субъекта. В результате такого понимания рождается объективное знание. Но в области гуманитарных наук классическая теория понимания, исключая роль субъекта, не может дать искомым результатов. Здесь используются другие формы понимания, в результате которых возникает новый смысл. Прежде всего, это интерпретация, наделение познаваемых объектов субъективным смыслом. Анализом понимания смысла текста в социокультурном контексте занимается герменевтика. Понимание как творение нового смысла является творчеством. Логико-рациональный тип когнитивных практик и гуманитарные, художественные формы понимания идут разными путями, но к одной цели – познанию мира.

В русском символизме и постмодернизме утверждается ценность любого типа понимания и необходимость продуктивного диалога между ними. Переплетение рационального и внерационального в понимании природы искусства характерно для философии начала и конца XX в. В основе концепции реалистического символизма Вяч.Иванова лежит идея о тесной связи эмпирических ощущений, субъективных представлений и знания "более действительной действительности". Основанное на интуиции художественное творчество осмысливалось в символизме как иррациональный акт понимания бытия, как создание самостоятельной, не зависимой от внешнего мира системы, заключающей в себе высший, совершенный порядок. Искусство предстает как средство миропонимания: "Искусство есть постижение мира иными нерассудочными путями" [4, 91].

Как и символисты, представители постмодернизма убеждены, что понимание смысла рождается в иррациональной сфере сознания посредством интуитивного мышления. Интуиция, по словам Ж.Делеза, дает нам "доступ к нечеловеческому и сверхчеловеческому (к длительностям, которые и подчиняются нам, и верховодят нами...), идти за пределы человеческих условий – в этом смысл философии" [6, 95]. Интуицию Делез понимает как

мысль без размышления, мысль, которая совершает свое движение за пределами любых категориальных разделов.

Аналогичны представления о сущности интуиции у А.Белого. Понимание, убежден Белый, должно быть интуитивным. В процессе самосознания, при проникновении в сферу бессознательного интуиция должна играть особую роль для того, чтобы мысль была свободной и не стесненной предрассудками – "мысль мыслима интуицией" [1, 27].

В размышлениях Делеза, искусство как явление универсальности уникального проявляет себя в области духа. "Произведение искусства повторяется как непонятное особенное" [5, 19]. Произведения становятся универсальными во времени и пространстве благодаря духу, принадлежащему сфере внерационального: сознание читателя переживает одновременно и прошедшее и настоящее. Когда читатель погружается в сознание прошлых эпох, он извлекает из него нечто единичное, то, что необходимо только ему.

Модель расширения сознания "Я" Белого напоминает герменевтический круг, в движении которого "каждая точка в развертываемой спирали есть миг осознания в новом себя; это новое осознание, или сознание в собственном смысле; оно настоящее; и оно – в постоянной текучести, в неповторяемости любого момента; и – в новом всегда" [2, 219].

Душа человека, полагает Белый, соприкасается с прошедшим, и сознание перерабатывает всю сумму знаний прошедшего. Закономерность поступательного движения по спирали необходимо предполагает сосуществование прошлого, настоящего и будущего. Осознание всех уже бывших моментов сознания очерчивает перспективу движения вперед. Речь идет об умении видеть и изучать историю как внутренне соотнесенную с человеческой субъективностью. С помощью интерпретации реальность отражается в соответствии с практическими потребностями, в определенном горизонте и перспективе.

Способ бытия искусства, по Делезу, – это повторение неповторимого, оно то же самое и другое: сохраняя свою уникальность, искусство содержит в себе единичность. Благодаря этому, повторяя себя, произведение искусства воспроизводится, возобновляется, и это бесконечное повторение происходит в области духа.

Постмодернизм, вырабатывая новые концептуальные структуры понимания, опирается на герменевтический метод анализа и соответствующую ему стилистику мышления. Создавая новые формы,

теоретики постмодернизма стремится сохранить и возродить духовный импульс всего предыдущего наследия.

Делез говорит о бесконечности смыслов, которые можно обнаружить в предыдущей культуре. Повторение понимается философом как способность "придавать первому разу "энную силу". Поэтому повторение не может быть замещено каким-либо эквивалентом, оно постоянно возобновляется. Необходимость смысловых изменений в процессе герменевтического толкования произведений обусловлена символической природой культуры.

Переработка текста прошлых культур, полагает Белый, требует освобождения от образов старого текста, как от преград в сознании. Возможность нового видения культурного наследия Белый связывал не с осознанием исторической эпохи, не с усвоением традиционных понятий, но с осознанием других культур через призму индивидуального сознания. "Расширение сознания" Белый понимал как сопереживание индивидуальным сознанием различных культур, в результате которого разрушаются временные и пространственные границы и создается новое видение всей предшествующей культуры. Переосмысление философских традиций возможно через свое личное сознание и индивидуальное сознание автора.

Так же, как А.Белый, Ж.Делез понимает, насколько зависят идеи предшествующих культур от личности комментатора, который трансформирует идеи и придает им актуальность. "Концепции, хотя они датированы, обозначены и поименованы, не умирают, а в зависимости от условий обновления, замещения и мутации "сообщают" философии бурную историю и географию, каждый момент и каждая точка которых сохраняются и движутся со временем, но не вне времени" [5, 37].

Интерес к герменевтическому методу в символизме и постмодернизме показывает желание русских и западноевропейских философов решить проблему понимания и творения смысла.

Символизм видел искусство средством построения новой действительности. Аналогичное отношение к искусству обнаруживается в работах представителей постмодернизма. Как у Вяч.Иванова, так и у Ж.Делеза звучит мысль о том, что художник через произведения искусства раскрывает человечеству уникальные сущности.

Иное, нетрадиционное переживание искусства, считает Делез, отрицает наличие определенного смысла произведения, завершённое знание, готовую идею. Делез рассматривает художественное творчество как становление, в процессе которого только и могут существовать смыслы в форме своего становления, когда понимаемое множится и различается. Произведение,

выражающее различие, как постоянно существующий вопрос, принуждает к мышлению. Подлинное произведение искусства не останавливается на единичном воплощении различия, но бесконечно его повторяет. Знаки искусства открывают нам сущности, которые заставляют нас мыслить, интерпретировать понятие, свернутое в знаке. Мир впечатлений или чувственных свойств материалов, считает Делез, он рождает эмоции и вынуждает нас думать. Каждый субъект воспринимает мир с определенной точки зрения, у него своя картина мира, имеющая свое собственное существование. Познать эти различные миры можно с помощью искусства: "Благодаря искусству мы вместо того, чтобы видеть только один-единственный наш собственный мир, видим мир множественный. Сколько существует самобытных художников, столько и миров открыто нашему взгляду" [7, 69].

Возможность конституирования субъективности Ж.Делез видит в творческом процессе. Аналогично оценивает творчество и Вяч.Иванов. В его понимании художник постигает при восхождении не только "res realiores", высшую сущность вещей, но обретает цельность личности, обретает творческую индивидуальность. Становление индивидуума, считает Иванов, связано с мистическим переживанием, когда в сферу "я" вливается "не-я" – сущность, находящаяся вне сознания человека. В этом случае наше "я" раскалывается на сферы "я" и "ты". Но в мистическом акте, когда человек ощущает в себе самом сущее "ты", вся его душа становится цельной.

В иррационалистических построениях Делеза, как и в теории символизма, искусство представлялось реальным путем проникновения в сущность мира. Центральная идея философии искусства Делеза утверждает абсолютный приоритет искусства над другими сферами знаний. Художественный опыт способен "представить непредставимое", "только на уровне искусства сущности приоткрываются полностью" [7, 64].

Отрицая познание истины с помощью научного метода, Делез утверждает роль личного творческого начала, поскольку онтологическая множественность мира открывается художнику в его интуитивном прозрении "непредставимого". Кроме четко сформулированных истин и субъективных ассоциаций есть "алогичные или сверх-логичные сущности", которые являются последней целью поисков истины или "высшим откровением" [7, 63]. Искусство, по Делезу, способно открывать чистую мысль как свойство сущностей, т.е. дает человеку возможность преодолеть границы эмпирического мира. Поэтому Делез утверждает: "Искусство в своей сущности есть искусство, превышающее жизнь" [7, 83].

Духовная жизнь и творческий процесс в учении Вяч.Иванова подразумевает три момента: познание высших реальностей, осознание разумом познанных вещей, наконец, воплощение этого осмысленного идеала в слове. В процессе символического творчества главным моментом Иванов видит нисхождение – движение от реальнейшего к реальному, которое открывает сущность, внутреннюю правду вещей и возможность их правильного соотношения с высшими реальностями. Теургическая задача художника связать "малое с великим", микрокосм с макрокосмом, выявить точки, которыми действительность касается миров иных. Правое восхождение восстанавливает для художника реальность действительного мира, открывает сущность явления. Назначение теурга – осуществлять "принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем" [11, 108].

Идея творчества как процесса восхождения и нисхождения, синтезирующего рациональное и внерациональное знание, по-своему осмысливается в постмодернизме.

Обращаясь к мифологическому образу Орфея, М.Бланшо раскрывает взаимосвязь рационального и внерационального в творчестве. Искусство в стремлении преодолеть эмпирический мир тянется к "бездонно-темной" сфере трансцендентного. Орфей желает Эвридику "не в ее дневной истине и обыденном очаровании, а в ночной затемненности, в ее удаленности, с замкнутым телом и запечатанным лицом" [3, 141]. В результате погружения в глубины трансцендентного и рационального его объяснения создается произведение: "... про-изведение Эвридики назад к дневному свету, с тем, чтобы в свете дня облечь ее в форму, очертания и явь" [3, 142].

Когда Орфей, реализуя свое желание, оглядывается, он все утрачивает, "про-изведение" разрушается. Творческий процесс требует материализации идеи. Эта мысль объединяет понимание проблемы творчества Бланшо и Ивановым. Отсутствие логико-рационального объяснения есть обретение истины для самого себя – путь гордыни. Нисхождение, в котором открывается истина в мире эмпирическом, – главный момент в творчестве: "Как человек, художник должен побывать в этой высшей сфере, куда он проникает путем восхождения, чтобы, обратившись к земле, ступив на низшие ступени реальности, показать нам их подлинно существующими и обусловить их подлинную актуальность" [10, 211].

Взгляд Орфея трактуется Бланшо как воображение, освобождающее художника от самого себя, дающее свободу произведению. Но дар воображения имеет смысл, когда он воплощается в слове, открывающем

миру сущность вещей. Тогда художник становится творцом. Так осмысливается взаимосвязь рационального и иррационального в природе искусства в философии Бланшо. Искусство является формой духовной деятельности человека, способной наиболее верно показать иррациональную сферу сознания, выразить сокровенные глубинные мысли субъекта.

Ж.Деррида в анализе эссе К.Леви-Стросса "Полиевкт, или Петля и штопор", развивает мысль Вяч.Иванова о постижении истины в восхождении к трансцендентному: "Ведь то, что приобретается в напряжении чувства (качество верности, смысл бытия для другого), – приобретается в возвышении; ведь ценности, как известно, располагаются на восходящих лестницах, на вершине которых находится Благо" [8, 30]. Движение восхождения Деррида видит как "восходящую спираль", "взлет штопором". Восхождение в понимании Деррида, так же, как у Иванова, предполагает возвращение на более высоком уровне. Образующиеся при восхождении и нисхождении петли образуют не круг, а спираль, символизирующую духовное возвышение писателя. Деррида сравнивает процесс письма с дыханием: вдох – вдохновение совершается только для того, чтобы выдохнуть – вернуться к своему источнику. Мысль возникает только для того, чтобы высказаться. В языке настоящего писателя, считает Деррида, изначально существует направленность к возвращению мысли. Творческое письмо, открывающее смысл смысла, создается посредством метафоры. Это письмо Деррида понимает как результат "нисхождения из себя в себе смысла: метафора-для-другого-ввиду-другого-который-здесь, метафора как метафизика, в которой бытие должно скрывать, если мы хотим, чтобы появлялось иное" [8, 46].

Таким образом, идеи и смыслы, возникшие в теории символизма и ставшие в ней доминантными, не исчезли бесследно, а продолжили свое существование в других формах в культуре постмодернизма.

Методом Делеза в поиске нового мышления, способным дать человечеству в техногенном мире новое социальное, гуманитарное и научное знание, новое миропонимание, становится творческая имажинация. Имажинация как метод познания мира у Делеза подразумевает мышление образами, именно оно составляет основу творческого процесса, активизирующего жизнь.

Белый и Делез сознавали значимую роль воображения в процессе понимания. Развитие рациональности происходит при переводе результатов воображения, фантазии в схемы упорядоченного знания. Способности разума

закключаются в том, что он должен помогать становлению творческой возможности каждого человека, следовательно, его личной свободе.

Существующий контроль над идеей (это состояние идеи Делез называет территоризацией) способна разрушить творческая имагинация, которая позволяет находиться идее в состоянии постоянного становления (детерриториализации) [6, 72]. Творческая имагинация Делеза – это всегда новое мышление, новое отношение человека к жизни, в которой он сумеет противостоять традиционным смыслам, обеспечивающим контроль власти. Метод творческой имагинации позволяет философу создать открытое произведение, т.е. нацеленное на нечто большее, чем философия, а именно на открытие новой реальности.

Согласно теории русского символизма, взаимодействие эмпирической и трансцендентной сфер осуществляется на иррациональном уровне сознания. Воображение лежит в основе искусства, в основе науки, и, утверждает Белый, в основе мышления. Культура мысли в сознании, убежден Белый, не исчерпывается гносеологическим анализом понятия, в котором сужена сфера мысли. Начало мышления Белый видит в "зарассудочной глубине, в темной бездне" [1, 58]. Возможность проникновения в умопостигаемый мир не с помощью логики, а в результате мгновенного озарения реализуется, прежде всего, в художественном творчестве с помощью воображения.

История становление человеческой мысли, мышление человека, считает Белый, начинается с создания образов. В каждом индивидуальном сознании под рассудочным пластом мышления скрывается образ. И в результате познания, через соединение его результатов, возникает смысл как образ, эйдос, идея. "Имагинация первичного мифа, имагинация конечного смысла есть знак познания цельного" [1, 24]. Даже в рассудочном знании в основе любого понятия лежит идея или эйдос, она же образ.

Границы познания есть только догматы, но идею нельзя суживать в понятие. Необходимо изменить понятийную ткань познания в имагинативную. В мысли нас интересует не форма определений, а живой феноменологический процесс. В качестве примера Белый показывает, как имагинативная поэзия Пушкина открыла новую линию не только литературы, но показала новые духовные пути культуры в целом. В "Пророке" Пушкина "пресуществление "зениц", "ушей" и "языка": "откровение" зениц, открывающих имагинацию, образность мира астрального, откровение музыки сфер... действие самосознания нашего" [2, 313].

Имагинация выполняет особую роль в процессе расширения сознания. В самосознании имагинация, "соединяющая голову с сердцем", создает образ смысла, тем самым раскрывает сферу знания. Имагинативный образ есть живой образ мысли, потому что идея есть образ (эйдос).

Основой мировоззрения, созданием образа мира становится творчество самосознающего "Я", поэтому Белый определяет мировоззрение как имагинацию. Самосознание, формирующее мировоззрение, становится созданием культуры не только отдельного человека, но и всего человечества. В свою очередь и культура, считает Белый, определяет мировоззрение.

Одна цель объединяет теоретиков символизма и постмодернизма – преобразование форм мира. И философы имели аналогичное представление о способе достижения этой цели. Речь идет о создании новых форм мышления. Белый был убежден, что пересоздание мира связано с изменением мышления человека: "Изменение этих форм есть знак изменения внутреннего восприятия мира для создания новых форм жизни" [4, 206]. Искусство видится символистами и постмодернистами той сферой, в которой произойдет рождение нового мышления.

Таким образом, в своем отношении к проблеме понимания символизм и постмодернизм представляют единство культурного контекста. Понимание есть процесс рождения нового смысла, процесс творчества. Культурные феномены начала и конца XX в. объединяет стремление создать новые смыслы в искусстве, а значит, и в жизни.

Литература

1. Белый А. Основы моего мировоззрения. // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. – С. 58-129.
2. Белый А. История становления самосознающей души. // Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. – С. 218-367.
3. Бланио М. Взгляд Орфея. // Бланио М. Ожидание забвения. СПб.: Амфора, 2000. – С. 42-49.
4. Брюсов В. Ключи тайн. // Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1975. – С. 90-93.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
6. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: Издательство "ПЕР СЭ", 2000. – 251 с.
7. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. – 186 с.
8. Деррида Ж. Сила и значение. // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. – С. 9-54.

9. Иванов Вяч. *Поэт и Чернь*. // Иванов Вяч. *По звездам: Опыт философские, эстетические и критические*. СПб.: Оры, 1909. – 162 с.

10. Иванов Вяч. *Мысли о символизме*. // Иванов Вяч. *Родное и вселенское*. М.: Республика, 1994. – С. 211-213.

11. Иванов Вяч. *Две стихи в современном символизме*. // *Лики и личины России. Эстетическая и литературная теория*. М.: Искусство, 1995. – С. 101-167.

Елена Бухарова (Дрогобыч)

М. ШАГИНЯН О ТВОРЧЕСТВЕ КАК СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Марку Яковлевичу Гольбергу, моему учителю.

С античных времён символами разнообразной творческой гармонической деятельности, вдохновения и эстетического идеала выступали музы – богини искусств и наук. Этот образ в мировой литературе нередко связан с темой частной жизни человека, которой его креативная культурная деятельность придает творческий смысл и общественную значимость. Один из самых известных примеров такого решения названной темы – произведение древнеримского поэта Горация «Памятник», в котором он, обращаясь к музе трагедии Мельпомене, писал:

*Создал памятник я, меди нетленнее:
Высоты пирамид выше он царственных,
Едкий дождь или ветер, тщетно бушующий,
Век не сломит его...* [3, 462].

Цель нашей статьи – проследить, как в книге М.Шагинян «Человек и время. История человеческого становления» античный образ музы связан с философски осознанной концепцией творческой человеческой индивидуальности, помогает воссоздать интеллектуальную и эмоциональную атмосферу жизни и деятельности некоторых выдающихся представителей Серебряного века.

Произведение «Человек и время» – итоговая книга писательницы. Она назвала её «воспоминания», то есть тема памяти – одна из важнейших в произведении «Человек и время». Долгая жизнь М.Шагинян, она охарактеризовала её через ёмкую поэтическую метафору «столетие лежит на ладони» [11], была богата яркими событиями, встречами и взаимоотношениями с людьми, среди которых немало тех, кто создавал

вселенную русской культуры начала XX века. Отсюда, в частности, многоплановость воспоминаний, в них через призму личной памяти М. Шагинян представлены разнообразные индивидуальные судьбы, что придаёт эпически документальной книге, исторически, культурологически содержательному аналитическому повествованию глубокий лиризм.

Писательница считала, что мемуары должны не только фиксировать факты, явления и т. п., но и анализировать, систематизировать их, соотносить частное и общее. В книге «Человек и время» повествовательница рассуждает о важных критериях творческого труда: во-первых, насыщенность познавательным материалом для зарождения полноценного творчества; во-вторых, присутствие в работе нового. Определение этого традиционного и нового в творчестве, считает М.Шагинян, помогает человеку осознать пути формирования «я-концепции». Познание самой себя связано у автора мемуаров ещё с одним важным моментом: через «я» сблизиться с другими людьми, отсюда исповедально-дидактическая интонация её произведения.

«Человек и время» – произведение, концептуальной особенностью которого является диалогическая, а вернее – полилогическая организация текста, в голос повествовательницы входит множество высказываний, суждений, мыслей других авторов и персонажей книги, при этом М.Шагинян не просто цитирует, пересказывает, а осмысливает их идеи по-новому, то есть представляет читателю стереографически: «Живя свою жизнь вторично, описывая и осмысливая её, вижу сейчас то, чего не видела и не понимала тогда...» [12, 465]. Следует отметить, что воссоздание движения познающей мысли, стремящейся обрести истину, – яркая примета творчества М. Шагинян. «Мысль в её ритмическом, плавном развитии была воистину отдыхом для меня всю последующую жизнь, – пишет она в мемуарах. – Страсть к формулировкам, к окончанию определения перешла в страсть мышления (ритм бесконечного пути познания), или по Гегелю, моё состояние *Shluss'a* сменилось глаголом «werden»: окончательное определение, приход к концу смысла – счастливым нескончаемым состоянием становления» [12, 444]. Таким образом, М.Шагинян в творческой деятельности связывает мыслительные процессы с эмоциональной сферой.

Одним из важных структурных и содержательных элементов текста книги «Человек и время» выступают эпитафии. Они помогают автору воссоздать и прочесть «историю человеческого становления» в единичном личностном и в универсальном, всечеловеческом аспектах. Эпитафии придают тексту мемуаров интертекстуальность и паратекстуальность.

Первая глава произведения «Человек и время» – «Младенчество» – начинается с эпиграфа-цитаты из стихотворения А.Пушкина «Муза»: «В младенчестве моём она меня любила» [12, 7]. Рассказывая о своих истоках, взрослении, поисках места в жизни, М.Шагинян подчёркивает особенную роль А.Пушкина в судьбах членов её семьи, а потом и в личных перипетиях, в первую очередь духовных. Осознание своей судьбы писательница начинает в контексте пушкинского понимания детства – времени первых вдохновенных творческих, в том числе поэтических, исканий и опытов, периода, в котором заложен ключ к постижению зрелости (Отметим, что А.Пушкин высоко ценил мемуары, он публиковал воспоминания в «Современнике», сам писал записки и вёл дневник). Приведем полный текст названного стихотворения:

*В младенчестве моем она меня любила
И семиствольную цевницу мне вручила.
Она внимала мне с улыбкой – и слегка,
По звонким скважинам пустого тростника,
Уже наигрывал я слабыми перстами
И гимны важные, внушенные богами,
И песни мирные фригийских пастухов.
С утра до вечера в немой тени дубов
Прилежно я внимал урокам девы тайной,
И, радуя меня наградой случайной,
Откинув локоны от милого чела,
Сама из рук моих свирель она брала.
Тростник был оживлен божественным дыханьем
И сердце наполнял святым очарованьем [8, 136].*

Поэт представлялся М.Шагинян в детстве таинственным, постепенно его образ усложнялся под влиянием отца, чтения, личных впечатлений, собственного творчества, понимания его личности и поэзии единомышленниками писательницы. Со временем приходит осознание А.Пушкина как великого «духовного труженика», универсальной личности. В данном контексте «универсализм означает не только наличие знаний, а и активную культуротворческую деятельность. Речь идёт не только о восприятии достижений науки, культуры в целом, а также о их развитии, создании новых знаний, новых ценностей. Одна из определяющих черт универсализма связана с тем, что личность не только воспринимает, не только репродуцирует и передает достижения культуры другим, а и сама становится важным фактором её развития» [2, 19]. Отметим, что

большинство «вечных спутников» М.Шагинян принадлежат именно к этой когорте людей. Духовный труд стал важной составляющей всей жизни писательницы, но связывает она этот образ в книге «Человек и время» в первую очередь с самым сложным периодом её личной истории: «...годы 1908-1914 принято не совсем точно, потому что не для всех, называть реакционными. Для группы молодёжи, выросшей вне политики, к которой принадлежала и я, разбуженная потребность действовать, бороться, почувствовать себя в массе вылилась в поиски новой формы активного труда, которому не угрожало бы никакое закрытие, никакая профессиональная опасность. И мы невольно потянулись в щели той активности, какую Пушкин и Маркс называли «духовным трудом»» [12, 171]. Начало 1910-х годов писательница интересно характеризует в своих мемуарах через слово «модернизм», она называет его «профессиональные особенности»: модернизм начинается и подхватывается молодёжью, для которой характерны непослушание и бунтарство; «новое искусство» нередко противоразумно, а «в талантливейших своих произведениях – противорассудочно. Разум – это всегда свежесть и зрелость. Рассудок – всегда сухость и старчество..., восстание против рассудочности – всегда полезно... Оно необходимо для самого разума и для растущего человечества» [12, 293]. М. Шагинян подчёркивает также, что именно модернизм привлёк её внимание и интерес творческой молодёжи начала XX века к проблеме формы как структуре целого, в котором каждый элемент важен и необходим, это время вернуло писателей и поэтов к пушкинской школе тщательной работы над языком.

Словосочетание «духовный труженик» входит в эпиграфы к третьей главе книги «Человек и время» («Дом Феррари»). Эта часть открывается цитатами из стихотворения зрелого А. Пушкина «Странник» и письма юного К.Маркса к отцу. М.Шагинян в начале главы комментирует и интерпретирует оба высказывания как культуролог. Она соотносит словосочетание «духовный труд» также с биографией И.В.Гёте, с его произведением о Вильгельме Мейстере и со своей судьбой. Так эпиграфы становятся концепцией смыслов, помогают понять суть родства и различий эстетических, идейно-философских взглядов многих поколений.

В общей картине эволюции М.Шагинян снова и снова возникают важные эпизоды, связанные с образами Пушкинской «Музы». О них она рассказывает в главе «Дом Феррари». Название связано с реальным местом в Москве, в этом доме М.Шагинян снимала комнату со своей сестрой Линой. Отсюда велась переписка с З.Гиппиус, А.Белым, М.Новосёловым и др. Она

стала местом, куда приходили для интеллектуального общения многие художники, поэты, писатели, философы, ставшие затем символами Серебряного века. Для этой культуры были характерны «столь тщательно культивируемый мотив дружбы, тяготение к «лицейской», «пушкинской» форме общения; и целая плеяда поэтесс, стремящихся трансформировать присущее XX веку понятие «женской скромности» и утверждающих культурную независимость (Зинаида Гиппиус, София Парнок, Любовь Столица, Надежда Львова, Мариэтта Шагинян, Татьяна Щепкина-Куперник, Анна Ахматова, Марина Цветаева – перечень имён, конечно, можно продолжить)» [4, 4]. Это было общение равноправное, его характер, особенности помогают понять суть родства и различий экзистенциальных, эстетических, этических взглядов многих представителей Серебряного века, такое со-дружество помогало самореализации творческих личностей названной эпохи.

Жизнь человека для М.Шагинян связана во многом со страстями молодости. Это время подарило ей удивительные встречи. М.Шагинян была дружна, например, с С.Рахманиновым. Об их дружбе рассказано в пятой главе книги «Человек и время» – «Москва маленькая». Эпиграф «В младенчестве своём она меня любила» соединяет образы автора мемуаров и её молодости с образом С.Рахманинова, другими образами-персонажами, приводит их к взаимодействию, выводит из сферы собственно человеческих отношений в мир культуры. Как известно, в своем творчестве С.Рахманинов дважды (в 1912 году и в 1916 году) [1, 126] использовал тетради М.Шагинян с приготовленными для него текстами для романсов. Этими произведениями композитор был доволен, С.Рахманинов радовался, что дались они ему легко. В светлой элегии на пушкинскую «Музу», которую композитор посвятил Ре, т. е. М.Шагинян (так она подписывала свои письма к С.Рахманинову), свирельный наигрыш, вокальная декламация медленно сменяется восторгом и упоением, переходящим в классический дифирамб. Такую мелодию «Музы» Ре услышала благодаря поэту В.Ходасевичу. Замечательное чтение им произведений А.Пушкина ярко описано в главе «Дом Феррари»: «... и чтение «Музы» с его голоса, повторённое мною позднее, когда я «зачитала» её Рахманинову и вслед за ним Николаю Метнеру, вошло в русскую музыкальную классику, отразившись в двух «Музах» этих композиторов [12, 196]. Отметим, что свой романс М.Метнер также посвятил М.Шагинян. Таким образом, она стала «музой» для обоих композиторов, хотя сама себя таковой не считала. М.Шагинян охарактеризовала общение с С.Рахманиновым как

действительное творчество совместной работы, как время большой душевно-духовной близости, как самый светлый момент всей её жизни. Книга стихотворений М.Шагинян «Orientalia» (1912) открывалась надписью: «Дарю эту книгу Сергею Васильевичу Рахманинову» [7, 16]. Их содружество, со-творчество, особенно то, что началось после переписки, как личное общение, было воистину плодотворным, вместе с тем оно вписывается в ту модель взаимоотношений между творческими личностями разного пола, которая культивировалась в эпоху Серебряного века: дружба-влюблённость, общение души с душой, духа с духом [5]. В письме к М.Шагинян от 8 мая 1912 г. С.Рахманинов пишет: «Кроме своих детей, музыки и цветов, я люблю еще Вас, милая Ре, и Ваши письма. Вас я люблю за то, что Вы умная, интересная и не крайняя (одно из необходимых условий, чтоб мне «понравиться!»), а Ваши письма за то, что в них везде и всюду я нахожу к себе веру, надежду и любовь: тот бальзам, которым лечу свои раны. Хотя и с некоторой пока робостью и неуверенностью, но Вы меня удивительно метко описываете и хорошо знаете. Откуда? Не устаю поражаться. Отныне, говоря о себе, могу смело ссылаться на Вас и делать выписки из Ваших писем: авторитетность Ваша тут вне сомнений. Говорю серьезно!» [12, 398].

Как же М. Шагинян оценила романсы «Муза» С.Рахманинова и Н.Метнера? В очерке «Две Музы», написанном исследовательницей в 1968 году, читаем: «Николай Метнер был, как и Рахманинов, сразу захвачен пушкинским текстом. Но он понял его глубже и шире, как-то раздвинул во времени...» [9, 433-434]. В «Воспоминаниях о С. В. Рахманинове», М. Шагинян отмечала: «Много лет мне метнеровская «Муза» нравилась гораздо больше рахманиновской, казавшейся сухой, и только когда Нина Дорлиак на моём юбилее, в подарок мне, чудесно спела «Музу» Рахманинова, открылись передо мной в её тончайшем, продуманном исполнении все музыкальные красоты этой вещи» [1, 126].

Воспоминания о С.Рахманинове, очерки и статьи, в которых М.Шагинян пишет о композиторе, дополняют восприятие читателем тех страниц книги «Человек и время», на которых создаётся литературный портрет и автопортрет композитора. В произведение включены тексты пятнадцати писем С.Рахманинова к М.Шагинян (глава «Москва маленькая»), первые восемь прокомментированы писательницей.

Приведём ещё один пример. Работе писательницы над мемуарами предшествовал длительный период накопления и освоения материала. В «Воспоминаниях о С.В.Рахманинове» она эмоционально рассказала об одном

споре с композитором по поводу А.Пушкина, который послужил творческим импульсом для создания рассказа «Стихотворение», написанного в 1916 году [10]. Тогда главный герой рассказа был назван именем композитора – Сергеем Васильевичем. Известно, что С.Рахманинов в своё время читал это произведение вместе с дочерью Ириной. Вывод, который делает читатель, осмыслив содержание рассказа: поэзия, творчество, жизнь без опыта темны и непонятны. В более поздних изданиях имя героя произведения заменено на Петра Петровича. Рассказ предворяет посвящение С.Рахманинову. В редакции 1916 года на первый план выступило фиксирующее начало, а в последующей – соотнесение частного с общим, анализ материала, типизация. Так и в книге «Человек и время» многие факты, явления, о которых М.Шагинян писала раньше, уточняются, пересматриваются. Это содействует более полному, целостному постижению их содержания.

М.Шагинян убедительно доказывает на примере собственного активного отношения к ценностям прошлого и настоящего, что подлинное овладение культурным наследием возможно лишь тогда, когда оно становится фактом личного опыта и получает личностные эмоциональные оценки. «Опыт это не только познание неведомого ранее, это восприятие ... глубоких чувств, нравственных проблем, продумывание с новых точек зрения жизненных решений – решений героев произведения или собственных жизненных поступков. Это, следовательно, богатейшее накопление и нового познавательного, эмоционального и эстетического опыта» [6, 75].

Итак, приведённые нами примеры отчасти представляют, как в воспоминаниях М.Шагинян через образ музы полилогически перекликаются «золотой век» пушкинской эпохи и Серебряный век, деятели которого утверждали в мире своей жизнью и творчеством высокое предназначение эстетической деятельности.

Литература

1. *Воспоминания о Рахманинове в 2-х т. Т. 2.* – М., 1974.
2. Гольберг М. *Франкознавчі етюди.* – Дрогобич: – Коло, 2007.
3. *История всемирной литературы в 9-ти т. Т. 1.* – М.: Наука, 1983. – С. 462.
3. Киченко А.С. «Серебряный век» как опыт культурного мифотворчества // *Творчість М. Гумільова в контексті культури срібного віку. Тези міжнародної наукової конференції, присвяченої 110-літтю від дня народження М. Гумільова.* – Дрогобич, 1996. – С. 3-5.
4. Климова С.М. *Мифологема женственности в культуре Серебряного века и её социокультурное воплощение // Вопросы философии.* – 2004. – № 10. – С. 151-156.

5. Нечкина Г.М. *Функция художественного образа в историческом процессе // Содружество наук и тайны творчества.* – М., 1968.
6. Павловский А. И. «ORIENTALIA» // *Творчество Мариэтты Шагинян: Сборник статей.* – Л.: Худож. лит., 1980. – С. 9-29.
7. Пушкин А.С. *Собр. соч. в 10-ти т. Т. 1.* – М.: Худож. лит., 1974. – С. 744.
8. Шагинян М.С. *Две музы // Шагинян М.С. Собр. соч. в 9-ти т. Т. 7.* – М.: Худож. лит., 1986. – С. 432-434.
9. Шагинян М.С. *Стихотворение // Шагинян М.С. Собр. соч. в 9-ти т. Т. 2.* – М.: Худож. лит., 1986. – С. 163-170.
10. Шагинян М.С. *Столетие лежит на ладони: Сборник очерков и статей.* – М.: Современник, 1981.
11. Шагинян М.С. *Человек и время.* – М.: Сов. писатель, 1982.

Лариса Керн (Нижевартовск)

ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ИКОНОПИСИ: Е.Н.ТРУБЕЦКОЙ, П.А.ФЛОРЕНСКИЙ

В конце 19 в. русская религиозно-эстетическая мысль обратила свое внимание на иконописание как феномен православной выразительности. После известных работ А.Н.Виноградова «Опыт сравнительного описания и объяснения некоторых символических икон древнерусского искусства» (1877) и Е.Барсова «О воздействии апокрифов на обряд и иконописание» (1885) произошло своеобразное «открытие» древнерусской иконы. С этого времени интерес к ней не пропадал. В религиозно-эстетической мысли образовалось даже специфическое ее направление – иконология. Существенный вклад в нее внесли известные русские философы Е.Н.Трубецкой, П.А.Флоренский и др.

Князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863 – 1920) опубликовал три работы о русской иконе. Первая его работа «Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской средневековой живописи» была прочитана как публичная лекция, а затем опубликована в разгар Первой мировой войны в 1915 г. Спустя год была написана еще одна работа «Два мира в средневековой иконописи» (1916) и, наконец, в 1918г. в журнале «Русская мысль» он опубликовал статью «Россия в ее иконе». Все три работы через год после смерти Е.Н. Трубецкого были опубликованы в Москве в виде брошюры «Умозрение в красках: Этюды русской иконописи» (1921). Важным побудительным мотивом для написания этих

работ стало его посещение и знакомство с выставкой коллекции древних русских икон И.С.Остроухова и те общественные катаклизмы, которые переживала Россия в это время.

Во всех трех работах обращают на себя внимание несколько основных идей, характерных для самого Е.Н.Трубецкого и для русской философии Серебряного века. Одна из них связана с выделением двух планов бытия в целом и человеческого существования в частности.

Один план – животная жизнь. Она хаотична, слепа, бессознательна. Основой такой жизни являются низшие животные влечения, а техника, достижения культуры становятся орудиями такой жизни. В ней решающую роль играет инстинкт, но не только. Сознание и воля, которым внешне противопоставляется такая жизнь, низводится до крайней степени и становится орудиями тайных, низменных влечений. Сознание и воля хотя и могут бороться с ними, но они бессмысленны в этой борьбе без активного и оживотворяющего начала – человеческого духа.

Второй план бытия – духовная жизнь, которая противопоставлена бессознательной и хаотичной жизни внешней природы. В мирное время накал борьбы духа и хищного потенциала животного мира скрыт культурой, а в периоды социальных потрясений сама культура становится орудием «злой, хищной жизни». Законы биологического существования возводятся в морально – этические начала, правила поведения человека, который теряет свой человеческий облик и приобретает «образ звериный». Может создаться впечатление, что это и есть апофеоз человеческой жизни, но Е.Н.Трубецкой не принимает такой вывод, а доказывает обратное. В России уже было аналогичное господство «звериного царства» в те времена, когда бесчисленные орды завоевателей терзали ее земли. Именно тогда появились на Руси не философы, а духовидцы, которые «с поразительной ясностью воплотили в образах и красках то, что наполняло их душу – видение иной жизненной правды и иного смысла мира»¹. С позиций языка символов, они передали сущность той жизненной правды, которая противопоставляется «образу звериному». Так, духовидцы на Руси выполнили миссию народных вдохновителей, призванных поднять дух для преодоления, выпавшего на долю народа испытания.

Патриотический пафос всех трех этюдов Е.Н.Трубецкого очевиден. Они представляют собой одно из первых культурологических исследований величайшего достижения русской религиозной культуры и заканчиваются на высокой ноте веры в светлое будущее России.

¹ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С.225.

Уже в первой своей лекции о русской иконе Трубецкой выдвигает тезис, что русская иконопись «выражает собою глубочайшее, что есть в древнерусской культуре; более того, мы имеем в ней одно из величайших, мировых сокровищ религиозного искусства»¹. А поскольку она «вновь открыта», требуют восстановления те ключевые, чаще всего символические составляющие русской иконы, которые позволяют познать глубинный, философский смысл каждой иконы.

Вторая идея работ Трубецкого заключается в том, что у древнерусской иконописи существует ряд основополагающих смысловых принципов, без которых любая из икон теряет свой изначальный замысел выразить духовное, божественное начало. Первым таким принципом он считает «аскетизм» русской иконы, который находится в диалектическом единстве с человеческой жизнедеятельностью. Аскетизм момент важный, но он имеет подчиненное, подготовительное значение. Это диалектическое единство он объясняет так: «Важнейшее в ней, конечно, - радость окончательная победы Богочеловека над зверочеловеком, введение во храм всего человечества и всей твари; но к этой радости человек должен быть подготовлен: он не может войти в состав Божьего храма таким, каков он есть, потому что для необрезанного сердца и для разжиревшей, самодавяющей плоти в этом храме нет места: и вот почему иконы нельзя писать с живых людей. Икона – не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем, икона может служить лишь символическим его изображением»².

Следующее, на что обращает внимание Е.Трубецкой - это существование определенного канона в изображении святых при наличии вариаций его исполнения у разных иконописцев. Освободиться от власти используемого языка, можно только овладев его нормами и правилами в совершенстве. Оригинальность использования всеми возможностями языковой системы, позволяет творцу не чувствовать зависимости, находясь внутри границ этой символической системы. Свобода иконописца заключается в одухотворении человеческого образа. Несмотря на традиционность форм, «иконописец силой высвечивает выражение духовной жизни». В распоряжении художника остаются глаза святого, его взгляд. А взгляд составляет высшую концепцию духовной жизни человека. «И именно в том, что духовная жизнь передается одними глазами

¹ Там же. С.228.

² Там же. С. 229-230.

совершенно неподвижного облика, - символически выражается необычайная сила и власть духа над телом»¹. Свобода в изображении лица, лика позволяет запечатлеть не внешность, не портретное сходство, а внутреннюю сущность, саму личность. В этом заключается сила религиозного творчества, умение извещать изнутри человеческий облик. Если с помощью точно выверенного изображения взгляда иконописец передает активность, внутреннее развитие, душевные переживания и страдания, то что же он хочет выразить изображением неподвижного тела? Отсутствие динамики усиливает контраст между телом и стремящейся к возвышенному вечносозидающей и развивающейся душой. Физической неподвижностью передается напряжение и мощь неуклонно совершающегося духовного подъема. Чем неподвижнее тело, тем сильнее и яснее воспринимается движение духа, потому что телесный мир становится прозрачной оболочкой духовного мира. Духовная жизнь в этом случае передается одними глазами и совершенной неподвижностью облика. В самых лучших созданиях древнерусской живописи сочетается совершенная неподвижность тела и духовный смысл взгляда. Е.Н.Трубецкой считает, что именно благодаря этому символически выражается необычайная сила и власть духа над телом.

Еще один принцип древнерусской иконописи - ее «архитектурность». Как считает философ, «каждая икона имеет свою особую, внутреннюю архитектуру, которую можно наблюдать и вне непосредственной связи ее с церковным зданием в тесном смысле слова. Этот архитектурный замысел чувствуется в отдельных лицах, и в особенности в их группах – в иконах, изображающих многих святых»². Архитектурная симметрия, особенно в иконах посвященных Софии – Премудрости Божией, утверждает соборное храмовое единство людей и ангелов.

И еще на один важный принцип древнерусского иконописи указывает Трубецкой – Это символика красок. Он подчеркивает, что духовное содержание, «святое горение» передавалось в древних иконах тайной иконописных красок. Краски были различны по цвету, - пурпурный, золотой, голубой, лазурный. Эти краски очерчивают грань между двумя мирами, двумя планами существования – горним и дольным. Они являются небесными красками в буквальном смысле и символическом значении этого слова. Эти краски видимого неба дольного мира, но они в иконописи получили символическое значение знамений дольного неба. Каким

¹ Там же. С.231.

² Там же. С.233.

образом возникли эти символические значения? Через художников иконописцев «небо здешнее открывалось их телесным очам», а «потустороннее они созерцали очами умными»¹. Духовный, внутренний мир находился в их внутреннем религиозном переживании. Таким образом, можно сказать, что религиозное знание о потустороннем, высшем существовании,- это умозрительное знание и его можно выразить через средства наличного бытия, каковыми являются краски. Символическая, смысловая гамма красок в древнерусском иконописании чрезвычайно многообразна. Суть невысказанной красоты иконописной символики красок заключается в том, что ими иконописец пользуется для отделения неба, Горнего мира от здешнего, видимого плана существования. В иконописании существует своеобразная иерархия цветов. Главный, особенный цвет – золотой, солнечный цвет, обозначающий центр божественной жизни, а все другие цвета ему подчинены. Источником красоты всех небесных красок является солнце, поэтому они находятся по отношению к золотому в некотором подчинении. Золотой цвет – цвет Бога. Другие цвета его окружения, выражающие собой природу земного и небесного. Как в солнечном спектре все цвета радуги являются результатом преломления одного солнечного луча, так и у иконописца все многообразие мира земного и небесного выступает как своеобразные вариации «единого солнечного луча Божественной жизни»². Этот цвет несет в иконописании специальное название «ассиста» и имеет необычный способ его изображения. Это воздушное, тонкое переплетение золотых лучей, а не массивные мазки золота. Благодаря эфирной легкости этих лучей они производят впечатление живого, горящего и как бы движущегося света. Они помогают указать на Бога, как на источник исходящего из него света, как на светлое окружение так, с помощью художественных средств отделяется один план бытия от другого. «Этим сверканием и горением потусторонняя слава отделяется от всего непрославленного, здешнего»³.

В древнерусской иконописи есть еще один мировоззренческий нерв – ее психология, раскрытие внутреннего мира человеческих чувств и настроений, «драма встречи двух миров», которая выражается тем, что «наше иконописное искусство, всегда глубоко символическое, когда приходится изображать потустороннее, проникаться каким то

¹ Там же. С.251.

² Там же.

³ Там же. С.252.

своеобразным священным реализмом в изображении этой сбывающейся в потусторонней любви радости»¹.

Высшим обнаружением психологии человеческой души, переживающей процесс откровения является тот внутренний слух, который предназначен услышать нечто скрытое от человека. Он передается разными способами. Или это поворот головы евангелиста к невидимому для него свету или вдохновителю поворот неполный, как будто он обращается к свету не взглядом, а слухом. Или это жест, поза человека, углубленного в себя, слушающего какой-то внутренний, неизвестно откуда исходящий голос, который не может быть локализован в пространстве. Поворот к невидимому в иконописи обозначается выражением глаз.

Таким образом, в иконописи отражается борьба двух миров, двух мирочувствий. С одной стороны миропонимание плоскостное, все сводящее к плоскости здешнего бытия. А с другой стороны выступает мистическое миропонимание способное увидеть в мире многообразие планов бытия и ощутить возможности перехода из одного плана в другой.

В выборе иконописцем краски, композиции, взгляда, позы святых скорее всего не участвовало сознание иконописца. Трубецкой склонен думать, что все это находилось путем непосредственного озарения, «каким-то мистическим сверхсознанием иконописца»². Два разных мира, два плана существования (один – потусторонний вечный покой, другой – греховное хаотичное, но стремящееся к божественному существование) соприкасаются не просто в плане бытия, а в мироощущении иконописца. Наглядно это видно в иконах, изображающих Страшный Суд. В них и ощущение совершающегося на небесах ада, ясное созерцание бездны совершающегося на небесах греха, и одновременно «яркое конкретное видение неба, куда направляется светлый духовный подъем и полет»³. Два противоположных элемента этого углубленного мироощущения неразрывно связаны друг с другом: с одной стороны именно ощущение бездонной глубины ада, таящегося в земной жизни, обеспечивает появление в иконописце «горение ко кресту» или скорби, т.е. того, что «зажигает сердца и тем самым готовит их к принятию солнечного откровения», а с другой стороны – именно открывающаяся через это «горение» высота духовного полета дает понять иконописцу и «измерить

¹ Там же. С.259.

² Там же. С.254.

³ Там же. С.264.

взглядом всю темную глубину лежащей внизу бездны»¹. Таков механизм откровения двух миров в древнерусской иконописи. Главную роль здесь играет художник – иконописец, без его религиозного мироощущения этот процесс был бы невозможен.

Смысловая гамма иконописных художественных средств необъятна. Язык и символику этих средств необходимо знать, чтобы идея, смысл иконы был понятен. В иконах говорится о том плане бытия, о духовном мире, где нет места закону «взаимного пожирания существ», закону войны, хаоса бессмыслицы. Этот закон можно победить только в человеческом сердце через любовь и сострадание. Процесс одухотворения бытия начинается с одухотворения человека и распространяется на все живое в мире. Любовь и жалость открывают в человеке новый порядок взаимоотношений. Одухотворенный образ земного человека находит свое воплощение в иконописи. В иконах изображаются все те, которые прочувствовали над собой высший сверхбиологический закон. Христа древнерусская иконопись чтит и изображает как воплощение того жизненного смысла, который должен наполнять все вокруг. Образ Богоматери – Царицы Небесной олицетворяет любящее материнское сердце, которое через внутреннее горение в Боге становится в акте богорождения сердцем вселенной. Именно в тех иконах, где вокруг Богоматери собирается весь мир, религиозное вдохновение и художественное творчество древнерусской живописи достигает своего высшего предела. Все иконописные изображения символичны, и не являются копиями действительности. Причина подобного символизма ясна: в действительной жизни соборность еще не осуществлена, а в человечестве господствует раздор и хаос. Современная жизнь далека от единого духовного существования в Боге. Возможно только видеть зачатки соборности на земле и икона повествует о них, раскрывает духовный потенциал радости и скорби, сердечности и любви, ведущие к соборности. Иконописец символически своим творчеством выражает необычайную силу и власть духа над телом, возможность стремления к миру духовному, где единственным законом станет божественный закон. Верующий зритель стоит только на начальной стадии этого пути к откровению.

Патриотический пафос всех трех этюдов в русском иконописании Е.Н.Трубецкого очевиден. Они представляют собой одно из первых культурологических исследований величайшего достижения древнерусской культуры. Русская икона преисполнена оптимизма,

¹ Там же.

поскольку она, по мысли философа, наполняет «душу бесконечной радостью,- это образ России обновленной, воскресшей и прославленной. В ней говорит о нашей народной надежде, о том высоком духовном подвиге, который вернул русскому человеку родину»¹. Так на высокой ноте веры в светлое будущее России заканчивает свои этюды Е.Н.Трубецкой.

К глубокому осмыслению иконы посвящает П.Флоренский (1882-1943) многие страницы своих произведений, поскольку иконопись имеет конкретно-метафизическое содержание, она «умозрение наглядными образами», «наглядная метафизика бытия». Особое место в его творчестве занимает работа «Иконостас», в которой автором проводится специальное исследование символического языка иконы, а также смысла и назначения русской иконы как неотъемлемого элемента философии культа. Работа была написана в 20-ые годы XX века - эпоха не самая лучшая для Церкви. Тогда разворачивалась компания по вскрытию мощей, изъятию и уничтожению икон и в самый разгар этого атеистического террора Флоренский пишет труд, основная задача которого - показать духовную связь между святым и его мощами, иконой и ликом на ней изображенным. Подобный поступок нельзя назвать иначе, как духовный подвиг во имя православной веры, во имя торжества веры над неверием, нетления над тленом. Его интересовала, прежде всего, метафизика иконы, выражающаяся в технике, приемах, применяемых в иконописной фактуре.

Автор «Иконостаса» - человек в высшей степени компетентный в области античной мысли и в первую очередь в философии Платона. А.Ф.Лосев говорит об о. Павле, как об авторе, который «представил концепцию платонизма по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне»². Это о статье «Смысл идеализма». Оценивая концепцию платонизма у Флоренского, Лосев утверждает, что он слишком «христианизирует платонизм». По мнению П.Флоренского, русская иконопись XIV-XV вв. является вершиной изобразительного искусства во всей мировой истории. Автор высоко оценивал художественные образы, созданные в греческой культуре, но считал, что в образах Зевса, Афины, Афродиты лишь просвечивают высшие проявления искусства. В русской иконописи образы достигли наиболее выраженных и ясных форм проявления, благодатный опыт общения с высшими силами небес. Так образ Иисуса Христа, Богородицы приобретают общечеловеческое значение. Это видимые свидетели мира невидимого

¹ Там же. С.290.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.,1993. С.693.

через которых в молитве нисходит на человека благодать, дающая душевную и физическую силу, крепость. «Они – идеи, живые идеи мира невидимого. Они – свидетели, можно сказать, возникают на границе видимого и невидимого, как символические образы видений... Они живая душа человечества»¹. Икону нужно рассматривать не как тождественное Божеству изображение, в отличие от дохристианских идолов, но как символ, позволяющий духовное приобщение к «оригиналу» (архетипу), через предмет материального мира - в мир сверхъестественный.

Глубокая проникновенность в горние миры была тем ключом, который являлся основой русского иконописания, т.е. это духовный опыт самих иконописцев или отцов церкви, делившихся с художниками своими откровениями. Духовный опыт – это критерий истинности икон. Иконописец не сочиняет образ, не создает его, не производит то, что видел в жизни, его задача приоткрыть завесу духовного зрения. Художник очищает окно в горний мир, через которое затем сможет проникать божественный свет. «Всякое изображение, по необходимой символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе как в нашем духовном восхождении «от образа к первообразу»... тогда и только тогда когда чувственный знак наливается соками жизни и, тем неотделимый от своего первообраза, делается уже не «изображением», а передовой волной или одной из передовых волн возбуждаемых реальностью»². Икона - это прежде всего символ, который, в понимании Флоренского, неотделим от своего первообраза и первоначально выбран иконописными мастерами как способ выражения религиозной мысли. Символ сохраняет связь с изображаемым.

Понимание иконы как «окна в горний мир» ставит нас еще перед одной проблемой: выявить значение иконы в метафизической структуре храма. Храм есть место священнодействия, поэтому необходимо обозначить роль иконы в культовом действии, богослужении. Богослужение осуществляется в храме, который представляет символ и одновременно путь горнего восхождения, своеобразное синергетическое откровение реальности. Богослужение как «храмовое действие» синтезирует различные стороны архитектурно-пространственной организации храма, направленной от земли к небу, алтаря, как «пространства неотмирного» и их границы-иконостаса, воплощающего живое символическое единение двух миров.

¹ П.Флоренский. Иконостас. «Изд-во АСТ». М., 2003. С.44.

² Там же. С.56.

Иконостас является центром храмового действия, но не как просто изображения на досках, а как живое воплощение свидетелей божиих. Таким образом, иконостас – это «ангелофания»-явление святых и ангелов, обладающий функцией разделения и соединения «горней» зоны храма с его «дольней» зоной. Как символ иконостас двойственен, обладает одновременно и духовной и материальной природой. Если бы верующие обладали духовным зрением, они бы видели их, но людям необходимы «костыли духовности». «Иконостас...указывает им, полуслепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричит им в глухие уши о Царствии Небесном... Снимите вещественный иконостас, и алтарь, как таковой, из сознания толпы исчезнет, закроется капитальной стеною, иконостас же пробивает в ней окна»¹.

Для соучастия в богослужении именно толпе необходимы «духовные костыли», тем кто находится по другую сторону иконостаса костыли не нужны, они есть священнодействующие. Это художественно - философское противопоставление «посвященных» (клирики) и «профанов» (мирян), обоснование концепции о Церкви «учащей» и «учимой», где для «учащих» смысл Таинства ясен, но для учимых необходимы подсказки, помогающие понять смысл происходящего, явления сверхчувственного в среде чувственной каковыми являются лики святых.

Еще одной основой иконописания (по мимо духовного опыта) являлся иконописный канон в котором закреплялся опыт прошлых поколений иконописцев от технических приемов до духовных озарений. Канон – необходимая часть духовного творчества. Следование канону – это следование опыту иконописцев, накопленному в течение столетий. Канон освобождает творческую энергию художника к новым достижениям. Следование канону давало дополнительный шанс для большей самореализации иконописца. Его духовный опыт подпитывался и усиливался опытом прошлых поколений. Образы – символы соответствуют канонам иконописи, являются ступенью к божественным открытиям. Так, лучшие образцы иконописи дают нам образы высшего бытия, помогают вывести сознание за пределы чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую ирреальность, в мир духовный.

Характерной чертой художественного образа является тождество субъективного и объективного. Можно ли это отнести к иконе? Хотя иконописное искусство в основном предопределено каноном, все же

¹ Там же. С.62.

иконописцу дается достаточно простора для выражения своего представления. Эта свобода заключается в выборе композиции, ликов, образов святых, в выборе цвета и светового решения в произведении. Так, например, как пишут многие исследователи, религиозные представления и творческая душа мастера особенно проявляются в написании взгляда святого, выражении его глаз, то есть то самое, что составляет высшее средоточие духовной жизни человека. Благодаря этой свободе, икона приобретает не только земные черты, но и индивидуальность творца.

Каким образом человеку подняться до идеального выражения состояния внутренней гармонии? Ему необходимо богослужение, церковный культ. Культ, по Флоренскому, - это особое и, пожалуй, главная деятельность человека в земной жизни, поскольку она ориентирована на соединение разорвавшихся миров – небесного и земного, духовного и материального. Во время богослужения душе оказывается неоценимая помощь, подсказываются такие слова, которые не были найдены самим человеком. Культ богослужения - это путь выхода из самозамкнутости человека на своих переживаниях и проблемах. Он способствует растворению в абсолютной объективной реальности, помогает человеку увидеть собственное место, предназначенное только ему. С помощью культа богослужения происходит оформление хаоса в котором пребывает человек. Культ предает хаосу форму, преобразовывает его и тем самым переносит индивидуальное горе на всю человечность, освещает и разгружает от бремени. Происходит очищение, просветление и выход души в универсальное состояние.

Иконы написаны таким образом, что они свидетельствуют святость святых не словами, а ликами. П.Флоренский различает такие понятия как лик, лицо, личина. Лицо, по Флоренскому, есть сырая натура, явление именно дневному сознанию, это тело и оно изъедено язвами, недостатками человека, искажающими его «прекрасные формы», оно отражает его природное несовершенство. Лицо - это свет, смешанный с тьмою. По мере того, как грех овладевает личностью, лицо его перестает быть окном, через которое сияет свет Божий. Лицо утрачивает творческое начала, теряет жизнь, и приобретает черты «оцепеневшей страсти».

Личина – это маска, безсубстанциональная пустая оболочка. Она не открывает нам образ Божий, а обманывает нас, указывает на то, чего на самом деле нет. Это пустая «вампирическая» сила, которая ищет для своего существования живое лицо, которое она будет выдавать за себя.

Лик, осуществленный в лице образ Божий, «Лик, как созерцаемый... есть свидетельство этому первообразу; и преобразившие свой лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом»¹. По отношению к иконописному произведению всегда применяется термин «лик», свидетельствующий о восприятии иконы церковным сознанием не как подражания Небесному, а как явление Небесного. В работе «Иконостас» П.Флоренский отмечает, что на греческом языке «лик» называется «идеей». Именно в этом смысле лик – явление духовной сущности – идеи. Слово «образ» также происходит от греческого «эйдос». В данном этимологическом единстве «лик», «образ», «идея» усматривается смысл иконописи. Иконописный лик, образ является выражением идеи. Иконы написаны таким образом, что они показывают святость святых не словами, а именно ликами, свидетельствующими о горнем мире, предоставляя человеку возможность восхождения к нему. Икона в таком значении даже не есть в полном смысле «изображение», но скорее теофания. Только в таком случае может быть понимаема, пожалуй, самая известная фраза из «Иконостаса»: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»².

П. Флоренский выделяет 4 вида икон:

- 1)библейские, опирающиеся на реальность данную словом Божиим;
- 2)портретные, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца;
- 3)писанные по преданию, опирающиеся на устные и письменные традиции, передающие духовный опыт, открывшийся некогда в прошлые времена;
- 4)иконы явленные, писанные по собственному духовному опыту иконописцев, по видению или сновидению.

Икона впитывает в себя религиозные, философские, а также нравственно-эстетические традиции. Специфические художественные средства, аскетический характер представленного в иконе, своеобразие изображенных персоналий, их поз и жестов, использование обратной перспективы- все это таит в себе не только сложный религиозный смысл - одновременно это представляет собой и своеобразный язык символов. Икона – является важнейшей частью символической матрицы русской культуры. Ее суть совпадает с сутью символа. Каждая икона – связующее звено между материальным и идеальным, конечным и бесконечным.

¹ Там же. С.31.

² Там же. С.67.

Язык иконы приоткрывает свои тайны тогда, когда рассмотрение особенностей художественных средств живописи определили единственную цель иконописи - донести до зрителя идею новой духовной жизни будущего соборного человечества. Созерцая икону, человек получает знания не извне, но воссоздает в самом себе память о духовном мире, о своей родине, о забытых истинах. Происходит реконструкция духовного опыта. Именно такой контекст изучения избрали для себя два выдающихся мыслителя.

Андрей Комисаренко (Днепропетровск)

ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ В МУЗЫКАЛЬНОМ ТВОРЧЕСТВЕ А.Н. СКРЯБИНА

Музыкальное творчество А.Н.Скрябина занимает важное место в культуре русского Серебряного века. Стремления А.Н.Скрябина создать новый вид синтетического искусства реализовались не только в обогащении мировой музыки, но и в решении ряда этико-эстетических проблем философского характера. Музыка А.Н.Скрябина по своей сути, сама по себе есть сложной философией, ибо в ней затронуты глобальные темы добра и зла, любви и ненависти, Божественного и Духовного. Такое широкое смысловое поле музыкальной образности скрябинских произведений требует философско-научного анализа.

Проблемой данного исследования является философский смысл в музыкальном творчестве А.Н.Скрябина, как мистико-символическое воплощение субъективного мирозерцания автора.

Актуальность такой научной работы заключается в философском осмыслении и анализе музыкальных образов в произведениях А.Н.Скрябина, которые позволяют эмоционально и интеллектуально созерцать и постигать смысловые идеи. Такой подход к музыкальному искусству и к музыкальному мышлению русского композитора есть более философско-эстетический, а не стандартно музыковедческий, что также является актуальным для исследования. В то же время, мы здесь касаемся сразу нескольких дисциплин: история музыки, философия, этика, эстетика, метафизика, религия, ибо феномен музыки А.Н.Скрябина с её глубоко нравственным смыслом трудно изучать в рамках одной конкретной науки. Поэтому,

актуальность ещё заключена в пересечении нескольких дисциплин, что с одной стороны осложняют исследование, но с другой – делают его более полным.

Музыка А.Н.Скрябина и его творческое новаторство всегда вызывали интерес, как у философов, так и у музыковедов. Такие исследователи как М.К.Михайлов и И.Ф.Бэлза в своих монографиях акцентируют внимание больше на композиционной стороне скрябинских произведений. Относительно смысловой стороны, они чаще всего рассматривают образы и значение конкретных и наиболее фундаментальных композиций, уделяя больше внимание синтетическим экспериментам композитора в плане объединения звука и света. Целостной картины философских воззрений А.Н.Скрябина названные исследователи не дают.

Музыкальный теоретик И.В.Способин анализирует проблему «цветного» слуха, которым обладал А.Н.Скрябин, наряду с композитором Н.А.Римским-Корсаковым [8, 153].

Л.А.Энтелис в своей книге «Силуэты композиторов XX века» (1975) в главе про А.Н.Скрябина, трактует смысл его творчества и произведений в рамках господствующей на то время идеи диалектического материализма. «Скрябин жил в мире своих идей, своих образов, по-своему воспринимал действительность, не сверяясь ни у каких авторитетов, соответствуют ли его представления реальности. Этот путь привёл его к солипсизму. <...> Но с каким бы интересом ни относиться к занятиям Скрябина философией, нужно с самого начала понять главное: перед нами – гениальный композитор и дилетант в вопросах философии» [11, 157]. Он осуждает композитора за субъективный идеализм, философское дилетантство и солипсизм, опять таки, уже игнорируя музыкальное творчество. Подобную картину дают нам и энциклопедии, где музыка А.Н.Скрябина рассматривается только в общем контексте исторического процесса становления музыкальной культуры 19 – 20 вв.

Таким образом, философский смысл скрябинской музыки полностью почти не рассматривается ни музыковедами, ни историками искусства или философами. Наша работа заключается в выявлении целостного философского мировоззрения А.Н.Скрябина по отдельным моментам его творческих и композиционных идей и тем самым, более-менее приблизиться к решению проблемы философского смысла в музыке великого композитора Серебряного века. Ведь невозможно понимать творчество композитора в полном объёме, игнорируя саму суть его философской базы и мировоззренческого подтекста. Даже Г.В.Плеханов указывал, что «Скрябин

хотел выразить в своей музыке не те или другие настроения, а целое мирозерцание, которое он и старался разработать со всех сторон» [1, 170]. Тем более, сам А.Н.Скрябин был членом московского философского общества, и этот биографический факт во многом определил становление его творчества и взглядов [9, 436].

Объектом исследования есть музыкальное творчество А.Н.Скрябина и его композиторское мышление. Предметом исследования есть философско-метафизическое мировоззрение А.Н.Скрябина и музыкально-образное отображение этого мировоззрения в художественном подтексте музыкальных композиций. Музыка А.Н.Скрябина позволяет чувственно переживать абсолютные истины, которые и выстраивают религиозно-метафизическую парадигму содержания почти всех произведений композитора и их сакральный смысл.

Основные цели и задания, которые необходимо решить, имеют такую направленность: 1) религиозно-метафизические взгляды А.Н.Скрябина; 2) проблема добра и зла, как смысловое зерно всей музыки А.Н.Скрябина; 3) преобразование человечества через чувственное воздействие мистико-символического смысла музыки, как фундаментальная идея в мировоззрении А.Н.Скрябина.

Деятельность А. Н. Скрябина и его музыкальное творчество припадают на тот период, когда в русской культуре было тяготение к лирике и к героизму [6, 41]. То есть, в русском искусстве резко противостояли и одновременно сосуществовали диаметрально крайние смысловые тенденции – искренняя лирика и пафосный героизм. С одной стороны, его произведения полны «радостной устремлённости, «полётности», по его собственному определению. Иногда они приобретают характер порхающего движения (Этюд, соч. 49, №1, «Окрылённая поэма», соч. 51, №4)» [6, 41]. И в то же время: «В творческом процессе Скрябина пламенная вдохновенность причудливо сочеталась со строжайшим рационалистическим расчётом. Он придавал огромное значение абсолютной завершённости, продуманности и стройности формы» [6, 88]. Музыка А.Н.Скрябина, как целостное философское мировоззрение, стремилась преодолеть данное противоречие и создать своеобразную концепцию стройного субъективного идеализма. Чувственный лиризм и рациональный героизм становятся точками отсчёта во взглядах композитора. Музыка А.Н.Скрябина одновременно становится эмоциональной и интеллектуальной [1, 28].

А.Н.Скрябин, будучи философствующим композитором, словно изначально пытается примирить в человеке эмоциональное, страстное,

лирическое, чувственное и патетическое, рациональное, героическое. Он стремится создать Вселенскую гармонию в диссонирующей душе индивида, попадающего под соблазны крайних переживаний. Композитор всеми гармоническими и мелодическими образами старается поднять данный симбиоз противоречивых чувств и переживаний к высокому, духовному и к Божественному. Не даром его Первую симфонию педагог и дирижёр В.И.Сафонов назвал «Новой Библией» [1, 68, 78].

Следовательно, мировоззрение А.Н.Скрябина намного шире чистого субъективного идеализма и солипсизма. Он не пытается усмирить греховную чувственность и при этом возвеличить жертвенный героизм. Наоборот, композитор объединяет их этико-эстетическими образами и направляет к саморазвитию в сторону Абсолютного Божественного Идеала.

Но в то же время, не всё так прекрасно и гармонично, как это кажется на первый взгляд. Проблема добра и зла – одна из центральных для русского искусства Серебряного века. Зло неуничтожимо, и оно всё-таки существует. Об этом говорит метафизический смысл «Сатанинской поэмы» для фортепиано (1903). «В «Сатанинской поэме» темные силы воплощены в музыкальных образах, создававшихся Скрябиным не без влияния позднеромантических идейно-эстетических концепций. Вкрадчивые интонации любовного томления чередуются с «ироническим смехом» (как гласит авторская ремарка), а сочетание лирических настроений с горьким скепсисом характеризует кульминации поэмы, в которых звучит как бы демоническая насмешка над всем» [1, 95].

Зло является несовершенством, и данное несовершенство стремится разрушить целостное, Божественное совершенство. А.Н.Скрябин решает данную проблему религиозно-метафизическим способом – в ответ на свою «Сатанинскую поэму» для фортепиано он пишет Третью симфонию, которая продолжает идеи Первой («Новой Библии»). Третья симфония (1904) утверждает главный смысл всего его творчества – «Бог есть Любовь» [1, 86]. И недаром Третья симфония получила название «Божественная поэма» [1, 96]. В её основу автор положил философскую триаду С.Н.Трубецкого «опыт, разум, вера». Мистико-символическое воплощение Божественного добра как бы побеждает мистико-символическое воплощение зла.

А.Н.Скрябин далеко не наивный идеалист, как это утверждает выше названный Л.А.Энтелис. «Сатанинская поэма» и «Божественная поэма» - это результат внутренней борьбы, напряжённого размышления и осмысления всего бытия человечества. Все эти философские противоречия и противостояния в скрябинской эстетике снимаются Любовью, а Любовь,

согласно Библии – есть прощение, покаяние и Бог. Смысловая сторона произведений А.Н.Скрябина пересекается с главным смыслом Священного Писания. Композитор словно переносит идеи Библии в этико-эстетический контекст своих композиций.

Максимальное воплощение религиозно-метафизического мировоззрения А.Н.Скрябина и его осмысление добра и зла нашли в «Поэме экстаза» (1907), и в Поэме «Прометей» («Поэма огня») (1910). Более того, композитор хотел расширить смысловое поле музыкальной композиции. Идея симфонической «Мистерии» «представлялась Скрябину как грандиозное произведение, в котором объединятся все виды искусств — музыка, поэзия, танец, архитектура и т. д. Впрочем, это должно было быть, по его идее, не чисто художественное произведение, а совсем особое коллективное «действие», в котором примет участие не более не менее как все человечество! В нем не будет разделения на исполнителей и слушателей-зрителей. Исполнение «Мистерии» должно повлечь за собой какой-то грандиозный мировой переворот» [9, 436]. К сожалению, замысел «Мистерии» так и остался не реализованным.

Поэма «Прометей» имеет в партитуре партию света, помеченную итальянским словом «Luce» [6, 82]: «Она предназначена для особого, ещё не созданного инструмента – «световой клавиатуры», конструкция которого самому Скрябину представлялась лишь приблизительно. Предполагалось, что каждая клавиша будет соединена с источником света определённой окраски. Параллельно смене музыкальных образов и гармоническому развитию зал должен был освещаться различно окрашенными световыми волнами. <...> Задумав световое сопровождение «Прометей», Скрябин впервые попытался реализовать хотя бы частично, тот синтез различных форм чувственного воздействия на слушателя» [6, 82].

Метафизическое мировоззрение композитора получает не только звуковое, но и цветное воплощение. Это своего рода творческое новаторство, позволившее решить идею синтеза цвета и звука, а также, проблему «цветового слуха», которым обладал А.Н.Скрябин. «Никогда ещё и ни у кого идея синтеза не достигала таких грандиозных масштабов, как у Скрябина, и ни у кого не выходила до такой степени за пределы осуществимости» [6, 94].

Композитор практически отвергнул идеи, высказанные ещё Ж.-Ж.Руссо о несовместимости звука и цвета. Французский философ в XVIII в. писал: «Нет таких нелепостей, которых бы не породили физические наблюдения в теории изящных искусств. При анализе звука нашли те же отношения, что и при

анализе света. Тотчас поспешно ухватились за эту аналогию, не стесняя себя данными опыта и разума. Страсть систематизировать внесла путаницу во все, и, не умея рисовать для слуха, люди вознамерились петь для глаз. Я видел тот знаменитый клавесин, на котором якобы создавали музыку с помощью цвета. Кто не понимает, что действие цвета основано на его постоянстве, а звуков — на их последовательности, тот очень плохо знает процессы, происходящие в природе» [4, 259].

Ж.-Ж.Руссо выступил с идеей ложной аналогии между звуком и цветом, однако, его современник И.Ньютон, наоборот, подтверждал эту аналогию экспериментально и математически: «Известно, что Исаак Ньютон находил общность между солнечным спектром и музыкальной октавой. Путем сравнения отношений длин цветных участков спектра и отношений частот музыкальной гаммы он вывел математический закон соответствия определенных цветов определенным музыкальным звукам» [2, 87]. Для А.Н.Скрябина аналогия между звуком и цветом имела сакральный, метафизический и философий смысл, что мы и увидим далее.

Образным символом и смысловым воплощением единства лирического и героического есть «Прометеевский аккорд» [10, 443]. Данное созвучие в тональности Fis (Fis – His – e – ais – dis₁ – gis₁) становится идеей победы светлого добра над мраком зла. Одновременно «Прометеевский аккорд» преобразовывает всю музыкальную систему и технику композиции. А.Н.Скрябин выступает одним из основоположников модусной композиции и теории «синтетаккордов» [10, 500]. И это является одним из главных новаторских подходов композитора, помимо «цветовой» музыки.

Сакральный смысл «Прометеевского аккорда» не только в обновлении композиторской техники, но и в идее гармоничного обновления всего человечества.

И в то же время, большое место в скрябинской философии музыки имеет бытие отдельной личности и смысл её существования в бескрайней Вселенной: «Для Скрябина фортепианная партия в «Прометее» имела особое смысловое значение: с ней он связывал представление о единичной человеческой личности. Фортепиано – это как бы «микрокосм» по отношению к «макрокосму» - оркестру» [6, 82]. Не является ли это отголоском философских идей Г.С.Сковороды о трёх мирах? А.Н.Скрябин в образе Прометея видел свободного человека, преодолевающего все препятствия и постигающего Вечную Истину. Подобно Г.С.Сковороде композитор рассматривал онтологические проблемы в неразрывном единстве

макро - и микро - миров, связующим звеном между которыми выступает синтетическое искусство, наполненное Божественным Духом.

Вероятнее всего, А.Н.Скрябин хотел через изменённое искусство изменить и всё человечество, сделать его более духовным и гармоничным. Сочетание цвета, звука, всех видов и жанров искусства, как один единый целостный аккорд, призвано синтетически воздействовать на людей, и позволить каждому индивиду субъективно переживать Абсолютную Истину.

В этом, скорее всего, и заключается главный философский смысл всей творческой жизни и деятельности А.Н.Скрябина.

Он, как великий пророк и сын своего Отечества, формируясь в условиях искусства Серебряного века, ощущал и предвидел грядущие изменения в мировом обществе. Таким образом, смысловая сторона скрябинской музыки включает: а) религиозно-метафизический аспект; б) решение проблемы добра и зла; в) обновление и улучшение человечества; г) вера в Абсолютную истинность Божественного Духа, чьё всеприсутствие заключено в цвете, звуке, в форме, во времени, в пространстве и в Вечности. Синтетическое искусство, как основополагающая идея А.Н.Скрябина, должно максимально приблизить всё человечество к Любви и к постижению Бога.

Можно сделать даже слегка приблизительную параллель между композитором А.Н.Скрябиным и средневековым богословом Августином Блаженным.

В своём фундаментальном философском произведении «Исповедь» Августин Блаженный тоже рассматривает проблему взаимосвязи божественного и человеческого и их взаимопроникновение. Средневековый мыслитель выводит бытие Бога из субъективного начала, в процессе становления личности во времени. Бог как бы отражается в душе человека, и познание Бога происходит через познание самого себя. Психологическая память сквозь время и осознание собственной конечности во времени неминуемо должны привести индивида к созерцанию Абсолютной Идеи, Любви и Божественного Провидения [5, 71].

А.Н.Скрябин, в свою очередь, как субъективный идеалист-мистик, тоже выводит Божественное из собственных переживаний внешних ощущений во времени. Музыка – искусство временное. Время, как и звук, есть материалом для музыкального произведения [2, 7]. Не исключаются также цвет, свет, форма, пространство, созвучия и т. д. Все субъективные ощущения синтетически призваны созерцать и осмысливать то, что находится за гранью восприятия материального.

Сакральный смысл всего музыкального творчества великого русского композитора Серебряного века заключается в своеобразном переосмыслении и рефлексии некоторых философских взглядов А.Блаженного – от субъективного переживания мистико-символического образа в музыке к постижению вечного бытия Бога.

Итак, мы можем подвести окончательные итоги и перечислить основные выводы: 1) музыка А.Н.Скрябина гармонично объединяет эмоциональное и интеллектуальное, логическое и эмпирическое, являя собой целостную метафизическую систему; 2) борьба добра и зла вечна, но исход этой борьбы призваны решить Любовь и Покаяние – как символические воплощения Бога, свет и звук должны рассеять мрак и мёртвую тишину; 3) переживание сакрального смысла в обновленной музыке призвано преобразовать человечество и направить его развитие к лучшему и доброму.

Следовательно, философский смысл музыкального творчества А. Н. Скрябина – гармоническое улучшение общества по направлению к божественному и духовному.

Литература

1. Бэлза И. Ф. Александр Николаевич Скрябин. – М.: Музыка, 1982. – 176 с.
2. Виноградов Г. В., Красовская Е. М. Занимательная теория музыки. – М.: Сов. Композитор, 1991.
3. Денеш Золтаи. Этнос и аффект. История философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля. – М.: «Прогресс», 1977.- 376 с.
4. Жан-Жак Руссо. Избранные сочинения. / 1 Т. – М.: Государственное издательство худ. литературы, 1961.
5. Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Філософія: dtv-Atlas: Пер. з 10-го нім. вид. / Худож. Аксель Вейс; Наук. ред., пер. В. П. Розумний. – К.: Знання-Прес, 2002. – 270 с.
6. Михайлов М. К. А. Н. Скрябин: Популярная монография. – 3-е издание. – Л.: Музыка, 1982. – 112 с.
7. Музыкальный энциклопедический словарь / Гл. редакция: Г. В. Келдыш. – М.: Советская энциклопедия, 1990.- 672с.
8. Способин И. В. Элементарная теория музыки. – М.: Музыка, 1985. – 199 с.
9. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840с.
10. Энтелис Л. А. Силуэты композиторов XX века. – Издание 2-е, дополненное. – Л.: Музыка, 1975. – 248 с.
11. Энциклопедический музыкальный словарь / Ответственный редактор Г. В. Келдыш, сост. Б. С. Штейнпресс, И. М. Ямпольский. – М.: Государственное издательство БСЭ, 1959. – 327 с.

ПРОБЛЕМА „ЗБЕРЕЖЕННЯ СМISЛУ” В ПЕРЕКЛАДАЦЬКІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

Проблема «збереження смислу» залишається однією з центральних в перекладацькій діяльності. До цієї проблеми звертались ряд перекладачів, філософів, мовознавців, але все ж таки виникає ряд запитань.

Чи можливо абсолютно точно і повно передати на одній мові думки, виражені засобами іншої мови? З цього питання в науковців склалися дві протилежні точки зору. Перша, що стверджує неможливість адекватного перекладу. Причиною цього є значна розбіжність різноманітних мовних засобів; в результаті переклад може бути не лише недосконалим віддзеркаленням оригіналу, але і дає про нього вельми віддалене уявлення. Інша точка зору, якої дотримуються більшість дослідників і яка лягла в основу діяльності багатьох професійних перекладачів полягає в тому, що будь-яка розвинена національна мова являється достатнім засобом для адекватної передачі думок іншої мови.

Ці дві точки зору склалися тому що над проблемою «збереження смислу» задумувався кожен перекладач в процесі своєї діяльності. Оскільки для перекладача ідеал - злиття з автором, яке вимагає шукань, вигадки, винахідливості, співпереживання. Тому перекладач намагається розкривати свою творчу індивідуальність, але так, що вона не затуляє своєрідності автора. Ось чому процес перекладу тексту, як правило, починається з аналізу, в ході якого перекладач прагне досягнути глибокого розуміння змісту, а вже потім, приступає до власного перекладу. Але проблема полягає в тому, що глибоке розуміння тексту не завжди досягається навіть при читанні рідною мовою, не кажучи вже про іноземну.

Автор, закладаючи свої смисли в твір, наповнює його художніми образами, створює емоційно-вольову сферу персонажів, використовує художні засоби. Перекладач, працюючи з твором приносить туди свою оригінальність, творчу натуру, і тим самим змінює смисл, адже він є активним суб'єктом перекладацької діяльності, але при цьому йому необхідно передати закладені автором смисли, оскільки кожен переклад створений для того, щоб познайомити читача з зарубіжною літературою, показати красоту творів того чи іншого письменника. Читач також

інтерпретує твір по-своєму, розуміючи його крізь призму власного досвіду . Можливо ця суперечність виявляє наявну проблему «накладання смислів»

Подібний хід міркувань не викликає сумнівів ні в методичному, ні в теоретичному плані: справжній (професійний) переклад здійснюється з метою передачі змістового повідомлення (твору), а емоційно-вольову і іншу інформацію твору, а також його стилістичні особливості неможливо передати, заздалегідь не з'ясувавши авторської думки.

Отже працюючи з текстом, перекладач оцінює його спочатку як читач, роблячи спробу зрозуміти наскільки цей автор і його бачення світу близькі йому, чи зможе він в своїй роботі передати той смисл, який заклав в твір автор. Оскільки, індивідуальність перекладача виявляється і в тому, яких авторів і які твори він вибирає для відтворення на рідній мові. Адже переклад це передача смислу, яка відбувається не тільки з допомогою мовних засобів, а також відтворенням соціокультурних реалій, які близькі тій чи іншій епосі чи культурі, спроба передати дух, наблизити твір до читача, але до певної міри, щоб він не втратив своєї художньої самобутності.

Далеко не завжди із змісту окремих частин тексту або навіть із цілого перекладу може бути зрозуміла ідейна спрямованість твору, ідейна позиція автора. У подібних випадках ідейну спрямованість тексту доводиться встановлювати за допомогою екстралінгвістичного контексту (за термінологією Я.И.Рецкера), або екстралінгвістичної ситуації (за термінологією Л.С.Бархударова).

Особливі труднощі з'являються, коли мови оригіналу і перекладу належать до різних культур. Наприклад, твори арабських авторів рясніють цитатами з Корану і натяками на його сюжети. Арабський читач розпізнає їх також легко, як освічений європеєць відсилання до Біблії або античних міфів. У перекладі ж ці цитати залишаються для європейського читача незрозумілими. Розрізняють і літературні традиції: європейцеві порівняння красивої жінки з верблюдицею здається безглуздом, а в арабській поезії це досить поширене явище. А казку “Снігуронька”, в основі якої лежать слов'янські язичницькі образи, на мови жаркої Африки взагалі незрозуміло як перекладати. Різні культури створюють інколи більше труднощів ніж різні мови.

Особливо важко передати мовну зовнішність персонажів. Добре, коли говорить старомодний джентльмен або навіжена дівчина - легко уявити, як вони говорили б по-українськи. Набагато складніше передати мову ірландського селянина по-українськи або одеський жаргон по-англійськи. Тут втрати неминучі, і яскраву мовну забарвленість мимоволі доводиться

приглушувати. Недаремно фольклорні, діалектні і жаргонні елементи мови багато хто визнає абсолютно непридатними для перекладу.

При перекладі текстів з англійської мови на українську виникають численні проблеми з вибором слів із-за полісемії англійської мови. Контекст грає важливу роль при виборі потрібного значення. Під контекстом прийнято розуміти мовне оточення, в якому вживається та або інша одиниця мови. Так, контекстом слова є сукупність слів, граматичних форм і конструкцій, в оточенні яких зустрічається дане слово. Контекст як би "знімає" у тієї або іншої багатозначної одиниці всі її значення, окрім одного. Тим самим контекст додає тій або іншій одиниці мови однозначність і робить можливим вибір одного з декількох потенційно існуючих еквівалентів даної одиниці в мові перекладу [2; 6]. Щоб перекласти речення, потрібно зрозуміти, в якій ситуації і з якою метою воно було сказане або написано. Не обов'язково, щоб вислів-переклад повністю співпадав з оригіналом. Головна вимога: воно повинне означати для носіїв мови перекладу те ж саме, що означав початковий вислів для носіїв своєї мови.

Проте прагнення людей зрозуміти один одного примушує перекладачів знову і знову намагатися зробити диво передати не тільки зміст, але і смисл. Питання щодо збереження смислу чи відхилення від нього викликає найбільшу кількість розбіжностей в науковому середовищі. Оскільки тут існує момент діалектичної протилежності – відхилення від смислу, що дає простір для суб'єктивно-творчого бачення цього смислу перекладачем, як суб'єктом перекладацької діяльності.

В зв'язку з цим виникає проблема точності та адекватності художнього перекладу. На дану думку, художній переклад в більшості випадків коливається між двома крайніми принципами: дослівно точний, але художньо неповноцінний переклад і художньо повноцінний, але далекий від оригіналу, вільний переклад. Ці два принципи знайшли віддзеркалення в двох основних точках зору: визначення перекладу з лінгвістичної і літературознавчої позицій.

Лінгвістичний принцип перекладу, перш за все, має на меті відтворення формальної структури оригіналу і тому на перший погляд має зберігати смисл, який хотів передати автор. Проте проголошення лінгвістичного принципу основним може привести до надмірного наслідування в перекладі тексту оригіналу - до дослівного, в мовному відношенні точному, але в художньому відношенні слабкому перекладу, що являло б саме по собі один з різновидів формалізму. Водночас постає питання чи доцільна така форма перекладу в художній літературі. Адже існують слова і навіть речення, які не

несуть ніякого емоційного і стилістичного навантаження і їхня заміна веде не до втрати, а до збереження смислу, оскільки це відповідає синтаксичній структурі української мови.

Коли мова йде про адекватну відповідність оригіналу тут варто розглядати переклад як різновид словотворчого мистецтва, тобто не з лінгвістичної, а з літературознавчої точки зору. Літературознавчий принцип на думку багатьох дослідників перекладацької діяльності характеризується відхиленням від смислу. Оскільки художній переклад є адекватною відповідністю оригіналу не в лінгвістичній, а в естетичному розумінні. Головною рушійною силою перекладача має бути ідея, нав'язана оригіналом, яка примушує його шукати адекватні мовні засоби для віддзеркалення в словах думки, смислу, тобто художній переклад.

Звичайно, всі елементи форми і змісту не можуть бути відтворені з точністю. Тому кращі переклади, на думку багатьох відомих дослідників, можуть містити умовні зміни порівнянню з оригіналом - і ці зміни абсолютно необхідні, якщо метою є створення аналогічного оригіналу єдності форми і змісту на матеріалі іншої мови, проте від об'єму цих змін залежить точність перекладу - і саме мінімум таких змін припускає адекватний переклад.

Підводячи підсумок і враховуючи все вище сказане, переклад, який вичерпно передає задум автора в цілому, всі смислові відтінки оригіналу і забезпечує повноцінне формальне і стилістична відповідність йому. Такий переклад може бути створений шляхом творчого застосування реалістичного методу віддзеркалення художньої дійсності оригіналу, повинен відбуватися не простий підбір відповідностей, а підбір якнайкращих мовних та стилістичних засобів для відтворення художніх елементів оригіналу.

Багато українських і російських письменників і поетів, які займалися перекладацькою діяльністю зустрічались з зазначеною проблемою. Тут варто зазначити видатного представника доби Срібного віку, поета і перекладача, Б.Пастернака, перекладацька творчість котрого є багатим матеріалом для аналізу жанрових проблем перекладацького пошуку. Особливий інтерес в цьому плані представляють літературні форми, що склалися, зокрема сонети.

Пастернак переклав сонети і в ранній творчості («Джон Форд» Суїнберна, 1917), і в зрілий період. В кінці 1930-х років він переклав 66-й і 73-й сонети Шекспіра, «Цвіркун і коник» Кітса, в 1940 р. «Море» Кітса і «Томління» Верлена, в 1940 р., шекспірівський 66-й сонет і «Синові» Релі. У 1953 р. 74-й сонет Шекспіра. Ним був перекладений також «Сонет» Кальдерона. В основному Пастернак перекладав сонети англійських авторів, і понад усе Шекспіра. Його переклади шекспірівських сонетів були піддані

серйозній критиці. Найбільш категоричний був Е.Еткінд, що заявив з приводу пастернаківського перекладу 73-го сонета, що, втрачаючи навіть і сліди стилістичної системи, заданої оригіналом, даний переклад переходить ту межу, за якою перестає бути перекладом. Ще несхвальніше про подібні явища говорили дослідники, що аналізували пастернаківські переклади трагедій Шекспіра. Так, М.П.Алексєєв, підкреслював, що Пастернак хоче бути занадто самостійним там, де від нього потрібна дисципліна і повна підлеглість авторитету тексту оригіналу, і при цьому найчастіше наносить важкі рани тому художньому організму, який він старається відтворити шляхами свого мистецтва, звичної для себе творчої манери. Це засудження стало навіть підставою для висновку про те, що перекладацька розкутість Пастернака руйнує і жанрову канву творів, що перекладаються.

З іншого боку у тій же мірі, в якій оцінюється в перекладі його вірність змісту, образній системі, стилістиці, метричній системі оригінального тексту, повинна бути оцінена і його близькість жанрової організації оригіналу. Першим пастернаківським досвідом перекладу сонета був вірш «Джон Форд» Суїнберна. Молодий Пастернак відразу продемонстрував багато особливостей його подальшій перекладацькій позиції. Поет зробив те, що потім назвали вільним перекладом: зберігаючи основний сенс вірша, він помітно відступав від стилістичного малюнка оригіналу. Стало ясно: перекладач не встановлював художніх бар'єрів між собою і автором, якого перекладав, підпорядковувавши його власному поетичному почерку. В результаті Суїнберн здобув характерні риси ранньої, авангардистської манери Пастернака, виразно названої самим автором «поверх бар'єрів».

Без глибокого порівняльного аналізу творів оригіналу і перекладів не можна говорити чи веде таке трактування до відхилення від смислу, але однозначно можна сказати, що, на відміну від інших вітчизняних перекладачів сонетів, які трансформували жанр у дусі романтичної поезії, Пастернак позначив нову традицію, що відобразила своєрідність російського сонета Срібного віку.

Таким чином, суть проблеми збереження смислу в перекладацькій діяльності розкривається через наявність об'єктивної і суб'єктивної сторони. Об'єктивно збереження смислу є необхідним, але реалізація цієї необхідності завжди супроводжується відхиленням від заданого автором смислу спричиненого «втручанням» власних перекладацьких смислів. Наявність останніх свідчить про невід'ємність власної суб'єктивної позиції перекладача в процесі перекладу та налаштування на іншомовного читача.

Література

1. Бунь О.А. *Інтерпретація художнього тексту. Практичний посібник.* –Дрогобич : Коло, 2001р.- 62с.
2. Коломийцева Е.М., Макеева М.Н. *Лексические проблемы перевода с английского языка на русский. Учебное пособие.* - Издательство Тамбовского Государственного Технического Университета, Тамбов, 2004 - 317с.
3. Е.А.Первушена *Сонет в поэтических переводах Бориса Пастернака (Институт русского языка и литературы ДВГУ и ДВО РАН, Владивосток).* -Вестник ДВО РАН. 2005. № 2. – 6с.

Екатерина Насонова (Харьков)

ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА И ПОИСК «ТВОРЧЕСКОГО СМЫСЛА» ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. ...Этот призрачный “мир” есть порождение нашего греха....
[2, 254]

Человек задумался над тем, кто он собственно такой, едва научился выражать свои мысли и чувства посредством знаков и символов. Тайна человека, несомненно, принадлежит к кругу вечных проблем. Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Какое место он занимает в природном царстве? Размышление о человеке неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем, среди них столь важные как особое место человека во Вселенной, его положение перед ликом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представления о своих собратьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной [3].

Но также и любая внеантропологическая посылка невольно раздвигает и наше представление о человеке, ведь это он пытается разгадать секреты мироздания. О чем бы ни шла речь – о бытии, о природе, о космосе, о социуме – на общем плане присутствует человек. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в пространство философско-антропологической мысли.

От века к веку происходит приращение философских представлений о человеке. Различные культурные традиции по-разному определяют место человека в системе бытия, исходя из конкретно исторического понимания сущности человека и его социокультурной ценности. Так, например Платон определял человека как “двуногое без перьев”, относя его к роду животных, добавляя к описанию идеального двуногого – “широкие и плоские ноги”. Паскаль, прочитав определение Платона, констатирует: “Человек не теряет своей человеческой сущности, теряя две ноги, а петух не приобретает человеческих свойств, когда теряет перья”. Ф.М.Достоевский писал, что “самое лучшее определение человека – это существо на двух ногах и не благодарное” [3].

Кажется любое определение человека, даже если оно будет исправляться, уточняться не только бессмысленно, но и курьезно. Сейчас существует более тысячи определений, среди которых можно выделить собирательный образ. С современной точки человек предстает как биосоциальное существо, обладающее даром мышления и речи, как особый род сущего, обитающий под своим собственным индивидуальным именем, за которым признается право первенства и функция элементов соответствующей целостности, более того рассматривается как самодостаточное, а поэтому обособленное существо - творец культуры и субъект социального творчества.

Человеческая натура проявляется в разном, но в чем-то, надо полагать, обнаруживается главное качество человека. Выявить эту главенствующую черту, означает постичь сущность человека. Какое же качество можно считать специфически человеческим?

В истории европейской философии сущность человека усматривалась в различных проявлениях. Наиболее развернутая типология философских постижений человека в европейской философии принадлежит Шелеру. Он выделяет 5 концепций человека: 1) теистическую (иудейскую и христианскую); 2) античную концепцию “человека разумного” (выражена у Анаксагора, а у Платона и Аристотеля оформлена в философских категориях) согласно которой, уникальность человека в том, что он обладает разумом и также версии согласно которой человек понимается как “политическое животное”, т.е. обладающее даром социальности; 3) натуралистические, позитивистские и прагматические учения, толкующие человека как Homo Faber (“человек деятельный”); 4) представление о человеке как о свихнувшейся обезьяне, помешанной “на духе”, воззрение, согласно которого человек и его самосознание оценивается чрезмерно

восторженно. В последующих эпохах добавились представления о человеке как о “символическом животном”, как вместилище архетипов, “человеке играющем”, как существе обладающем даром речи, существе способном создавать орудия труда и пользоваться ими в процессе общественного труда [3].

Тем не менее, основным качеством был определен разум, все остальные признавались и были возможны лишь при его наличии. XX век внес свои коррективы. Западная философия и культурология XX века предложила новые подходы к целостному осмыслению бытия, человека, духа и культуры. Были сконструированы новые модели мировоззрения, которые определили своеобразную интерпретацию места и роли человека в мире, новые основания человеческого бытия. Что было во многом обусловлено социализацией и дезинтеграцией духовных процессов. Перед человеческой мыслью встал ряд принципиально новых проблем, связанных с глобальными кризисами современности, с переосмыслением места и назначения человека в историческом процессе

Стал очевиден парадокс разума, когда человек стал безмерно могущественным и, одновременно, как никогда беззащитным. Разум, сумев в последние века снабдить человека невиданным научно-техническим инструментарием, дал ему в совокупности со всей полнотой духовных сил неограниченную возможность формировать себя и окружающий мир. Человек оказался в состоянии изменять свое "Я" и среду своего обитания сообразно собственным интересам и целям, человеческий индивид предстал генератором культурных изменений и взял на себя миссию преображения мира [5]. Но разум как бы вышел из-под контроля: если изначально он был призван служить человеку, то в XX веке он призвал человека себе на службу, разум уже начал работать не для человека, а против него, ведь фундаментальные открытия разума последнего столетия сделали угрозу существованию человека вполне реальной.

В противовес разуму, философия XX века провозгласила художественное творчество в качестве подлинного бытия человека. Творчество (будь то научное, художественное или преобразование социальной среды) – предстало как высший уровень активности личности, посредством которого реализуются сущностные созидательные силы человека.

Художественное творчество попало в эпицентр философской и культурологической проблематики. Тема творчества становится центральной для различных философских направлений и философских школ XX столетия.

Так в философии жизни наиболее развернутая концепция творчества дана А.Бергсоном. Он рассматривает творчество как непрерывное рождение нового, что составляет сущность жизни; оно есть нечто объективно совершающееся (в природе в виде процессов рождения, роста, созревания, в сознании – в виде возникновения новых образов и переживаний) в противоположность субъективной технической деятельности конструирования, лишь комбинирующей старое.

Эрнст Кассирер (открыто называющий свои исследования феноменологическими и закрепляющий эту связь ссылаясь на Гуссерля) приходит к выводу, что отличительной чертой человека является имманентно присущая ему “изначально-творческая, а не просто копирующая сила”, которая “не просто пассивно запечатлевает наличное, но включает в себе самостоятельную энергию духа, посредством которой простому наличному бытию придается определенное “значение”, своеобразное идеальное содержание” [4].

Проблема творчества была одной из значимых и для Николая Бердяева. Он неоднократно обращался к ней в своих книгах и различных статьях. Но основные положения этого вопроса, определение творчества, творческого акта и творящего человека наиболее полно были изложены в работе “Смысл творчества”. Автор дал ей значимый подзаголовок – “Опыт оправдания человека”. Согласно концепции Н.Бердяева человек находится в плену мировой данности и необходимости, которым он подчиняется, что отождествляется с грехом и падением человека. Но именно творчество, по мнению философа, способно помочь человеку искупить эту свою вину и освободить человеческий дух от плена “мировой данности” [2]. В способности к творчеству Николай Бердяев видит “оправдание” человека. Он ставит человека в центр бытия и признает в нем богоподобное существо, которое вместе с Богом продолжает творение. Творчество человека является продолжением и завершением миротворения, начатого Богом: “Творчество... создает иной мир, продолжает дело творения” [2, 297] .

Бог создал человека по своему образу и подобию. Но это подобие не только внешнее, оно заключается как раз в том, что человек так же, как и Бог может творить. Более того, философ настаивает на том, что творчество– это не просто способность человека, которой его наделили, но это так же и его обязанность, его предназначение. “Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога” [1, 195]. Творчество не в коем случае не может быть определено бытием, миром, в котором живет человек,

поскольку мир детерминирован, и инертен. Напротив оно является выходом за пределы бытия: “Творчество для меня... раскрытие бесконечного, полет в бесконечность... Творческий экстаз... есть прорыв в бесконечность” [1, 196]. Через творческий акт человек выходит за пределы бытия, в бесконечность и получает возможность при помощи небытия преобразить существующий мир.

Поскольку творчество является назначением человека, Николай Бердяев так характеризует творчество: “В тайне творчества открывается бесконечная природа самого человека и осуществляется его высшее назначение” [2, 340]. Таким образом, Николай Бердяев еще раз доказывает мысль о том, что человек оправдывает себя перед Создателем через творчество. Он считает, что творчество – это обязательное свойство человека в принципе, а не отдельных представителей человечества: “Гениальность всегда есть качество человека, а не только художника, ученого, мыслителя, общественного деятеля и т. п. Гениальность есть особая напряженность целостного духа человека, а не специальный дар” [2, 394]. Николай Бердяев настаивает на том, что человек, сумевший проявить творческую активность, раскрывает тем самым свое подобие Богу-Творцу.

И человечество, как и отдельный человек освобождаясь от греха через закон и искупление сможет прийти к эпохе творчества. Пока же им руководит не свободная сила творчества, а лишь послушание. Наступление творческой эпохи полностью зависит от человека, поскольку именно его творческая активность является третьим и последним откровением после ветхозаветного откровения в виде закона, посланного Богом, и новозаветного откровения – пришествия Христа. Именно дерзновенное, смелое творчество Николай Бердяев называет основными достоинствами человека в новой эпохе. Он пишет: “Лишь подвиг свободного творчества обратит человека к Христу Грядущему, подготовит к видению иного образа Абсолютного Человека” [2, 367].

Таким образом в философию XX века прочно входит представление о человеке как творческом, креативном начале, не только отражающем какой-либо объект в своем сознании, но и преобразующем, пересоздающем доступный нашему восприятию видимый, слышимый, умопостигаемый и кажущийся мир.

После провозглашения “смерти Бога” именно человек осознал себя единственным Творцом, способным решать судьбу Мира и свою собственную судьбу в нем. Он почувствовал в себе силы “преобразовывать”

действительность ил “преобразать” ее. Таким образом, основным свойством человека в XX веке было определено художественное творчество. Человек стал центром Мироздания и художественное творчество стало оправданием его существования, оправданием существования культуры, путем уничтожения природы, оправданием бесконечных войн и уничтожения человека человеком, оправдания исчезновения морали и религии.. по словам Бердяева в XX веке “.....Зарождается религия человека.... Человеческий род перерождается в человечество..... Много писали оправдания Бога теодицеей, но наступает пора писать оправдание человека – антроподицею..” [2].

XX век представляет уникальное явление в истории тысячелетней человеческой культуры, можно сказать “апогей” ее существования, где в центре философских изыскания предстает человек, не отношение человека с миром, человека с человеком, а человека “с самим собой”. Происходит утверждение гиперантропоцентрического типа философствования. Антропоцентризм концептуально оформляется еще в христианстве, где рождается представление о человеке как о идеальном существе, воплотившем в себе телесно-чувствственную субстанцию, одушевленную разумом, рассматривая человека как центр мироздания христианство явилось почвой европейской персоналистической традиции [5]. Но в XX веке происходит утверждения крайних форм антропоцентризма, где исходный пункт философской рефлексии человек – не редуцируемый не к “божьей твари”, ни к “природному существу”, ни к “общественному животному”, но представляющему собой особый, наиболее сложный вид бытия, главной особенностью которого провозглашается способность к творчеству.

Но все было бы достаточно просто, если бы человек провозгласив главным своим качеством - способность к творчеству, принялся осуществлять свой замысел. Но, так или иначе, провозглашая себя творцом, он должен взять на себя и ответственность за продукты своего творения. Ввиду изначальной порочности человеческого существа, не смея взять на себя столь тяжкое бремя, он возложил его целиком и полностью на эфемерные, безличные квазиантропные структуры, воплощенные в знаках. Что обусловило появление постмодернистской теории “смерти субъекта”.

Согласно изысканиям постмодернистских теоретиков М.Фуко, Р.Барта, Л.Альтюссера все заложено в человека извне: в его сознании нет ничего, что не было бы ему навязано господствующей идеологией при помощи системы образования и средств массовой информации. Человек является сотворенным, порожденным, но не творческим, не порождающим [5]. Ибо всё творчество сводится исключительно к повторению того же самого, к

репродуцированию уже продуманного и высказанного. Согласно этой точке зрения, сам язык кладет предел возможностям человеческого творчества, направляя мысль в строго определенное русло, не позволяя высказать нечто “неизрекаемое” или еще не изреченное.

Таким образом, человек оказывается обреченным на пассивное восприятие и подчинение “историческому бессознательному”, деспотически осуществляющему свою власть через язык. Человек не может претендовать на роль полновластного Творца в мире своего произведения и, тем более, не стремится выйти за его пределы, детерминируя состояние внехудожественной реальности. Создатель художественного произведения играет, словно ребенок, складывая из кубиков-цитат то одну, то другую “башню”, ни мало не заботясь о прочности ее основания, о долговечности конструкции, так как он вполне осознаёт, что не только он играет, но и ими играют — язык, культура, сам текст, читатель, в чьем восприятии его создания обретают совершенно иную жизнь. Проблема “смерти субъекта” как общее определение кризиса личностного начала в философской и культурологической литературе XX стала общим топосом [5].

Таким образом, XX век обнаружил свое главное противоречие: человек – творец, но не ответственный за свои творения. Данная проблема нашла отражение в так называемом феномене авторства.

Проблема авторства может быть сформулирована следующим образом: какова мера отчуждения произведения от его творца? С одной стороны, произведение и его автор предельно близки, ибо произведение – результат творческой деятельности определенной личности, оно уникально и являет миру новый смысл. С другой стороны, произведение включено в объективный общечеловеческий поток культуры, рождаясь из него, произведение должно туда вернуться.

На стадии возникновения произведения в него входит множество “неавторских” смыслов: 1) прежде всего это проявляется на уровне образнотематического строя – использования мотивов или целиком сюжетов, имеющих древнее происхождение, уходящих корнями в толщу фольклора, бессознательного фантазирования, (т.е. архетипов коллективного бессознательного); 2) наличие особых формообразующих начал, которые существуют в культуре еще до момента рождения произведения (устойчивые композиционные и языковые приемы, принципы образнотематического строя, художественные способы и средства обработки и выражения жизненного содержания), вторжение которых способно определять характер его выразительности; наиболее ярким примером этому

могут служить стиль и жанр, которые подключают каждого нового творца к уже сложившейся художественной традиции. Будучи завершенным, произведение начинает жить в сфере восприятия, причем логика этой жизни может оказаться совершенно неожиданной для автора.

Так или иначе, бесспорно то, что все в произведении восходит к творческой личности, но столь же кажется, очевиден факт наличия в нем и огромных массивов “чужого”, неавторского, что позволило теоретикам постмодернизма констатировать “смерть субъекта” и вытеснить автора в качестве активного субъекта культуротворчества совокупностью культурных кодов и интерпретационных конвенций, культурных универсалий и дискурсивных матриц [5]. Распространение идей постмодернизма способствовало переводу тяжести с человека как творца на произведение, автор стал вторичным по отношению к собственной продукции, а произведение выйдя из – под контроля создателя, постепенно стало доминировать и играть ведущую роль в контексте духовной культуры. Это дискредитировало статус автора как демиурга, после чего он постепенно стал превращаться в простого ремесленника - изготовителя вещи, количественный элемент купли-продажи.

Не смотря на иллюзию предрассудка о безымянности идей, событий и технологий, количество авторов не только не уменьшилось, но возник прецедент тотального вовлечения в творчество большого количества людей, что обусловило возможность атрибуирования авторства не только произведению искусства, но и деловому контракту, торговой марке, товарному знаку, рекламной вывеске или записи о назначенной встрече. Возникновение целой отрасли - авторского права способствовало закреплению права собственности над этими “произведениями” или вещью.

В результате фигура автора стала центральной для культуры XX века, а проблема авторства - его квинтэссенцией, что позволяет определить человека данной эпохи как *Homo Auctoris* или человек авторствующий.

Размышляя о постижении сущности человека и попытке выявления его отличительного качества, невозможно не вспомнить физика М.Талбота, утверждавшего, что “ мы рождаемся не внутри мира, но внутри чего-то, что мы создали внутри мира”. Социум, в котором мы пребываем представляет чудовищную выдумку ущербного сознания человека, некую концептуальную скорлупу, в которую загнал себя человек, не подозревающий, или в лучшем случае смутно догадывающийся о том, что же находится за этой скорлупой. Так же и художественное творчество лишь создает иллюзию включенности человека в мировой процесс. Если представить себе узника, сидящего в

заточении, а художник, посланный в качестве спасителя, вместо того, чтобы взломать стены тюрьмы и освободить несчастного, вместо этого изображает на стенах темницы изображает райские кущи эдемского сада и так искусно, что заставляет заключенного поверить в реальность изображенного, из-за чего обман становится еще циничнее [6]. Если вместо узника представить все человечество, а на место художника – олицетворение всей культуры, то получится точная картина современной ситуации в искусстве и жизни, и посягательство человека на роль творца посредством авторства является лишь частью этой текстовой завесы, целью которой – оправдать человеческое существование.

Литература

1. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). - М.: Международные отношения, 1990.-336с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда,1989.- 600с.
3. Гуревич П. С. Философия человека. -М.: РАН. Ин-т философии,1999.-Ч.1. - 221с.,Гуревич П,П. Философия человека.-М : РАН Ин-т. философии, 2001.-Ч.2.- 206с//<http://psylib.org.ua/books/gurep01/index.htm>
4. Кассирер Э. Философия символических форм// Культурология XX век : антология. М., 1995
5. Соколова Н.А. Возможно ли творчество в постсовременную эпоху//Стратегии взаимодействия философии, культурологии и общественных коммуникаций.- СПб., 2003. - с. 250-257
6. Темур Дайми. Эпифания ускользящего единства // <http://www.artdaimi.com/rus/text/obretenie3.htm>

Оксана Пиркова (Киев)

РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ¹

Извечный вопрос о религиозности русской философии как ее характерной черте ставится, как правило, в контексте проблемы самобытности русской философии. Трактуются ли данная особенность как положительная уникальность или как недостаток дорассудочного философствования, ее определяющая значимость, ее доминантность служит отправным пунктом

¹ Статья подготовлена в рамках украинско-российского проекта НАНУ-РГНФ «Философия «Серебряного века в России и Украине в европейском контексте (новые исследования)»

при интерпретации текстов русских философов. Причем понятая как доминанта русской философии, религиозность берется в ее непосредственном словарном значении, указывающем, прежде всего, на вопросы церкви и веры, сюжеты Святого Писания, на жизненные пути церковных подвижников и проч. На наш взгляд, *значение* религиозности в наследии русской философии неизбежно наполнялось множеством *смыслов*. Ставя **целью** данной работы предложить одну из интерпретаций *смысла религиозности*, в качестве исходного положения, разрабатываемого в настоящем анализе текстов русских философов И.А.Ильина и П.И.Новгородцева, возьмем следующее: религиозная семантика философских текстов обнаруживает в них онтологический смысл. Это исходное положение предполагаем раскрыть в достаточно специфическом контексте, а именно, контексте темы правового сознания, как она представлена в работах И.А.Ильина и П.И.Новгородцева. В названии данной статьи сочетание фрагментов названий двух работ И.А.Ильина: «Религиозный смысл русской философии» и «О сущности правосознания». Синтез идей учителя и ученика позволит воссоздать не только общую канву их диалога и преемственность, но и увидеть в провозглашаемой религиозности правового сознания онтологический подход.

Приближаясь к аутентичному для И.А.Ильина смыслу религиозности, необходимо отметить, что в его категориальном пространстве как религия, так и право имеют общее *ценностное начало*. Иными словами, коренное родство права и веры не охватывает сразу и непосредственно всю сферу человеческого бытия, но очерчивает область базовых ценностей. Таким образом, чтобы раскрыть онтологический смысл религиозности правового сознания, необходимо прежде обратиться к их аксиологической общности. В этом и будет состоять наша первая задача. Затем необходимо показать, в чем заключается *ценность личности* как носителя всех базовых ценностей. И наконец, как из примата персоналистического принципа выводится адекватное понимание *идеала*, выступающего, с одной стороны, недостижимым пределом человеческого бытия, с другой, - ориентиром, наполненным онтологическим смыслом в ситуациях повседневной жизни.

Согласно И.А.Ильину, религиозность имеет верховное, руководящее значение, это “то, что ведет человека в жизни в качестве высшего и субъективно-наиболее-ценного содержания” (Ильин, 278). Так, И.А. Ильин непосредственно не указывает на единственно возможное содержание религиозного сознания, но, прежде всего, подчеркивает безусловное к нему отношение и признание его главенствующим.

Следовательно, сама по себе религиозность может быть религиозностью по отношению к чему-либо, что (и это обязательное условие) требует к себе, в свою очередь, отношения преданности. Как религия может быть разнообразна в своем содержании, так и преданность различается по степени полноты. Наиболее подлинная религиозность и наиболее полная преданность возможны по “отношению к единству религиозного предмета – Богу” (278). Очевидно то, что при всяком упоминании религиозная тема воскрешает в сознании каждого человека образ этого предмета и опыт отношений к нему. Поэтому религиозность понимается зачастую именно в этом своем предельном значении.

Однако любое пристрастие и признание ценности какого-либо предмета способно породить религиозные чувства. Так, следуя этой логике, власть или деньги могут приобрести самостоятельную ценность и станут мерой религиозности вполне неадекватного содержания. В той мере, в какой содержание религиозного сознания наряду со своим непосредственным частным предметом удерживает связь и с единством религиозного предмета, в той же мере непосредственный предмет сохраняет свою ценность в иерархии ценностей и обнаруживает свою причастность к предельным ценностям, которые в терминах античных и религиозных мыслителей обозначены понятием “благо”. В качестве непосредственного *предмета* в настоящем анализе взято право.

Будучи явлением светским, право не принадлежит непосредственно сфере религии. Более того, следуя договорной традиции философии права, можно было бы принципиально настаивать на такой непринадлежности как на признаке современного правового сознания. Однако право как ценность имеет, как было отмечено, определенное место в иерархии ценностей и опосредованно связано с религиозными ценностями.

Согласно И.А.Ильину, религиозный смысл права постижим через знание о *естественном праве человека* и, соответственно, через *естественное правосознание*, а также через их отношение к *положительному праву*. В соотношении положительного и естественного права воспроизводится извечное противопоставление воли автономной и воли предписывающей. Чтобы постичь основы здорового правосознания, необходимо видеть не только очевидное различие положительного права и права по совести, как это закреплено в обыденном употреблении понятий “закон” и “совесть”, не только несовместимость и враждебность “инстинкта и духа”. Такое противопоставление является, по И.А.Ильину, весьма

поверхностным. Необходимо видеть также их общее начало, лежащее в самых основах здорового правосознания. Ведь несмотря на то, что основной функцией закона является принуждение следовать правилам, обеспечивающим сносное сосуществование людей друг с другом, его конечной идеальной целью все же остается возвращение свободного желания согласовывать свою волю с обобщением в виде писаного права волю других.

Данная цель именно идеальна, а вовсе не идеалистична, поскольку сама ее постановка основана на реальной предпосылке, допущении о так называемой врожденной, бессознательной способности человека отличать лучшее от худшего [1, 143]. Не вдаваясь в детали вопроса о премственности, способах передачи этой способности, И.А. Ильин говорит о ней как о данности. “Человеку дано от Бога и от природы некое инстинктивное чувствилище для объективно-лучшего, и воспитать ребенка значит пробудить и укрепить в нем на всю жизнь это инстинктивное чувствилище. В искусстве это называется художественным чутьем или “вкусом”, в нравственности – совестью, или чувством справедливости, или еще органической добротой души, в науке – чувством истины или иногда очевидностью, в религии – жаждой совершенства, молитвою или иногда Богосозерцанием, в общественной жизни это выражается в здоровом и крепком правосознании” [там же].

Определяя правосознание как особого рода инстинктивное правочувствие, И.А.Ильин помещает его в самое ядро личности, в те сферы души, которые скрыты от непосредственной данности рефлексивному сознанию, но проявляются как личностные глубинные мотивационные константы. Редуцированная схема-объяснение преимущества естественного права выглядела бы так: жизнь *должна* регулироваться правом, поскольку оно – основа человеческого существования. Такого рода долженствование выдвигает основные аксиомы правосознания: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу [там же].

Перечисленные аксиомы скорее отсылают к пониманию религиозного отношения к себе и миру, нежели правового. Однако это верно по отношению к положительному праву, а не естественному. Действительно, положительное право не апеллирует к религии и совести, оно сродни дисциплинирующему, регулирующему началу, заинтересованному во внешнем порядке и безразличному к преобразованию основ правосознания. В то время как осуществление естественного права предполагает именно

высокую степень развитости правосознания, которое включает как развитость права, так и его признание и следование ему по совести, а не из страха, по разумному убеждению, а не привычке [1, 101].

Признанию положительного права, согласно И.А.Ильину, мешает то обстоятельство, что люди не усматривают его духовной ценности и жизненной *необходимости*. Иными словами, право и существует исключительно благодаря своей функции внешнего регулирования. Идеал же права и его предельный смысл состоит в согласованности и единстве права естественного и положительного.

Коль скоро основное условие для признания права лежит в свободном признании его личностью, то необходимо учесть, что не только совершенствование права, но и субъективно-личностные предпосылки подготавливают сближение положительного и естественного права. По И.А.Ильину, такими предпосылками являются личное достоинство и “автономная воля”, благодаря которым возможно свободное, а не принудительное признание права. И следовательно, только такое отношение к праву может совершенствовать положительное право [там же]. Повиновение праву не унижительно в том и только в том случае, когда осуществляется из уважения к нему. Элемент самообязывания как проявления воли к добровольному самоограничению составляет, с одной стороны, этический компонент права, с другой – простирается далеко за пределы морального объяснения поведения. И.А. Ильин усматривает начало автономии вовсе не в сфере этики, рефлексивном знании о должном, он усматривает идею автономии в сфере, лежащей в основании всей жизни человеческого духа [1, 109]. Очевидно, такое прослеживание основ естественного права через идею автономии к запредельным этике основам позволяет обнаружить именно религиозный смысл права.

То, что также причислено к субъективно-личностным предпосылкам сближения положительного и естественного права, а именно достоинство личности, постигается не столько в собственно религиозном, сколько в персоналистическом смысле. Потому что завязь единого права, не разводящего положительное и естественное право, есть одновременно и завязь волевого самодеятельного начала личности, собственно свободного центра личности. Если же человек переживает право только как *проявление чужой воли*, стремящейся его связать и ограничить, то он утрачивает свою духовную *свободу*, а вместе с ней и подлинное *уважение к себе* [1, 103]. И эта внутренняя стесненность и недобровольность неизбежно ведет к

искажению духовной жизни, к искажению “Бога в душе” и ложному отношению к саморегулирующему центру личности, совести. Можно продолжить в ключе экзистенциальной философии Н.А.Бердяева: утрачивая свободу, человек теряет свою богочеловеческую сущность.

Ценность права, поскольку она проникает в самые глубинные основания бытия личности, отнюдь не достигает сознания путем принятия к сведению или рассудочного понимания нужности и полезности, или даже благостности права. Более того, таким путем правосознание не сформируется никогда. Здесь невозможно не остановиться на предмете воспитания, которое И.А.Ильин называет не иначе как возвращением духовного умения личности добровольно и сознательно подчиняться разумной дисциплине. Необходимым условием такого возвращения является естественное и незаметное приобщение к дисциплине в детстве. “Чем незаметнее прививается детям дисциплина и чем менее она при соблюдении ее бросается в глаза, тем удачнее протекает воспитание. И если это достигнуто, то дисциплина удалась и задача разрешена. И, может быть, для ее удачного разрешения лучше всего положить в основу самообладания – свободный совестный акт” [2, 192]. Согласно И.А.Ильину, именно укрепление в ребенке воли, способной к автономному самообладанию, – самая трудная часть воспитания. Ведь внутренняя свобода предполагает не только и не столько спонтанное обнаружение и реализацию собственных потребностей и желаний, сколько свободное принятие ограничений. Кроме того, само это принятие осуществляется не как сдерживание или самопонуждение. Поистине свободному человеку ограничивать себя нетрудно, поскольку ограничивающее правило он воспринимает как естественное, ничуть не умаляющее его достоинство.

Если такое содержание права кладется в основу формирования правосознания, то право воспринимается как естественное обязательство, органически сочетающее возможности и ограничения, а положительное право, если оно объективно согласовано с его естественным прототипом, действует как справедливое, а не притесняющее. К тому же правильно воспитанное правосознание получает идеальную по своей сути привилегию – корректировать положительное право.

Вторжение естественного права в границы положительного – это тот процесс, в основе которого лежит механизм, обеспечивающий жизнеспособность права как такового, а именно, механизм правового творчества, призванного приносить в пределы положительного права те

элементы жизни, которые лежат за его пределами [1, 133]. В «обычно-правовом творчестве» совершается постоянное обновление положительного права за счет естественного. Если этот механизм налажен, нет объективных оснований для противопоставления этих двух форм права. И.А.Ильин приводит в качестве примера функционирования обновления права английскую конституцию.

Таким образом, объективное значение естественного права получает несколько точек укорененности: ценностно-предметную – через связь свою с жизнью духа, субъективно-жизненную – через связь с личным, самообязывающим признанием (эти два корня и выделяет Ильин), и общественно-социальную. Последняя и составляет тот аспект, который, с одной стороны, в большей мере ставит под вопрос связь права и религиозности правосознания, с другой – именно он позволяет выявить онтологический контекст права, поскольку является посредником между социальным бытием личности и жизнью духа.

Развивая мысль о центральном месте личности в понятии «общественный идеал» в работе «Об общественном идеале», П.И.Новгородцев указывает на то, что закон автономной личной воли переходит в нравственную норму общения и тем самым обеспечивает этическую основу для человеческого сосуществования. Однако идеальный смысл общения не исчерпывается принципами формального права, поэтому функция общения не может быть объяснена нейтральным «задает условия сосуществования». Идеальный смысл общения, по П.И.Новгородцеву, выражается в требованиях высшего нравственного закона, объединяющего людей духом солидарности и любви [3, 111].

Следовательно, под первенством личного начала понимается вовсе не самодовлеющая ценность личности, а личность, связанная с объективным законом добра, подчиненную абсолютному идеалу, абсолютному высшему этическому началу [3, 109]. В свете такого подчинения социальные ценности свободы и равенства представляются вполне естественными декларациями, бытующими в универсальном контексте, а не в контексте какой-либо отдельной эпохи. Согласно П.И.Новгородцеву, представить себе общественный прогресс без стремления к осуществлению начал равенства и свободы немислимо, поскольку со времен греческой философии в этом полагались основные требования естественного права [3, 111].

Воссоздание общественного смысла права у П.И.Новгородцева совершается по той же логике, что и раскрытие персоналистического принципа права И.А.Ильиным, а именно, через необходимость взаимного признания и самообязывания, взаимо- и самоограничения. Отметим, что общественным ограничением выступает здесь не обязывание, исходящее извне, а те социальные нормы, которые присвоены личностью в ее стремлении к идеальной норме. Последняя воплощается в идее всечеловеческой, вселенской солидарности. Отсюда, П.И.Новгородцев выводит формулу общественного идеала: общественный идеал – это принцип свободного универсализма. Здесь необходимо предупредить ошибку интерпретации. Под общественным идеалом вовсе не понимается какое-либо конкретное устройство общества или безупречность социальных институтов, хотя именно по отношению к разного рода общностям человеку свойственно испытывать социально-психологические переживания, наполненные религиозным пафосом [3, 143]. Такого рода ошибки интерпретации, по П.И.Новгородцеву, свойственны коллективистским теориям Фейербаха, Маркса, Конта. В действительности же общество предстает тем явлением, на которое проецируются стремления личности, выходящие далеко за пределы субъективного сознания, т.е. стремления, берущие свое начало в нравственной сфере личности. Сообразно тому, что данная сфера оперирует не фактами, а идеями, абсолютные нравственные нормы относятся к принципам всеобщего существования. Вращивание же этих принципов в ткань общественного бытия осуществляется через личность, в направленном нравственном прогрессе многих.

В отмеченном соотношении обусловленности конкретного существования личности и безусловности нравственного идеала формулируется основная проблема общественного идеала: «найти конкретное содержание для безусловного нравственного закона, во временном акте проявить силу бесконечного порыва» [3, 114]. В иной терминологии это вопрос претворения сущности в конечном существовании. Словами П.И.Новгородцева, ни церковь, ни конкретное государство, ни культурное единство народа не являют собой отвлеченной нравственной нормы. Они тоже суть конкретное содержание безусловного нравственного закона. А потому идеи об избранности народа или предпочтительности социального или государственного института в проведении нравственных норм оказываются ошибочными в онтологическом смысле.

Таким образом, поиск религиозного смысла права есть поиск его идеальной сущности, а преломление этого смысла в личностном бытии

– единственная возможность претворить идеальное содержание права во временном конечном существовании.

Литература

1. Ильин И.А. *О сущности правосознания*// Сочинения в 2 т., М.: Медиум – Т.1. – С.73 – 300.
2. Ильин И.А. *Путь духовного обновления* // Сочинения в 2 т., М.: Медиум. – Т.2. – С.75 – 304.
3. Новгородцев П.И. *Об общественном идеале*. М.: Пресса, 1991. – 638 с.

Тамара Серёгина (Орёл)

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ М.М. БАХТИНА

В настоящее время все более усиливается интерес к социально-гуманитарным наукам, что связано не только с поиском новых методов познания общества, но и с гуманитаризацией образования. Гуманитарное знание позволяет в рациональных формах рассматривать человека познающего, его бытие среди других в коммуникации, использовать интерпретацию и понимание, вводить в социально-гуманитарные науки пространственные и темпоральные параметры. Об этих проблемах достаточно серьезно размышлял М.М.Бахтин. В 20-х - 30-х годах он, как и другие его выдающиеся современники, подвергся репрессиям. Однако во все периоды своей нелегкой жизни Бахтин продолжал вести исследовательскую творческую работу. Долгое время в России его произведения практически не издавались и настоящая известность пришла к нему только в 60 - 80-е г.г.

Концепцию Бахтина можно определить как герменевтику, принимающую форму диалогизма или философии человека, который ведет нескончаемый диалог с другими людьми и с самим собой. Не мертвая природа новейшего естествознания, а жизнь духа - вот на что было обращено исследовательское внимание Бахтина. При этом предмет "наук о духе" - не один, а два, "это взаимоотношение духов" [1]. Для Бахтина не существует вечногo, объектногo мира. Категория вещи не разработана в его философии и бытие сведено у него к бытию личности. Это сближает Бахтина с

экзистенциализмом, который вызывает у него интерес именно своим пристальным вниманием к человеку.

Учение Бахтина вытекает из представления о незавершенности, свободной открытости, "внезаходимости" человека. Он считал, что человек никогда не совпадает с самим собой. В нем есть то, что раскрывается только "в акте свободного самосознания и слова". Он всегда находится "в точке выхода", нетождественности с самим собой; к нему неприменимы никакие конечные атрибуты и навязанные закономерности. Человек свободен, и ничто не может быть предсказано или определено помимо его воли. Бахтин отвергал материалистическое понимание истории. Индивидуализация личности, на его взгляд, совершается не в сфере социальности, а в сфере сознания. Критерий социальности исходит из принципа единства бытия. Но единство бытия неизбежно превращается в единство сознания, которое в конечном счете трансформируется в единство одного сознания. И при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: "сознания вообще", "абсолютного Я", "абсолютного духа", "нормативного сознания" и так далее. По мнению Бахтина, важно лишь то, что рядом с этим единым и неизбежно одним сознанием уже не может сосуществовать "множество эмпирических человеческих сознаний"; последние оказываются как бы случайными и даже вовсе ненужными. Тем самым становится очевидным, что на почве философского монизма личность полностью закрывается для познания. Поэтому "подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее". В диалогизме Бахтин находит ключ к раскрытию сущности человека, его индивидуальности.

Под диалогом мыслитель подразумевает модель человеческого общения и творчества, отправной точкой которого является такое предположение: истинное сознание требует взаимодействия хотя бы двух воплощенных голосов или личностей. Такое взаимодействие по природе своей нельзя запроецировать на закономерную последовательность. Незавершенность есть убеждение, что этот принципиальный беспорядок и приложенный к нему диалог, вместе взятые, делают мир открытым местом, в котором истинное творчество и возможность произнесения по-настоящему нового слова - всем доступные, беспрестанные повседневные события. Несомненно, что главное достижение Бахтина-философа - это разработка понятия диалога. «Диалог по своей простоте и четкости — классическая форма речевого общения («обмен мыслями»)», - пишет он [2].

В качестве теории диалога в собственном смысле этого слова можно считать книгу Бахтина о Достоевском "Проблемы творчества Достоевского".

Ранние трактаты молодого Бахтина "К философии поступка..." и "Автор и герой в эстетической деятельности" представляют преддиалогическую фазу его мысли, которая собственно и подготовила концепцию диалога книги о Достоевском, а его книгу о Рабле можно понимать как разговор о диалоге вырождающемся.

Одной из важнейших проблем «Автора и героя» является проблема коммуникации, понимания себя и понимания Другого. Бахтин рассматривает взаимодействие личностей через образы автора и героя, анализируя восприятие человеком самого себя и восприятие Другого.

Бахтин показывает, что индивид никогда сам себя не видит извне, он не знает даже собственного лица, оттого все автопортреты, написанные с помощью зеркала, так неестественны. Моя наружность переживается мной лишь через взгляд Другого. Именно поэтому человек сам для себя не может быть эстетическим объектом. Эстетичен всегда Другой, видимый нами извне. Наша эстетическая нужда в Другом абсолютна.

Себя мы воспринимаем изнутри и не входим в живописно-пластический мир внешнего, находясь на границе кругозора собственного видения. Только Другой – весь в объекте, его границы очерчены для нас на фоне мира. И поэтому лишь Другой может, в свою очередь, завершить меня до целостности, придать мне форму (отнестись ко мне эстетически) и, стало быть, ограничить меня.

Точно так же со временем. Для себя я бессмертен и бесконечно изменчив, в то время как Другой существует во времени — на моей памяти он может и родиться, и умереть. Другой дан мне под формой вещи, извне, и потому я не вижу в нем той открытости бесконечным переменам, которую естественно ощущаю в самом себе.

Мое единство — смысловое единство (трансцендентность дана в моем духовном опыте), единство Другого — временно-пространственно. Когда Я переживаю себя изнутри, я являюсь духом, а дух — внеэстетичен. Только в мире Других возможно эстетическое, сюжетное, самоценное движение — движение в прошлом, которое ценно помимо будущего, в котором прощены все обязательства и долги, и все надежды оставлены. Художественный интерес — внесмысловый интерес к принципиально завершенной жизни. Нужно отойти от себя, чтобы освободить героя для свободного сюжетного движения в мире. Таким образом, для Бахтина Я сам никогда не могу быть героем своей жизни, ибо Я спонтанен, открыт и внеэстетичен. Только Другие являются для меня героями, также как Я являюсь героем для них, ибо даже моя биография подарена мне Другими — теми, что глядят извне и способны

отнестись к моей жизни как к завершеному целому. Всякая память прошлого эстетизирована, память будущего — всегда нравственна.

В работе «Проблемы поэтики Достоевского» Бахтин, продолжая развивать тему автора и героя, ставит вопрос о возможностях соприкосновения с чужим сознанием, с сознанием Другого, который дан нам «в ряду вещей». Тем не менее, подчеркивает мыслитель, человек не есть вещное бытие. И Достоевский изображает человека не как объект, а как самосознание. Произведения Достоевского — полилог самосознаний. Каждый из героев изменчив, его внутренний мир незавершен, и в общении происходит столкновение разных «правд». Другой у Достоевского не «он» и не «я», а «ты». Чужие сознания, подчеркивает Бахтин, нельзя созерцать, анализировать, определять, с ними можно лишь диалогически общаться, говорить.

Сравнивая труды Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского, Бахтин говорит о «монологическом мире» первого и «диалогическом мире» второго. У Толстого автор — Бог, его идея довлеет над сознанием всех действующих лиц и персонажей, его видение — тотально. С точки зрения автора-Бога у героев есть позиции верные и неверные, единственный принцип индивидуации — ошибка. Смысловое единство произведения задано одной точкой зрения — авторской. У Достоевского, напротив, главная идея произведения не задается в авторском монологе, а складывается из полифонии голосов, из диалога равноправных позиций и мнений. Идея — живое событие многих точек зрения. Единая истина, считает Бахтин, может быть выражена лишь во множестве сознаний, находящихся в живом общении друг с другом.

Итак, на более глубинном, "местоименном" уровне становление бахтинской мысли можно представить следующим образом: господствующее в "Авторе и герое" авторитарное соотношение «я — другой» сменяется в "Проблемах творчества Достоевского" диалогическим отношением «я — ты», а в мире "Творчества Франсуа Рабле" полновластным хозяином положения становится коллективное "мы".

Я и Другой, - по мысли Бахтина, - основные ценностные категории. Жить - значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться. Но этого можно достигнуть только через живое и дышащее взаимодействие с Другим: само по себе сознание отдельной личности еще лишено ценностного критерия. Для него не существует нравственно и эстетически значимой ценности моего тела и моей души. В своей особенности Я остается в рамках успокоенной и себе равной

положительной данности. В его ценностном мире нет именно меня как самоопределившегося сознания, как сознания, способного на ценностное мироотношение. Такое Я не может успокоенно замкнуться на самом себе; оно станет искать выход за границы себя, где тотчас обнаружит Другого. И это не просто еще один, по существу такой же человек, а именно Другой в смысле ценностной категории - иной окрашенности жизни, иного переживания. Приютившись в Другом, Я не растворяется в нем, не становится нумеристическим повторением его жизни. Напротив, оно возвышается до постижения своей "внезаходимости и неслиянности", своей привилегии на единственность в оригинальность.

Бахтин представлял человека в новом измерении - в его незавершенности и открытости миру. Термином "незавершенность" так же как термином "диалог" Бахтин пользовался постоянно. Понятие "незавершенность" также является одним из основополагающих в его творчестве. Оно находится в прямой соотнесенности с такой чертой личности, которую Бахтин называет "несовпадение с самим собой". Бахтин пишет: "Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: А есть А. По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть и предсказать помимо его воли: "заочно". Подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она ответно и свободно раскрывает себя" [3].

Таким образом, в ряде своих фундаментальных трудов Бахтин решал проблему гуманитарного знания, стремясь отделить его от "овеществляющего" изучения природы, ведь предметом гуманитарных наук является «выразительное и говорящее бытие». Его работы опираются на глубоко осмысленную им философскую теорию человека. Ученый дает понять, что гуманитарные науки обращены вглубь личности, к наиболее острым ее проблемам. Методом познания являются истолкование и понимание, принимающие форму диалога личностей. Диалогизм одновременно выступает и как метод, и как концепция мира и как художественный стиль. Бахтин вовсе не игнорировал того, что именуется рациональностью. Но существенно иначе понимал ее, чем это было принято, что видно уже в одной из первых его работ «К философии поступка» в принципиально значимой для него концепции поступка. «Поступок в его целостности более чем рационален – он ответственен. Рациональность только момент ответственности [4]. В этой работе Бахтин выступает против тотальной

теоретизации и рационализации нравственного поведения и за конкретную личностную ответственность.

Он говорит, что поступать определенным образом меня заставляет не содержание обязательства, а «моя подпись под ним». Я занимаю единое и единственное место в бытии, и это единственное место влечет мое единственное долженствование. Это факт «не-алиби в бытии». «Не-алиби» не узнается и познается, а утверждается самим индивидом в силу единственности места, которое он занимает. Мое место занимаю только я, и потому поступать для меня нудительно – обязательно, даже если я могу поступать только мыслью. Я отвечаю не за теоретический «смысл в себе», а за воплощение смысла, за его утверждение моей жизнью. Расширение нашего мира происходит не через приобщенность к бесконечному теоретическому контексту, а изнутри маленького, но нудительно-действительного мира. Современный кризис — кризис поступка. Теория оторвалась от поступка, а он без нее деградирует. Но теория и мысль — лишь моменты поступка.

Таким образом, Бахтин вводит новые понятия на иной, не свойственной традиционной гносеологии основе, учитывающей «участность» (не-алиби), «ответственность», «поступок» как бытийные основания субъекта, истины, познания в целом. Вместо теоретического объекта речь идет о «единой и единственной событийности бытия», «исторической действительности бытия», «единственном мире жизни», которые вбирают в себя и «мир теоретизма». Вместо понятия «субъект» используются «живая единственная историчность», «ответственно поступающий мыслью», «участное сознание»; «истина» заменяется «правдой», поскольку «в своей ответственности поступок задает себе свою правду». Конечно, гносеологическая истина не заменяется экзистенциональной правдой; эти понятия имеют самостоятельные сферы применения и дополняют друг друга.

Одна из конкретных программ, начало которой положил Бахтин, создавая историческую поэтику, - это переосмысление категорий пространства и времени в гуманитарном контексте и введение понятия хронотопа как конкретного единства пространственно-временных характеристик для конкретной ситуации.

Он вводит понятие «художественный хронотоп» и объясняет, что в нем «время сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [5]. Тем самым Бахтин

говорит о субъективной игре временем, пространственно-временными перспективами. Это специфическое для художественной, вообще гуманитарной реальности явление — трансформация времени или хронотопа под воздействием «могучей воли художника». Столь пристальное внимание самого Бахтина к «субъективной игре» и богатство выявленных при этом форм времени заставляют предположить, как отмечает Л.А.Микешина, что за художественным приемом есть и более фундаментальные свойства и отношения [6]. Именно в этом контексте Бахтин рассматривает «одну особенность ощущения времени» - так называемую историческую инверсию, при которой «изображается как уже бывшее в прошлом то, что на самом деле может быть или должно быть осуществлено только в будущем». Чтобы «наделить реальностью» представления об идеале, совершенстве, гармоническом состоянии человека и общества, их мыслят как уже бывшие однажды, перенося возможное будущее в прошлое - реальное и доказательное.

Важной особенностью гуманитарного и художественного сознания является то, что оно полноправно и полноценно в своем внутреннем, имманентном ему времени; оно вовсе не оценивается точностью отражения, «считывания» времени и временного объекта. Следует различать (о)сознание времени, которое как бы «обязано» быть объективным, и время сознания, не привязанное к внешнему миру, делящееся по имманентным законам, которые «позволяют» инверсию прошлого, будущего и настоящего, допускают отсутствие вектора времени, его «вертикальность» вместо горизонтального движения, одновременность неодновременного, наконец, вневременность. Эти «невидимые миру» имманентные сознанию временные инверсии и «трансформации», по-видимому, как считает Л.А.Микешина, носят более общий характер, но Бахтин увидел их в художественных текстах, где они органичны и получили столь концентрированную объективацию [6].

Таким образом, Бахтин вводит ценностные формы познавательной деятельности, что характерно именно для социально-гуманитарных наук. Критерием научности в области этих наук является не точность «познания, а глубина проникновения. Здесь познание направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаний, сообщений... Сложность двустороннего акта познания – проникновение. Активность познающего и активность открывающегося (диалогичность). Умение познать и умение выразить себя» [7].

Литература

1. Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. – М., 1979. - С.349.
2. Бахтин М.М. *Автор и герой : К философским основам гуманитарных наук*. – СПб., 2000. –С. 264.

4. Бахтин М.М. *Поэтика Достоевского*. – М., 1979. – С. 68.
5. Бахтин М.М. *К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985*. – М., 1986. – С. 103.
6. Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Литературно-критические статьи*. – М., 1986. – С. 121-122.
7. Микешина Л.А. *Философия познания. Полемические главы*. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С.79-101.
8. Бахтин М.М. *Автор и герой : К философским основам гуманитарных наук*. –СПб., 2000. –С. 304.

Симоненко Сергей (Львов)

ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ В ТВОРЧЕСТВЕ М.ПРИШВИНА

Серебряный век российской культуры – это не только А.Блок, В.Соловьёв, Н.Бердяев, М.Врубель. Это ещё и сотни и тысячи менее известных, но не менее интересных и уникальных личностей, участвующих в общем творении культуры и жизни. Среди них был и Михаил Михайлович Пришвин (1875-1954) – оригинальный русский мыслитель, создавший свою «философию жизни», которая отражена в его художественных произведениях, очерках и, главное – дневниках. Дневник он вёл около 50 лет своей жизни, записывая в него не только отклики на текущие события окружающей жизни, но и фиксируя в нём главные события своей внутренней жизни, что позволяет проследить его духовную эволюцию. «Философия жизни» М.Пришвина – это «философия правдоискательства», характерная для всей русской духовной традиции. В этом смысле, он стоит в одном ряду с Л.Н.Толстым, Ф.М.Достоевским, В.Г.Короленко, В.В. Розановым и др. Все они искали жизненную правду – истину, пытались разрешить самые главные смысложизненные вопросы человеческого бытия, а их жизнь и творчество находятся в неразрывной связи.

К сожалению, ни в «Истории русской философии» Н.Лосского, ни у В.Зеньковского имени М.Пришвина нет, может быть потому, что Пришвин не писал специальных философских трактатов, был очень скромным человеком, а его философские мысли разбросаны в его художественных произведениях и дневниках, в то время мало известных. Первую попытку как-то вычленив и обобщить мысли Пришвина сделала его последняя жена - В.Д.Пришвина в своих книгах «Наш дом», «Круг жизни», «Путь к слову», и

все же его «философия жизни» мало известна и изучена, хотя на наш взгляд, уникальна и глубока.

Поиск смысла жизни связывался у М.Пришвина с поиском себя, своего места в мире, с поиском того родственного ему дела, которое бы принесло радость, но при этом личное у него неразрывно связывается с всеобщим, с поиском Правды, Истины жизни вообще. Он пишет: «Но вот вопрос: я то для чего существую, или вернее, что же есть на свете такое, чему без меня лично не бывать?». И ещё: «смысл жизни есть личное сознание и усилие личности стать на свои собственные ноги». М.Пришвин обрёл то, что искал, но всё это было результатом длительного духовного поиска и значительных жизненных усилий. Начало этого пути было весьма драматичным. Ему было уже 31 год, а он, будучи в тяжёлом душевном состоянии записывает в дневнике: «Боже! Пошли мне на будущий год силы не упасть в эту тьму, которая раскрывается передо мной... Эту тупую, бессмысленную тьму. Хочу быть самим собой и со смыслом. Пишу это для того, чтобы жизнь моя – хаотическая тайна – стала ясной, полной смысла... чтобы ночь стала днём...».

Однажды, в минуты отчаяния из-за несчастной любви, он начал писать и вдруг ощутил радость. «Это было открытие в моей жизни великое, на всю жизнь...», «...меня куда-то повело по пути страданий к блаженству». Так из отчаяния неожиданно родилась радость. «С первых же строк своих горе своё я стал оставлять при себе и делиться с читателями только своей радостью». И далее: «Вот и возникла задача всей моей жизни – сделать так, чтобы образ поведения своего построить не на страдание, а на радости».

Собственно говоря, с этого момента и начинается не только литературное творчество М.Пришвина, но и его философские размышления о творчестве и жизни. Его философия вырастает из самой жизни, из его духовного опыта. Постепенно он приходит к принципиально новому восприятию и способу жизни, к определённой «философии жизни», которая укреплялась в последующие годы. В основе этой философии лежит идея радости как основы жизни, идея дарения радости и жизнеутверждения. При этом, Пришвин не был «розовым оптимистом». Он понимал сложность бытия человека в мире, его драматические и трагические стороны, но считал, что несмотря ни на что надо идти по пути к Свету, к Человеку, к Другу. «Настоящий реалист, по-моему, это кто сам видит и тёмное, и светлое, но дело своё ведёт в светлую сторону и только пройденный в эту светлую сторону путь считает реальностью». В семьдесят лет он пишет: «Мне 70 лет,

а я и теперь живу тем, что навстречу непогоде за окном вызываю из себя своё Солнце».

М.Пришвин считал, что мир Истины и Правды существует, только надо верить в него и прилагать усилия по его достижению. «...Это и есть самое главное - быть уверенным, что этот чудесный мир существует и если сделать усилие, то можно и самому попасть в него и потом открыть его всем». И Пришвин в своих книгах открывал его всем. Он выработал определённые жизненные принципы, позволяющие идти к Истине и жить в ней.

Вот главные из них:

1. «В поисках корня жизни надо идти с чистой совестью...»
2. «Жизнь основана на доверии, не всегда оправдываемом, значит на доверии героическом и жертвенном».
3. «Ясно, что надо делать для понимания мира: нужно отказаться от себя (эгоизм), и тогда душа будет светиться».
4. «Всё человеческое творчество состоит в том, чтобы умереть для себя или найти и возродиться в чём-то другом».
5. «Смысл всякой жизни в том, чтобы «малое», личное перешло в общее - большое».
6. «Согласовать себя со всем... стать в ряды и вертеться со всем миром. Наше назначение согласовать себя с общим»
7. «Дело человека высказать то, что молчаливо переживается миром. От этого высказывания, впрочем, изменится и сам мир».

Пришвин исповедует принцип «родственного внимания» ко всему. Благодаря «родственному вниманию» он выявляет суть явлений окружающего мира, будь-то цветок, дерево, собака или человек. «Смирение в слиянии со всем – и людьми, и цветами, и добрыми животными...».

Личное счастье понимается Пришвиным, как общение с другом по духу - «как радость о бытии другого». Первый шаг к этому - умение «прислушаться» к другому человеку. «Всю мою жизнь определила одна и та же нота души - стремление вдаль, к другу». «Первая самая большая радость, которую я себе позволяю – это доверие к людям». И далее: «Ты - это значит, что я должен для тебя что-то сделать. Ты в отношении Я – это значит: я положу душу за друга. И ещё это значит – утверждение жизни здесь, на земле».

Высшей формой познания мира и отношения людей по Пришвину = есть любовь. «Когда человек любит – он проникает в суть мира». «Так вот, я хотел бы сказать и о себе, что моя поэзия есть акт моей дружбы с человеком, и отсюда всё моё поведение: пишу – значит люблю». «Любящий под

влиянием другого как бы находит себя и оба эти найденные новые существа соединяются в единого человека». А «простая тайна любви состоит в том, чтобы отбросить в сторону всякий свой интерес».

Человек не может быть удовлетворён своей жизнью, если он занимается не своим, не родственным ему делом. Пришвин исповедует принцип (идею) «неразделённого жизненного труда». «Наблюдая жизнь, я понял горе людей в том, что каждый из них разделяется на два человека: один на службе старается сделать как надо, а другой дома старается жить, как ему хочется». «Мне пришло в голову, глядя на них, что это в корне безнравственное дело разделять свой труд на «для души и для хлеба». «Вовсе не понимая всей глубины этого подвига – достигать неразделённой жизни, я стал заниматься только любимым делом – писать...». И далее: «Признание обществом моего искусства явилось исключительно как награда за строгое выполнение идеи неразделённого жизненного труда».

Как видно из вышеизложенного, «жизненная философия» М. Пришвина строится на идеях, которые так или иначе присутствуют во всей философии Серебряного века и во всей русской духовной традиции. Это идеи: всеединства, космизма, соборности, правдоискательства, жизнеутверждения, бескорыстия, самоотдачи, родственного внимания к миру и людям, любви, неразделённого («сродного») труда. В определённой степени эти идеи перекликаются и с основными принципами христианства, буддизма, Г.Сковороды, М.Бубера, Э.Левинаса, других философов 20 века. Но «философия жизни» М. Пришвина не является некой эклектикой. Это целостная жизненная философия, где каждая идея и принцип являются результатом жизненного Пути и духовного поиска Михаила Пришвина, оригинального русского мыслителя, который и сегодня помогает нам идти по Пути к Правде и Истине. Спасибо ему за это!

Тетяна Астахова (Дніпропетровськ)

СМИСЛ ЄДНОСТІ ДУШІ ТА ТІЛА У ФІЛОСОФІЇ М.О.БЕРДЯЄВА ТА В.С.СОЛОВЙОВА

Значимість російської культури кінця ХІХ – початку ХХ століття, коли вона вперше вийшла у авангард світової культури, пов'язана з особливою постановкою проблеми та рішенням проблеми людини. Російська культура того періоду, незважаючи на притаманну їй поліфонічність, у своїй

домінуючій тенденції намагалася суміщати гуманістичні досягнення нового часу з вічними істинами християнства, правду людську з правдою Божою в новому культурному світогляді – християнському гуманізмі.

Саме в цьому напрямку розпочалися духовні пошуки самобутньої російської філософії, а саме: Володимира Сергійовича Соловйова та його послідовників, зокрема Миколи Олександровича Бердяєва. Саме вони піднесли дану традицію до рівня світового філософського розвитку. Їх філософські дослідження були спрямовані на пошук шляхів еволюції європейської гуманістичної думки в бік християнського світогляду.

Проте, як буває на шляху еволюції, існуючі форми настільки викривляли іншу реальність, нову, що вона не могла виступити у своєму дійсному змісті. У пошуках переходу від раціоналістичних форм гуманізму до духовного досвіду християнства мислителі цієї традиції, свідомо чи неусвідомлювано, будували підходи гностичної думки та близькі їй форми духовного досвіду. Це накладалося на їх християнське світорозуміння, породжуючи протиріччя їх думки.

Слід зазначити, що історичний гностицизм сам виступив перехідною формою світосприйняття від античного раціоналізму до позараціонального досвіду християнства, що й стало однією з причин того, що деякі з його підходів виявилися прийнятними для ситуації, котра утворилася в російському філософському середовищі. З позиції православ'я, основна помилка гностичної установки духу криється в тому, що в ній людина винятково своїми засобами, у межах своєї думки прагне наблизитися до Бога. Реальність божественного спілкування дарується людям з неба.

В.С.Соловйов та М.О.Бердяєв намагалися створити новий тип гуманізму, який би брав за основу не тільки фактор людини та її взаємодії зі світом, а й фактор Божественного начала, що дасть можливість людині наблизитися до позалюдських цінностей. Вони виступають проти середньовічного дуалізму душі та тіла, визнаючи за категорією тілесного необхідний елемент утворення цілісного організму – боголюдини у В.С.Соловйова, або духовно – душевно-тілесної особистості у М.О.Бердяєва.

Тому російська філософія, як певний осередок, основою метафізичного вивчення буття, всесвіту узяла релігійний аспект та розглядала в контексті людської екзистенції. Так розвинулась моральна філософія або філософія добра В.С.Соловйова, в якій він вивчав внутрішнє ставлення до власних дій

людини, те, що вона спроможна осягти, так як сама це ж і виробляє. Власне у моральній філософії, В.С.Соловйов предметом вивчення бачить поняття добра, з'ясування всього того, що розум на основі емпіричного досвіду мислить про це поняття, а також прагне дати відповідь на питання сенсу та змісту нашого життя.

Філософ говорить, що людині, як істоті надматеріальній властива природна мораль, котра виділяє її з поміж тварного світу. Тіло, як частина людини, відокремлює її від духовного світу, і наближує до матерії. Тілові потрібна влада духу, щоб піднести його до метафізичного утворення. Влада духу знаходить свою реалізацію в моральних почуттях, що дані людині позаприродно.

Щодо відношення моралі до понять духу та плоті, то плоть являє собою тваринність чи нерозумність, виходячи з свого власного визначення слугує матерією чи прихованою, потенційною основою духовного життя. Дух завжди бореться з плоттю. Звідси виходять три головні моменти в боротьбі духу з плоттю: внутрішнє саморозрізнення духу та плоті, дійсне відстоювання духом своєї незалежності, видиме домінування духу над плоттю або виправлення нижчого плотського начала. І людина, бажає того, чи ні, мусить обирати між двома шляхами: або ставати вище та краще своєї даної матеріальної основи, або ставати нижче та гірше тварини.

Плоть мислитель розглядає не тільки як втілення матерії, а й як зло, але не як зло саме по собі, а в тому ступені, в якому виявляє та виражає собою зовнішнім чином внутрішні властивості зла, створюючи хаос, руйнуючи гармонію. Так, аналізуючи філософське бачення природного, матерії вченими Сходу, В.Соловйов не знаходить чіткої вказівки в них на те, що матеріальне є зло. Наводить відомий вислів Плотіна про те, що нормальна людина найвищого духовного розвитку нікому разі не соромиться того, що вона – істота тілесна чи матеріальна взагалі. Нікому не соромно мати тіло протягнене, з певною вагою чи окрасою. Тільки у відношенні того, у чому ми уподібнюємося найближчим до нас істотам з суміжного до нас царства природи – вищих тварин, викликає в нас почуття сорому то внутрішньої протидії, вказуючи, що саме тут, де ми суттєво стикаємося з матеріальним життям світу, де ми можемо дійсно злитися з нею.

Почуття сорому не афіціюється не тією стороною нашого тілесного буття, котра взагалі не має ніякого прямого відношення до духу, ні також

частиною того тваринного організму, котрий слугує здебільшого вираженням та знаряддям власне людського розумного життя. Предметом сорому виявляється тільки та сфера нашого матеріального буття, котра має безпосереднє відношення до духу, адже може внутрішньо афіціювати його, але при цьому не тільки слугує вираженням та знаряддям духовного життя, а й навпаки, крізь неї процес суто тваринний намагається захопити людський дух у свою сферу, поглинути його. Ось цей полон, з боку матеріального життя, що намагається зробити розумну істоту знаряддям або додатком фізичного процесу, викликає протидію духовного начала, котра виражається безпосередньо в почутті сорому. Підпорядкування тваринного життя духовному російський софіолог вважає аподиктичною достовірністю, тому що воно є вірним висновком з факту заснованого на логічному законі тотожності.

Людина, як і тварина, живе загальним життям всесвіту. Суттєве розрізнення криється лише у способі участі того чи іншого в цьому житті. І тварина, як одухотворена істота, бере участь, психічно, у захоплюючих процесах природи. Вона знає, що їй дає насолоду, а що ні; інстинктивно відчуває, що потрібно їй для самозбереження, але все це стосується лише безпосередньо діючої на тварину зовнішнього оточення до даного проміжку часу, а світовий процес як ціле абсолютно не існує для тваринної душі, - вона нічого не може знати про його підстави та цілі. Людина сама оцінює свою участь у світовому процесі не у відношенні тільки до даних явищ, що діють на неї як психологічні збудження, а у відношенні також до загального принципу будь – якої діяльності. Ця вища свідомість, або внутрішня самооцінка, ставить людину у певне відношення до цілого світового процесу, як дієвого учасника в його меті. Проте, так як ця вища свідомість фактично зростає на ґрунті матеріальної природи, то цим природно викликається в людині протидія цієї нижчої природи, або тваринної душі. Виявляється, у нашому житті дві протидіючі течії – духовна та плотська. Духовне начало в тому вигляді, в якому воно безпосередньо являється нашій свідомості, є тільки окрема течія чи процес у нашому житті, спрямована до того, щоб здійснити в усьому нашому бутті розумну ідею добра. Так і плотське начало, з яким ми маємо справу в нашому внутрішньому досвіді, не є фізичний організм, ні навіть тваринна душа сама по собі, а тільки збудження в цій душі, протилежна вищій свідомості течія, котра прагне поглинути в матеріальному процесі зародки духовного життя.

У цьому випадку, дійсно матеріальна природа являє собою зло, бо вона намагається вбити те, що гідне буття, як те, що має в собі можливість іншого, кращого, ніж матеріальне життя, змісту. Не сама по собі, а тільки у цьому відношенні до духу матеріальна природа людини є те, що, з біблейської термінології, називається плоттю.

Поняття про плотське не потрібно змішувати з поняттям про тілесне. Тіло є храм духу, тіла можуть бути духовними, небесним, тоді як «плоть і кров царства Божого не наслідують». Плоть є збуджена тварність, яка виходить із своїх меж, перестає слугувати матерією чи прихованою основою духовного життя.

На першочергових сходинках свого розвитку, вказує мислитель, людина є духовна істота більш у можливості, ніж у діяльності, але саме ця можливість вищого буття, котра виражається в самоусвідомленні, піддається небезпеці з боку плотської похоті. Плоть, тобто матерія, яка виходить з свого нижчого стану, психічно прагне до самостійності та безмірності, тим самим намагається привернути до себе духовну силу, заволокти її в духовний процес. За ідеальною своєю сутністю духовне буття неоднорідне з матеріальним, але за своїм фактичним існуванням у людині, як втілена сила, дух, життя духу, є трансформація матеріального буття, тваринної душі.

І врешті решт, на думку В.С.Соловйова, тіло людське, у своїй анатомічній структурі, не має самостійного морального значення, а може служити тільки вираженням та знаряддям як для плоті, так і для духу, то моральна боротьба між цими двома сторонами нашої істоти відбувається як боротьба за владу над тілом.

У сфері тілесного життя виноситься моральна задача, яка полягає власне в тому, щоб не визначатися плотськими потягами, особливо у двох головних напрямках нашого організму – харчуванні та розмноженні. Домінування духу над плоттю необхідне для збереження моральної гідності людини, цілісності.

Адже людина позбавлена цілісності свого існування у своєму житті, і в істинному, цнотливому коханні до другої статі вона прагне, сподівається, мріє відновити цю цілісність. Такі прагнення, потяги руйнуються тим актом хвилинного, зовнішнього та примарного єднання, котрим природа, підмінює бажану цілісність. Замість духовно – тілесного взаємопроникнення та спілкування двох людських істот з'являється тут лише дотикання органічних

оболонку, і це поверхове єднання лише підтверджує, підсилює та увіковічує глибоке фактичне розділення або дроблення людської істоти. За основним діленням на дві статі чи навпіл прямує обумовлене зовнішнім з'єднанням цих статей

Піднімаючи питання розрізнення матеріального та ідеального, тілесного та духовного, В.С.Соловйов виводить їх із співвідносного окремого та загального, приватного та цілісного. Матеріальне, тваринне дає людині можливість сприймати світ як окремий проміжок життя, як окремий випадок, а духовне начало стає основою синтезації миттєвостей, варіацій відчуттів та сприйняття, створюючи комплекс єдиного світовідчуття, котрий вимагає свого осмислення та прийняття духом, унормування, з тієї позиції: чи відповідає воно вищому світу цінностей, чи тваринному. Хоча плоті притаманно афіціювати духовне життя, бути його потенцією. Тобто тваринна душа є потенція людської душі. Людська душа є утворення духовного, а духовне та тваринне перебувають в одвічній протидії, як добро та зло. Щоб зросла людська душа, знайшла себе у духові, необхідна одвічна протидія цих двох начал нижчого та вищого, духовного та плотського. Тіло людське може піддатися владі плотського начала, тваринній душі, або ж піднятися до вищого рівня, духовного. Тіло людське виступає тільки як фізіологічний організм, механізм, знаряддя, оболонка для оселення того чи Інго начал буття. Воно цілком позбавлене самостійності, воно не може впливати ні на душу, ні на духовне джерело, з позиції моральної філософії.

«Человек должен укреплять дух и подчинять ему плоть не потому, чтобы в этом была цель его жизни, а потому, что, только освободившись от рабства слепым и злым материальным влечениям, может человек служить как следует правде и добру и достигнуть своего положительного совершенства» [2, 153]. Для того, щоб дух мав моральне значення, необхідно, щоб влада над власною плоттю з'єднувалась в ньому з позитивним ставленням до інших істот, необхідно до інших ставитися так, як ти б бажав, щоб вони ставились до тебе.

Тому душу В.С.Соловйов не визначає як окрему субстанцію, не дає їй чіткого визначення, а лише співвідносить її з множинністю відношень Божества до будь-якого субстрату світового життя. Душа як ідеальне утворення є вічне, безсмертне, утворююча сила моральної дійсності. Вона, як і Бог, не вимагає підтвердження. Вона є сама по собі, незалежно від нашого відчуття її або логічного її відчуття. Проте, якщо з Богом людина не може

відчуті повного злиття та ототожнення, то душа є те, що дане людині, що вона може, чи то у вищому вимірі, чи то в нижчому її прояві. Душа може піднести людину до Божества, наблизити до нього, як форма до змісту. Душа, як належне людині, також виступає формою, як і тіло. Формі властива недосконалість, яку вона удосконалює, щоб уподібнитися абсолютному ідеалові. Для форми це є основна задача існування.

Отже, філософ підніс рівень тілесного в людині на дещо інший ступінь розуміння та тлумачення його сенсу, призначення, ролі в бутті людини. Тіло постало не тільки вмістилищем духу, воно здобуло своє безсмертя, узявши на себе обов'язок відповідати поняттю особистості на морально – онтологічному рівні. Тіло отримало право на життя. Тіло набуло якісно одноступеневості з складовою особистості, душею. Воно стало характеризуватися не тільки організованою структурою та системністю рефлекторної діяльності. Опосередковано, звичайно, йому призначалась організована моральність, як елементу особистості. Це дозволяє тілові зберегти своє принципове значення – конструкту людської особистості, боголюдства.

Вчений пішов далі одиничного трактування феномену тіла. Суспільство визначається ним як «тіло Христове», тіло знайшло своє онтологічне визначення у вигляді зібраного вселенського об'єднання. У цьому випадку людина, особистість, як одиничне, є органом даного тіла, що складаючись, чітко виконуючи свої функції, дає можливість його розвитку. Відрізняючись один від одного, органи не відокремлюються, вони складають основу його, позитивну участь у житті всього тіла: «...так и в «теле Христовом» индивидуальные особенности не отделяют каждого ото всех, а соединяют со всеми, будучи основанием его особого значения для всех и положительного взаимодействия со всеми» [2, 365].

М.О.Бердяєв пішов далі В.С.Соловйова, тобто відштовхуючись від синтезуючого принципу попередника, він сконцентрував увагу на одиничному - на особистості, деталізуючи таким чином софіологічний підхід. Тому М.О.Бердяєва й називають представником антропологічної філософії, екзистенціалістом, релігійним філософом, філософом абстрактного утопізму, у якого любов постулюється ключовою енергією перетворення світу.

Бердяєв, як представник антропологізму, бачить філософію як ту, що йде з людини, і в цьому її специфічність. Саме тому, в предметному, речовому, об'єктному світі відсутній зміст. Зміст розкривається з людини, з її активності й означає відкриття людиноподібності буття. “Человек бытийственен, в нем бытие, и он в бытии, но и бытие человечесно...” [1, 35]. Творча активність людини конструюється в духовному світі, в духовному житті, де все активність та духовна динаміка. Якщо пізнання відбувається з буттям, то в ньому активно виявляється зміст, тобто просвітлення темряви буття.

Особистість, стверджує мислитель, не народжується Богом, вона твориться Богом. Особистість є Божа ідея та Божий задум, що виникли у вічності. Особистість для природного індивіда є завдання. Особистість є категорія аксіологічна. Ми говоримо про одну людину, що у неї є особистість, а про іншу, що вона в неї відсутня, хоча якщо згадати, вони є індивідуумами. Ось з цього й розпочинається лінія відокремлення між особистістю та індивідом, персоналізмом та індивідуалізмом.

Осмислюючи дане питання, філософ пояснює своє бачення тим, що особистість є цілісність та єдність, яка має безумовну та вічну цілісність. Індивід може зовсім не мати такої цілісності та єдності, та все може бути в ньому смертним. Особистість є образ та подоба Божа в людині, тому вона звеличується над природним життям. Особистість не є частина чогось, функція роду чи суспільства, вона є ціле, що зіставляється з цілим світом, вона є продукт біологічного процесу та суспільної організації. Особистість неможливо мислити ні біологічно, ні психологічно, ні соціологічно. Особистість – духовна й передбачає існування духовного світу. Цінність людини є вища ієрархічна цінність, цінність духовного порядку. У вченні про особистість основним є те, що цінність людини передбачає існування надособистісних цінностей. Особистість є носій та творець надособистісних цінностей, і тільки це створює її цільність, єдність та вічне значення. Але розуміти це неможливо так, що особистість сама по собі не цінність, а є лише засіб для цінностей надособистісних. Особистість сама по собі безумовна та вища цінність, але вона існує лише за умови наявності цінностей надособистісних, без яких вона перестає існувати. Це означає, що існування особистості передбачає існування Бога, цінність особистості передбачає верховну цінність Бога. Якщо немає Бога, джерела надособистісних цінностей, то не існує цінності особистості, є лише індивідум, підпорядкований родовому природному життю. Особистість є переважно

моральний принцип, з нього визначається відношення Бога до будь – якої цінності. Тому в основі етики лежить особистість. Центр морального життя в особистості, а не в загальностях. Особистість є цінність, що стоїть вище держави, нації, людського роду, природи, і вона, за суттю, не входить у цей ряд. Єдність та цілісність особистості не існують без духовного початку. М.О.Бердяєв, вбачаючи в особистості творця цінностей, говорить, що дух у неї виступає конструктором особистості, несе просвітлення, преображення біологічного індивіда, робить особистість незалежною від природного порядку. Проте перш за все особистість є віддалена ідея та норма, яка тисне живе, індивідуальне, конкретний початок. В особистості ідея чи індивідуальна цінність є конкретна повнота життя.

Особистість створена Божою ідеєю та свободою людини. І життя особистості не є самозбереження, як в індивіді, а самозростання та самовизначення.

Отже, аналізуючи вище вказане, стає цілком правомірним висновок про те, що духовно – душевно – тілесна філософська категорія знаходить своє втілення, можливість існування та творіння лише в православній християнській релігії, інші цього не дають, за М.О.Бердяєвим. Людина вирізняється у тварному світі найвищим, Богом даним принципом духу, котрий виявляється в духовній особистості. Наявність духу дає можливість людині наблизитися до Бога, стати посередником між Богом та самим собою, що характеризує його (дух) як творчо – активного, а не пасивного, як у М.Шелера.

Дух віднаходить свою матеріальність у слові Божому. Дух також може виступати конструктором особистості, перетворюючи її з індивіда цілісну єдність. Така особистість сама по собі безумовна та вища цінність, але вона існує лише за умови наявності цінностей надособистісних, без яких вона перестає існувати. Це означає, що існування особистості передбачає існування Бога, цінність особистості передбачає верховну цінність Бога. Особистість створена Божою ідеєю та свободою людини. І життя особистості не є самозбереження, як в індивіді, а самозростання та самовизначення.

Звідси особистість є істота, гуманізуюча природу, істота, що гуманізує ідею Бога й тим самим гуманізує саму себе, хоча за своєю природою – трагічна.

Людська особистість, як предмет пізнання, є разом з тим, і тим, хто пізнає, має не тільки гносеологічне, але й антропологічне значення. Тобто, на думку вченого, у людині перетинаються всі кола буття.

У свідомості людей XIX століття форма тіла була не вивчалася. Була фізіологія тіла, але не форма тіла, яку бажали залишити прихованою. У цьому все ще виявлялось християнське аскетичне ставлення до тіла, але надто послідовне, так як функція тіла зовсім не відкидалась. Але в той же час, як функції тіла фізіологічні та пов'язані з людиною, як з істотою, котра належить до тваринного біологічного світу, форма тіла пов'язана з естетикою. Форму тіла, як явище естетичне, знала Греція, і це входило в усю її культуру. Сьогодні відбувається частковий повернення до грецького ставлення до тіла та форма тіла вступає у свої права. Це передбачає зміну християнської свідомості та подолання віддаленого спіритуалізму, що протиставляє дух тілу та бачить у тілові ворожий духу початок. Дух включає у себе й тіло, він одухотворює тіло, повідомляє йому іншу якість. Тіло перестають розуміти як матеріальне, фізичне явище. Але воно передбачає також подолання механістичного світогляду, котре знедушює тіло та вороже формі тіла. Для матеріалізму форма тіла незрозуміла та не пояснюється. Дух повідомляє форму душі та тілові, приводить до їх єдності, а не пригнічує та не знищує. Це й означає, що дух формує особистість, її цілісність, в яку входить і тіло, входить й обличчя людини. Особистість духовно – душевна – тілесна й звеличується над детермінізмом природного світу. Вона не підпорядкована ніякому механізму. Форма тіла, яка сприймається чуттєвим поглядом, не залежить від матерії, протидіє її детермінаціям, що знеличують її. Персоналізм має визнати й гідність людського тіла, неможливість дурного ставлення до нього, права тіла на істинно людське існування. Права людського тіла тому вже пов'язані з гідністю особистості, що найбільш обурюючи ми зазіханнями на особистість перш за все бувають зазіхання на тіло. Духу самого по собі неможливо вбити. Духовне звільнення людини є реалізація особистості в людині. Духовне звільнення є боротьба. Дух не є віддалена ідея, не є універсалія. Духовне звільнення супроводжується переходом не до абстракції, а до конкретності. Духовне звільнення є перемога над владою чужого. У цьому зміст кохання. Але людина легко стає рабом, не помічаючи цього. Вона звільняється тому, що в ній є духовне начало, спроможність не детермінуватися ззовні. Така складна людська природа й таке заплутане її існування, що з одного рабства вона може потрапити в інше, впасти в абстрактну духовність, у детермінуючу владу загальної ідеї. Дух є єдність, цілісність та присутній у кожному своєму акті.

Але людина не є дух, вона лише має дух, і тому в самих духовних актах людини можлива роздробленість, віддаленість та переродження духу. Кінцеве звільнення можливе тільки через зв'язок духу з духом Божим. Духовне звільнення є завжди звернення до більшої глибини, ніж духовне начало в людині, звернення до Бога. Але й звернення до Бога може перетворитися в ідолопоклоніння. Тому необхідне постійне очищення. Бог може діяти тільки на свободу, у свободі та крізь свободу. Але він не діє на необхідність, в необхідності і крізь необхідність. Він не діє в законах природи й законах держави. Тому основним питанням є питання цілісної перемоги над рабством. Світ поганій не тому, що в ньому є матерія, а тому, що він не вільний. Важкість матерії відбулася від хибної спрямованості духу. Основне проти покладання не духу та матерії, а свободи та рабства. Духовна перемога є не тільки перемога над елементарною залежністю людини від матерії. Ще більш складна перемога над оманливими ілюзіями, котрі вводять людину у рабство. Зло в людському існуванні є не тільки у відкритому вигляді, але й в оманливому образі добра. Людське життя покалічене вимишленими, перебільшеними, екзальтованими пристрастями, релігійними, національними, соціальними та принизливими страхами. На цьому ґрунті виникає рабство людини. Людина володіє здатністю перетворювати любов до бога та до вищої ідеї в страшне рабство.

Перемога духу над рабством є, перш за все, перемога над страхом, над страхом життя та страхом смерті, адже реалізація особистості передбачає безкінечність, не кількісну, а якісну безкінечність, тобто вічність. Індивідум помирає, так він народжується в родовому процесі. Перемога над страхом смерті є перемога духовної особистості над біологічним індивідумом. Але це означає не відокремлення безсмертного духовного начала від смертного людського, а преображення цілісної людини.

Творчість є звільнення від рабства. Людина вільна, коли вона знаходиться в стані творчого злету. Творчість є екстаз миттєвості. Продукти творчості знаходяться у часі, самий же творчий акт знаходиться поза часом. Світ духовності, Царство Боже твориться людською творчістю. Це і є духовна революція. Інший світ не може бути створений тільки людськими силами, але він не може бути створений і без творчої активності людини.

М.О.Бердяєв останньою таємницею творчості називає церкву. Творчість – церковна. У релігійному розумінні твориться світове боголюдське тіло. Саме проходження крізь богозалишеність, через

розщеплення є шлях божественного життя. Лише у творчості розкриється абсолютно та цільно космологія та антропологія церкви. І творче одкровення про людину є єдиний шлях відродження та розвитку змертвілого життя церкви. Християнство залишилося незакінченим одкровенням про абсолютне значення та призначення людини. Антропологічне одкровення творчої епохи і буде завершеним одкровенням боголюдства, здійсненим у світовому житті Христа, що з'єднується з людством. Церква була не стільки духовною, скільки душевно – тілесною, виявленою на фізичному плані буття. Нині звертається людина не до фізичної, а до духовної плоті церкви і ця плоті ґрунтуватиметься на нескінченній релігій любові, релігій свободи Духу.

Отже, у духовно – душевно – тілесній особистості тілесне рівноцінне духу, і плотське в любові рівноцінне духовному. Адже плоть не є фізичне явище, не є матерія, що вичерпує себе фізичним та хімічними якостями, плоть – метафізична, містична, як і дух, плоть – тіло не підпорядковане природі, природній необхідності, хоча явища плоті можуть виявитися таким підпорядкуванням, як в явищі духу. Плотське любовне злиття є за змістом своїм подолання емпіричних граней людської істоти, бажання перемогти перепону, яка поставлена природною необхідністю, перемогти природність роздвоєння. Преображення природи, перемога над безособовими інстинктами досягається індивідуалізацією любовного потягу, зусиллями знайти обличчя, відчуті в злитті образ, накреслений у Богові, не допустити перетворення всієї особистості й особистості іншого у звичайне знаряддя роду.

Боголюдство М.О.Бердяєва саме побудоване на любові, на красі, що врятує світ, а краса розкривається тільки в боголюбіві.

Взагалі, питання боголюдства стало центральним, наскрізним для російської релігійної філософії. Російська філософія завжди за своїми темами та підходами була екзистенціальною, конкретизувалася на темі людини та її екзистенції. М.О.Бердяєва називають і персоналістом, і екзистенціалістом, і містиком, і релігійним філософом. Його філософія охоплює всі ці напрями, проте всі вони акумулюються навколо духовно-душевно-тілесної особистості, як вищої реалізації феномену – людина. Він прагне спасіння особистості і бачить його у Богові, духові, котрий насичує душевно – плотське утворення та створює його як цілісність, позбавляючи дуалізму. Дана цілісність не є особисто власною, вичленованою, окремою. Вона віднаходить свою цілісність та повноту існування в Боголюдському утворенні, вищою цінністю якої є духовне єднання.

У цьому М.О.Бердяєв наближається до В.С.Соловйова та віддаляється, надаючи категорії тілесного приналежності до духовного, внутрішнього злиття з духом. В.С. Соловйов наполягає ж на імпліцитній незалежності духу, що керує, наставляє нижче, тілесне.

Література

1. Бердяев Н.А. *Опыт парадоксальной этики* / Н.А. Бердяев; Сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 3003. – 701с.
2. Соловьев В.С. *Сочинения: В 2-х тт. Т.1.* / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseва и А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1990. - 892 с.
3. Титаренко С.А. *Специфика религиозной философии Н.А.Бердяева.* – Ростов н/Д: Изд – во Рост. ун-та, 2006. – 228с.

Альберт Соболев (Москва)

ФИЛОСОФСКАЯ СЕМЬЯ КНЯЗЕЙ ТРУБЕЦКИХ¹

На протяжении всего двух поколений семья князей Трубецких дала трех выдающихся мыслителей. Для истории русской культуры это явление уникальное. Но если мы ближе познакомимся с историей данной замечательной семьи, то мы увидим, что за уникальностью просматривается и некая закономерность. Здесь сложилась или, лучше сказать, была создана особая система воспитания и такая атмосфера взаимоотношений, что передача философского дара от одного к другому просто не могла не состояться. Философски значимыми оказывались не столько внешние знания, проникавшие в эту среду, сколько сама сложившаяся в семье творческая атмосфера, в максимальной степени эту философскую значимость выявлявшая.

Постараюсь пояснить свою мысль с помощью примера, взятого из другой области. В одной из майских телепередач российского телевидения этого года, посвященных годовщине со дня смерти Святослава Растроповича, выдающийся маэстро рассказал журналисту о своей беседе с английским композитором Бриттеном. Тот ему признался, что, хотя он отлично сознает грандиозный композиторский масштаб Бетховена, ему гораздо больше импульсов придает творчество Шуберта, которое ему ближе и понятнее.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 06-03-00037а

Комментируя данное высказывание, Растропович отмечает, что существует два совершенно различных подхода к музыке – исполнительский и композиторский. По его словам, исполнитель отдается любому исполняемому автору и старается максимально отрешиться от личных пристрастий. Композитор же относится к творчеству коллег в высшей степени избирательно и ищет в нем лишь ему созвучное, лишь то, что вдохновляет его самого. В этом случае понимание музыкальных идей предшественников неизбежно и незаметно перетекает в их творческое развитие и преобразование. Подлинное понимание здесь неотрывно от процесса перевоплощения. Сначала познаваемое нужно погрузить в состав собственной личности, и лишь затем познанное можно будет передать следующим поколениям.

Важнейшей заслугой выдающегося историка античной и христианской философии князя Сергея Николаевича Трубецкого как раз и является то, что он не только своими книгами, но и своей жизнью доказал творческую природу трансляции философского знания.

Пересказать, скажем, философию Канта или Гегеля кантовским или гегелевским языком – значит расписаться в своей философской некомпетентности. Философия есть прежде всего искусство воспитания – искусство воспитания масштабно мыслящей личности. Только взрастив собственную личность на кантовских, гегелевских или каких-то иных философских дрожжах, мы сможем философски выразить современную нам духовную ситуацию.

Пересказать даже в общих чертах содержание главного труда Сергея Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» в краткой статье невозможно, да и ненужно, ибо наша задача – выявить не столько букву, сколько дух его философии, выявить тот контекст, ту атмосферу, без которых суть его творчества не может быть понята. И это особенно важно, поскольку, по словам его брата (также выдающегося философа) Евгения Николаевича Трубецкого, Сергей Николаевич как философ не дал и десятой доли того, что он мог дать русской философии. «Он унес с собой в могилу, - свидетельствует Евгений Николаевич, - беспредельное множество мыслей, столь же ценных, сколь и глубоких, коих он не успел даже набросать на бумаге. Все им написанное и изданное было, в сущности, лишь блестящим предисловием к тому, что он хотел, но не успел высказать»¹.

Из того же, что Сергей Николаевич успел высказать, приведу лишь одну цитату, которая, на мой взгляд, выражает основной нерв его философии.

¹Трубецкой Евгений. Из прошлого. Томск, 2000. С. 81.

«Ученые-исследователи, - замечает он, - нередко спорили о том, с чего начинать изложение учения Христова... В действительности этот методологический спор бесплоден, ибо сущность Евангелия сказывается с такой цельностью во всех словах Христовых, и учения Его так тесно связаны с одним общим центром, что мы можем, рассматривая Его учение, отправляясь от любой точки Его периферии под тем условием, чтобы не терять из виду центра, который сказывается везде... В строгом смысле нельзя говорить об отдельных учениях или отдельных нравственных предписаниях Христа, т.е. нельзя говорить о них, как об отдельных... Вся особенность Его слов в том, что они не суть отдельные мысли и учения, что они нераздельно связаны с Его личностью, что во всех них одно слово и одно учение – Он Сам. Каждое слово Его есть обнаружение того, что Его переполняло»¹.

В своем труде «Учение о Логосе в его истории» Сергей Николаевич Трубецкой пытался изобразить стремление античной философии достичь максимальной выразительности слова. Добиться того, чтобы философское слово смогло выразить полноту бытия. Своей главной цели философия смогла достичь только за пределами античности. Полноту бытия смогло выразить лишь слово, «ставшее плотью». Только личность Христа смогла воплотить тот идеал максимальной осмысленности и выразительности, к которому так стремилось философское слово на протяжении всей античности.

Одними человеческими усилиями этого идеала достичь невозможно. Но стать подлинным философом можно, только вдохновляясь этим идеалом. Сергей Николаевич Трубецкой был подлинным философом и поэтому то, что он не успел выразить в форме трактатов, он все же сумел выразить своей философской личностью, о чем свидетельствуют многочисленные о нем воспоминания и особенно воспоминания его брата Евгения.

«Всего каких-нибудь десять лет со дня вступления его на литературное поприще, с 1889 по 1899 год, а может быть, и того меньше, он мог – пишет Евгений Трубецкой, - отдаваться величайшему для философа счастью погружения в мысль и созерцания духовного. Потом начались те тяжелые предродовые муки России... Помню одно тревожное письмо, полученное мною от него года за два, за три до его кончины. Оно было написано из деревни под впечатлением нескончаемых ливней, мешавших убрать обильный урожай. «Вот так-то и я со своими мыслями, - писал он мне, - много их накопилось в результате целой умственной жизни. Жить осталось немного, надо торопиться убрать на зиму все, что можно собрать из этой

¹ Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 415.

умственной жатвы, только бы не опоздать». Увы, предчувствие его не обмануло. Он и в самом деле опоздал с уборкой»¹.

Тем не менее, влияние мысли Сергея Николаевича Трубецкого до сих пор чувствуется. Осуществляется оно не только через посредство его выдающихся учеников, таких как Павел Флоренский или Владимир Эрн, но и через посредство **образа** его уникальной личности. «Когда просветляется и прославляется человеческий образ, то тем самым сохраняется навеки для потомства и утверждается все его духовное содержание. Ибо этот живой, говорящий образ сильнее и могущественнее всякой мысли действует на человеческие души. В этом человеческом лике – вся та духовная жатва, которую не успела «убрать на зиму» человеческая рука, вся та философия, которой не дано было выразить его философским произведениям»².

Облагораживающее влияние уникальной личности Сергея Трубецкого многократно возрастает, когда мы чувствуем воздействующее через ее посредство влияние живой традиции просвещенного православия, носительницей и выразительницей которой выступала вся семья Трубецких.

Невозможно переоценить роль этого влияния. И вообще, ни один общественный институт – будь то школа, университет, научное или художественное сообщество – не может сравниться в деле воспитания масштабной творческой личности с культурной семьей. В русских культурных семьях многовековой опыт по руководству государственными и общественными делами, так же как и опыт творчества в различных областях культуры, конденсировался и выражался в том духовном строе личности и в той основной «тональности», которая максимально способствует раскрытию ее возможностей и духовному возрастанию. Это определило и основную «тональность» великой русской культуры XVIII и XIX веков.

Лучше всего, пожалуй, отметил подобную особенность русской культуры, наблюдая быт одной из семей русского просвещенного дворянства, замечательный художник и историк культуры А.Н.Бенуа, описывая жизнь семьи Философовых.

«Помещичья природа Философовых, - пишет Бенуа, - давала всему их быту своеобразную прелесть. Несмотря на давность своего рода (считалось, что родословная их доходит до времен Владимира Святого и до крещения Руси), несмотря на то, что многие предки их занимали высокопочтенные места при древних князьях и царях, их нельзя было причислить к аристократии придворного круга... Это был тот самый класс, к которому

¹ Трубецкой Е.Н. Из прошлого. Томск, 2000. С. 87.

² Там же.

принадлежали все главнейшие деятели русской культуры XVIII и XIX столетий, создавшие прелесть характерного русского быта. Это класс, из которого вышли герои и героини романов Пушкина, Лермонтова, Тургенева и Толстого. Этот же класс выработал все, что было в русской жизни спокойного, достойного, добротного, казавшегося утвержденным навсегда. Он выработал самый темп русской жизни... Всякие тонкости русской психологии, извилины типично русского морального чувства возникли и созрели именно в этой среде. Бывая у Философовых, я проникся особым уважением ко всему этому, столь своеобразному и до той поры мне ведомому лишь через книжки и «вымыслы» поэтов. Бывая в доме Философовых, я постепенно и незаметно для себя познавал его природу и через это познание стал лучше понимать и любить самую суть русской жизни.

...В этом доме, несмотря на полную непринужденность, на царившее в нем почти непрерывно целое настроение... всегда царил «хороший тон», который не надо смешивать с рецептами светского приличия, а который естественно рождался и процветал»¹.

С еще большим правом слова А.Н.Бенуа можно отнести к московской ветви семьи князей Трубецких, история которой (к счастью, запечатленная во многих мемуарных и эпистолярных свидетельствах) сама по себе может почитаться как удивительный памятник культуры. Дед Николая Сергеевича – князь Николай Петрович Трубецкой – был не только одним из создателей Императорского Русского Музыкального общества, но и создателем особой «музыкальной» атмосферы в своей многочисленной семье, чему, пожалуй, в еще большей степени способствовала его жена Софья Алексеевна (из рода Лопухиных). Кстати, судя по многим воспоминаниям, женщины из семейства Лопухиных обладали какой-то особой одаренностью быть гениями домашнего очага. О принципах воспитания Софьи Алексеевны можно судить по строкам ее письма. «Еще до рождения детей, - пишет она своим сестрам, - во время беременности, я молилась и особенно любила слова: «Даруй им души всеразумные к прославлению Имени Твоего». Дай Бог, чтобы до конца жизни сыновья мои продолжали искать свет и совершенствовались по возможности. Высшего счастья нет на земле. Я мечтаю о том, чтобы со временем они были миссионерами. Но миссионерами не в Японии и даже не в России, а в своей собственной среде. Лишь бы гордость не примешалась к желанию распространения истины. Если двигателем будет сознание обязанностей, возлагаемых на них тем сокровищем веры, которое дано им от Бога, тогда нет места гордости».

¹ Бенуа А. Мои воспоминания. Книги первая, вторая, третья. М., 1980. С. 504-505.

Приведя в своих воспоминаниях эти строки Софьи Алексеевны, ее младший сын Григорий Николаевич восклицает: «Господи Боже мой! Когда я читаю это письмо, по неизреченной милости Божией сохранившееся в копии у меня здесь в беженстве, - слезы умиления и благодарности проступают у меня в душе, и я думаю: может ли погибнуть страна, где есть такие матери, которые так думают, так чувствуют и так молятся... Пусть рухнет, что тлен, пусть отгорят все фейерверки человеческой пошлости. Огнем познается всякое дело. Но не умрет и не погаснет то, чем из века в век жила Россия. Молитвы русских матерей и молитвы русских праведников не останутся не услышаны перед Престолом Господа, и да оправдают их дела сыновей»¹.

И сыновья в полной мере оправдали молитву матери. О ее старших сыновьях, замечательных русских религиозных философах и общественных деятелях, к счастью, хоть что-то известно широкой читающей публике. А об облике ее младшего сына Григория Николаевича, дипломата, политика, одного из создателей центра русского православия - Сергиевского подворья недалеко от Парижа, можно получить представление из несколько выпретенных, но прочувствованных слов, сказанных по поводу смерти Г.Н.Трубецкого историком церкви А.В. Карташевым.

«Умер наш болярин Григорий... Из высоко талантливой семьи рода Рюриковичей². Эти даровитые варяги нашего времени не замерли и не оскудели духом в отрыве от своего народа, как случилось со многими другими. В духовном труде и подвиге культуры Трубецкие неленостно напрягали свои моральные мускулы, чтобы сообща везти воз русской культуры, в которой быстро впрягались все новые и новые силы из толщи народной. Они служили мостом, соединявшим источники высокого культурного предания, благородной наследственности и – с другой стороны – девственной силы народной, поднимавшейся навстречу просвещению...

Князь Григорий Николаевич был, как его старшие и великие братья, воплощением светлого образа нашей старой аристократии крови и дарований. Образование, ум, семейные заветы высокого идеализма и более чем рыцарские, я сказал бы русско-рыцарское, блюдение моральной чистоты, бескорыстия и благоволения к людям – вот что влекло к нему всех знавших его... Цари, князья, иерархи, политики, философы, литераторы имели его

¹ Трубецкой Г.Н. Облики прошлого (Машинопись. Хранится в семействе Трубецких). С. 86.

² Ошибка. Князья. Трубецкие принадлежат к выходцам из Литвы рода Гедиминовичей.

своим советником и другом. От таких людей, чтимых столь многими, прежде начинались династии...»¹.

Вот в такой уникальной семье (а сколько удивительных свидетельств поэзии, ума и благородства явили собой другие многочисленные ее представители!) родился 15 апреля 1890 года и получил воспитание князь Николай Сергеевич Трубецкой, с молодых лет привыкший явления политики и культуры измерять государственным масштабом, но и этот последний соотносить с критерием Истины. Сын первого выборного ректора Московского университета, он получил блестящее домашнее образование, занимаясь с приходящими преподавателями и лишь в последних классах посещая гимназию для сдачи экзаменов. Еще гимназистом он серьезно увлекся этнографией и летом 1904 года написал свои первые две небольшие научные работы («О культуре покойников у финских народов» и начатое, но незаконченное сочинение «Религия финских народов»), а написанное осенью того же года сочинение «Герой Калевалы» даже удостоилось напечатания. В этом последнем, как пишет в своих записных книжках Трубецкой, уже изложена его «теория о героях Калевалы» и дано «опровержение мысли Грима об Ильмаринене»². В следующем году он написал две работы, которые показал известным ученым С.К.Кузнецову и В.Ф.Миллеру и которые по их рекомендации были опубликованы в солидном научном журнале «Этнографическое обозрение» в 1905 и 1906 годах. Все биографы Трубецкого приводят его рассказ об одном русском этнографе, которому Николай Сергеевич написал письмо научного содержания и который, придя к нему для ученой беседы, обиделся, обнаружив гимназиста пятого класса, занимающегося с репетитором. Но наиболее яркой особенностью этой личности была, конечно, не ранняя зрелость, а поразительная ясность ума и нравственная чистота.

«Каждая статья и каждый доклад Трубецкого по вопросам его специальности, - пишет о нем замечательный украинский ученый Д.Чижевский, - каждый, хотя бы и самый краткий разговор с ним оставлял одно и то же впечатление: перед вами гениальный ученый, который соединяет редкий дар научного обобщения с еще более редким даром – видеть каждый вопрос с совершенно необычной, новой точки зрения. Не менее поразительна была его способность формального овладения материалом, в частности языковым. Во всяком случае, из соединения этих трех редких даров возникал тот незабвенный стиль работ, докладов и

¹ Памяти кн. Гр. Н. Трубецкого: Сб. статей. Париж, 1930. С. 25-26.

² ЦГАЛИ. Ф. 1337. Оп. 2. Ед. хр. 52. Л. 87.

разговоров Трубецкого, в котором даже мимоходом высказанные, «суховатые», но до крайности точные обобщения сейчас же подтверждались длинным рядом примеров, выбранных из материала поразительной широты... Каждый его доклад давал с поразительной четкостью совершенно новое освещение, которое само собою подводило слушателя к целому ряду дальнейших обобщений.

...Мало есть работ принципиального характера в мировой науке, в которых все было бы сказано с такой прозрачной ясностью»¹.

Николай Сергеевич Трубецкой стал основоположником целого течения философской и общественной мысли широко известного под именем «евразийство». Но еще до образования нового течения Н.С.Трубецкой издал в Софии в 1920 году свою книгу «Европа и человечество», в которой выразил общее для будущих евразийцев антизападническое настроение. Он отметил в ней внутренне присущую романо-германской культуре агрессивность, нашедшую оформление в идеологии европоцентризма. Подпадающие под влияние этой идеологии сопредельные культуры заболевают комплексом неполноценности и ставят себе ложную задачу «догнать» Запад. Для этого оказывается необходимым, чтобы «отсталые» народы создавали у себя слой «сто процентных» европейцев, что приводит к чрезмерному растягиванию социальной структуры и к созданию дополнительных социальных напряжений. В стремлении догнать Запад «отсталые» народы по необходимости ставят себе внешние и узкие цели, по достижении которых обнаруживается еще большее отставание в других областях. Развитие идет рывками, нарушается естественный для данного народа ритм, что приводит в конечном итоге к истощению внутренней энергии народа и его незащитности по отношению к внешней агрессии. Кроме того, западническая установка способствует формированию позитивистского мировоззрения, привычки обращать внимание на внешние достижения цивилизации, а не на приводящие к этим достижениям внутренние творческие процессы, что приводит к недооценке творчества и к болезни подражательства. И результат всего этого – деградация культуры.

Книга подводила к мысли, что русская катастрофа 1917 года есть в значительной мере результат длительного влияния на русскую культуру идеологии западничества и европоцентризма.

Само по себе евразийство заслуживает отдельного разговора. Здесь же нам достаточно подчеркнуть, что опыт жизни философов из рода Трубецких

¹ Чижевский Д. Князь Николай Сергеевич Трубецкой // Современные записки. Париж. 1939. №68. С.445-467.

лишний раз доказывает, что философия требует не только интеллектуальных усилий, но и духовного роста личности. Только в этом случае мысль будет плодотворной и влиятельной.

Людмила Фоменко (Дрогобыч)

К ВОПРОСУ О СМЫСЛЕ БОЛЕЗНИ

Культура и философия Серебряного века обнажила много *болезненных* точек укорененных как в развитии человечества как определенной социокультурной целостности, рассматриваемой в определенный промежуток исторического времени, так и в индивидуально-личностном бытии человека этого времени. Значимость и болезненность переживаний реалий своего исторического времени, даже при сознательном понимании невозможности лично совершить „крутой поворот истории”, свидетельствует о том, что **боль** находит свое место в жизни человека всегда, изобретательно выявляя себя в телесных или душевных формах, обретая индивидуально-человеческий или общечеловеческий смысл. Поэтому попытки одеть **боль** в различные культурные одежды, раскрывая тем самым ее философский (экзистенциализм, фрейдизм), нравственный (религия), научный (медицина) смысл, и есть показателем ее земной бытийственной вездесущности. Культура не столько самодостаточно обнажает боль, сколько обнажая прикрывает ее своими одеждami, выражая тем самым невозможность ее полного преодоления и предлагая таким способом различные формы отношения к ней. В смысловом поле человеческой жизни **боль** занимает, таким образом, ведущее место. Здоровье же всегда было *производным от боли*, превращаемым человеком в способ ее преодоления и центрирующим вокруг себя жизненные силы человека на продление жизни и воспроизведение рода человеческого, и тем самым на осуществление бытия человечества как целостности. Ибо с болью, выраженной в крике рождающегося ребенка, человек входит в земную жизнь и обремененный болью утрат, жизненных несвершений, непоправимых ошибок, телесных недугов он ее завершает. Поэтому смысложизненное содержание боли может выявляться через ее отношение к рождению человека и конечному пункту его земного бытия – смерти. Однако, включая этот вопрос в проблемное поле своих предметных интересов, каждая из основных областей культурной деятельности человека – наука (медицина), философия и религия – пытается решить его исходя из своей собственной специфики. Но чем увенчались эти

попытки? Не имея возможности осуществить исчерпывающий анализ имеющихся результатов, сделаем попытку показать неизбежность связи между медициной, философией и религией и ограниченность попыток взрастить «завершенные» результаты на каждом отдельном ответвлении древа знаний.

Исходным пунктом наших размышлений будет обращение к истокам, к древности. Несмотря на логическую оправданность такого обращения, содержательно оно чревато привнесением проблемной и смысловой предопределенности из лоно современной культуры, взрастившей определенные представления о природе, сущности болезни. С.Цвейг, например, в своем обращении к истокам медицинской деятельности делает попытку избежать такого привнесения, однако несколько смещает акценты относительно смысложизненного содержания болезни и здоровья. Он пишет: «Поскольку здоровье от природы присуще человеку, оно необъяснимо и не требует объяснений. Но всякий страждущий ищет в каждом случае смысл своих страданий. Ибо мысли о том, что болезнь нападает на нас без всякого толку, что без всякой нашей вины, бесцельно и бессмысленно тело охватывается жаром и раздирается, до последних своих глубин, раскаленными лезвиями боли, - этой чудовищной мысли о полной нелепости страданий, мысли достаточной, чтобы ниспровергнуть всю этику мироздания, человечество еще никогда не решилось довести до конца. Болезнь каждый раз представляется ему кем-то ниспосланной, и тот непостижимый, кто ее посылает, должен, по мнению человечества, иметь все основания для того, чтобы вселить ее в это вот тленное тело. Кто-то должен иметь зло на человека, гневаться на него, его ненавидеть. Кто-то хочет его наказать за какую-то вину, за какой-то проступок, за нарушенную заповедь. И это может быть только тот, кто все может, ... ОН, у кого вся власть, всемогущий бог. От начала времен поэтому явление болезни связано с религиозным чувством» [1, 18]. Размышления о методах борьбы за здоровье приводят С.Цвейга к выводу о том, что это была не борьба с болезнью, а борьба за бога. И поэтому «всяческая медицина на земле начинается как теология, как магия, культ, ритуал, как душевная напряженность человека против посланного богом испытания. Телесному испытанию противопоставляется не технический, а религиозный акт» [1, 18-19]. Вопрос о происхождении знания о боге автор не ставит, но с уверенностью утверждает, что «врачебная наука в своих истоках неотторжима от науки о боге; медицина и богословие составляют поначалу одно тело и одну душу» [1, 19]. Однако, убежденность автора удерживается на воспроизведении

логики развития медицины под углом зрения «возвращение к истокам, но на новом уровне развития». Диалектически она оправдана, но все же место тайне в истоках тоже есть. И все же эта точка зрения интересна и небезосновательна. Попытаемся расставить некоторые акценты, учитывая, что технические акты помощи больному присутствовали тоже изначально.

Многогранность проявлений болезней породило множество способов борьбы с ними, интерпретаций их происхождения, гипотез относительно их природы, сущности и способствовали тому, что понятие *болезнь* становилось все более широко употребляемым не только в медицине. Однако по происхождению и смысловой нагрузке это – основное понятие медицины. Медицина одна из самых древних областей знания, предметно заинтересованная в преодолении боли, болезненного состояния человека, призвана искать способы излечения болезней, их предупреждения. Можно считать, что именно в тех первых формах оказания само-помощи и взаимопомощи при возникновении болезненных состояний и закладывались основы гуманного отношения к другому человеку (в том числе через ощущение неприятности собственной боли). Однако изначально противодействие телесной боли медицинскими способами не исключало понимания ее как события, явления, которое затрагивает всю жизнь человека. Как представляется, изначально медицинская помощь рассматривалась как способ человеческой сопричастности к чужой боли. Присутствие религиозного чувства не столько ограничивало медицинскую деятельность, сколько открывало простор для понимания ограниченности самой медицины, заложенную изначально в ней самой как способе человеческой деятельности, а не божественной. Поэтому созидание духовного смысла болезни начинается уже у истоков медицинской деятельности. И способствовало такому созиданию наличие тайны болезни. Болезнь – это тайна, как и рождение – тайна, как и смерть – тайна, как и в целом человеческая жизнь – тайна. Наличие этих тайн и определенное отношение к ним предопределяло способы первичных медицинских действий. Жрец, помогающий больному, его душе, обращается к небу, как и больной, он не обожествляет свои человеческие возможности. Не делает этого и врачующий тело, даже если он по-медицински действует и уникально. (Например, есть археологические свидетельства искусного выполнения операций трепанации черепа в древние времена). Обожествление медика в «дофилософские» времена представляется невозможным. Некоторые мысли о равенстве врача и бога возникают в период Античности. Поводом для этого послужило возникновение философии. Когда врач включает в сферу своей деятельности

рационально-теоретические формы, он есть философ и он равен богу (так считал Гиппократ). По-видимому, причастность врача к указанным тайнам, позволяла ему как философу быть участником смыслогенеза болезни. Только врач-философ мог знать о наличии смысла болезни, о том, что он сокрыт от него и от больного. Первичное творение смыслов болезни осуществляется в пределах тех философских системных образований, которые возникали в античные времена или же за их пределами, но в мировоззренческом соответствии с ними. Умозрение позволяло уподоблять болезнь космическому хаосу, нарушению порядка в космической целостности. Болезни человека всегда сопутствует неупорядоченность его жизни. Наличие таких параллелей показывает, что античность (благодаря успешному развитию философии, медицины и других областей знания) способствует формированию внешних (социальных) способов смыслогенеза болезни, хотя и создает предпосылки для участия индивидуальности больного в создании или выборе смысла болезни. Об этом свидетельствует появление и активное распространение принципа «заботы о себе» на позднем этапе развития античной культуры и социума.

Экскурс в «античное прошлое» позволяет утверждать, что античная культура готовила человечество к христианскому постижению смысла болезни. Античность не была атеистической культурой. Возникновение и развитие философии способствовало «разведению» мифа и религии, а также сохранению связи религиозного чувства и болезни. Именно в античном контексте находит свое подтверждение высказанная нами ранее мысль о том, что болезнь как обострение жизнеспособности человека выявляет ее способность к философствованию как естественно заданный признак человечности. На фоне особенного внимания к телу утверждалась мораль, которая убеждала, что смерть, страдание или болезнь не есть истинное зло. Она призывала заботиться о душе, а не посвящать себя уходу за «тленным телом» (Эпитект). М.Фуко называет такую связь парадоксальной, но отмечает, что с таких размышлений рождается идея обмена расстройствами между телом и душой, которая свидетельствовала о теоретическом и практическом сближении медицины и морали, что имело следствием *осознание себя больным или склонным к болезням*. Такая потребность имела духовный смысл. Так, Эпитект призывает каждого человека к пониманию того, что она находится в беде, что ей необходим врач и поддержка. Именно с этого надо начинать занятия философией, ибо последняя требует осознания того, в каком состоянии находится духовная часть нашего естества.

Как представляется, *лечение философией* в данном историческом контексте имело глубокое медицинское содержание. Если *разумность* есть признак уникальности человека, а *разум* есть источник мысли, важнейшая составляющая души, то какое же важное значение имеет очищение, лечение души для общего *оздоровления человеческой жизни*. Тем более, что античная культура представила человеку плоды высокой разумности и вместе с тем показала глубокие противоречия, которые могут ее сопровождать. Ф.Ницше удачно обозначил это противоречие с помощью медицинских терминов, назвав его «неврозами здоровья». Наличие этого противоречия свидетельствовало о наличии предела в развитии самодостаточной естественной разумности, и реальности перехода в свою противоположность (т.е. параллельное осуществление высшей неразумности), если она не имеет глубокого духовного основания. Господствовавший политеизм не мог довести теплеющее в душе религиозное чувство до глубокого *осознания и постижения* тайны происхождения неразумной разумности и проистекающей отсюда **боли**. Чувственно и умственно осязаемая боль утраты ценностей веками возводимой на пьедестал мудрости культуры выражалась различными способами. Делались исторические попытки ее возрождения. Но даже такие мощные усилия относительно частичного возрождения античности, которые в свое историческое время осуществило итальянское Возрождение, в большей степени свидетельствовало о невозможности возврата античности. Ибо у этой культуры была своя историческая миссия и она была осуществлена. Античная культура была построена на основании **телесной разумности**. А такое основание, при всей своей видимой стойкости, не имело длительной перспективы, потому что не способствовало духовному возвышению человека, а все больше обременяло его земными попечениями. Однако ее миссия заключалась в том, чтобы довести до предела противоречивость **телесной разумности** и подготовить переход к **истинно духовной разумности**.

Для медицины этот переход имел свои исторические следствия. Создавались условия для созидания новых смыслов болезни, для более активного включения личности в их творение. Христианство придает осознанию человеком своей подверженности болезни высшей духовной значимости, ибо причиной болезни является грех, а борьба с собственной греховностью – главная жизненная задача христиан. Предрасположенность к греху является следствием искажения человеческой природы, поэтому нормальное функционирование телесно-природного начала в человеке предполагает его согласованность с законами духовного мира.

Преимущество духовного начала в человеке подтверждается многочисленными примерами из Священного Писания, которое свидетельствует о чудесных исцелениях больных Иисусом Христом. Показательными в этом смысле являются и Его объяснения по поводу Своего пребывания на земле – спасение грешных, лечение больных.

Христианская литература свидетельствует о том, что успешное духовное лечение – исцеление – зависит как от БОГА, так и от духовного настроения, предрасположения человека, его духовных трудов и причастности к постижимо-непостижимому смыслу своей болезни. Святоотеческая литература, доводя до понимания христиан идеи неразрывного единства тела и души, значения веры в лечебном процессе, содействовала формированию убеждения, что успешность лечения во многом определяется верой в Бога и доверием к врачу. Подчеркивая своеобразие православной духовности, митрополит Иерофей (Влахос) писал, что «сущность православной духовности в том, что она целительна, она исцеляет немощи человека и создает из нее личность» [2, 122].

Наличие целительной силы по отношению к болезням и созидательной силы по отношению к личности и предопределило долгожительство и непреходящую ценность христианской культуры. Даже отказ или отступление от нее в определенные исторические периоды осуществляется через определенное отношение к ней, через признание в ней «угрожающей силы».

Обращаясь к средневековью, созидающему **духовную разумность**, необходимо обратить внимание на еще один момент. В современной историко-медицинской литературе достаточно распространенным является мнение относительно утраты медициной своего предмета в эпоху Средневековья. Безусловно, что запрет на вскрытие мертвого тела был значительным препятствием на пути развития анатомии, физиологии и других биологических наук. Но были ли менее значительными приобретения медицины в этот период? Позитивным фактом и приобретением для медицины стал феномен духовного лечения больных. Она получила образец духовного лечения через пастырскую практику. Образцом духовного отношения к больному была и христианская этика. Ибо действенность сердечного сочувствия больному имеет своим источником христианское убеждение о том, что органом познания у человека есть сердце. Эти и другие моменты способствовали не только созиданию духовных смыслов болезней, но способствовали их приятию больным человеком и личностному приобщению к творению новых смыслов.

На путях развития научной медицины в условиях секуляризованного общества болезнь наполняется все в большей мере негативными анти-жизненными смыслами. Ибо господство материализма и натурализма в методологии медицины способствовали тому, что даже личность рассматривается как порождение социокультурной реальности, оторванной от божественного духовного центра. Патология личности становится сферой не духовного лечения, а медикаментозного (в лучшем случае), парапсихологического, экстрасенсорного и т.д. И что самое главное, при всех видимых достижениях научной медицины (а все они имеют анатомо-физиологически-технический характер), все больше медицинских случаев приводят врача в состояние, когда он готов сказать «Здесь может помочь только Бог».

В.В.Розанов однажды написал, что **«боль жизни** гораздо могущественнее **интереса к жизни**. Вот отчего **религия** всегда будет одолевать **философию**» [3, 66]. Эти слова очень хорошо вписываются в контекст наших размышлений. Философия способна пробудить интерес к жизни, научить вопрошанию, но без религиозного основания она не может преодолеть боль жизни, научить превращению этой боли в жизненную радость. Цельность и целостность человеческой жизни, воспринимаемая как данность, требует от исследователей этой жизни, ее врачей очень внимательного и осторожного отношения ко всякого рода делениям, узким специализациям и т.д. Часть не имеет отдельной жизненной потенции, она может нормально функционировать только как часть целого. Поэтому и поиск новых смыслов и их созидание, творение всегда имеет в своей основе личностное начало, которое своей духовной разумностью и способно удержать в единстве и целостности человеческое существо, подвергающееся распаду в болезни.

Литература

1. Цвейг С. *Врачевание и психика. Месмер. Беккер-Эдди. Фрейд: Пер. с нем.- Политиздат, 1992.- 334с.*
2. Митр. Иерофей (Влахос). *Православная духовность.- М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.-368с.*
3. *Мир человека. Хрестоматия...- М.: Интерпракс, 1995.- 448с.*

Л. ШЕСТОВ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Лев Шестов является одним из видных представителей русской ветви экзистенциальной философии первой половины XX века. Спектр философских интересов, нашедших отражение в его сочинениях, достаточно велик: от этики и философии истории до проблем эстетики и литературной критики. Как и многие другие сторонники этого направления, он был принципиальным противником какой-либо научной строгости, систематичности философствования. К нему самым непосредственным образом применимо известное выражение: «Человек – это стиль». Следуя традиции Ницше, огромным многостраничным трактатам, выстроенным на основании единого, изначально избранного плана, Шестов предпочитал свободную, афористичную мысль, не ограничивающую себя требованиями какого-либо изначально избранного принципа. Свобода философствования, присущая Шестову, позволила ему по-новому поставить традиционные философские проблемы, находить неординарные подходы к их решению. Открытыми, пронизательными глазами философа он смотрит на современные ему социальные коллизии и дает им собственное, оригинальное толкование. Сочинения философа, в которых отчетливо просматривается влияние, с одной стороны, русской классической литературы, а с другой, современной ему европейской философии, отличаются удивительной ясностью и глубиной. Его тексты, несмотря на внешнюю легкость и афористичность формы, вместе с тем, обладают поразительной содержательностью и глубиной.

Многие философские построения прошлого ушли в небытие под напором новых идей, вызванных к жизни новыми социокультурными реалиями. Однако философию Л.Шестова не относится к их числу. Ее нельзя считать утратившей свою актуальность, несмотря на то, что отошли в прошлое те социальных коллизии, те формы человеческих отношений, которые вызвали ее к жизни. Тексты Л.Шестова находят своих читателей, они продолжают участвовать в духовных процессах, которые разворачиваются в пространстве современной культуры, тем или иным образом оказывая влияние на эти процессы.

Говоря о месте философии Л.Шестова в XXI веке, невольно выходишь на более важный вопрос: в какой степени философ может и должен быть

актуальным вообще? Быть может, прав в этом плане Гегель, говоривший, что «сова Минервы вылетает в сумерки», что философия должна выходить на сцену тогда, когда та или иная форма жизни окончательно отошла в прошлое. Гегель предостерегал от поспешности и легковесности суждений; философ, если он претендует на то, чтобы быть философом, соответствующим своему понятию, не может позволить себе судить о чем-либо по первому ощущению. Однако, если следовать такой логике, не окажется ли философ в ситуации безнадежного отставания от потребностей быстротекущей жизни? Устаревшие рекомендации и советы никому не нужны. Но, с другой стороны, философ меньше всего является «репортером с места событий». Его задачей не является точное и подробное описание какого-либо явления или процесса, этим занимаются историки. Он не должен стремиться давать детальное объяснение происходящему, это делают ученые. Философы строят идеальные модели возможных миров, в чем можно легко убедиться, в том числе, и на примере Льва Шестова. В этом они близки к литераторам, сочиняющим повести и романы. Различие только состоит в том, что если писатель обращается к воображению читателя, то философ направляет свои усилия на то, чтобы разбудить интеллект.

Экзистенциализм, будучи достаточно мощным течением философии XX века, ныне трудно назвать тем духовным веянием, которое формирует умы и души нынешнего поколения. Хотя многие из рассматриваемых им вопросов не утратили своей актуальности и поныне, однако новые реалии требуют новой их постановки. Сегодня на первый план вышли такие проблемы, о которых не подозревали мыслители прошлого, главными среди которых являются глобальные проблемы современности, кризис социума и кризис человеческой идентичности. Во времена Л.Шестова об апокалипсисе говорили, преимущественно, в религиозном контексте. Реальностью нашего времени является возможность реального апокалипсиса, угроза уничтожения всей земной цивилизации. Тень конца света приобретает всё более отчетливые черты. Он может быть мгновенным, в виде применения оружия массового поражения, или будет растянут во времени и человечеству суждена мучительная агония на руинах отравленной планеты, порожденная экологической катастрофой.

Сравнивая то, что писал Л.Шестов (и то, как он писал) с тем, о чем и как философствуют в XXI веке, ясно осознаешь разительные перемены, происшедшие за последние полстолетия. Ядерно-космический век заставляет вносить коррективы в стили жизни и способы философствования. Вместе с тем, некоторые принципиальные положения, характерные для русской

философии первой половины XX века, и Л.Шестова в том числе, не потеряли своего значения и поныне.

Русская философия, которая, несмотря на тесное приобщение к европейской культуре, никогда не считала себя чисто академической деятельностью, не отгораживалась от жизни социума непроницаемыми стенами. Это прекрасно демонстрировал своим творчеством Л.Шестов. Философия немедленно отзывалась на важнейшие вопросы времени, считала своим долгом способствовать поиску достойного ответа на вызовы своего века. Основными чертами современного социума, кроме всего прочего, является, с одной стороны крайняя степень плюральности и динамизма, а с другой, набирающие темпы процессы глобализации. Иногда кажется, что количество проблем нарастает быстрее, чем возможности их решения. Кроме того, что отдельные страны и народы поставлены перед необходимостью преодолевать массу присущих только им трудностей, во весь рост встали такие проблемы, которые касаются всей земной цивилизации,

Может ли философия оставаться в стороне перед глобальными вызовами времени? Может ли философия оставлять без внимания те реальные потрясения экзистенциального характера, которые переживает современный человек? Разумеется, нет. Можно только удивляться тому, что, философия, которая была всегда крайне востребована в обществе, переживающем радикальные перемены, сегодня меньше, чем когда либо раньше, влияет на принятие решений теми, кто обладает реальной властью и вершит судьбами мира. Трудно сказать, в чем здесь причина: в самой ли философии, в изменении ее лица, в том, как она предлагает подходить к осмыслению происходящих перемен; или же в реальной общественной ситуации, где все критерии и оценки сместились до такой степени, что говорить что-то определенное уже не приходится: неопределенность всего и вся стала знаменем нашего времени. На этом фоне многие философы, полагая, что их оценки того, что происходит с обществом и с культурой, не находят откликов в обществе, уходят во внутрифилософские проблемы, пытаются осмыслить, что происходит с самой философией, направляют усилия на то, чтобы хотя бы здесь внести какую-то ясность.

Вопреки подобным умонастроениям, Лев Шестов писал: «Вечность всегда была предметом философского размышления, и о твердыни вечности всегда разбивались доводы, которые придумывали противники философии» [4, 365].

В нынешней ситуации было бы большой ошибкой для философии закрываться в собственную скорлупу, взирать на мир с позиции некоей

отстраненности, судить обо всем с точки зрения глобальной плюральности. Принципиальная установка: «Всё допустимо», - проведенная до конца, заставляет сделать равноценным всё, приобретенное самой философией и культурой в целом за многие века ее существования. При этом, многое из того, что было истоком и извечной опорой философии, ныне низвергнуто. В том числе и вечность отброшена как некий анахронизм и на смену ей приходит то, что является ее противоположностью – временное. Отвергая вечность и философствование с точки зрения вечности, о котором говорил Л. Шестов, мы становимся на позицию оправдания случайного, преходящего, ускользающего, не делая различий между существенным и несущественным. В действительности, на место того, что казалось важным и даже непреходящим, приходит маргинальность, которая объявляется единственно существенной. Она объявляет себя единственной онтологической данностью, «истинно сущим».

Многие из философов разделяли ту мысль, что по истине существует только преходящее, единственным «абсолютом» в универсуме является *вечное движение*, изменение и развитие. Всё, что имело рождение, рано или поздно должно уйти в небытие. Рассуждения о «вечности» как о незыблемости и неизменности чего бы то ни было являются мифотворчеством. Философ меньше всего хотел бы превратиться в сочинителя мифов, что бы о нем ни говорилось, его призванием всегда было служение истине. Но что будет соответствовать истине преходящего или вечного? Если признать приоритет преходящего, то в какой мере оно может служить духовной опорой?

Ныне мало кто настаивает на онтологическом статусе вечности. Говорят, что «вечность» и аналогичные ей концепты были изобретены человеком с целью обретения духовной опоры в этом непрерывно меняющемся, трагичном по своей сути мире. Философ, всё подвергая сомнению, вполне обосновано может поставить под вопрос «вечность». Но, поступая подобным образом, он должен что-то предлагать взамен.

Наше бурное динамичное время у многих выбивает из-под ног опору, лишает надежных ориентаций в жизни. Количество тех, кого можно назвать «потерявшими себя», стремительно растет. Свидетельством этого является рост числа аномалий всякого рода, от аборт до самоубийств, количество которых приобретает характер эпидемии. Тем важнее показать какие-то жизнеутверждающие ценности, показать духовные основания, на которые может опираться человеческое существование. Всякому индивиду, живущему в условиях социума, нужна духовная точка опоры в жизни,

уяснение основных целей и направления его пребывания в этом мире. Без этого жизнь превращается в пустое проживание, утрачивает всякий ее смысл.

Наряду с тем, что человек ищет какого-то постоянства, он является существом ищущим. Поиск нового, стремление к чему-то необычному составляют суть его свободы. Однако большинство людей проживают эту жизнь, двигаясь как белка в колесе, пол скудоумию полагая, что движение по кругу, – это тоже движение. Другие, если что-то и ищут, то делают это беспорядочно, хаотично, ведут себя, подобно частице в броуновском движении, не понимая разницу между достойным и недостойным, растрачивая драгоценное время жизни впустую.

Философии ныне меньше чем когда-либо в прошлом пристало становиться в позу элитарности, запирается в башне из слоновой кости и заниматься только интересующими ее саму вопросами. Мир, что называется, «кипит и пенится», многое из того, что казалось прочным и незыблемым, претерпевает коренные изменения. При этом нарастают энтропийные процессы. С энергией, достойной лучшего применения, продолжают активно уничтожаться материальные и духовные основы человеческого существования. Уничтожается сама жизнь на нашей планете, созданная природой за миллионы лет творческой эволюции. Взамен нее создается чудовищная технократическая среда, где нет места ничему живому. То, о чем предупреждал Л.Шестов – апофеоз беспочвенности (но не как опыт адогматического мышления, а как социальная реальность), по всем признакам обретает вполне зримые, материальные черты. Вслед за духовной деградацией, начавшейся с наступлением «века техники», нарастает деградация остальных сторон жизни планетарного человечества.

Каким видится выход из положения? С точки зрения Л.Шестова, «никто не должен спать» [4, 290]. Утверждая подобным образом, Шестов отталкивается от позиции Иисуса Христа, которую Спаситель выразил словами: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34) и далее: «Огонь пришел Я низвести на Землю и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк. 12, 49). Христос говорит о мече, который должен извести на земле недостойное и злое, об огне, который должен выжечь скверну.

В наше время одной из важнейших моральных ценностей объявляется толерантность, терпимое отношение к чужому мнению, чужим взглядами поступкам. Противоположностью толерантности объявляется нетерпимость во всех ее видах и формах, начиная от религиозной нетерпимости и заканчивая политической и бытовой нетерпимостью. Но и у толерантности

должен быть какой-то предел. Ибо, наступает момент, когда толерантность превращается в беспринципность, попустительство, граничащие с преступлением.

Самое большое несчастье для отдельного человека и для всего человечества – это спокойная совесть. Не случайно сказано, что спокойная совесть – это порождение дьявола. Отсутствие совести – это отсутствие суда над самим собой, критической инстанции, наличие которой является условием искоренения в человеке недостатков и продвижения по пути нравственного совершенствования. Человек и человеческие ассоциации должны жить, руководствуясь определенными правилами и принципами. С христианской точки зрения, стержень данных принципов, – возвращение божественных задатков в себе, в идеале – приближение к божественному первоначалу. Средством достижения указанных целей является вечная неуспокоенность человека, неудовлетворенность собой и результатами своих действий, критический настрой по отношению к самому себе, то, что русские писатели и философы называли «*больной совестью*».

Литература

1. Гегель Г. *Философия права*. – М.: Мысль, 1990. – 528 с.
2. Шестов Л. *Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления*. – Л.: ЛГУ, 1991. – 216 с.
3. Шестов Л. *Киркегард и экзистенциальная философия*. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.
4. Шестов Л. *Сочинения в 2-х т.* – М.: Наука, 1993. – Т. 2. *На весах Иова. (Странствования по душам)*. – 560 с.

Александр Шаталович (Днепропетровск)

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ ВОСПРИЯТИЯ ЭРОСА В ТВОРЧЕСТВЕ В. РОЗАНОВА

В традиционном историко-философском перечне этапов становления феномена любви существует одна значительная лакуна – *эрос в понимании православной традиции*. Восприятие эроса в античной и русской философии, у средневековых мистиков и немецких романтиков составляют существенные вехи историко-философского дискурса. На долю же христианства в традиционной тетрадомии феномена любви (эрос, агапе,

филия, сторге) относят обычно лишь становление агапе, справедливо учитывая, что термин *эрос* полностью игнорируется в Новом Завете на фоне гимна агапе апостола Павла (1Кор. 13) или парадигмальной формулы апостола Иоанна: «Бог есть Агапе» (1Иоан.4:8). Несмотря на это в трудах большинства учителей и отцов Церкви встречается четко выраженная концепция эроса, переосмысленного в рамках христианского мировоззрения [2].

Концепция эроса в православной традиции имеет *этико-сотериологический характер*. Два наиболее главных принципа *сотериологический* и *этический*, присущие христианству как религии спасения и благовестия новых этических норм, отразились и на отношении к феномену эроса. Нравственная чистота и сотериологическая устремленность становятся неотъемлемыми требованиями к проявлениям феномена эроса в восточном христианстве.

В православной традиции выделим два аспекта концепции эроса, *две* ее основные модели. Модель *духовного эроса Григория Нисского*, которая подпала под значительное влияние платонизма (это связано с превозношением разума и уничижением тела) и предпочтения монашества перед браком. Григорий Нисский под влиянием античной философии придерживается бескомпромиссного антагонизма: *спасительным есть духовный эрос* – как стремление ума к Богу, как страсть бесстрастная, который *невозможен в сочетании с естественно-телесным эросом в браке*.

Модель *духовно-телесного эроса Иоанна Златоуста* ближе к библейским истокам, что выразилось в апологии спасительности брака наряду с монашеством. И. Златоуст, наряду с идеалом девства как брака души и Бога, приходит также к обоснованию спасительности *духовно-телесного эроса*, идеала вечного пребывания мужа и жены со Христом и друг с другом в великой радости.

Как модель *Григория Нисского*, так и модель *Иоанна Златоуста* одновременно сосуществовали в православной традиции. Апология *земного брака* и *духовно-телесного эроса* сказалась на сохранении брачного духовенства в православной традиции по сравнению с католической. Апология девства, *духовного брака* и *духовного эроса* сказалась на становлении института монашества в православной культуре в качестве идеала святости.

По мнению автора статьи, в православной традиции не произошло четкого богословско-философского осмысления феномена эроса. В результате, неоднозначная церковная позиция в этом вопросе и

сосуществование двух моделей концепции эроса породило горячую полемику в *русской религиозной философии*. Одним из основоположников этого мировоззренческого переворота, по общепринятому мнению, считается В.Розанов. Н.Бердяев недаром называет его «гениальным провокатором и вопросителем христианской семьи», который первый «с невиданной смелостью» нарушил «заговор молчания» [1, 213-214].

В.Розанов восстает на православную традицию с резкой критикой, переосмысливает значение христианского отношения к эросу. Как отмечает А.Эткинд: «В попытке реабилитировать природу, сексуальность, здравый смысл и женское тело, Розанов реинтерпретирует всю историю христианства, христианский опыт как таковой» [13, 180]. В. Розанов различает в христианстве религию Голгофы, которой последовало традиционное православие, «покорившее» любовь закону брака [8, 144] и религию Вифлеема, в которой возможна семья как религия [9, 126, 135].

Наиболее радикальная критика содержится в работе В. Розанова «Метафизика христианства». По его мнению, метафизика христианства, его суть продиктована иночеством [7, 405], «бессеменностью», «муже-девством». «Муже-девство» имеет разные оттенки и характеризуется отвращением к половому акту [7, 332-333, 344]. Суть христианства, по В. Розанову, выражается в аскезе, а аскеза интерпретируется как содомия и завершается в оскотлении. Христос, по мнению В.Розанова, пришел, чтобы оскотить мир, скопчество – итог христианства.

Первый из них сформулируем так: *если похоть отрицается как сатанинская, как же тогда благословляется чадородие, которого нет без похоти?* В этом ключе В. Розанов указывает на противоречие метафизики христианства с ее разделением «области дьявола» (того, что ниже пояса) и «области духа», «Бога» (того, что выше пояса). Противоречие между монашеским идеалом воздержания и церковной практикой благословения в таинстве брака греховного и «сатанинского» акта соития [10, 437-438]. Как отмечает В. Розанов, удовольствия, в том числе и брачные, прокрались в христианскую жизнь контрабандой и вовсе не вытекают из учения Церкви [10, с. 563]. В связи с этим, по мнению В.Розанова, христианской семьи как таковой существовать не может, безбрачие, как сердце христианства, отрицает и чадородие и семью. Как указывает В.Розанов, семья не будет домом Бога, если глубь ее сливается с идеей греха [9, 130]. Для самого же В. Розанова именно половой акт есть не разрушение, а приобретение целомудрия [9, 134], соответственно идеалы величайшего целомудрия суть жены, а не девы [9, 132].

Второй нерешенный в патристике вопрос, также затрагиваемый В. Розановым, касается *антропологии, соответствующей идеалу естественно-телесного эроса*. В.Розанов указывает на неправильное истолкование христианской традицией прямого библейского указания о сотворении Богом двуполого человека по своему образу и подобию. В отличие от патристики, усматривающий образ Божий лишь в разуме, по мнению В. Розанова, гениталии в нас важнее мозга. ««Мозг» — это капитан; тот, который правит. Но для «мореплавания» очевидно важен не капитан, лицо сменяемое, или наемное, а вековечные «отчалы» и «причалы» [11, 76-77]. Раз Бог сотворил человека по своему образу и подобию, то В.Розанов, по своему решая этот вопрос, допускает и двуполость Бога [6, 114].

Стоит отметить, что эта интерпретация христианского отношения к эросу справедлива в основном для платонизированной модели эроса, представленной у Григория Нисского, и не учитывает модели эроса в творчестве Иоанна Златоуста.

Так, к примеру, отметим, что И.Златоуст, предпочитая, прежде всего, душевную красоту, не отвергает и телесной красоты, не говорит, подобно Плотину, что истинные красоты в этом мире валяются в грязи. Как отмечает святитель, при душевных добродетелях у девушек в древности, воспитанных не в изнеженности, а в строгости и трудах, тела цвели великим здоровьем [4, 255], поэтому и телесная красота у них была наилучшая «весьма цветущая и истинная, как естественная, а не искусственная и не изысканная», а через это они были и для мужей «более возжеланными и более любезными, так как не только тело, но и душу они сохраняли лучшими и целыми» [4, 255-256].

Кроме того, для Иоанна Златоуста девство само по себе не является еще гарантией святости, что можно хорошо проиллюстрировать на примере его толкования евангельской притчи о 10 девах [5, 810]. Кроме светильников (даром девства), необходим еще и елей, который, по толкованию И. Златоуста, есть человеколюбие, милосердие и помощь бедным. А елей этот может быть как у монахов, так и у мирян, ведь, по мнению святителя, все законы у нас с монахами общи кроме брака [5, 7.7. 83]. Поэтому Иоанн Златоуст призывает жить в браке, украшаясь добродетелью. «Я не предлагаю вам ничего неудобноисполнимого; не говорю: не женись; не говорю: оставь город и устранись от дел общественных; но увещаю, чтобы ты, оставаясь при них, украшался добродетелью» [5, 477]. Соответственно и эрос может служить не только для устремления к Богу, возможно также и его социальное использование в институте брака, которое находит свою апологию в трудах

святителя. «Ничто так не укрепляет нашу жизнь, как любовь (ερως) мужа и жены» [3, 173; 14, 62.136.4-7].

Наблюдения, высказанные В.Розановым, породили бурную полемику в религиозно-философских кругах. На заседаниях Религиозно-философского общества в Петербурге обсуждаются вопросы «святой плоти». Идейными наследниками этих собраний становятся Религиозно-философские общества Москвы, Петербурга, Киева. На этом фоне появляется долгожданная для православной традиции попытка осмысления роли *эроса* в браке и попытка формулирования для него антропологической модели, выполненная в работе С.Троицкого «Христианская философия брака» (1933 г.).

В начале работы С.Троицкий отмечает актуальность вопроса о браке в начале XX ст. и говорит о *неправомочности упреков в сторону христианства*. В гнушении родовой жизнью он видит не христианскую традицию, а ее искажение, тяжелый грех осуждения творения Божьего, подлежащий максимальному церковному наказанию. Он указывает, что линия, идущая в патристике от Г. Нисского, была подвержена сильному влиянию языческой философии, является данью, «которую заплатили древние церковные писатели языческой школе, а вовсе не учением библейским и церковным» [12, IV, 121-122].

Проблема христианского обоснования брака в конечном итоге сводится к проблеме возможности безгрешного совокупления. Для ее решения С. Троицкий обращается к бессознательному, идет в курсе новых психологических, то есть по сути психоаналитических открытий. По его мнению, похоть в данном виде греховна из-за того, что не только тело стало служить плоти, но и дух, разум сплелся с физиологией после грехопадения. «Бессознательные прежде инстинктивные физиологические явления перестали уже, по библейскому выражению, «лежать у дверей» (Быт. 4:6) сознания, а вошли в самое сознание и, по святоотеческому выражению, «растворились» с ним» [12, V, 147]. За норму родовых процессов он считает их ночное протекание вне воли и сознания человека.

В антропологическом ключе С.Троицкий указывает, на метафизическое единение мужа и жены как таинство сопоставимое с таинством Троицы [12, III, 84]. *Образ Божий в человеке – это образ Троицы*, не трех сил (как у Г.Нисского), а *трех лиц*. Таким образом, отмечает С.Троицкий, «*в браке всегда три лица - мужа, жены и соединяющего их Бога*» [12, III, 87]. Соответственно *семья* не подобие Церкви, а *сама Церковь*, как и кусочек кристалла, есть все же кристалл [12, III, 89].

Это важное обоснование сразу создает возможность положительной, в отличие от Г.Нисского, оценки разделению полов в человеке, а вместе с ним и положительной оценки *супружеского эроса*. Но в отличие от Г.Нисского, который смог обосновать этику и сотериологию *духовного эроса* в рамках предлагаемой им антропологии, С.Троицкий такого шага не предпринял, что оставляет православную концепцию эроса *незавершенной, неосмысленной в полной мере с богословско-философских позиций*.

Подтверждением указанному мнению является современная актуальность православного осмысления проблем семьи и эроса, что отразилось и в появлении «Основ социальной концепции православной Церкви» (2000 г.). Кроме того, стоит отметить современные попытки построения новой антропологической модели, связанной с обоснованием феномена эроса у греческого православного богослова Христоса Яннараса.

Таким образом, переосмысление В.Розановым православной концепции эроса и сформулированная им метафизика христианства, по мнению автора статьи, спорны, так как в исследованиях В. Розанова не учтена многогранность восприятия эроса в православной традиции. Более весомой заслугой В. Розанова, на взгляд автора статьи, является четкая постановка нерешенных в православной традиции вопросов, которые и сегодня остаются для нее актуальны.

Литература

1. Бердяев Н. А. *Метафизика пола и любви* // Бердяев Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность* / Составление и комментарии В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – С. 213-249.
2. Зарин С.М. *Аскетизм по православно-христианскому учению*. – М.: Паломник, 1996. – 694 с. + XV + XXXI.
3. Иоанн Златоуст. *Беседы на послание к эфесянам* // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского в русском переводе: В 12 т. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – Т.11. – С. 5-226.
4. Иоанн Златоуст. *Беседы о браке. Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен* // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского в русском переводе: В 12 т. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – Т.3. – С. 237-257.
5. Иоанн Златоуст. *Толкование на святого Матфея евангелиста* // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского в русском переводе: В 12 т. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – Т.7. – С. 5-917.
6. Розанов В.В. *Концы и начала. «Божественное» и «демоническое». Боги и демоны* // *Русский Эрос, или Философия любви в России* / Сост. В.П.Шестаков. – М.: Прогресс, 1991. – С. 106-119.

7. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства // Розанов В.В. Метафизика христианства. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – С. 247-468.
8. Розанов В.В. Опавшие листья // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. В.П.Шестаков. – М.:Прогресс, 1991. – С. 140-150.
9. Розанов В.В. Семья как религия // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. В.П.Шестаков. – М.:Прогресс, 1991. – С. 120-138.
10. Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Религия и культура. Том 1. – М.: Правда, 1990. – С. 370-582.
11. Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Сочинения / Сост. А.Л. Налетин и Т.В. Померанская. – М.: Сов. Россия, 1990. – С. 26-101.
12. Троицкий С. Христианская философия брака // В. Соловьев. Смысл любви; С. Троицкий. Христианская философия брака; Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в православии / Сост. Я. Кротов. – М.:Путь, 1995. – С.53-215.
13. Эткин А. Хлыст: Секты, литература и революция. – М.: Новое литературное обозрение, 1998. – 687 с.
14. Joannes Chrysostomus. In epistulam ad Ephesios (homiliae 1-24) // Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 62. – P. 9-176 // TLG 2062/159.

НАШІ АВТОРИ

1. **Аляєв Геннадій Євгенович** - доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка.
2. **Астахова Тетяна Григорівна** – аспірант кафедри філософії Національної металургійної академії України (Дніпропетровськ)
3. **Бакуменко Тетяна Олексіївна** – старший викладач кафедри культурології Брестського державного університету імені О.С.Пушкіна (Республіка Білорусь).
4. **Бондар Тетяна Олексіївна** - аспірант кафедри філософії Полтавського державного педагогічного університету ім. В.Г.Короленка.
5. **Бухарова Олена Іванівна** – старший викладач кафедри компаративістики Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
6. **Вербова Роксолана Миколаївна** - асистент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.
7. **Возняк Володимир Степанович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
8. **Возняк Сергій Степанович** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та менеджменту соціокультурної діяльності Волинського національного університету імені Лесі Українки (Луцьк).
9. **Возняк Степан Володимирович** – аспірант кафедри філософії Національного університету „Львівська політехніка”.
10. **Гончарова Ірина Михайлівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Ніжинського державного університету імені Гоголя.
11. **Громов Михайло Миколайович** – доктор філософських наук, професор, завідувач сектором історії російської філософії Інституту філософії РАН (Москва).
12. **Гудзенко Євгенія Олександрівна** – студентка 3-го курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
13. **Гудзенко Віра Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.
14. **Гусєва Ніна Василівна** – доктор філософських наук, професор, директор Східно-Казахстанського Представництва Інституту державного адміністрування м. Москви (Усть-Каменогорськ, Республіка Казахстан)

15. **Гутова Світлана Георгіївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології і філософії Нижньовартівського державного гуманітарного університету, докторант кафедри історії філософії Уральського державного університету (Єкатеринбург, Росія).
16. **Де Лонг Михайло Петрович** – магістр філософії, викладач вищого професійного училища № 33 м. Києва.
17. **Домбровський Борис Тарасович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету „Львівська політехніка”.
18. **Дьяченко Галина Вікторівна** – кандидат філологічних наук, викладач кафедри російського мовознавства і комунікативних технологій Луганського національного педагогічного університету імені Тараса Шевченка.
19. **Єрмакова Валентина Вікторівна** – кандидат філософських наук, професор кафедри філософії Орловського державного університету (Росія).
20. **Ільїна Анна Валеріївна** – пошукувач кафедри теорії музики Національної музичної академії України ім. П.І.Чайковського (м. Київ).
21. **Капітон Володимир Павлович** - доктор філософських наук, професор, завідувач кафедрою гуманітарних дисциплін Дніпропетровської фінансової академії
22. **Капітон Ольга Вікторівна** - кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології і політології Дніпропетровського державного юридичного університету внутрішніх справ України.
23. **Керн Лариса Анатоліївна** – кандидат культурології, доцент кафедри культурології та філософії Нижньовартівського державного гуманітарного університету (Росія).
24. **Комісаренко Андрій Миколайович** - аспірант-асистент кафедри філософії Національної металургійної академії України (м. Дніпропетровськ).
25. **Круглій Богдана Володимирівна** – викладач кафедри методики викладання англійської мови Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
26. **Кучеренко Олег Олегович** - аспірант кафедри культурології Харківської державної академії культури.
27. **Лазуткін Володимир Анатолійович** – кандидат філософських наук, працівник Державної Думи Російської Федерації (Москва).
28. **Лімонченко Віра Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
29. **Ліпін Микола Вікторович** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Київського національного торговельно-економічного університету.

30. **Лобастов Геннадій Васильович** – доктор філософських наук, професор Російського Державного Гуманітарного університету (Москва).
31. **Марчук Михайло Георгійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича.
32. **Мовчан Віра Серафимівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
33. **Насонова Катерина Юріївна** - аспірант кафедри культурології Харківської державної академії культури.
34. **Новікова Марина Михайлівна** - кандидат культурології, доцент, зав. кафедрою культурології і філософії Нижньовартівського державного гуманітарного університету (Росія).
35. **Облова Людмила Анатоліївна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.Драгоманова.
36. **Ольшанський Дмитро Олександрович** – приватний психоаналітик (Санкт-Петербург).
37. **Петрушенко Віктор Леонтійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету „Львівська політехніка”.
38. **Писляр Катерина Валеріївна** – студентка 3-го курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
39. **Піркова Оксана Дмитрівна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри психології Київського національного лінгвістичного університету.
40. **Серьогіна Тамара Володимирівна** – кандидат філософських наук, професор, декан філософського факультету Орловського державного університету (Росія).
41. **Симоненко Сергій Михайлович** - – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Української Академії друкарства (Львів).
42. **Сичевська-Возняк Олена Максимівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Луцького національного технічного університету.
43. **Соболев Альберт Васильович** – старший науковий співробітник сектору історії російської філософії Інституту філософії РАН (Москва)
44. **Соловійов Олег Борисович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Новосибірського державного університету економіки і права (Росія).
45. **Стецько Дмитро Ярославович** – аспірант кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

46. **Суворов Олександр Васильович** – доктор психологічних наук, професор кафедри педагогічної антропології Університету Російської Академії Освіти, дійсний член Міжнародної академії інформатизації при ООН (Москва).
47. **Суходуб Тетяна Дмитрівна** – кандидат філософських наук, професор Центру гуманітарної освіти НАН України (Київ).
48. **Фоменко Людмила Костянтинівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
49. **Царьова Надія Олександрівна** - кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Владивостокського державного університету економіки і сервісу (Росія).
50. **Чутченко Сергій Олександрович** - викладач кафедри філософії і соціології Ніжинського державного університету імені Гоголя.
51. **Шаповал Володимир Миколайович** – кандидат філософських наук, доцент Харківського національного університету внутрішніх справ.
52. **Шаталович Олександр Михайлович** - аспірант и асистент кафедри філософії Національної металургійної академії України (Дніпропетровськ)

ПОКАЖЧИК ЗМІСТУ ПОПЕРЕДНІХ ВИПУСКІВ МАТЕРІАЛІВ КОНФЕРЕНЦІЙ, ПРИСВЯЧЕНИХ ФІЛОСОФІЇ І КУЛЬТУРІ РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ

**Творчість М.Гумільова в контексті культури Срібного віку.
Тези міжнародної конференції, присвяченої 110-літтю від дня
народження М.Гумільова. – Дрогобич, 1996. – 79 с.**

I. Філософські проблеми культури Срібного віку

- Біліченко О.Л., Стоянов В.А. (Слов'янськ). Срібний вік як явище культури (с. 2)
- Киченко А.С. (Черкаси). „Серебряный век” как опыт культурного мифотворчества (с. 3)
- Суходуб Т.Д. (Київ). „Вічне” як алгоритм культурного буття „срібного віку” (с. 5)
- Зуев Вол.М. (Київ), Зуев Віт.М. (Тернопіль). Історико-філософські концепції „срібного віку”: класика і модерн (с. 7)
- Пахаренко В.І. (Черкаси). Філософські підоснови та структура модерністського світосприймання (с. 8)
- Мовчан В.С. (Дрогобич). Естетизм художнього мислення срібного віку (с. 10)
- Біленко Т.І. (Дрогобич). Слово, символ, особистість у культурі на межі ХІХ-ХХ століть (с. 12)
- Лимонченко В.В. (Дрогобич). Слово как миф в творчестве Н.Гумилёва (с. 13)
- Запольська Ж.В. (Дрогобич). Про символізм російського „срібного віку” та західноукраїнська література (с. 15)
- Моклиця М.В. (Луцьк). А.Шопенгауер та Ф.Ніцше в культурі срібного віку (с. 17)
- Возняк В.С. (Дрогобич). Категории „рассудок” и „разум” в философии П.А.Флоренского (с. 19)
- Тельвак В.В. (Дрогобич). Християнство в творчестве В.В.Розанова (с. 20)
- Леденев В.Г. (Черкаси). Эссеистика В.В.Розанова и её традиции в русской литературе (с. 22)
- Краснящих А.П. (Харьков). Творчество Андрея Белого в контексте мирового модернизма начала ХХ века (с. 24)

- Гольберг М.Я. (Дрогобич). Проблемы диалога в культуре XX века и творчество Миколая Гуми лева (с. 26)

II. М.Гумільов як поет, драматург і теоретик

- Моклиця М.В. (Луцьк). Поезія М.Гумильова в аспекті художнього методу (с. 27)
- Труханенко О.В. (Дрогобич). У стислих формах (с. 28)
- Бухарова Н.И. (Дрогобыч). Диалог «поэт-читатель» в творчестве Н.Гумилёва (с. 30)
- Біліченко О.Л., Стоянов В.А. (Слов'янськ). Творча особистість М.Гумильова – поета, теоретика літератури (с. 31)
- Верба Г.М. (Переяслав-Хмельницький). Поет, путешественник, воин (с. 33)
- Безверхня Л.Г. (Кіровоград). Особливості драматургії М.Гумильова (с. 34)
- Ильин С.А., Селезнёва О.В. (Луганск). Принципы поэтического театра и трагедии Н.С.Гумилёва „Отравленная туника” (с. 36)
- Рудкевич И.В. (Днепропетровск). Некоторые принципы литературно-ведческого анализа в статьях Н.С.Гумилёва „Анатомия стихотворения” и „Читатель” (с. 38)
- Мелешин Ю.А. (Переяслав-Хмельницький). Н.Гумилёв о французской поэзии (с. 39)
- Оляндер Л.К. (Луцьк). Документально-художня проза про М.Гумильова (с. 41)

III. Самобутність поетичного світу Миколи Гумильова

- Борецький М.І. (Дрогобич). „Античні вірші” Миколи Гумильова (с. 43)
- Сабат А.Н. (Дрогобыч). Портрет літературного героя Н.Гумилёва (с. 44)
- Зварич В.З. (Дрогобич). Образи європейської драми в рецепції М.Гумильова (с. 46)
- Косяк В.А. (Дрогобыч). Экзотические образы в поэзии Н.С.Гумилёва (с. 48)

- Косяк О.И. (Дрогобыч). Топос сада в поэзии Н.С.Гумилёва (с. 49)
- Краснова Л.В. (Дрогобыч). Дискурс як поле моделювання авторського стилю (поетика М.Гумильова) (с. 51)
- Шестакова З.Г. (Донецк). Дихотомия мужского и женского в поэтическом мире Николая Степановича Гумилёва (с. 52)
- Рыбинцев И.В., Мазур Р.А. (Винница). Некоторые наблюдения над стихом Н.Гумилёва (с. 54)
- Калинина И.П., Мамчин Е.Б. (Чернишов). Особенности метрического и строфического стихосложения Н.Гумилёва (с. 57)
- Лазоришин И.И. (Ужгород). Семантическая синестезия как способ выражения функционально-семантического синкретизма в поэтическом языке Н.Гумилёва (с. 58)

IV. М.Гумильов в контексті європейської літератури

- Борецький М.І. (Дрогобыч). Україномовні переклади віршів Миколи Гумильова (с. 60)
- Борецький Л.М. (Дрогобыч). Микола Гумильов і Юрій Клен (с. 62)
- Онищак Н.П. (Дрогобыч). Романтичне тло деяких чинників поетики М.Гумильова та Ліни Костенко (с. 64)
- Білецький Р.І. (Дрогобыч). Поезія Євгена Маланюка і Микола Гумільов (с. 66)
- Заїка В.В. (Глухів). Володимир Нарбут і Микола Гумильов (с. 67)
- Кунців В.В. (Дрогобыч). Архетип „початок-кінець” у поемах М.Гумільова та М.Цветаєвої (с. 69)
- Турбина Л.Н. (Минск). Диалог любви и смерти (по стихотворениям Н.Гумилёва и А.А.Ахматовой) (с. 71)
- Полякова Л.И. (Львов). Гумилев и Блок. Два типа художественного сознания (с. 72)
- Ильин С.А., Максимова О.А. (Луганськ). „Дон Жуан” Н.С.Гумилёва и европейская литературная традиция (с. 74)
- Левандовська Л.М. (Дрогобыч). Вивчення поезії М.Гумильова в школі (спроба культурологічного коментаря) (с. 76)

Творчість Ігоря Сєверянина в контексті культури Срібного віку. Матеріали всеукраїнської науково-теоретичної конференції, присвяченої 110-літтю від дня народження І.Сєверянина. Частина І. „Срібний вік” як явище культури (філософія, культурологія, мистецтвознавство).- Дрогобич, 1997.- 124 с.

- Гольберг М.Я. (Дрогобич). „Срібний вік”: міфологема чи термін? (с. 3)
- Савельєв В.П., Повторєва С.М. (Львів), Музиченко В.Ф. (Київ). Проблема творчості в філософії „срібного віку” (с. 6)
- Біланенко А.І. (Львів). Філософія і наука в концепціях срібного віку (с. 10)
- Дротенко В.І. (Дрогобич). Творчість. Символізм. Культура (с. 12)
- Бурцев О.М. (Дрогобич). „Срібний вік” в світлі сучасної ідеологічної ситуації: соборність та „російська ідея” (с. 15)
- Моклиця М.В. (Луцьк). Проблема імморалізму в культурі срібного віку (с. 19)
- Лімонченко В.В. (Дрогобич). Срібний вік російської культури і нігілістичний моралізм (с. 22)
- Каралюс М.М. (Дрогобич). Мистецький модерн: настрої епохи та деякі проблеми естетики і філософії (с. 26)
- Петрушенко В.Л. (Львів). Іронія в філософії і мистецтві (с. 28)
- Мовчан В.С. (Дрогобич). Образ краси в культурі срібного віку (с. 28)
- Петрушенко О.П. (Львів). Естетика надлишкової краси в мистецькому модерні (с. 33)
- Науменко Н.С. (Луцьк). Проблема теокосмічної єдності у творчості Миколи Лосського, Євгена Трубецького, Василя Розанова (с. 34)
- Мозовий І.П. (Київ). Проблема культурного синтезу в неохристиянстві (с. 37)
- Мних Роман (Люблін). Теорія і практика містики в культурній парадигмі російського срібного віку (с. 43)
- Марченко О.В. (Ктїв). Смысл творчості в контексті релігійно-філософських пошуків М.Бердяєва (с. 46)
- Фоменко Л.К. (Дрогобич). „Самопознание” М.Бердяєва: деякі штрихи до проблеми тіла (с. 51)

- Окорочков В.В. (Дніпропетровськ). Лев Пестов і „духовна ситуація часу” (с. 54)
- Возняк В.С. (Дрогобич). Раціональний смисл ірраціоналізму Льва Шестова (с. 58)
- Ларіонова В.К. (Івано-Франківськ). Етико-антропологічні погляди С.Л.Франка (с. 62)
- Возняк В.С., Марків М.І. (Дрогобич). Поняття духовної реальності в філософії С.Л.Франка (с. 66)
- Сеньо Т.Ю. (Дрогобич). С.Л.Франк „Непостижимое”: спроба прочитання (с. 77)
- Тельвак В.В., Носкова В.Л. (Дрогобич). В.В.Розанов і єврейство (с. 75)
- Безкровна О.М. (Дніпропетровськ). До проблеми перекладу творів Ігоря Северяніна єврейською мовою (с. 80)
- Біленко Т.І. (Дрогобич). Слово в культурних реаліях на зламі віків (с. 81)
- Шигарева М.О. (Дрогобич). Діалектика мовної картини світу Ігоря Северяніна в контексті культури срібного віку (с. 88)
- Краснящих А.П. (Харків). Демістифікація символу: антимодернізм Андрея Белого та Джеймса Джойса (с. 90)
- Косяк В.О. (Дрогобич). Ніцшеанські мотиви в поезії М.С.Гумільова (с. 97)
- Лисенко Н.Р. (Донецьк). Філософія срібного віку в поемі В.Маяковського „Флейта-позвоночник” (с. 100)
- Янко Ж.В. (Дрогобич). Реалії часу в поетичній спадщині на зламі віків (спроба зіставлення духовних процесів Петербурга і Галичини) (с. 102)
- Кравченко-Дзондза О.Е. (Київ). Багатство західноукраїнської прози перших десятиріч ХХ століття (с. 106)
- Михайлова О.Г. (Дрогобич). „Неприкріплений символізм” як доля музичного образу (про концепцію музики С.С.Файна, С.Є.Фейнберга) (с. 112)
- Самохвалова Н.Л. (Дніпропетровськ). Про нормативний принцип творчості О.М.Скрябіна (с. 115)
- Антонєць Н.П. (Дрогобич). Художнє життя Росії на переході століть (Рахманінов і декаданс) (с. 116)

- Мовчан С.В. (Київ). Російський фовізм як антиромантична художня тенденція в культурі „срібного віку” (с. 120)

Частина II. Творча особистість Ігоря Северяніна та його поетичний світ. – Дрогобич, 1997. – 60 с.

- Оляндэр Л.К. (Луцк). Город в поэзии серебряного века (с. 3-4)
- Труханенко А.В. (Дрогобыч). Северянин в оценках и в самооценке (с. 4-6)
- Евтушенко Н.И., Сенина В.К. (Чернигов). «Декаданс... был моей натуре... далёк и чужд» (с. 6-8)
- Борецький М.І., Борецький Л.М. (Дрогобич). Егофутуристичні пошуки Ігоря Северяніна в царині віршової форми (с. 8-14)
- Пявка О.И. (Глухов). Новаторство И.Северянина в области стихотворной формы (с. 14-16)
- Борисова Т.А., Амбросимова Н.В. (Измаил). Своеобразие поэтического стиля Игоря Северянина (с. 16-19)
- Кунців-Коленда В.В. (Дрогобич). Внутрішні засади утопії в поемі Ігоря Северяніна “Сонячний дикун” (с. 19-24)
- Куцык Е.А. (Дрогобич). Цветовые образы символы в поэзии Игоря Северянина (с. 24-26)
- Шестакова З.Г. (Донецк). О роли оксюморонов в сборнике «Медальоны» Игоря Северянина (с. 26-27)
- Краснова Л.В., Пашко Л.С. Мотив воспоминания и средства его воплощения у Игоря Северянина и Бориса Пастернака (на материале стихотворений «Музей моей весны» И.Северянина и «Белая ночь» Б.Пастернака) (с. 27-31)
- Косяк Б.А. (Дрогобыч). О литературных контактах Н.Гумилёва и И.Северянина (с. 31-33)
- Зварич В.З. (Дрогобич). Марк Твен і Жуль Верн культурологічному всесвіті І.Северяніна й М.Зерова (с. 33-36)
- Бистрова О.О. (Дрогобич). Традиція Ігоря Северяніна і сучасний український модерн (с. 36-39)
- Зайцева И.П. (Луганск). Комедия-сатира И.Северянина «Плимутрок» (опыт лингвистического анализа) (с. 39-46)
- Мамчич Е.Б., Калинина И.П. (Чернигов). О структурно-семантических особенностях сложносочинённого предложения в поэзии Игоря Северянина (с. 46-50)
- Борецький М.І. (Дрогобич). Вірші Ігоря Северяніна в перекладах Мирона Борецького (с. 50-56)
- Борецький Л.М. (Дрогобич). Вірші Ігоря Северяніна в перекладах Любомира Борецького (с. 56-59)

Творчість Володимира Соловйова в контексті культури Срібного віку. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 145-річчю від дня народження Володимира Соловйова.- Дрогобич, 1998.- 240 с.

I. Філософська спадщина Володимира Соловйова і культура Срібного віку

- Возняк Владимир, Лимонченко Вера (Дрогобыч). Всеединство: метафизический контекст (с. 4-10)
- Фоменко Людмила (Дрогобыч). Концепція цілісного знання у контексті філософських пошуків Володимира Соловйова (с. 10-15)
- Кирильчук Владимир, Стежко Зоя (Кировоград). Идея цельного знания у Владимира Соловьёва (с. 15-19)
- Возняк Владимир (Дрогобыч). Владимир Соловьёв о различении рас судка и раз ума (с. 19-22)
- Дротенко Валентина (Дрогобыч). Концепция действительности основания в философии Владимира Соловьёва (с. 23-26)
- Мовчан Вера (Дрогобыч). Нравственные основания философии «жизнестроительства» (с. 27-35)
- Мазурина Валентина (Горловка). Философское осмысление вечной женственности Владимиром Соловьёвым (с. 36-40)
- Лимонченко Вера (Дрогобыч). Детский лепет в контексте различения «Бытие – Сущее» (с. 40-44)
- Цикин Венеамин (Сумы). Владимир Соловьёв обэтике всеединства (с. 45-48)
- Біленко Тетяна (Дрогобич). Слово як речник добра і зла (с. 49-53)
- Здоровенко Віктор (Дрогобич). Одне міркування щодо „Трьох розмов” (с. 54-59)
- Манон де Кортен (Голландия). Гражданское общество и национальная религия: проблемы церкви, государства и общества в философии Вл.Соловьёва (с. 59-61)
- Стежко Григорій, Стежко Юрій (Кіровоград). Релігійне месіанство історіософії Володимира Соловйова (с. 61-65)
- Бодак Валентина (Дрогобич). Релігійний еволюціонізм Володимира Соловйова (с. 66-69)

- Бурцев Александр, Стуканов Николай (Дрогобыч). Христианство и гностицизм в творчестве В.Соловьёва (с. 69-75)
- Сумченко Ирина (Львів). Микола Бердяев та Дмитро Мережковський про природу та сутність християнства (с. 75-80)
- Шестакова Элеонора (Донецк). Об одном из парадоксов диалогичности культуры «серебряного века» (с. 80-88)
- Червинская Ольга (Черновцы). Онтологический аспект адамизма в поэтике российского модерна (идея Вл.Соловьёва) и формирование акмеистического направления (с. 88-97)
- Юзефчик Оксана (Дрогобыч). Художня традиція і пошук нового в культурі Срібного віку (с. 97-111)
- Шигарева Марина (Дрогобыч). Владимир Соловьёв о красоте, общем смысле искусства и содержании термина «живописный» (с. 112-116)
- Каралюс Марія (Київ). Маргіналії срібного віку. До питання про стиль модерн на Україні (с. 117-122)
- Янко Жанна (Дрогобыч). Соціальне пізнання в творчому переосмисленні митця (с. 123-127)
- Білан Тетяна (Дрогобыч). Українська філософська думка на зламі віків і етична проблематика творчості Володимира Соловйова (127-130)
- Любимцева Лариса (Горловка). Влияние идей В.Соловьёва на творчество М.Волошина (с. 131-135)
- Фисенко Ольга (Горловка). Рефлексия Зинаиды Гиппиус на философию Владимира Соловьёва (с. 136-139)
- Дзиковская Лариса (Измаил). Владимир Соловьёв в оценке М.Волошина (философско-эстетический аспект) (с. 140-147)

2. Художня творчість Володимира Соловйова

- Борецький Мирон (Дрогобыч). Вірші Володимира Соловйова в перекладах Мирона Борецького (с. 149-154)
- Оляндэр Луиза (Луцк). Картина мира в поэзии и философских трудах В.Соловьёва (с. 154-158)
- Лагунов Александр (Харьков). Природа в лирике Вл.Соловьёва (с. 158-164)

- Ткачѳв Юрий (Черновцы). Поэзия Вл.Соловьѳва и дидактическая традиция древнерусской литературы (с. 164-173)
- Лебедеико Наталья (Измаил). В.Соловьѳв о проблеме нравственной ответственности человека (с. 174-181)
- Шестакова Элеонора (Донецк). Интерпретация стихотворения „Андрогин” Н.Гумилѳва в контексте теоретических споров русского религиозно-философского ренессанса о «третьем поле» (с. 181-189)
- Быстрова Елена (Дрогобыч). Доминанта «СОН» в лирике Ф.Тютчева и Вл.Соловьѳва (К проблеме: Ф.Тютчев и Вл.Соловьѳв) (с. 190-195)
- Платонов Александр (Харьков). Риторика и стилизация в поэзии Вл.Соловьѳва и Ин.Анненского: реализуемая тенденция (с. 195-202)
- Андрианов Игорь (Измаил). И.Бунин и Вл.Соловьѳв (с. 203-208)
- Абросимова Наталия (Измаил). Образ «Востока» в творчестве Владимира Соловьѳва и Андрея Белого (с. 208-212)
- Пашко Александра (Дрогобыч). РАЗРЫВ как лирическая тема у Владимира Соловьѳва и Бориса Пастернака (с. 212-216)
- Труханенко Александр (Дрогобыч). Э.Т.А.Гофман в творческом сознании Владимира Соловьѳва (216-221)
- Лабунько Октябрина (Измаил). Вокативный компонент в поэзии В.Соловьѳва (с. 221-226)
- Ашиток Надежда (Дрогобыч). Проблемы языка и заимствования в философском наследии В.Соловьѳва (с. 226-231)
- Смерчко Алла, Куцик Олена (Дрогобыч). Антиномія світла і темряви в поетичній мові Володимира Соловьйова (с. 231-236).

Творчість Марини Цветаєвої в контексті культури Срібного віку. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 105-річчю від дня народження М.Цветаєвої. – Дрогобич, 1988.- Ч. 1.- 124 с. – Ч. 2.- 132 с.

Частина 1

1. Творча індивідуальність Марини Цветаєвої

- Мовчан В.С. (Дрогобыч). Жизнь творчеством (к портрету Марини Цветаевой) (с. 3-8)
- Потолков Ю.В. (Брест). Мы с тобой в тринадцатом году (страницы ранней лирики М.И.Цветаевой) (с. 9-16)

- Киченко А.С. (Черкассы). Структура поэтического диалога (Марина Цветаева – Осип Мандельштам в 1916 году) (С. 16-19)
- Гольберг М.Я. (Дрогобыч). Диалог поэтов (о переписке М.Цветаевой и Б.Пастернака) (с. 19-25)
- Орловский Ян (Люблин). Миф Польши в поэтическом мире Марины Цветаевой (с. 25-30)
- Беленко Т.И. (Дрогобыч). Слово, поэт и время в творчестве Марины Цветаевой (с. 30-38)
- Онищак Н.П. (Дрогобыч). Творчі перегуки індивідуальних авторських манер М.Цветаєвої та Л.Костенко на рівні сенсу і форми (с. 38-40)
- Косяк В.А. (Дрогобыч). Философские мотивы в поэзии Н.Гумилёва и М.Цветаевой (с. 40-44)
- Мных Роман (Берлин – Донецк). Поэтика Марины Цветаевой в свете некоторых вопросов теории литературы (с. 44-48)
- Изотова С.П. (Одесса). Поиск Души как доминантный мотив творчества М.Цветаевой (с. 48-53).
- Сомова Е.В. (Краснодар). На перекрёстке двух магистралей (сюжет смерти поэта в художественной концепции творца и творчества М.Цветаевой) (с. 53-59)
- Примаичук Л.П. (Луцк). Образ Ахматовой в стихотворениях Цветаевой (с. 60-63)

2. Своєрідність ліричної та епічної творчості М.Цветаєвої

- Шестакова Э.Г. (Донецк). О специфике ценностно-смысловой позиции лирического героя в ранней лирике Марины Цветаевой (с. 64-68)
- Борецький М.І., Зварич В.З. (Дрогобыч). Античні образи в культурологічному світі лірики Марини Цветаєвої (с. 68-75)
- Тарасевич Е.Г., Тихомирова Е.А. (Минск). «Нельзя, припадая к устам, не припасть к Психее...»: к вопросу о теле и телесности в лирике М.Цветаевой (с. 75-79)
- Ивашина Т.М. (Тернополь). Лирический цикл Марины Цветаевой «Дон-Жуан» в контексте русской и общеевропейской донжуановской традиции (с. 79-85)

- Бублейник Л.В. (Луцк). «Словесная игра» в поэзии Марины Цветаевой (с. 85-89)
- Краснова Л.В., Пашко А. (Дрогобыч). Парадигма метафорических превращений субъектного «я» в пастернаковском цикле Марины Цветаевой (с. 89-93)
- Сипко Л.М. (Тернополь). Поэтика стихотворения Марины Цветаевой «Бузина» (с. 93-96)
- Моклица В.М. (Луцк). Экспрессионизм в фольклорных поэмах Цветаевой (с. 96-101)
- Волкова Т.С. (Тернополь). Фольклорные истоки и их трансформации в поэме Марины Цветаевой «Переулочки» (с. 102-105)
- Кунців-Коленда В.В. (Дрогобыч). Фінал „Поєми кінця” Марини Цвєтаєвої: теологічний та індивідуально-поетичний зміст (с. 105-110)
- Островская А.С. (Донецк). Философия любви в «Поэме Горы» и «Поэме Конца» М.Цветаевой (с. 110-114)
- Ревзина О.Г. (Москва). Поэтический мир М.Цветаевой 30-х годов: поэма «Автобус» (в сокращении) (с. 114-120)
- Беленко Т.И. (Дрогобыч). Реплика о запятой и перлах (с. 120-123).

Частина 2

3. Художній світ прози і драматургії М.Цвєтаєвої

- Полякова Л.И., Ерёмченко И.А. (Львов). «Живое о живом» Марины Цветаевой (с. 3-9)
- Бунина С.М. (Харьков). Идеино-художественное своеобразие эпистолярной новеллы М.И.Цветаевой «Флорентийские ночи» (с. 9-15)
- Медведева-Гнатко В.В. (Донецк). Концепция идеального читателя в эссе М.Цветаевой «Мой Пушкин» (с. 16-20)
- Оляндер Л.К. (Луцк). Твір М.Цвєтаєвої „Мой Пушкин” і проблеми сповідальної прози (с. 20-23)
- Глущенко Л.Л. (Донецк). Проблема мифотворчества жизни в автобиографической прозе Марины Цветаевой (с. 23-26)

- Шейко И.В. (Санкт-Петербург). Марина Цветаева: изра художника в процессе создания текста (на материале эпистолярного наследия). Тезисы (с. 26-28)
- Хмелинская Р.М. (Житомир). Предметно-символический мир романтических драм М.Цветаевой (с. 28-32)
- Вишневецкая О.А. (Луцк). Античный мир глазами М.Цветаевой (к вопросу о Федре) (с. 32-26)
- Колошук Н.Г. (Луцьк). Драматургія М.Цветаєвої в контексті світової модерністської драми (с. 36-42)

4. Лінгвістичний аспект творчості М.Цветаєвої

- Сваричевская Л.Ю. (Львов). Словесные символы в поэтике М.Цветаевой (с. 42-46)
- Гукова Л.Н. (Одесса). «Что же мне делать.../ С этой безмерностью / В мире мер?» (лингвистический анализ одной оппозиции в лирике М.И.Цветаевой) (с. 46-51)
- Щегольская Н.Б. (Измаил). Топонимы в поэме Цветаевой «Перескоп» (с. 51-57)
- Кондратенко Н.В. (Одесса). Вопросительное предложение в лирике Марины Цветаевой (с. 57-63)
- Лазоришин И.И., Обьедкова Н.В. (Ужгород). Субстантивные эпические формулы-фразеологизмы бинарного типа в поэме-сказке Марины Цветаевой «Егорушка» (с. 64-68)
- Пономарёва О.А. (Измаил). Универсально-аналитические конструкции в поэзии М.Цветаевой (с. 68-72)
- Куцик О.А. (Дрогобич), Бориславська Н.Т. (Київ). Психологічний аспект колоративної символіки в ліриці Марини Цвєтаєвої (с. 72-74)
- Быстрова Е.А. (Дрогобыч). Стилеобразующие функции фигур поэтического синтаксиса Марины Цветаевой (циклы «Бессонница» и «К Блоку») (с. 74-78)
- Смерчко А.А. (Дрогобыч). Образно-перифрастические обозначения жизни и смерти в поэтическом языке М.Цветаевой (с. 78-81)
- Белякова И.Ю. (Москва). Семантика поэтического слова (на материале «Словаря поэтического языка Марины Цветаевой»). Тезисы (с. 81-82)

5. Марина Цвѣтаєва і переклади

- Борецький М.І., Борецький Л.М. (Дрогобич). М.Цвѣтаєва як перекладач поезій Івана Франка (с. 82-88)
- Вороновская И.В. (Львов). Марина Цвѣтаєва в українських перекладах (с. 88-95)
- Борецький М.І. (Дрогобич). Василь Стус як перекладач вірша Марини Цвѣтаєвої (с. 96-99)
- Борецький М.І. (Дрогобич). Вірші Марини Цвѣтаєвої в перекладах Мирона Борецького (с. 99-106)
- Великая О.Н. (Львов). Об англоязычном переводе одного стихотворения М.Цвѣтаевой (с. 107-110)
- Месяц Н.К., Маковская Л.С., Белоус А.В. (Житомир). Поэзия Марини Цвѣтаевой в новых польских переводах (с. 111-114)

6. Memoria

- Чехович Л.Г. (Саки). «Не ко времени и не ко двору...» (с. 115-117)
- Чехович Л.Г. (Саки). Нежность к ушедшему Блоку (с. 117-119)
- Сердюченко В.Л. (Львов). Парамонов и «солдатка» (с. 119-122)
- Савинич Е.В. (Львов). Письма Ариадны Эфрон (с. 122-127)
- Труханенко А.В. (Львов). В пространстве вечности (с. 127-129).

Творчість Зінаїди Гіппіус в контексті культури Срібного віку. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 130-річчю від дня народження поетеси. – Дрогобич: Вимір, 1999. – 139 с.

- Вірші Зінаїди Гіппіус у перекладах Мирона Борецького, Любомира Борецького, Василя Зварила та Ярослави Іванців (с. 3-19)
- Киченко Александр (Черкасы). Поэзия серебряного века как единый процесс (с. 19-21)
- Вишневська Галина (Київ). Художнє слово Зінаїди Гіппіус (с. 21-27)
- Козлов Михаил (Винница). Художественный мир З.Н.Гиппиус (Собрание стихов 1889-1903) (с. 28-34)

- Мовчан Вера (Дрогобыч). Эстетический анализ действительности в «Петербургских дневниках» Зинаиды Гиппиус (с. 34-39)
- Борецкий Мирон, Борецкий Любомир (Дрогобыч). Жанр віршамолитви в ліриці Зінаїди Гіппіус (с. 39-46)
- Дашко Олена (Луцьк). Молитва в системі поетичного світу З.Гіппіус (с. 46-50)
- Оляндэр Луиза (Луцк). «Молчание» в художественной системе Зинаиды Гиппиус (с. 50-55)
- Колечко Мария, Кулык Елена (Дрогобыч). Некоторые образы-символы в лирике Зинаиды Гиппиус (с. 55-60)
- Бисторова Олена (Дрогобыч). Домінантні мотиви у ліриці Зінаїди Гіппіус (с. 60-64)
- Сенина Виктория, Кудрявцева Зоя, Евтушенко Надежда (Чернигов). Несколько штрихов к ранней лирике Зинаиды Гиппиус (с. 64-67)
- Савельев Виктор (Львов). Лики любви в творчестве Зинаиды Гиппиус (с. 67-72)
- Звирич Василь (Дрогобыч). Сонетарій Зінаїди Гіппіус (с. 72-76)
- Шошура Станислав (Николаев). Россия и революция в поэтическом творчестве Зинаиды Гиппиус (с. 76-83)
- Жарикова Ольга (Горловка). Концепция революции в творчестве Зинаиды Гиппиус (с. 84-88)
- Вільчинська Тетяна (Тернопіль). Метафоричний характер поезій Зінаїди Гіппіус і Олександра Олеса (с. 88-94)
- Біленко Тетяна (Дрогобыч). Зінаїда Гіппіус і Олена Теліга: дещо про містику і соціальність (с. 95-107)
- Колесник Елдена (Чернигов). Символика архетипов культуры в поезии Зинаиды Гиппиус (с. 107-112)
- Полякова Людмила (Львов). Образ А.Блока в художественном наследии З.Гиппиус (с. 112-119)
- Труханенко Александр (Дрогобыч). Об эстетике рассказов Зинаиды Гиппиус «Мисс Май» и «Suor Maria (Intermezzo)» (с. 120-125)
- Мамчич Елена, Калинина Ирина, Гапоненко Регина, Гладина Галина (Чернигов). О структурно-семантических особенностях сложно-сочинённого предложения в поэзии Зинаиды Гиппиус (с. 125-130)
- Садыкова Лариса (Горловка). Проблема культурной памяти в творчестве З.Н.Гиппиус (с. 130-135)

- Смолякова Галина, Кадочников Олег (Винница). «Слова, рождённые страданием...» - (о противоречивости творчества З.Гиппиус) (с. 135-137)

Творчість Василя Розанова в контексті культури Срібного віку. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 80-річчю від дня смерті філософа. – Дрогобич: Вимір, 1999. – 54 с.

- Петрушенко Віктор, Петрушенко Оксана (Львів). Філософія „Срібного віку”: між модерном та постмодерном? (с. 3-8)
- Оляндэр Луиза (Луцк). Мир человека и человек в мире: концепция В.В.Розанова (с. 8-13)
- Зозуля Наталія (Луцьк). Людина в творах В.Розанова „Уединённое” та Л.Леорова „Пирамида” (с. 13-18)
- Мовчан Вера (Дрогобыч). Проблема корневых оснований жизни в философии Василия Розанова (с. 18-27)
- Дмитрова Людмила (Киев). «Инь» и «Ян» русского «серебряного века» (с. 27-31)
- Шигарева Марина (Дрогобыч). Фрагмент материнства в языковой картине мира Василия Розанова (с. 31-37)
- Дротенко Валентина (Дрогобыч). Философия культуры и методика культурологи в творчестве В.Розанова (с. 37-44)
- Сторожко Олександр (Киев). Беспочвенность про-зрений В.Розанова (с. 44-48)
- Борецький Мирон (Дрогобич). Василь Розанов у спогадах Зінаїди Гіппіус (с. 49-54).

Творчість Андрія Бєлого в контексті культури Срібного віку. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 120-річчю від дня народження філософа, письменника.- Дрогобич: Вимір, 2000. – 86 с.

- Петрушенко Віктор (Львів). Про начала філософії та особливості руської філософії (с. 3-10)
- Мовчан Віра (Дрогобич). Проблема діяльного добра у філософії срібного віку (с. 10-18)
- Кундеревич Олена (Київ). Теургія російського символізму (с. 18-25)

- Дротенко Валентина (Дрогобич). Антропологія стилю в естетичній теорії символізму Андрія Белого (с. 25-30)
- Емельянова Наталья (Донецк). Идеи европейского нигилизма в творчестве Андрея Белого (с. 30-40)
- Калюжный Владимир (Харьков). Андрей Белый – в штопоре мысли (с. 40-49)
- Оляндэр Луиза (Луцк). Образ-символ в структуре романа Андрея Белого «Петербург» (с. 49-53)
- Козлов Михаил (Винница). Лирический герой и художественные средства его воплощения в «Пепле» Андрея Белого (с. 53-58)
- Дашко Олена (Луцьк). Колір в художній системі збірки Андрія Белого „Золото в лазурі” та поетика символізму (с. 58-63)
- Ведмедева Людмила (Сумы). Звук, музыка и размышления о творчестве Андрея Белого (с. 63-66)
- Козлов Михаил (Винница). Андрей Белый о мастерстве Гоголя (с. 67-72)
- Біленко Тетяна (Дрогобич). Символізм слова: актуальне і трансцендентне (с. 72-75)
- Борецький Мирон (Дрогобич). Вірші Андрія Белого в перекладах Мирона Борецького (с. 76-81)
- Зварич Василь (Дрогобич). Вірші Андрія Белого в перекладах Василя Зварила (с. 82-83)
- Іванців Ярослава (Миколаївський район, с.Рудники). Вірші Андрія Білого в перекладаї Ярослави Іванців (с. 84).

Срібний вік як явище культури. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю культури срібного віку. – Дрогобич: Вимір, 2001. – 108 с.

- Мовчан Віра (Дрогобич). Ідея та образ краси в культурі срібного віку (с. 3-8)
- Сычѣва Марина (Ростов-на-Дону). Художественная культура «серебряного века»: общее, особенное, исключительное (с. 9-10)
- Біленко Тетяна (Дрогобич). Слово і містика в контексті срібного віку (с. 10-19)

- Кириченко Александр (Черкасы). О художественной структуре мифологического романа (с. 20-22)
- Пионтковская Ирина (Черкасы). Мифопоэтическая концепция русского модернизма (с. 23-24)
- Мойсеїв Ігор (Київ). Безодня (с. 25-29)
- Сумченко Ірина (Львів). Праця „Листування з двох кутів” як результат духовних пошуків „срібного віку” (с. 30-35)
- Рубан Алла (Славянск). Мотив молчания в творчестве символистов и Леонида Андреева: традиции, переосмысление, новаторство (с. 35-42)
- Спиридонова Лидия (Москва). Горький-художник (с. 43-50)
- Трофимов Йосиф (Даугавпилс, Латвия). Время и пространство в художественном мире «Уединённого» Василия Розанова (с. 50-59)
- Мациборська Олена (Луцьк). Проблема самотності в поезії Миколи Гумільова (с. 59-65)
- Козлов Михаил (Винница). Образ лирического героя и художественные средства его воплощения в поэзии Игоря Северянина «эстонского этапа» (с. 65-70)
- Оляндэр Луиза (Луцк). Хронотоп и дискурсия романа Дмитрия Мережковского «Антихрист (Пётр и Алексей)» (с. 70-77)
- Скобельська Ольга (Черкаси). Творчість Миколи Гоголя у літературній критиці срібного віку (с. 77-83)
- Карпенко Мирослава (Одесса). Христология 4-го Евангелия о Павла Флоренского (с. 83-94)
- Борецький Мирон (Дрогобич). Поети срібного віку в перекладах Мирона Борецького (с. 94-107).

Срібний Вік: філософсько-культурологічні проблеми. Матеріали Міжнародних наукових конференцій (2002, 2003). Випуск дев'ятий. – Дрогобич: Коло, 2004. – 188 с.

Частина 1

- Павло Кретов (Черкаси). Концепція релігійного світогляду Семена Франка та філософський символізм Російської „срібної доби” (с. 5)

- Леонід Мозговий (Слов'янськ). „Непостижимое” Семена Франка в його релігійно-філософській концепції людини (с. 10)
- Віра Мовчан (Дрогобич). Моральна цінність особистості у філософії Семена Франка (с. 19)
- Тетяна Біленко (Дрогобич). Семен Франк про духовний нігілізм (с. 27)
- Марина Каранда (Чернігів). До проблеми антиномій у філософсько-естетичній спадщині Семена Франка (с. 31)
- Лідія Газнюк (Харків). Відвертість як можливість розуміння у „філософській психології” Семена Франка (с. 36)
- Луїза Оляндер (Луцьк). Семен Франк в контексті літератури срібного віку (с. 40)
- Ольга Мациборська (Луцьк). Особливості міфологічної свідомості Миколи Гумільова і Максима Рильського в контексті вчення Семена Франка (с. 48)
- Марк Гольберг (Дрогобич). Поема Олександра Блока „Соловьиный сад” і романтична традиція (с. 54)
- Руслан Коник (Дрогобич). Павло Флоренський: „Трагедія людини” чи „Жертовне служіння Христу” (с. 64)
- Олена Величко (Київ). Онтологічні основи образотворчості. Концепція образу отця Павла Флоренського (за матеріалами роботи „Іконостас”) (с. 73)

Частина II

- Каріна Баранцева (Київ). Філософсько-культурологічні пошуки на межі століть: від „російської ідеї” до культурної ідіоматики (с. 85)
- Віра Лімонченко (Дрогобич). Антиренесансний характер філософії російського срібного віку (с. 97)
- Вікторія Ларіонова (Івано-Франківськ). Семен Франк: людина між деспотизмом і теократією (с. 105)
- Наталія Омельченко (Київ). Ідея соборності і проблема соціальної солідарності (с. 112)
- Мирослава Карпенко (Одеса). Антропологічний аспект „антроподицеї” П.О.Флоренського (с. 124)
- Марія Мазурик (Дрогобич). Знецінене життя у знеціненому світі (або нігілізм як основа релігії людинобожжя) (с. 129)

- Любов Нерушева (Вінниця). Вічна жіночість: російський шактизм (с. 144)
- Всеволод Кузнецов (Вінниця). Культурний надлом і феномен розмитості статі (с. 153)
- Луїза Оляндер (Луцьк). Одиначне (я) і множинне (ми) в художньо-філософських концепціях срібного віку (с. 160)
- Ігор Кузава (Луцьк). Порівняльна характеристика типологій Я-автора в документальній прозі про першу та другу світову війни (с. 169)
- Людмила Облова (Івано-Франківськ). Філософія історії в трилогії Мережковського „Христос і Антихрист” (с. 175)

Срібний Вік: зустріч греко-візантійського і західноєвропейського типів раціональності. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2004 року. Випуск десятий. –Дрогобич: Коло, 2004.- 69 с.

- Віктор Петрушенко. Платон і російська філософія: історична траєкторія однієї філософської концепції (с. 3)
- Завалёнова Н.Н. Неоплатонизм и проблема становления византийского типа рациональности (с. 15)
- Вера Лимонченко. Философское осмысление разделения Церкви (к вопросу о специфике философии русского Серебряного века) (с. 18)
- Чернецкая Наталия Алексеевна. Либерализм Г.Флоровского и А.Блума: между ортодоксией Русской Православной Церкви и западноевропейским типом рациональности (с. 29)
- Петрушенко О.П. Порівняльна характеристика соціальних утопій сходу і заходу (с. 33)
- Мовчан В. „Язичництво” Василя Розанова (с. 36)
- Оляндер Л.К. Схід і Захід у художньо-естетичній системі Андрія Білого (с. 46)
- Козир О.В. Рациональное й ірраціональне в поетичній свідомості футуристів (с. 53)
- Варич Н. Футуристичні спроби „Дражнити думку об закривавлений серця клапот” (с. 58)

- Петрушенко О.А. Бачення образу жінки в сучасній західноєвропейській та східноєвропейській літературі (с. 64)
- Петрушенко Д. Тема „Восток-Запад” в Романе В.Пелевина „Чапаев и пустота” (с. 66)

Срібний вік: проблема особистості. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2005 року. Випуск одинадцятий. - Дрогобич, 2005. – 124 с.

- Петрушенко В.Альтернативний характер особистості (в контексті ідей філософії та мистецтва Срібного віку) (с. 5-13)
- Мовчан В. Проблема самопознання в нравственной філософії срібляного века (с. 14-25)
- Симоненко С. Щодо визначення поняття „особистість” (с. 26-30)
- Макогонова В. К вопросы о роли личности в истории философии (с. 30-42)
- Скринник З. Ставлення до грошей у самовизначенні людини щодо ціннісних вимірів її буття (с. 42-54)
- Скринник М. Гоголь: ідентичність особи в українському світі (с. 54-65)
- Петрів О. Проблема особистісного буття у спадщині Володимира Винниченка та Жана-Поля Сартра (с. 65-78)
- Бартун М. Григорій Сковорода та Андрій Бєлий – зустріч у Срібному віці (с. 78-81)
- Власова Т. Мужское и женское в контексте андрогинной концепции Н.Бердяева (с. 81-92)
- Лимонченко В.В. Волонтеративная метафизика личности (с. 93-103)
- Оляндэр Л. Концепция человека в цикле А.Блока «Вольные мысли» (стихотворение «О смерти») (с. 103-112)
- Буцяк І. Людина в інших людях... Б.Пастернак і проблема особистості (с. 113-119)
- Петрушенко Д. Понятие личности в русском и западном модернизме и постмодернизме (на примере произведений: Ф.Кafka «Превращение», В.Ходасевич «Стихотворения», Эрланд Лу «Наивно. Супер», В.Пелевин «Чапаев и Пустота») (с. 119-124)

Російський Срібний вік: рецепція німецької класичної філософії. Матеріали наукової конференції 2006 року. Випуск дванадцятий.- Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2007.- 232 с.

- Лимонченко Вера (Дрогобыч). Гегелевские мотивы в структуре русской духовности (с. 2-21)
- Мовчан Вера (Дрогобыч). Антиномичность духовного мира героев Фёдора Достоевского (с. 22-41)
- Мазурик Марія (Дрогобич). Рецепція автономної етики І.Канта в російській філософії (с. 42-66)
- Возняк Володимир (Дрогобич). Категорії „розсудок” і „розум” в російській філософії: рецепція німецької класики (с. 67-102)
- Бичков’як Олена (Івано-Франківськ). Рецепції німецької класики у філософії Володимира Соловйова (с. 103-124)
- Фоменко Людмила (Дрогобич). Тема індивідуальності у філософській творчості Ф.Шлейєрмахера та В.Соловйова (с. 125-145)
- Юринець Ярина (Київ). Інтуїтивістська інтерпретація філософії Гегеля І.О.Ільїним (с. 146-158)
- Левицький Сергій (Дрогобич). Поняття „конкретне” у Гегеля і в російській релігійній філософії (с. 159-189)
- Стецько Дмитро (Дрогобич). Проблема свободи у М.Бердяєва та І.Канта (с. 190-195)
- Задерезька Мар’яна (Дрогобич). Два полюси одного цілого (за працями М.Бердяєва) (с. 196-207)
- Буцяк Ірина (Дрогобич). Філософія „пізнього” Генріха Батищева: зустріч німецької класики і православ’я (с. 208-225)
- Салій В. (Полтава). Мартін Бубер і російська філософія (с. 226-230).

Філософія Льва Шестова в контексті культури російського Срібного віку. Матеріали наукової конференції 2007 року. Випуск тринадцятий. - Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2008.- 129 с.

- Петрушенко Виктор (Львов). Экзистенциальная философия жизни Льва Шестова (Шестов и Гуссерль) (с. 3-14)
- Барта Володимир (Івано-Франківськ). Проблема раціонального у філософії Л.Шестова (с. 15-22)

- Савельев Виктор (Львов). Лев Шестов: философия по ту сторону разума (с. 23-29)
- Возняк Владимир (Дрогобич). Почему „адогматическое” мышление должно быть „беспочвенным”? (с. 29-39)
- Лимонченко Вера (Дрогобыч). Что взвешивают Весы Иова? (Антропологические идеи Льва Шестова) (с. 39-49)
- Мовчан Вера (Дрогобыч). „Подпольный человек” Федора Достоевского в оценке Льва Шестова (с. 50-64)
- Оляндер Луїза (Луцьк). Ф.Достоевський у рецепції Л.Шестова і контекст Срібного віку (с. 64-70)
- Суходуб Татьяна (Киев). Творчество Л.Шестова в интерпретации Александра Закржевского (с. 70-80)
- Фоменко Людмила (Дрогобич). Л.Шестов та релігійно-антропологічні пропозиції християнських мислителів ХІХ століття (с. 80-90)
- Мазурик Марія (Львів). „Голоси, волаючи в пустелі” (або Релігійний екзистенціалізм С.К'єркегора та Л.Шестова) (с. 90-98)
- Симоненко Сергей (Львов). В чём прав и в чём не прав Лев Шестов (с. 99-100)
- Сергеев Андрей (Киев). Как возможна критика Льва Шестова? (с. 101-103).

З М І С Т

Розділ перший. Логіко-гносеологічний та онтологічний аспекти поняття „смысл”

1. Суходуб Татьяна (Киев). О смысле духовных поисков философов Серебряного века.....	3
2. Петрушенко Віктор (Львів). Експлікація поняття смислу (філософсько-культурологічний контекст).....	10
3. Липин Николай (Киев). Поверхности и глубины смысла.....	26
4. Лобастов Геннадий (Москва). Смысл смысла.....	34
5. Лазуткин Владимир (Москва). Смысл идеального и идеальность смысла	51
6. Марчук Михайло (Чернівці). Аксиологія смислу	61
7. Дьяченко Галина (Луганск). Смысл, или воплощение смысла в языке	67
8. Домбровский Борис (Львов). Смысл	72
9. Возняк Владимир (Дрогобыч). Целе-сообразность и целосообразность: смысл	78
10. Гусева Нина (Усть-Каменогорск). Смысл методологии гуманитарного знания	88
11. Облова Людмила (Киев). Смысл безусловного знания и современный человек	106
12. Суворов Александр (Москва). Нечто о смысле и бессмыслице	118
13. Возняк Степан В. (Львов). Мысль как настроенность на бытие	126
14. Лимонченко Вера (Дрогобыч). Эсхатологизм исторический и личный: дихотомия бессмысленности и смысла	133
15. Ольшанский Дмитрий (Санкт-Петербург). Бессмыслица как эффект метафоры: тропы психотического языка	145
16. Гузенко Вера (Днепропетровск). Е.Н.Трубецкой о смысле и бессмыслице	153
17. Гончарова Ірина, Чутченко Сергій (Ніжин). Проблема „символ і смисл” в філософії О. Ф.Лосева.....	163
18. Стецько Дмитро (Дрогобыч). Смысл і символ. Символізм як емблематика чистого смислу (за А.Белим)	172
19. Ильина Анна (Киев). Предельность смысла в постструктуралистской философии	176

Розділ другий. Релігійно-метафізичний аспект поняття „смысл”

1. Гутова Светлана (Нижевартовск). Смысл и значение жизни в метафизике всеединства	188
2. Аляев Геннадий (Полтава). Смысл жизни как основной	

вопрос философии (концепция С.Л.Франка)	197
3. Вербова Роксолана (Львів). Смысл людського життя у персоналізмі Семена Франка	207
4. Бондар Тетяна (Полтава). Поняття „благо” і „смысл життя” у С.Франка	213
5. Де Лонг Михаил (Київ). Смысл человеческого существования: экзистенциальное измерение философской антропологии	216
6. Бакуменко Татьяна (Брест). Философия Серебряного века: поиск религиозного смысла культуры	238
7. Гудзенко Евгения (Київ). Духовность как смысл бытия человека в философии Серебряного века	246
8. Писларь Екатерина (Київ). Проблема смысла жизни в контексте философии Серебряного века	252
9. Капитон Владимир, Капитон Ольга (Днепропетровск). Проблема смысла и сущности философии в творчестве Ив. Ильина	258
10. Шаповал Владимир (Харьков). Смысл свободы в философии И.А.Ильина	268
11. Кучеренко Олег (Харьков). Концепция любви в богословии С. Булгакова	273
12. Новикова Марина (Нижевартовск). Сергей Булгаков о религиозном искусстве.....	279
13. Ермакова Валентина (Орёл). Проблема смысла творчества в философии М.Бердяева	287
14. Мовчан Вера (Дрогобыч). Смысловая емкость образа добра в этике русского Серебряного века	293
15. Возняк Сергій, Сичевська-Возняк Олена (Луцьк). „Паморок свободы” (до питання про співвідношення свободи та знання у релігійно-екзистенційній етиці)	302

Розділ третій. Філософсько-культурологічний аспект поняття „смысл”

1. Громов Михаил (Москва). Древнерусские мотивы в философско-антропологических воззрениях Вячеслава Иванова	311
2. Соловьёв Олег (Новосибирск). Проблематика смысла в поэзии Серебряного века	318
3. Царёва Надежда (Владивосток). Искусство сотворения смысла в русском символизме и постмодернизме	326
4. Бухарова Елена (Дрогобыч). М. Шагинян о творчестве как смысле жизни	334
5. Керн Лариса (Нижевартовск). Философский смысл иконописи: Е.Н.Трубецкой, П.А.Флоренский	341
6. Комисаренко Андрей (Днепропетровск). Философский	

смысл в музыкальном творчестве А.Н. Скрябина	353
7. Круглій Богдана (Дрогобич). Проблема „збереження смислу” в перекладацькій діяльності	361
8. Насонова Екатерина (Харьков). Проблема авторства и поиск “творческого смысла” жизни человека	366
9. Пиркова Оксана (Киев). Философский смысл правового сознания	374
10. Серёгина Тамара (Орёл). Некоторые проблемы гуманитарного знания в творческом наследии М.М.Бахтина	382
11. Симоненко Сергей (Львов). Поиск смысла жизни в творчестве М.Пришвина	389
12. Астахова Тетяна (Дніпропетровськ). Смысл єдності душі та тіла у філософії М.О.Бердяєва та В.С.Соловйова	392
13. Соболев Альберт (Москва). Философская семья князей Трубецких	404
14. Фоменко Людмила (Дрогобыч). К вопросу о смысле болезни	412
15. Шаповал Владимир (Харьков). Л.Шестов и экзистенциальные проблемы современности	418
16. Шаталович Александр (Днепропетровск). Переосмысление православной традиции восприятия эроса в творчестве В.Розанова	424
Наші автори	431
Показчик змісту попередніх випусків матеріалів конференцій, присвячених філософії та культурі російського Срібного віку	435

Наукове видання

**ПРОБЛЕМА СМISЛУ У ФІЛОСОФІЇ І КУЛЬТУРІ
РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ**

Матеріали Міжнародної наукової конференції 15-17 травня 2008 року
м. Дрогобич

**Редакційно-видавничий відділ
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка**

Головний редактор

Ірина Невмержицька

Редактор

Леся Грабинська

Технічний редактор

Наталія Намачинська

Коректор

Світлана Буцько

Здано до набору 3. 07. 2008 р. Підписано до друку 22. 08. 2008 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим. Ум.
друк. арк. 26,8. Зам. 215.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від 12. 04. 2005 р.). 82100 Дрогобич, вул. І.Франка, 24, к. 43. Тел. 2-23-78.

Друк.: ПП „Арал”

79026, м. Львів, вул. Козельницька, 4