

ВЕСТНИК
МОРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия
Гуманитарные науки

Вып. 73/2015

Вестник Морского государственного университета. Вып. 73/2015.
Серия : Гуманитарные науки. – Владивосток : Мор. гос. ун-т, 2015. –
211 с.

ISBN 978-5-8343-1002-0

Специальный выпуск, посвященный памяти
САКУТИНА ВЯЧЕСЛАВА АРКАДЬЕВИЧА

Учредитель журнала – Морской гуманитарный институт
МГУ имени адмирала Г. И. Невельского

Ответственный редактор: Казмирук М.В.

Редакционная комиссия:

Власова Т. В., к. ф. н.

Каменев С.В., к. ф. н.

Орлова М. Ю., к. ф. н.

Пузько В. И., к. ф. н.

Ячин С. Е., д. ф. н.

Ответственный за выпуск: Казмирук М.В.

Технический помощник: Эльдарион А.А.

ISBN 978-5-8343-1002-0

© Морской государственный университет
им. адм. Г. И. Невельского



Сакутин Вячеслав Аркадьевич - заведующий кафедрой философии и философской антропологии МГУ им. адм. Г.И. Невельского, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Академии педагогических и социальных наук.

Подлинная значимость человека измерима образованной его уходом пустотой. В отношении Вячеслава Аркадьевича утрата эта невозполнима. Присутствие явленное столь ненавязчиво и деликатно и, в то же время, столь глубоко затронувшее так многих...

Резонанс его присутствия ощутим как внутреннее действие, как делящиеся диалоги, как паузы после вопросов, как радость человеческого принятия, как внимающее обращение, как роскошь понимания. Удивительна реальность тех слов, что принадлежали ему и были им расставлены. Убедительность их задана тем обстоятельством, что сам Вячеслав Аркадьевич был живым их подтверждением.

Настоящий философ, воплотивший в жизнь «реальную», подлинную философию. Лишь малая толика виртуозного владения организацией со-стояния «делящейся мысли», «мысли, схваченной за хвост», которые он являл ежедневно, отражены в 130 научных и учебно-методических опубликованных работах, в том числе и монографиях «Дискурс самопонимания» (1997); «Феноменология одиночества: опыт рекурсивного постижения» (2002); «Рекурсивное и дискурсивное в структуре смыслообразования» (2004), более чем 20 авторских теоретических курсах и факультативах.

Жизненный путь Вячеслава Аркадьевича Сакутина начался в 1953 г.р. В 1977 г. он закончил Уральский государственный университет им. А.М.Горького.

В 1985 г. диссертационным советом Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова ему была присуждена учёная степень кандидата философских наук.

С начала 90-х гг. он работал экспертом управления народного образования Приморского края, с 1996 года – профессором Приморского института переподготовки и повышения квалификации учителей, а с 2010 года – профессором ДВФУ.

В 1992 году Государственным комитетом СССР по народному образованию ему было присвоено учёное звание доцента по кафедре политической экономики и теории социализма.

Он стоял у истоков создания в 1993 г. первого во Владивостоке факультета психологии для выпускников общеобразовательных школ.

По его инициативе в 1995 г. на базе ДВГМА образована и успешно функционирует вторая в РФ кафедра философской антропологии, на которой осуществляется разработка новой оригинальной, не имеющей аналогов методологии исследования, ориентированной на синтез гуманитарных дисциплин.

В 2004 г. Вячеславу Аркадьевичу была присуждена учёная степень доктора философских наук. При его непосредственном участии организована система психологического и социологического образования в Приморском крае: университет марксизма-ленинизма, лекторская группа КК КПСС, центр социально-политических исследований Владивостока, общество психологов Приморского края, психологические факультеты ДВГУ и ДВГМА. Как активный член общества «Знание» он регулярно выступал перед населением Владивостока и Приморского края. Десять лет являлся одним из организаторов цикла научно-практических конференций для специалистов Дальнего Востока по экзистенциальным проблемам психологии.

Член Философского общества РФ, признанный в России специалист в области феноменологии. Эксперт управления народного образования Приморского края. Член общественного совета регионального отделения журнала «Личность. Культура. Общество». Главный редактор журнала «Вестник МГУ им. адм. Г.И.Невельского. Серия Гуманитарные науки». Член ученого и научно-технического советов МГУ им. адм. Г.И. Невельского. Член 2-х региональных диссертационных советов по философии и социологии при ДВГТУ. Руководитель исследовательского проекта «Дискурс самопонимания» (грант РГНФ № 96-03-04622).

Награжден Почетной грамотой Министра транспорта РФ (2003 г.), Почетной грамотой Губернатора Приморского края (2000 г.), Почетными грамотами управления народным образованием администрации Приморского края (1998, 1999, 2000г.).

Жизненный путь Вячеслава Аркадьевича – яркий пример подвижничества блистательный ученого, щедро делящегося своими знаниями, умением видеть общее в частном, за глобальными процессами и закономерностями единичное, особенное, уникальное.

Вячеслав Аркадьевич Сакутин – личность яркая, самобытная, за чтобы он не брался, горел в полную мощь, реализуя себя и зажигая всех, кто рядом – он отец, муж, друг, Учитель, коллега, философ.



**НАУЧНАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ
ТЕМАТИЗАЦИЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ**



ЧЕЛОВЕК КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

*Я знаю, что я ничего не знаю, но другие не знают и этого...
Я хочу вместе с тобой помыслить и поискать...
Сократ*

Сакутин В.А. Человек как философская проблема// Проблема человека: опыт системного осмысления. Владивосток. ПИППКРО. 1997.

1. Различие научного и философского типов знания.
2. Особенности постановки проблемы человека в науке и философии.

Мысль Сократа, вынесенная в эпитафию, выражает то, что на языке современной философии называется феноменом "ученого незнания". Традиционно Сократа называют не мудрецом как носителем готовых и абсолютных истин, но философом, т.е. человеком лишь ищущим истину. Сократовский призыв "помыслить и поискать" то, что он именует "знанием о своем незнании", – парадоксально выраженная, но достаточно трезвая констатация факта проблематичности самого человеческого существования, проблемность человеческого мира и средств его познания. Мыслитель увидел проблему там, где ее никто не видел. И дело вовсе не в том, что жизнь порождает массу вопросов, требующих ответа. Не всякий вопрос есть проблема. Сократ утверждает, что проблемность – есть форма существования человеческой жизни. Греческое слово "проблема" буквально означает реальное препятствие: это такой вопрос, который нельзя обойти, его нельзя не решать. Но всякая попытка его окончательного решения всегда ускользает. Вместо полного решения – всегда паллиатив, половинчатое решение либо его видимость. Вопрос превращается в апорию (апория – букв, отсутствие выхода, непроходимость). Проблема – это неразрешимая необходимость решения. Подобная проблемность и знаменует собой рождение философии как совершенно нового типа знания отличного от обыденного (практического), мифологического, религиозного, эстетического, научного и т.д. Само отличие философского знания от иных видов знания - парадоксально. Оно настолько велико, что невидимо обыкновенным взглядом; и настолько обыденно, что каждый может помыслить по-философски. Поясним это отличие на примере взаимоотношения философского и научного знания.

Наука относится к философии двойственно и всегда неадекватно. С одной стороны, она переоценивает философию, ожидая от нее практической пользы. С другой – недооценивает философию, полагая ее некой излишней абстракцией, которая лишь обобщает то, что уже содержится в фактическом знании. Вполне естественная реакция науки на всякие философские размышления – недоумение. Последнее по своей сути аналогично тому недоумению, которое некогда охватило обывателя при от-

вете Сократа на его вопрос: жениться ему или не жениться? Ответ философа был таков: "Делай, что хочешь, – все равно раскаешься" [1]. Этот ответ абсолютно непрактичен, так как не содержит конкретных рекомендаций, привязанных к конкретным условиям. Скорее всего, это абстрактная констатация принципиальной неполноты и недостаточности всякой конкретной рекомендации. Вместе с тем это абстрактное знание изначально не содержится в опыте спрашивающего и не вытекает из него. Но что тогда выражает это знание и как оно появляется? И что вообще натолкнуло Сократа на мысль превратить банальный житейский вопрос в проблему, не имеющую конкретного решения, демонстрируя тем самым стиль мышления, названный впоследствии философским?

Для уяснения смысла приведенного сюжета и, если ставить проблему более широко, для понимания принципиальных различий между философским и научным типами знания будем использовать традиционные для философской культуры понятия: "тематизация" (от слова "тема"), "горизонт сознания", "установка".

Совершенно очевидным и банальным является утверждение о том, что мир воспринимается человеком через сознание. Мы настолько привыкли к подобного рода суждениям, что, как правило, неспособны увидеть их проблемность и парадоксальность. Мы говорим, что привычка наша вторая натура. Но вопрос можно поставить и так, что эта вторая натура мешает нам видеть свою первую природу, т.е. нашу действительную, подлинную суть. Древние использовали термин "ethos" для обозначения этой второй природы (букв.- привычное место, привычка, этика). Протагору принадлежит мысль о том, что человек есть мера всех вещей, которую следует понимать в том смысле, что каждому ethos'у соразмерен свой способ, мера восприятия. Проще говоря, человек воспринимает лишь то, что привык воспринимать, его кругозор (мера) определяется его привычкой. Эта привычка и есть установка сознания. Установка в буквальном смысле: то, что поставлено самим сознанием перед собой и через призму чего и воспринимается мир. Установка – это некое исходное представление, предпосылка, "предваряющая идея" (Э. Гуссерль), благодаря которым и возможен сам процесс познания. Э. Гуссерль определяет установку как "вошедший в привычку стиль жизни, который устойчив и принят за норму" [2]. Сознание в этом плане – не просто зеркало мира, но всегда кривое зеркало. Сознание не просто пассивно отражает мир, это не слепок, не отпечаток – в известном смысле оно является его творцом. Дело в том, что сознание не просто отражает факты, но скорее осуществляет отбор их, что предварительно предполагает наличие определенного принципа отбора (установки), которая далеко не всегда осознается, но всегда существует. Иначе говоря, установка тематизирует сознание,

Тематизировать – значит делать предметом своего внимания, т.е. сосредотачивать свой взгляд на чем-то, собирать, концентрировать его.

Когда человек делает нечто предметом своего внимания, то тем самым он ограничивает свой взгляд только этим нечто. Другими словами, тематизация задает меру видения восприятию мира. Тематизация – это иное название интенциональности сознания, т.е. направленности сознания на что-то. Понятно, что всякая тематизация выражает лишь фрагмент сознания в целом, т.е. содержание сознания не исчерпывается только интенциональностью. В широком смысле слова сознание (как соотнесенное знание, сознание) включает в себя все способности человека воспринимать мир: память, мышление, все разновидности чувств и пр. Но все дело в том, что в каждом конкретном акте восприятия всякой вещи, события и т.д. актуализируется одна или несколько способностей человека, но не все целиком. Например, если я смотрю на какой-либо предмет, то у меня возникает его зрительный образ. Этот образ не имеет ничего общего с образами, которые даются обонянием, слухом, осязанием, о том же самом предмете. Другой пример, если память рассматривать как некое хранилище информации, то всякое размышление (мысль) есть актуализация лишь фрагмента памяти. Допустим, если я размышляю о музыке, то мои знания о математике не являются предметом внимания в этом конкретном акте мысли (не тематизируются). Эти примеры иллюстрируют тот факт, что всякая тематизация задает меру восприятия, своего рода кругозор, но далеко не исчерпывает всего содержания сознания. Итак, тематизация – это конкретный способ данности вещи сознанию, а точнее – не самой вещи как физической данности, но смыслового фрагмента этой вещи. Напротив, понятие "горизонт сознания" выражает такой способ данности вещи сознанию, при котором вещь берется в бесконечном горизонте мысли, т.е. в бесконечном, всеобщем контексте. Этот абсолютный контекст позволяет схватить не частный смысловой фрагмент вещи, но ее целостный смысл. По сути дела, понятием "горизонт сознания" описываются все потенциальные возможности сознания к восприятию мира – возможности формировать целостный образ мира, независимый от частных особенностей всех модальностей восприятия (психологических, мыслительных, телесных).

Подобные крайне абстрактные рассуждения о тематизации и горизонте сознания дают возможность сделать очень важный шаг в понимании принципиальных различий между научным знанием и философским. Речь идет о различии между естественной и теоретической установках.

Естественной называется такая установка, при которой предметом тематизации (внимания) является сама вещь, так как она дана воспринимающему органу (зрению, слуху, мысли и пр.). Контекст вещи, ее фон или, что то же самое, ее горизонт остаются вне вниманий. Такая установка – естественна в том смысле, что для ее существования не надо прилагать никаких усилий, она просто есть как данный изначально от природы человеческий "ethos". Она связана с потребностями челове-

ской витальности и выражает ее. Фактически – это взгляд на мир, predeterminedный витальными потребностями и вообще витальной организацией. В гипертрофированной форме подобный взгляд можно проиллюстрировать анекдотом. Лошадь смотрит на верблюда и рассуждает по поводу своего зрительного образа: "Какая безобразная лошадь!". Верблюд смотрит на лошадь и думает: "Какой недоделанный верблюд!". Воспринимать мир со своей колокольни вполне естественно. Это и есть наша "вторая натура" как та точка зрения, через которую и воспринимается весь мир.

В рамках теоретической установки предметом внимания (тематизации) является не вещь, но всеобщий контекст вещи и сам акт восприятия вещи, т.е. мир как таковой, как нечто целое и универсальный способ его восприятия. Что я делаю, когда я "думаю вещь", – вот предмет внимания теоретической установки. Само слово "theoria" (греч.) буквально означает "взгляд сверху", "выпадение из житейской серьезности". По мнению Э. Гуссерля, теоретическая установка является изначально установкой удивления, любопытства (1). Человек-теоретик – это незаинтересованный зритель, наблюдатель мира, так как любопытство – это всегда отклонение от практического интереса, когда последний либо удовлетворен, либо отодвинут на задний план. Такая установка "удивления" – это, прежде всего, страсть, заставляющая отворачиваться от всех практических интересов, и замыкание в круге собственно познавательной деятельности. Для теоретика предмет исследования не есть предмет потребности. Важен смысл вещи, но не ее практическая пригодность для удовлетворения витальных потребностей. Подобная ориентация сознания, при которой предметом внимания становится сам процесс восприятия вещи в ее всеобщем контексте (т.е. ее горизонт), делает теорию универсальным созерцанием. Теоретик смотрит на мир не через "точку зрения", не через какую-то фиксированную систему координат, его взгляд "не физичен". Это взгляд ума, направленный на самое себя. Иначе эта процедура называется умозрением или рефлексией. Основная задача последних – выявление тех процедур, средств, условий, при которых возможны все и всяческие способы восприятия мира. Эту ориентированность на себя и демонстрировал Сократ, когда сравнивал обывателя с так называемой естественной установкой с "ваятелем каменных статуй", которые "бьются над тем, чтобы камню придать подобие человека, и не думают о том, чтобы самим не быть подобием камня".

Но зачем вообще нужна такая теоретическая установка? Всем известен скепсис по отношению к абстракциям, далеким от жизни, но мало кто задумывается над тем, что проза жизни, ее "естественная" простота имеют следствием разочарование. "Все равно пожалеешь", – предупреждал Сократ практически ориентированного человека. Дело в том, что всякая практическая ориентированность задает жесткую зависимость человека от предмета его потребности, и в этом смысле он становится

"подобием камню" (Сократ) и попадает в архетипическую ситуацию "простоты", которая действительно хуже воровства. Обворованным становится сам человек в плане ограничения его универсальности. Это ситуация Митрофанушки-простачка ("Недоросль" Фонвизина), известного бессмертным "не хочу учиться...". Этот симпатичный дурачок обладает "практической мудростью", но, в конечном счете, эта "мудрость" сводится к тому, что на всякую хитрость мироустройства Митрофанушка отвечает своей абсолютно непредсказуемой глупостью, имеющей действительный практический смысл. Так, на вопрос, что такое прилагательное и существительное, у него абстрактного ответа нет. Если же вопрос ставить предметно-практически: "Ну, например, дверь – это прилагательное или существительное?", то ответ следует такой: "прилагательна", когда приложена к делу (к косяку, закрывает и пр.), "существительна", "если к делу не приложена та покамест существует" (т.е. если абстрактно-теоретически мыслится как "дверь вообще"). Суть этого вечного сюжета в том, что естественно-практическая установка имеет следствием отождествление субъективного образа мира с самим миром. Вообще это общее место всего обыденного сознания: видимость отождествляется с реальностью, представление вещи, ее субъективная картинка – с самой вещью.

Всякое изменение реальности, происходящее помимо человека, ведет к разрушению устойчивого и привычного субъективного мира человека и человеку кажется, что мир рушится... Не отсюда ли разочарования, о которых говорил Сократ? Они неизбежны, если человек отождествляет себя со своими условиями существования.

Резюмируем сказанное. Естественная установка исходит из тождества субъективного образа и реального мира, т.е. налицо тематизированность сознания предметом, мера восприятия определяется этим предметом. Горизонт мысли остается нерелексированным. Это, во-первых. Во-вторых, субъективный человеческий опыт, если находиться в естественной установке, можно интерпретировать только так: опыт – это то, что вложено в меня внешним миром. В этом случае снимается вообще проблема субъективности "Я". "Я" фактически нет, но есть "tabula rasa" (чистый лист). О сознательности "Я" вообще нет и речи: во мне вместо меня и помимо меня присутствует "Другой", который говорит чужими голосами.

Смена естественной установки на теоретическую необходима прежде всего с психологической точки зрения для уяснения специфики собственного психологического опыта, для решения проблемы идентификации собственного "Я". Это предполагает, что у человека, прежде всего, должен быть образ самого себя, своего Я, и лишь затем этот образ может быть заполнен чем-то внешним, предметным. Это элементарная и жизнепонятная ситуация: первично совершенно неопределенное чувство "Я есть". Лишь потом ставится вопрос "Какой Я?" И в этом смысле это

чувство "нулевой размерности" (М. Мамардашвили), т.е. оно неопределимо извне, не является "точкой зрения". Действительно, самое глубинное основание нашей жизни, т.е. нашей возможности что-либо понимать, чувствовать, переживать и т.д., – это узнавание себя в своих условиях. Узнать себя – это значит абсолютно отличить себя от своих условий. Это и есть собственно человеческий субъективный опыт: это всегда моя реальность, реальность, в которой всегда присутствует мое Я. Человеческая субъективность как присутствие Я – это то, что создано мною, без меня немислимо и не существует. Это то, что делает меня мною. Но подобная процедура "узнавания" себя и предполагает теоретичность как отстранение от предметности и вглядывание в самого себя (сократовское "помыслить и поискать").

После уяснения того, что называется установкой вновь вернемся к вопросу об отличии философского знания от научного. Научное знание, доминирующее сегодня, построено на разновидности естественной установки, хотя и излагается "теоретично". Интеллектуальная ситуация в науке такова, что сама постановка всякого вопроса, в том числе и вопроса о человеке, всегда сопровождается уточнением границ этого вопроса, т.е. предметной области, те этот вопрос можно решить. Иначе говоря, учитывается предмет науки и ее основополагающие принципы. Ученый всегда уточняет: с какой точки зрения рассматриваете вы человека? (экономической, психологической, социологической и т.д.). Ученый всегда ставит вопрос в какой-то заранее избранной системе координат (точке зрения). Если же философ скажет, что у него нет никакой точки зрения, то он будет подвергнут со стороны ученого остракизму. Отрицание системы координат равносильно для представителя науки отсутствию мышления вообще. Исходная точка зрения – есть сущностная сторона науки.

Известно, что наука – это система знаний (но не сумма). Конкретный факт является научным аргументом только тогда, когда он берется в системе фактов. Но что делает знание системой? Во всякой науке есть системообразующий фактор, т.е. такой фактор, который и объединяет все факты а нечто единое, т.е. в систему. Эти факторы и называются принципами науки. Всякая научная систематизация основана на принципах. Последние являются предпосылками научного знания, исходной точкой отсчета и в этом плане установкой. Отсюда понятно, что научное знание всегда опосредованно, это взгляд на мир через призму принципов как исходных установок. Для чего необходима подобная опосредованность? Она позволяет отвлечься от множества изменчивых параметров объекта исследования и фиксировать инварианты, константы, алгоритмы, законы. Фактически это означает, что наука изучает не конкретный предмет во всем его многообразии, но его модель (константы, инварианты и пр.), т.е. то, что можно измерить, вычислить, выразить в формуле. Это сфера тематизации научного мышления, все остальное – вне внимания науки.

Далее, систематизация в науке всегда основана на вычленении предмета науки. Изучается не весь предмет, но всегда какой-то его срез; плоскость. Можно сказать так: наука изучает не реальный предмет, а его идеализированную схему (какие-то существенные свойства и отношения). Только последние и можно выразить в исчислимых формулах, Всякая научная формула есть кентавр как единство естественного и противоестественного (Платон). В самом деле, всякая формула, например, $2+2=4$ -символически выражает то, что эмпирически может быть чем угодно. Все символы науки объединяют то, что на самом деле не может быть единым.

Каков статус этих идеализированных схем науки? Они представляют собой не действительное описание предмета, а некое искусственное построение (идеализацию). Их несомненная ценность – в решении каких-то конкретных и ограниченных практических задач и только. Прогностическая функция не совсем ясна в том смысле, что нельзя дать адекватного предсказания всех возможных вариантов поведения изучаемого объекта. Практическая же значимость всегда относительна, так как наука решает всегда конкретные задачи, и всякий выход за пределы этих задач, как правило, лишь усугубляет проблемность существования человека.

Итак, научное знание тематизировано внешним предметом (это знание о чем-то...). Оно задает меру как самому объекту исследования (идеальные схемы), так и акту восприятия предметов (исчисление). Вне внимания остаются как всеобщий контекст объекта исследования, так и все иные процедуры восприятия объекта (например, осмысление). Сам человек, "научно" воспринимающий мир, лишь на первый взгляд является господином мира. Формула Ф. Бэкона "Знание – сила" весьма спорна хотя бы потому, что научное знание всегда оборачивается бессилием как зависимостью от следствий машинной цивилизации, так и непредсказуемостью этих следствий.

Термин "тема" в философии употребляется вовсе необязательно в смысле предмета исследования, находящегося вне человека. Напротив, философия – это не знание о чем-то и тем более не наука о наиболее общих законах и т.п. Философия, скорее, это сам акт философского мышления, процесс философствования как особая установка и манера рассуждать. Философствование как специфический акт мышления может проявляться на любом мыслительном материале, т.е. можно по-философски размышлять о чем угодно, не существует какого-то особого философского "предмета". Предметность для философа вообще не принципиальна. Принципиально важна лишь "техника" мысли. Выразим эту мысль так: философия как акт мышления – это не "знание о...", а "пробывание в...". Это нахождение в очень специфическом модусе сознания, который философы называют "событием", пониманием. Это событие встречи с миром как совместное бытие человека и мира, при ко-

тором мир "показывает" свое истинное лицо, раскрывает свои глубинные измерения (всеобщий контекст), а мысль думающего человека равномогуща этой глубине и бесконечности. Блестяще выразил этот модус сознания М. Мамардашвили: "Есть закон мышления... его можно выразить примерно так: мы способны понять то, что написано в философском тексте (можно брать и шире: что "написано" в мире. – СВ.), лишь в том случае, если сумеем воспроизвести сказанное в нем (не слова, а сказанное в нем) как возможность нашего собственного мышления – в том смысле, что и мы можем это помыслить" (4). О какой возможности нашего мышления здесь идет речь? Понять текст – это не просто механически и дисциплинированно следовать логике автора текста, размышляющего о чем-либо. Прежде всего, понимание – это воспроизводство и утверждение себя как способного мыслить о предмете так же, как и автор. Неслабая задача – помыслить как Платон, Христос, Декарт или Мамардашвили! Но иного пути нет. Не подражать, но воспроизвести себя, как они, и тем самым стать личностью. Философ называет эту процедуру "способом собирания сознания" (3). Сам по себе текст или в целом мир – лишь необходимое условие такого собирания сознания: "нормальным, естественным способом сознание собраться не может. Его нужно специальным усилием собирать и держать как целое. Духовность как таковая и мысль есть сосредоточенное и координированное держание условий своего собственного воспроизводства и пребывания в качестве активного состояния. Мы, реальные люди, иногда в этот режим попадаем – и тогда ... мыслим"(4).

Духовность – не следование "высоким" нормам, не эрудиция, а самостоятельная мысль, умение самостоятельно пользоваться своим разумом (И. Кант) и тем самым воспроизводить себя как разумное существо. Все остальное – духовная шизофрения как пение с чужого голоса, когда химерическое личностное Я отождествляется с внешним, чужим. Химера с неизбежностью превращается в кошмар утраты самого себя. И самое главное, что с трудом поддается уразумению – не всякое "использование" сознания рождает мысль. Оказывается в век науки с ее "вычисляющим мышлением" (М. Хайдеггер) мы не только не мыслим, но, что самое удивительное не испытываем практической потребности в этом. Величие науки обернулось "митрофанушкиной простотой", абсолютно не заметной для самих себя. Зло приходит под маской добра: "Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно..." (3). Предупреждение философа непонятно, как непонятно и то, как попасть в "режим сознания", где и возможна мысль, и человек " в состоянии освободить свой ум от сообщничества чувств и отрешиться от всевозможных предрассудков" (4).

Но что значит это "мыслить точно"? Прежде всего "сбирание сознания" или "режим сознательной жизни" есть нечто прямо противоположное "режиму вялой психики". Это выражение М. Мамардашвили использует для характеристики тех состояний сознания, которые опреде-

ляются внешней системой координат, внешним миром. "Режим вялой психики" – это сознание в естественной установке, это восприятие с какой-то "точки зрения". Сознание в этой установке не может мыслить "точно" в смысле отсутствия фиксированности мысли, ее аморфности, в силу того, принципы, лежащие в основе естественной установки, содержательно несоизмеримы с бесконечностью мира. В этом случае всякая динамика мира и порождает чувственные: химеры и предрассудки ("дьявол играет нами"). Для наглядности проиллюстрируем последнее суждение метафорами М. Булгакова.

Булгаковский дьявол – художественная персонификация всего несоизмеренного человеку, т.е. человеческих привычек, образовательных штампов, поведенческих стереотипов – того, что выходит за пределы (меру) стереотипов. Воланд – не порождение потустороннего, метафизического мира, но следствие ограниченной установки человека к восприятию. Далекое не случаен тот факт, что всякая интерпретация персонажами романа Воланда – есть редукция (сведение) всего непонятного человеку к тому, что общепринято, привычно, обыденно: галлюцинация, иностранец, профессор черной магии, агент иностранной державы и т.д. Такая редукция принципиально незавершима – "дьявол играет...", т.е. может принять любое обличив... Это то, что Мамардашвили называет "сообщничеством чувств", "предрассудком", "шлейфом человеческой незавершённости". В основе этой дьявольской игры – мышление через "точку зрения", через внешнюю систему координат: в споре с Воландом по поводу существования Христа Берлиоз утверждает, что он придерживается иной точки зрения. И здесь дьявол заговорил словами Бога: "А не надо никаких точек зрения...просто он существовал, и больше ничего...И доказательств никаких не требуется...Дело в том,., что я лично присутствовал при всем этом". Дьявол абсолютно прав: существование чего бы то ни было логически, посредством "вычисляющего мышления" не доказуемо. Существование экзистенциально переживается ("я лично присутствовал...") и ничего более. Бог существует не как вещь, но как трансцендентальная интенция человеческого поступка – когда человек способен помыслить, творить добро, создавать красоту..., т.е. действовать по бесконечной мере, "логике", не содержащейся в физическом мире. По большому счету это и есть усилие собирания себя, режим "сознательной жизни". Все остальное – "игра дьявола".

Подытожим сказанное. В философии "предметом" (темой) исследования является сам акт мышления, взятый в теоретической установке, т.е. во всеобщем контексте (горизонте). Философствовать можно по любому поводу, предмету. Но акцент делается не на предмете, а на субъективном опыте, в котором предмет "является". Понятно, что в субъективности может явиться не сам предмет, но смысл предмета ("единицы смысла" – по Э. Гуссерлю). Традиционно тот субъективный опыт, в котором является предмет в модусе смысла, называется феноменом. Фе-

номен всегда имеет интенциональную структуру (сознание о...), но она неустойчива, вариативна, постоянно расширяется. Вариативность "единиц смысла" зависит от "угла зрения", "перспективы", модуса (типа) восприятия – воображения, воспоминания, представления, чувства и пр. И дело философии – максимально полная фиксация и описание этих "единиц смысла", выявление процедур собирания их в некую универсальную целостность.

Все вышеприведенные рассуждения о специфике научного и философского знания необходимы для выявления эвристических (познавательных) возможностей и пределов разных типов знания и, следовательно, для корректной постановки вопроса о сущности человека. Сам по себе вопрос "Что есть человек?" достаточно банален и страдает неопределенностью. Не ясна суть вопроса – что именно мы ставим под вопрос? На чем именно ставить акцент в этом вопросе – на "что" или на "есть"? В первом случае мы пойдем по пути науки. Познание человека будет осуществляться через его предметные характеристики путем индукции, которая всегда неполна. Неполнота научного знания определяется и естественной установкой научного знания (принципами, аксиомами, парадигмами). Парадокс науки заключается в том, что, несмотря на всю свою огромную практическую значимость, прогресс науки и техники вообще не затрагивает, не изменяет некую "Фундаментальную ситуацию человека" (Г. Марсель). Как это ни странно, но рост научных знаний о человеке сопровождается обострением чувства неуверенности, собственной незавершенности. Рост научных знаний усиливает проблематичность существования человека. По мысли Г. Марселя, "сегодня более чем сомнительным представляется способность человеческих существ...выделить внутри себя какое-то осязаемое ядро, которое можно было бы назвать сущностной самостью" (5). М. Шелер полагает, что "в наши дни человек стал для себя более проблематичным, чем когда-либо ранее"(7). Сбывается пророчество Экклезиаста – "Во mnogой мудрости многая скорбь, познание приумножает печаль". В чем тут дело?

Как говорилось ранее всякое научное знание тематизирует свой предмет изучения. В нашем случае человек как предмет исследования в рамках научного анализа неизбежно оказывается идеализированной схемой. Например, в экономической науке исследуется не весь человек, но человек как рационально ориентированный потребитель. В психологии – как деятельное существо, мотивы которого скрыты, т.е. существо иррациональное во многом. В социологии – человек есть носитель predetermined социальной роли, адаптивное существо. В политологии – человек есть существо, стремящееся к власти, ломающее все традиции, и т.п. Эти примеры можно множить. И как в этом случае ответить на вопрос "Что есть человек?" Идти по пути суммирования данных различных наук? Это равносильно признанию того, что человек – есть одновременно рациональное и иррациональное существо, адаптивное и неадаптивное, разумное и нера-

зумное. Это тот случай, когда наличие нескольких точек зрения в одной голове равносильно духовной шизофрении.

Это и есть собственно та проблемность, о которой говорили Г. Марсель и М. Шелер. Надо решать, что такое человек, но решить однозначно невозможно. Можно менять "точки зрения" на человека, но, допуская множество точек зрения одного и того же уровня, мы теряем, забываем суть проблемы, т.е. самого человека, подставляя вместо него множество противоречивых моделей. Поиск единства в постоянно растущем многообразии наук о человеке оборачивается научными кентаврами, которые вроде бы есть (в виде моделей человека), но которых нет реально (всякая модель человека не тождественна самому человеку). Человек в идеальной схеме науки оказывается конечным существом в том смысле, что перед лицом исследователя он дан как нечто наличное (как то-то и то-то), как существо, которому можно дать предикативные характеристики (предметные), измерить их, свести в систему и пр. Но можно ли, к примеру, измерить совесть или бескорыстие, глупость или страх? Чтобы не изобретать, допустим, "дуромеры", наука просто уходит от этих проблем. И тогда человек в науке – это "сосчитанный", "исчислимый" человек. Это просто вещь, лишенная смысловой начинки.

Целостное постижение человека связано не с конструированием очередной точки зрения (модели, теории), но прежде всего с ясным определением сути задаваемого вопроса "Что есть человек?" Повторимся: на чем ставить акцент – на "что" или на "есть"? С позиции философского знания вопрос о человеке относится не столько к его возможным предметным характеристикам, сколько к "бытию" человека, выражаемому лингвистической связкой "есть". Философ должен держать напряжение проблемы, а не уходить от нее, т.е. видеть антропологическое единство вопреки разнообразию и парадоксальности эмпирических проявлений человеческого. Это и есть проблема философии человека как радикально безысходное положение, когда впервые начинает осознаваться вся глубина человеческой проблемы и открывается вся глубина собственного невежества ("ученое незнание" Сократа).

Итак, философия человека – это, прежде всего, рефлексия самого вопроса о том, "Что есть человек?", техника самопроверки мысли, недопущение ничего на веру, выявление самих операций, процедур познания человека. Это, в свою очередь, означает отказ от всяких "точек зрения" как чего-то фиксированного. Философия человека – это поиск единства вопреки разнообразию. Она пытается найти в конкретном существовании человека то, в отношении чего можно произнести слово "есть", т.е. то, что собирает, конституирует человеческое в человеке.

"Человек есть..." – это онтическое суждение (ontos-сущее), выражающее человека как такового. Это предельная абстракция, единственное назначение которой – выявление собственно человеческого в существе, именуемом "человек", того, что делает всех нас людьми независи-

мо от конкретных условий и обстоятельств. Это синтезирующий взгляд на разнообразные формы всякого существования, которые мы можем назвать человеческими. Понятно, что в этом случае человек рассматривается в предельно универсальном или, как говорят философы, в бытийственном измерении. М. Хайдеггер называет человеческое бытие "местопребыванием", топосом, человеческим "вот", где может присутствовать все то, относительно чего можно сказать слово "есть". Человек с точки зрения мира как целого, мир присутствует в человеке. И тогда человек есть не что иное, как открытость миру. Диапазон такого "присутствия" огромный: это горизонт или граница, отличающая человека, с одной стороны, от животных, с другой, – от Бога. Эта граница фиксирует своеобразные антропологические *minimum* и *maximum*, т.е. собственно человеческое в человеке или горизонт всех потенциальных возможностей человеческого. Налицо универсально-теоретическая исследовательская установка, в рамках которой человек берется в контексте всех его возможностей (в контексте или горизонте мира) и в силу этого рассматривается как принципиально открытое, причастное к бесконечности и, следовательно, принципиально немоделируемое существо. При таком подходе очень простые вопросы о человеке, например, в версии И. Канта – "Что я могу знать?", "Что мне надлежит делать?", "На что я смею надеяться?" – наполняются совершенно иным смыслом, отличным от научного. В этом случае даются не конкретные практические рекомендации (что конкретно знать, делать и пр.), но описывается горизонт, где возможно человеческое знание, долженствование, надежда и условия, при которых последние имеют человеческое измерение.

Означает ли это, что, руководствуясь философско-антропологическим проектом, мы должны отбросить все достижения науки о человеке? Ни в коем случае, хотя ориентация на конечность (исчислимость) и является уделом науки. В человеке действуют и конечность, и бесконечность, он причастен тому и другому. Эти установки – выражение двойственности процесса, в котором только и может быть опознана сама действительность человеческого существования. И философия должна удержать эту двусложность человеческой проблематики. Конечность (бренность) – не случайное свойство человека, но фундаментальный способ его бытия. Человеческое биологическое, социальное и даже культурное "тело" ("вот" человека – по М. Хайдеггеру) всегда ограничено, конечно, смертно. При-звание человека, его предназначение вовсе не в сохранении своего телесного "удела", но в заполнении конечного бесконечным, в духовном расширении своего "вот". "Экзистирюя, он (человек. – СВ.) открыт судьбе Бытия", – утверждает М. Хайдеггер [6]. Это фактически и означает процесс "собираания человека", при котором "Слово становится плотью", как утверждает евангелист, и одновременно мысль становится "точной", и дьявол уходит...

ЛИТЕРАТУРА

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Философское наследие. М.: Мысль. 1979.
2. Гуссерль Эдмунд. Кризис европейского человечества и философия // Культурология XX век. Антология. М.: Юрист. 1995.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс. 1990.
4. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс. 1993.
5. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М.: Изд-во гуманит. лит-ры. 1995.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика. 1993.
7. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс. 1988.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В НАУКЕ: СКЕПТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Антропологический поворот в науке: скептические заметки // Вестник Гуманитарного института МГУ. № 3. Владивосток. 2002.

Обсуждаемый ныне многими исследователями тезис о наметившемся в современной науке антропологическом повороте нуждается, по меньшей мере, в критической рефлексии. В экстенсивном ракурсе вряд ли вообще имеется серьезный предмет для обсуждения: не подлежит сомнению количественный рост дисциплин, изучающих человека, поскольку прогресс науки традиционно увязывается с углубляющейся дифференциацией и специализацией знания. Скорее всего, действительной проблемой является интеграция знаний о человеке и та форма знаний, в которой она вообще возможна. Известный тезис Ф. Бэкона «знание – сила», манифестирующий человеческую претензию господства над природой, парадоксальным образом обернулся бессилием в понимании самого себя. И каким-то зловещим диссонансом звучат слова философов о том, что в наши дни человек стал для себя более проблематичным, чем когда-либо ранее (20). Сомнительной представляется сама способность современного человека выделить внутри себя осязаемое ядро, которое можно было бы назвать сущностной самостью (13).

Рост ориентированного вовне позитивного (научного) знания связан с утратой целостности, при которой человек не может идентифицировать себя в качестве Я или «узнать» себя в продуктах собственной деятельности. По образному выражению М. Фуко от человека осталось одно лицо, начерченное на песке и постоянно размываемое океаном неизведанного (18). Создаваемые наукой картины мира – обоснованы и технологичны; но всякий раз они оказываются сценариями, по которым невозможно жить. Эта ситуация, переживаемая в модусе «экзистенциальной неукорененности» – индикатор несоразмерности позитивного и образовательного знания (20).

Научное знание не образует человека в том смысле, что на его основе невозможен образ самого себя. Проблемой, следовательно, является определение эвристических возможностей самой научной методологии для описания человека как предмета исследования. Любые исследовательские программы, претендующие на научный статус, обладают единой структурной размерностью. Речь идет об общем эпистемологическом поле, обеспечивающем формальное единообразие способов категориального членения мира, средств тематизации и концептуализации. Это и дает основание для конвенционального признания всякой тематизируемой проблемы в качестве научной. Вполне очевидно, что и антропологическая проблема, если ее формулировать в терминах науки, будет обладать такого рода формальным единством. Подобного рода формализация позволяет не только маркировать эвристические пределы научной методологии, но и сместить акцент в артикуляции антропологической проблематики с предмета на метод. Такой ракурс в какой-то мере означает и отказ от далеко не всегда продуктивных детализаций в теоретических обзорах, где аргумент всякий раз оказывается в бесконечности. Вместе с тем, представляется, что именно такая исследовательская ориентация позволяет обнаружить истоки декларативности постулируемого антропологического поворота в науке и наметить пути перехода к трезвой аналитике условий возможности такового.

Общие принципы научной концептуализации укоренены в эпистемологическом поле Нового времени. Наиболее значимыми для уяснения особенностей постановки антропологической проблемы являются следующие инварианты этого поля:

- 1) наличие исходной системы отсчета, исключенной из взаимодействия с реальным миром и полагаемой в качестве константы, относительно которой всякий исследуемый предмет является переменной величиной;
- 2) допущение о принципиальном единстве логического дискурса и реальной жизни, на чем и основана сама возможность выражения в исходной системе отсчета исследуемого предмета в модусах абсолютной полноты и процессуальной завершенности. Иначе говоря, нечто обретает статус логического факта лишь в результате замещения реальности ее формализованной и идеализированной моделью (картиной мира). Вне такого замещения невозможно сказать что-либо определенного о реальных событиях;
- 3) редукция всех преобразований в исходной системе отсчета к процедуре объяснения. Суть ее в движении от многозначной и неопределенной дискретности эмпирии к логически последовательному и непротиворечивому континууму знаков. Интерпретация исследуемого предмета в модусах ясности и достоверности создает возможность для применения процедуры измерения.

Целостную систему подобных констант традиционно именуют идеалом классической рациональности (субъектно-объектной парадиг-

мой). Значительная часть антропологических исследований выполнена в границах этой парадигмы в рамках стандарта, близкого к позитивизму (неопозитивизму). Вполне естественно, что эти исследования отражают общую интеллектуальную ситуацию в науке и несут на себе печать исходной артикулированности ее проблемного поля. Уже сама форма вопроса «Что есть человек?» содержит отсылки к грамматике и синтаксису научного дискурса, который задает допустимые границы и общую акцентуацию исследований.

Методологический органон антропологических дисциплин сводим, по сути дела, к объяснительной процедуре, предполагающей движение от наблюдения к описанию, систематизации, построению теоретической модели человека и поиску эмпирической области, на которой эта модель верифицируется. В такой схематике суть объяснения – в обозначении ситуации, где теоретическая модель однозначно указывает на границы, в пределах которых реализуются сущностно необходимые и достаточные условия существования человека.

Эмпирическим базисом исследований является наблюдаемый, но чрезвычайно неопределенный круг репрезентаций, которые идентифицируются внешним наблюдателем в качестве человеческих. Их логическое выражение основано на допущении возможности аналитической картины человека. Но именно в этом случае исследователь и сталкивается с проблематичностью описания предельных границ поля человеческих репрезентаций. Их невозможно индуктивно вывести из эмпирии и поэтому они имплицитно подразумеваются и маркируются общими абстракциями, к числу которых относят, прежде всего, операционалы субъектно-объектной парадигмы: внутреннее - внешнее, сущность - явление, содержание - форма и пр. Их использование предопределяют формальное единство в способах артикуляции проблематики. Они, будучи систематизированными, образуют то логическое пространство, где человек может быть выражен на понятийном уровне. Поэтому всякая дефиниция оказывается экспликацией (логическим развертыванием) исходных операционалов посредством уточняющих служебных конструкторов (связь, отношение, коррелят, причина, следствие, атрибут, фактор и т. п.). Не имея непосредственного отношения к содержанию проблематики человека, они, тем не менее, выполняют служебную роль своеобразного конструктора, задавая «пользователю» набор элементарных единиц, «правила игры» и, следовательно, пространство возможных конфигураций моделирования человека.

О теории человека в собственном смысле слова можно вести речь лишь при определении поля допустимых экспликаций и фиксированности правил по развертыванию содержания исходных допущений в логически непротиворечивую систему суждений. Их целостность и образует научный дискурс, грамматика и синтаксис которого позволяют редуцировать свойства человека к сущностным предикатам. Поэтому всякая

теоретическая модель представляет собой идеальный объект, находящийся под интеллектуальным контролем. Она предельно формализована, конвенциональна по форме выражения и производна от конкретного способа исследовательской тематизации. И, наконец, научная концептуализация немыслима вне процедур верификации в смысле выделения того класса эмпирических явлений, на котором выполняются сущностные зависимости, выраженные во всякой конкретной теоретической модели человека.

В целом, базовые операционалы и служебные конструкты субъект-объектной парадигмы применительно к антропологической проблеме реализуют функции маркеров, делающих возможной исходную артикуляцию исследовательского поля посредством: 1) очерчивания границ того класса, к которому можно отнести человека; 2) логического моделирования человека в качестве феномена с конечным набором сущностных свойств, что задает возможности использования процедур спецификации и измерения; 3) выделения поля экспозициональности и верификации.

Таким образом, концептуализация человека реализуется посредством логики связывания его эмпирии грамматикой и синтаксисом научного дискурса. Ее содержанием является редукция «биографической ситуации» человека к логической схеме, конституированной средствами «научной ситуации» (21). Фиксируется не живая человеческая реальность, но скорее топика, где человек логически воспроизводим или «видим» с позиции абсолютного наблюдателя. Специально отметим, что логическая размерность любой модели человека манифестирует ее объективность лишь в смысле действительности идеальных объектов, имеющих основанием тот или иной вариант методичности и общезначимости контролируемой верификации (21). А само по себе многообразие процедурных «срезов» говорит только о возможности неограниченной переконфигурации поля экспликации, т. е. фиксирует лишь логическую многомерность.

Вполне понятная ориентация антропологов на выражение средствами науки эмпирической неопределенности человека оборачивается плюрализмом моделей человека. Субстратные, системные, структурно-функциональные, поведенческие, деятельностные и пр. конструкции имеют характер принципиально незаканчиваемого перечня мало сопоставимых друг с другом представлений о морфологии, семантике, топологии, темпоральности, динамике и статике, механизмах формирования и транслирования образа человека. В целом *status quo* в методологии науки таково, что нет достаточных аргументов для обоснования содержательного единства всех многочисленных теорий человека. В этом отношении весьма симптоматична обобщающая мысль Р. Борофски о предмете антропологии: это то, чем занимаются антропологи (4). По сути дела, это косвенное признание того, что истоки артикуляции проблематики в качестве антропологической лежат в конвенционально признаваемой зависимости ее содержания от метода.

Формула Р. Борофски возможно не лишена смысла, если интерпретировать ее в ракурсе формального единства тех процедурных правил, посредством которых человек объясняется и измеряется вне зависимости от конкретного содержания той или иной локальной теории. Тематический сдвиг с человеческой реальности на метод ее постижения делает более значимым для антрополога вопрос о том, как человек фиксируется, нежели что он из себя действительно представляет. Этот сюжет – одно из частных подтверждений известного тезиса Гадамера о конструктивной связи между методом и предметом науки вообще:

«Метод означает путь следования. Способность вновь и вновь следовать пути, по которому уже проходили, и есть методичность, отличающая способ деятельности в науке. Если только проверяемость... составляет истину (*veritas*), то масштаб, с которым сопоставляется познание, уже больше не истина, а достоверность», «...подлинным этосом современной науки считается допущение в качестве достаточных условий истины только того, что удовлетворяет идеалу достоверности» (5, С. 32).

Не потому ли ряд исследователей констатирует проблематичность создания универсальной модели человека и предпочитает говорить об антропологическом принципе, структурирующем неопределенность человеческих репрезентаций в единое исследовательское поле? Как правило, к необходимым и достаточным условиям реализации этого принципа относят знания о: 1) природе (сущности) человека; 2) предельных границах того класса явлений, где эта сущность репрезентирует себя; 3) методологии различения собственно человеческих репрезентаций и их эпифеноменов.

Но насколько эвристично использование топологической метафоры, фиксирующей конструктивную зависимость поля исследования от исходного принципа? При ближайшем рассмотрении оказывается, что исследовательское поле конституируется объяснением как доминирующей герменевтической процедурой, имеющей природу логического круга. В методологическом плане это означает сдвиг от «ситуации наблюдения» к «ситуации объяснения», когда исследователь исходит из того, что в наблюдении схватывается только предметность репрезентаций человека (морфология), а их семантическая нагрузка является неопределенной и поэтому нуждается в объяснении.

Герменевтический смысл объяснительной процедуры заключается в проецировании на исследуемое явление некой меры, при котором оно предстает в качестве вербально артикулированного. Со времен Аристотеля известен функциональный дуализм меры: она – суть знак, выделяющий область допустимых репрезентаций, и одновременно приписывающий (инсталлирующий) определенные значения этой области (3). Применительно к антропологической проблеме это означает, что объяснение строится в схематике метаконструкции, имеющей структуру двухуровневого суждения. Оно констатирует: 1) репрезентации человека

и 2) их рефлексивную оценку с точки зрения контекста, в котором репрезентации представлены в качестве сущностно необходимых и законченных. Иначе говоря, объяснение исходит из допущения о возможности постижения природы человека через аналитику ее дискурсивных выражений. Причем расстановка акцентов всегда такова, что вне пределов внимания остается онтология дискурса (условия его возможности). Топология же дискурса, взятого в своем оптическом ракурсе (конкретика репрезентаций) оказывается принципиально неопределенной.

Проблема соразмерности репрезентаций вряд ли вообще разрешима без учета специфики дискурса как артикулирующей структуры. Ее парадоксальность хорошо передает метафора Платона, сравнивающего дискурс с «живым существом», у которого «должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому» (14, С. 174). Соразмерность указывает здесь на семантику, а соответствие целому – на границы, очерчивающие условия возможности всех допустимых семантических конфигураций. Для Платона очевидно, что онтически дискурс представляет собой значащее отношение, морфология которого дана в виде отсылающей (референтной) связи, а семантика – как обозначение себя в предметности. Причем характер этого обозначения таков, что целостность человека всегда замещена неопределенностью и незавершенностью его предметных манифестаций. Значимость же конституируется вовсе не предметностью как таковой, но ее человеческой коннотацией. Иначе говоря, соразмерность репрезентаций обеспечивается семантически и только в том случае, если все конкретные значения отсылают к одному и тому же Я. Их целостность и, следовательно, целостность человека в дискурсе не выразимы и составляют его своеобразную метафизику в виде границы смысла (поля возможных значений и условий его соразмерности).

В таком случае объяснение оказывается интерпретацией интерпретаций и опирается на интерференцию, а, в предельном случае, – на двойное замещение реальности: целостность человека замещается неопределенностью его предметных референтов, которая, в свою очередь, упорядочивается с точки зрения какого-либо обобщающего контекста, превращаясь в систему. Иными словами, цепочка шагов объяснения такова, что живая «прямая речь» человека подменяется «косвенной речью» его предметных суррогатов. А незаконченность «косвенной речи» и вовсе снимается «замещающим дискурсом» теоретика-наблюдателя, который задает аморфности репрезентаций эффект соразмерности и определенности. «Замещающий дискурс» не денотирует человеческую реальность как живое событие, но выражает ее контекст с обобщенной точки зрения абсолютного наблюдателя. С этой позиции экзистенциальная уникальность человеческого события вообще становится неразличимой в общезначимости поведенческих реакций, а его «биография» неизбежно подменяется его фактографией.

Болевая точка антропологических проектов, реализуемых в рамках позитивистского стандарта, в том, что «замещающий дискурс» имплицитно уже содержит некие допущения о природе homo (sapiens, religious, faber, symbolic, ludens, degeneratus и т. п.). Они и являются *sensus communis* (здесь: общим основанием), маркирующим гипотетическое поле предметных репрезентаций. Методологически вполне допустима редукция содержания исходных допущений к типичным структурам habituального опыта (лат. *habitus* – внешний образ), поскольку все репрезентации воспроизводятся в качестве человеческих посредством единого модуса активности. Человек полагается в качестве агента витальной активности, описываемой в терминах детерминизма. Вне пределов тематизации остается спонтанность, задающая возможность быть автором (субъектом). Понятно, что действия «без имени собственного» обретают какой-либо смысл только во внешнем контексте, завершающем и означающем человеческое пространство.

Вне различения онтологического и онтического уровней спонтанность вообще видимо не поддается концептуализации, поскольку ее незавершенность и антропологическую центрированность невозможно схватить в терминах причины. Это возможно на основе феноменологических и герменевтических техник, структурирующих поле человеческой активности отличным от позитивизма способом. Например, Х. Арендт, используя технику «case studies», различает спонтанные («action») и причинные («labor», «work») модусы активности. Они по-разному конституируют человеческое пространство. Action не опосредовано предметностью и задает такую топику, где человек являет себя как потенциальная целостность. В модусах labor и work человек дан предметно и фрагментарно, причинно воспроизводя себя в виде завершенных, соответственно, биологических и социальных единиц (2).

Использование конструкта опыт в антропологии весьма продуктивно. Как способ существования он представляет собой способность к самоидентификации на основе отличия себя от внешней среды, что задает топологическую определенность человека. Семантически опыт есть набор устойчивых установок, конституирующих, с одной стороны, образ своего Я, а, с другой, – отсылающих к предметности, на которой этот образ выполняется, делая ее значимой и своей. Опыт не сводим, таким образом, к причинным связям и имеет структуру отношения, предполагающего наличие свободной позиции к миру причинности. Его функциональное назначение – в сохранении стилевого единообразия жизни, вне зависимости от содержания и предметности осуществления поведенческих актов. Стил, будучи своеобразной «формой всех возможных форм», придает опыту не только флер личностной уникальности, но и обеспечивает возможность бесконечного и спонтанного воспроизводства значений в границах фактической конечности поведенческих актов, т. е. сингулярность.

Но если человек рассматривается только в схематике причинных связей, то опыт неизбежно редуцируется к структурам *habitus'a*. Значимым в этом случае оказывается истолкование человека как «закрытой системы», функционирующей в схематике симметрии гомеостаза. Направленность homo на «гомеостатическое удовлетворение» и делает его «закрытой системой» поведенческих реакций (физиологических рефлексов, психических реакций, социальных и культурных интеракций) (16, С. 55). В этой редукции истоки достаточно спорной дифференциации опыта на внутренний и внешний и, соответственно, истолкования семантики через предметность морфологии. В этом ракурсе действительной проблемой оказывается характер репрезентативности семантики на уровне ее морфологического выражения. Иными словами, проблема в том, насколько вообще возможна аналитика семантической целостности человека в дискурсе причинности.

Описание человека в терминах внутреннего и внешнего опыта имеет смысл, если дает возможность констатации его топике с антропологически центрированным и устойчивым семантическим ядром. Но как раз именно это и составляет фокус многих «болевых точек» позитивизма. Обозначим главные из них:

Во-первых, не корректно сближение внутреннего и субъективного, ибо эти конструкторы принадлежат разным понятийным рядам – формальному и содержательному. Если первый является топологической метафорой, т. е. операционалом, независимым от предмета описания, то второй – относится к констатации порядка существования или к «региональной онтологии»(6). Субъективность – экзистенциальна и в силу этого обладает размерностью значимости, не сводимой к экспозициональным и структурным выражениям. Топология субъективного – это скорее сфера коннотации, производная от спонтанных полагающих актов человека.

Во-вторых, придание внутреннему статуса существования (отождествление объяснительного принципа с «единицей» реальности) делает проблематичной интерпретацию инвариантов внутреннего. Их содержательная начинка инсталлируется «механизмами атрибуции», которые трактуются в самом широком диапазоне: от необихевиористских моделей и мифологем психоанализа до конструкций в духе социальной феноменологии А. Шюца (21) или дискурсивных практик М. Фуко (17).

В-третьих, описание внутреннего через атрибуцию чистых форм имеет в качестве следствия редукцию опыта к его пассивной составляющей, т. е. тому, что принимается извне и претерпевается в качестве переживания. Это означает сведение «внутреннего» к безличностной конфигурации социальной ткани, построенной по правилам дискурса и безразличной к индивидуализирующим актам полагания.

Резюмируем сказанное. Антропологическая проблематика, схваченная средствами научной методологии, артикулируется таким образом, что:

- 1) «биография» человека замещается его логической картографией, лишенной экзистенциального жизненного содержания и производной от характера экспликации исходных допущений. Проблема валидности теоретических моделей не поддается однозначному решению;
- 2) средствами научной методологии целостность человека не поддается объективации. Проблема полноты описания делает невозможным построение единой теории человека. Не дает оснований для этого и аналитика «многомерности» экспозициональных форм, поскольку аргумент всякий раз оказывается в бесконечности;
- 3) различие онтологического и онтического уровней исследования средствами науки не тематизируется. Акцент на онтическом ракурсе предопределяет аналитику человека в схематике бинарных оппозиций в дискурсе причинности. Антропологический фокус человеческой топики остается неопределенным.

Понятно, что в научном ракурсе фундаментальный вопрос о человеческой реальности решается неоднозначно. И, прежде всего, в силу ее замещения знаковыми процедурами и контекстом обоснования наблюдения. Результатом такого замещения являются «инверсионные ловушки», делающие очевидной необходимость введения в научный оборот герменевтических процедур, связанных с бесконечным уточнением самого метода.

Структурирование антропологической проблемы средствами философского дискурса предполагает радикальный сдвиг в методологии исследования. Его контуры определены еще И. Кантом: «Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое – исследование того, что он как, свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (9, С. 351). Иначе говоря, истоки антропологической проблематики – в онтологически укорененных актах трансцендирования, выводящих за границы, данные человеку естественным (природным) образом. Тематизация таких актов, понимаемых в смысле бытия свободы в человеке и через человека, не требует введения антропологического принципа (в этом случае оно будет теоретическим излишеством).

Антропология в ракурсе тематизации актов трансцендирования неизбежно оказывается философской онтологией человека. Для прояснения ее специфики используем введенное М. Мамардашвили различие между «реальной философией» и философией «учений и систем»:

Под «реальной философией» разумеются акты трансцендирования, которые свершившись содержатся в «самой культуре научного мышления» «в виде неосознаваемых навыков» как уже «реализованная мысль и способ бытия». Они имплицированы в тело науки как уже реализованные предпосылки и условия всякого возможного научного познания. Тогда как «философия учений и систем есть способ экспликации реальной философии», ее рефлексивный дубль или дискурсивное выражение.

Обеспечивая «единообразное воспроизводство предметов в опыте» он опирается на «определенную совокупность условностей», «язык» и «грамматику», которые относятся не к самому изучаемому явлению, но к способу рассуждения о нем. Будучи «предельной формой всякого... сознательного опыта» этот способ дает понимание «смысла всякого высказывания» (11, С. 263 - 273).

По сути дела перед нами грамотная тавтология – философия есть философствование... Ее видимая логическая абсурдность тотчас обретает контуры герменевтического круга понимания (процедуры, отличной от объяснения) при включении регистров различения онтологического и онтического уровней. «Мы познаем лишь те предметы, – полагает философ, относительно которых мы одновременно сознаем тот способ, каким они нам даются» (10, С. 164). Если онтология человека исходит из способа, каким он вообще может существовать, то оптическое измерение выражает производное от этого способа дискурсивно структурированное содержание. Иначе говоря, вначале акт человеческой спонтанности и лишь затем появляется возможность каких-либо содержательных утверждений о нем в терминах причинности.

Специфика философского аргумента, следовательно, не ограничена только его укорененностью в актах трансцендирования. Человеческая спонтанность в модусе *post factum* кристаллизуется в матрицы артефактов культуры. Вне актов своего воспроизводства в человеке эти матрицы «пусты» в предметном смысле и являются «ничьим состоянием», т. е. имеют статус символической реальности. В таком виде матрицы культуры оказываются онтологическим условием всякой рациональности (1) или возможности существования дискурса как такового. Символические структуры в смысле исходной артикулированное™ и образуют то, что М. Мамардашвили называет «языком» и «грамматикой» «предельных форм» всякого возможного опыта, составляющих способ существования, каким вообще возможно всякое содержание. Это способ внесения порядка, принцип организации человеческой спонтанности, конституирующий ее размерность и, следовательно, возможность понимания «смысла всякого высказывания»

Таким образом, онтологически философский аргумент сам есть «элемент» человеческой спонтанности и ее символических структур; его онтическая манифестация связана со способностью к рефлексивному дублированию этих структур в виде конкретных «способов организации мысли» (11, С. 273). В таком ракурсе антропологическую проблематику можно артикулировать на онтологически укорененный способ существования человека, который являет себя оптически в виде; дискурсивно структурированного семантического содержания культуры. Иначе говоря, онтология человека манифестирует себя как культурная антропология.

Взаимосвязь культуры и свободы тематизирована антропологической традицией, идущей от Л. А. Уайта. Всякий человеческий феномен

анализируется в плане различения его морфологии и семантики. Культура есть «класс предметов и явлений», взятый в «экстрасоматическом контексте», т. е. производна от человеческой способности «придавать и воспринимать символические значения» (symboling). Спонтанные акты символизации порождают онтологически реальные и константные «культурные формы» («символаты»), структурирующие поведение человека. Содержание поведенческих характеристик (социальных, психологических и пр.) оказывается переменной и производной от этих форм семантической величиной (15, С. 35).

Само различение онтологического и онтического исследовательских уровней принципиально иным образом маркирует границы антропологической компетентности: становится возможным синтезирующий взгляд на все формы существования, которые вообще можно назвать человеческими. В этом случае речь не идет о конструировании очередной точки зрения или теоретической модели человека, в чем так преуспела наука. Задача философа – уяснение сути самого задаваемого вопроса «что есть человек?». Ее решение связано с трезвым пониманием того, что здесь находится под вопросом, на чем ставится акцент – на что или на есть! Философское вопрошание относимо не столько к предметным характеристикам человека, сколько к условиям их возможности, которые попадают под номинацию бытие. Иначе говоря, в качестве философской антропологической проблематика конституируется своей ориентацией на целостность, что вовсе не равнозначно движению систематизации эмпирии, имеющему конечным продуктом теоретическую схему человека. В этом контексте конструкты целостность и системность указывают на различие феноменологического и логического способов артикуляции антропологической проблематики.

Феноменологический метод – своеобразная сердцевина философской антропологии. Посредством его конституируется размерность, предопределяющая способность видеть антропологическое единство там, где оно эмпирически не дано. Эта размерность задается таким способом тематизации, при котором человек «виден» в модусе смысла. Иначе говоря, речь идет о топике, включающей все возможные конфигурации эмпирических репрезентаций человека, относительно которых вообще уместно произнесение слова есть. И, более того, – указывающей на такой модус активности, который собирает эти репрезентации в качестве собственно человеческих, т. е. отличных от эпифеноменов. Феноменологический способ артикуляции позволяет снять саму проблему полноты и валидности описания человека в схематике научного факта и структурировать его в органике биографического события, т. е. в модусах экзистенциальной выполнимости и феноменологической полноты.

М. Мамардашвили сравнивает философию с «осколком разбитого зеркала универсальной гармонии, попавшем в глаз или душу». Речь идет о способности конституировать локальную данность универсума в виде

«кристаллизации свободы в форме и облике личности» (12, С. 64). Как инобытие свободы в мысли она обладает символической размерностью, равномошной с универсумом... Исходной для философии является отличная от позиции субъекта в науке точка «подвешенной и отстраненной ясности» или точка «кристаллизации» свободы, из которой всякое явления «видно» в модусе события. Обладая «нулевой размерностью» (в смысле отсутствия внешних детерминант) она представляет собой «чистую форму» как условие возможности всякой размерности и, следовательно, дискурса. Отсюда и границы философской компетенции – «до конца отдать себе отчет и иметь полную ясность» в том, «какие условия и сцепления эмпирически составили явление как событие...». В этом смысле «философии никуда не деться... от «тела», ...в терминах которого она могла бы прояснить какой бы то ни было опыт...» (11, С. 168,180).

Философский регистр антропологии сориентирован, таким образом, на свободное и универсальное осмысление человека как феномена. Действительная проблема в том, как описать человека в терминах свободы, если последнюю невозможно объективировать.

Философский дискурс и основывается на этой особенности свободы, представляя собой «грамматику» бесконечности. Иначе говоря, он построен по правилам оперирования символами («пустыми понятиями»). Они не имеют предметных референтов и лишь указывают на акты свободы, производны от них и составляют вместе с ними «материю» понимания (Платон). Символ — инобытие свободы; а культура, следовательно, – ее своеобразная «ловушка», способная при некоторых условиях придавать свободе антропологическую конфигурацию.

И когда философ говорит, что человека надо изучать в терминах «жизненных форм» и «ситуаций», придающих им человеческое лицо, то имеется в виду пространство, образуемое спонтанностью в силовом поле культуры. Свобода структурируется в виде сгустков семантических полей, содержащих бесконечность, и способна проявляться на уровне эмпирии в качестве ее семантического поля. Оно дано в виде своеобразных «условий и сцеплений» эмпирии, которые конституируют значения (11, С. 214 – 229). Подобного рода символическая репрезентация и порождает эффекты, именуемые в философии событиями.

Событие и есть «кристаллизация» свободы или ее структурирование в символической форме, поскольку все иные формы объективации свободы равнозначны ее исчезновению в структурах предметной человеческой конечности. В равной мере это означает и признание того, что событие обладает природой феномена, имеющего антропологический и культурный модусы. Человек в событийном измерении не имеет фиксированного субстрата, но есть «форма» или топика, «собирающая» его в качестве сознательного субъекта. Конструкты «дарящее собрание... в едином пребывании» (М. Хайдеггер) (19, С. 321), «машина культуры» (М. Мамардашвили) (11, С. 27) хорошо передают ее суть. Антропологи-

ческим полюсом события является «присутствие сознания или субъекта в сознании»(11, С. 219). Другой его полюс – «пустая» в предметном смысле форма («ничье состояние») как онтологическое условие всякой рациональности.

Так понимаемое событие позволяет маркировать границы антропологии в философском ракурсе. Непременным условием аналитики антропологического и культурного фокусов события является использование таких конструктов, которые бы выражали онтологически укорененные способы его формообразования. В качестве таковых используем постмодернистские конструкты итеративность и рекурсивность.

Под итеративностью (санскр. *itera* - другой) обычно понимается структурная возможность различности, актуализируемая в виде способности быть иным при сохранении известного единства. Близкий конструкт *differance* (Ж. Деррида) указывает на «различность присутствия» в смысле возможности «повторения без повторяемого» (7). В антропологическом плане итеративность указывает на возможность воспроизводства человеческой сингулярности вне зависимости от каких бы то ни было предметных структур конечности, т. е. маркирует возможное пространство свободы человека. Иначе говоря, сингулярность человека возможна в симулятивной семантической форме, придающей смысловое единство бесконечной вариативности морфологии предметного выполнения. «Собранным» человек может быть только через усилие по своему собственному воспроизводству. Оно не имеет эмпирических оснований, представляя собой «кристаллизацию» свободы в виде чистой возможности к бесконечной репродукции. В равной мере такая «кристаллизация» является и условием идеальности, артикулирующей возможность мышления бесконечности внутри конечности, т. е. сознания.

Итак, функциональное назначение конструкта итеративность – в маркировке «условий возможности» (И. Кант) «собирая» человека. К таковым, видимо, относятся производные от человеческой свободы возможности конституирования символической топологии и темпоральности. Методологически это ориентирует на различение собственно человеческой ситуации и среды, задаваемой естественным образом. Предметом тематизации тогда становятся особенности структурирования семантического поля, позволяющие человеку «длиться» (быть тем же самым Я, несмотря на то, что каждая другая точка этого поля – есть «место», где он оказывается другим). В этом ракурсе допустима трактовка «порождающих» «жизненных форм» в виде «ритмов» «повторения без повторяемого» как поля «кристаллизации» свободы.

Итеративность как возможность быть иным обретает свою семантическую «плоть» (становится действительностью) лишь будучи полюсом рекурсивности культуры. Сама по себе культура есть уже осуществленная мысль. Речь идет об онтологической форме организации эмпирического материала («расположенности» по Хайдеггеру; «приставке» или

«предметной организации особого рода» – в терминологии Мамардашвили), которая одновременно является и способом, каким возможно понимание этой эмпирии. Такая форма является «символическим аппаратом понимания», организующим всякое событие в качестве своеобразного «понимающего тела». Тем самым задается пространство всякого возможного сознательного опыта или поле культурной традиции (11), структурирующей поведение человека.

Термин рекурсивность характеризует направленность культуры на свою репрезентацию в «ином» – человеческом материале. Рекурсивность и есть тот способ, каким обеспечивается непрерывность воспроизводства и сингулярность культуры или то поле, где она может существовать как человеческая традиция. Действительно, феномен является культурным в той мере, в какой возможность его воспроизводства изначально вписана в матрицы самой культуры. Такие матрицы традиционно именуют «идеальными объектами» или «идеями». Они содержат в себе абсолютный сценарий явления (его рациональную структуру или горизонт максимальной выполнимости и полноты связей), но, вместе с тем, могут существовать независимо от конкретного человека в качестве «следа» уже реализованной мысли (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида). В этом смысле они – «ничье состояние», «пустая форма» демаркации случившихся актов свободы. Их назначение – не в содержательном описании актов свободы (что вообще неосуществимо), но в полагании тех способов, какими всеобщие идеи могут воспроизводиться в качестве способностей отдельного человеческого сознания. Другими словами, «машинной культуры» идея становится лишь в своем рекурсивном измерении, воспроизводя себя всякий раз заново и уникальным образом в конкретном человеке.

Рекурсивность, кроме того, является образующим фактором человеческого дискурса, задавая способ артикуляции и сам материал, из которого строятся человеческие представления и понятия о чем-либо. В равной мере и философский дискурс есть модификация рекурсивности, существующая практически в виде способов кристаллизации в человеке трансцендирующих его актов. В этом плане он является способом бесконечного рефлексивного дублирования проявлений в самом человеке свободы.

Движение рефлексии артикулирует различие между способом данности и содержанием сознания, что и порождает возможность опыта. В качестве человеческого опыт и образуется в движении операционализации содержания культурных матриц и констатации границ, где это возможно и осуществимо для человека практически. Суть операционализации – в рефлексивной реконструкции спонтанных воздействий мира в контролируемые самим человеком образования сознания, которые можно повторить, воспроизвести в иных условиях, модальностях и знаковых системах, транслировать другим и пр. Иначе говоря, это процеду-

ра введения такого способа обращения с сознанием, при котором рекурсивность культуры становится возможностью своего собственного мышления. Человек имеет фиксированный и устойчивый опыт в той мере, в какой способен конституировать в себе идеальный объект, через призму которого спонтанность мира обретает структуры порядка и гармонии.

С другой стороны, опыт – это и знание границ своей конечности или собственных возможностей, что равнозначно артикуляции таких состояний человека, которые не поддаются рациональной развертке на уровне рефлексии. В философии абстракция практики и выражает факт наличия во всяком опыте структур, необъяснимых через содержание сознания. И, прежде всего, – тех аналитически неразложимых форм (способов включенности в мир), через которые нечто может быть выражено в качестве сознательного содержания. Они, видимо, и придают непрерывности воспроизводства феноменов культуры обертон сингулярности.

Прояснение рекурсивности через абстракции операциональной разрешимости и практики указывает на то, каким образом трансцендентальность культурных матриц «оформляется» и замещается в человеке «вечным возвращением» к себе через бесконечное движение различения его практических метаморфоз и их рефлексивных дублей (Ф. Ницше). Такой характер замещения и полагает динамику культурных феноменов. Одновременно это и «схема» понимания того, что всякая новация возможна только в пределах традиции и, наоборот, традиция способна «длиться», если способом ее существования является новация в смысле сингулярности воспроизводства человека.

И, наконец, через итеративность и рекурсивность можно представить человеческое событие как пространство понимания, необъяснимое только и исключительно в терминах эмпирии. Оно образуется в точке «встречи» итеративности человека и рекурсивности культуры, манифестируя эффект их экзистенциальной и феноменальной соразмерности. Поэтому понимание не имеет внешней, предметной системы координат: это поле, полюсами которого являются, с одной стороны, человеческое Я, собирающее само себя в качестве мыслящего и знающего границы своего опыта; а, с другой, – матрицы культуры, потенциально содержащее символическую схематику выполнимости всякой предметности. В поле понимания итеративность человека оказывается феноменологически полной, а рекурсивность культуры – антропологически центрированной и экзистенциально выполнимой.

Понятно, что подобный характер структурирования антропологической проблемы преследует единственную цель – очертить условия, при которых очевидным становится различие между ориентацией на целостность постижения человека и ее ограниченным аналогом в лице «системных и комплексных» научных штудий. Онтология целостности – прерогатива

философии. И последняя – вовсе не «архитектурное излишество» на теле науки, но мощнейший методологический ориентир, позволяющий тематизировать человека в горизонте смыслового универсума, где способом его данности является спонтанность, конституирующая человеческую сингулярность. Подобная ориентация манифестируется в философии различным образом: динамически («усилие быть» М. Шелера) (20); рефлексивно (трансцендентальный опыт Гуссерля) (6); топологически (семантическая единица «вот» в экзистенциальной аналитике Dasein Хайдеггера) (19) и т. д. Известную общность всем этим манифестациям придает стремление каким-то образом маркировать аналитически неразложимое и уникальное смысловое пространство, где конституируется антропологически центрированный образ Я. Если такое пространство сингулярности действительно возможно, то само его наличие и означает, что в онтологическом плане человек есть единая форма, обладающая размерностью универсума (культуры), которая оптически проявляет себя в бесконечности предметных манифестаций.

Приведенные соображения, как представляется, дают возможность более внятного определения: 1) познавательных потребностей, которые могла бы удовлетворить философская антропология; 2) специфических задач и функций, отличающих ее от всех форм научного познания человека; 3) метода, посредством которого решаются ее задачи; 4) границ, отделяющих эту дисциплину от иных философских дисциплин.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. - 1989. - №3, - С. 3-13.
2. Арндт Х. Ситуация человека // Вопросы философии. - 1998. - № 12. - С. 131 - 141.
3. Аристотель Об истолковании // Соч. в 4-х томах. Т. 2. - М.: «Мысль», 1978. - С. 91-116.
4. Борофски Р. Введение к книге «Осмысливая культурную антропологию» // Этнографическое обозрение. - 1995.-№ 1.-С. 3 - 17.
5. Гадамер Х. Г. Что есть истина? // Логос. - № 1. - 1991. - С. 30 - 37.
6. Гуссерль Э. Метод прояснения // Современная философия науки. - М.: Наука, 1994.-С. 234-243.
7. Деррида Ж. Конец книги и начало письма // Интенциональность и текстуальность, Философская мысль Франции XX века. - Томск: Изд-во «Водолей», 1998. -С.218-224.
8. Кун Т. Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки. - М.: Наука, 1994. - С. 37 - 51.
9. Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 6. -М., 1966.
10. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. - М.: «Культура», 1993. - 352 с.
11. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. -М.: «Лабиринт», 1996.-432 с.
12. Мамардашвили М. К. «Одиночество - моя профессия...» (Интервью в записи У.Тиронса) // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. - М.: «Прогресс»-«Культура», 1994. - С. 59 - 79.

13. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии, - М.: Прогресс, 1988. - С. 404 - 419.
14. Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. - М.: Мысль, 1993, - С. 135 - 192.
15. Уайт А. Лесли. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. - С.17-48.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. - 368 с.
17. Фуко М. Археология знания. - К.: Ника-Центр, 1996. - 208 с.
18. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. - СПб.: А-сad, 1994. - 404с.
19. ХайдеггерМ. Время и бытие. - М.: Республика, 1993.-447 с.
20. ШелерМ. Избранные произведения. ~М.: «Гнозис», 1994.-490 с.
21. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: тексты. - М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. - С. 526 - 541.

КУЛЬТУРА БЕЗ ЛИЦА

Сакутин В.А., Каменев С.В. Культура без лица. // Новое видение культуры мира в 21 веке. Материалы международной научной конференции 22-26 мая 2000 г. Владивосток. ДВГТУ. 2000.

То, что неуклюже поименовано словом *постмодерн*, вообще находится *вне* времени и всякой внешней системы координат. Всякое *до* и *после* – это пальцем в небо... Равно как и пресловутый кризис вкупе с утратой духовности... Послушаем о задачах "критического солипсизма" одного из литературных адептов: "фиксация механических циклов сознания с целью окончательного излечения от так называемой внутренней жизни". Такая фиксация – суть миф о "Вечном Невозвращении" или тот текст-реальность, который не имеет "действительного автора", но как нечто "наиболее простое и несуггестивное" несет "благо всем живым существам". Здесь нет претензии достучаться до небес духовности, ибо небо в этом измерении похоже на "ветхий, до земли провисший под тяжестью спящего Бога матрац" [4].

То же самое, но философски более внятно, – у Ж. Делеза: "человек отвратил лицо от Бога, отвратившего, в свою очередь, свой лик от человека". Через отворачивание лиц проходит линия бегства и предательства, то есть "детерриториализация человека" [2, с.93], его безмерность. Но неравнозначно ли это тому, что всякая череда банальностей о постмодерне (эпистемологическая неуверенность, стилевой плюрализм, размытость ценностных оппозиций, проблематизация реальности и ее замещение симу-

лякрами и пр.) хороша вовсе не своим содержанием, но вектором в бесконечность и безмерность?

Постмодерн – видимо там, где вечность врывается во временность, лишая ее меры, а человека размерности. Тогда это тема Ветхого Завета, а безликость – одна из линий ее становления. Лицо же "открыл" новозаветный Христос. Человек безместен или неуместен в том смысле, в каком персонажи Ветхого Завета в ответ на глас Божий "где ты?" не способны к артикулированному "Я вот ". У них есть голос, но он поражает своей странностью: это голос без имени или чистое звучание.

Ж. Делез предлагает странную формулу: Ветхий Завет – не драма и не трагедия, но первый роман, единственный персонаж которого – предатель [2, с. 94]. Предательство – не ложь, ибо последняя всегда предполагает сокрытие чего-то устойчивого, с корыстной целью заботы о грядущем. Напротив, ветхозаветное предательство – онтологическая *искренность* и открытость: "предательство простолоудина", которому нечего скрывать хотя бы в силу того, что у него и нет ничего, в том числе и прошлого, и будущего. Как демоническое начало культуры оно направлено "на силы постоянства, призванные нас удерживать" и лишено каких-либо постоянных атрибутов. Иначе говоря, это – становление как чистая "линия ускользания", которой ветхозаветные герои "пишут" сами себя, причем всякий раз заново. Такое "становление-письмом" – эксперимент над самим собой при полном отсутствии его сценария, когда есть только спонтанная пульсация чувственной ткани жизни. Предатель-экспериментатор берет все на себя, обретая свое Я в архаике идентификации с принятым. Он пребывает в ситуации "по ту сторону добра и зла" с ее неуверенностью в каждом последующем шаге: нет гарантии, что на траектории ускользания человек вновь не столкнется с тем, от чего бежит. Равно как нет веры и в ее несовпадение с тенденцией саморазрушения. Она становится понятной только в момент ее реализации. Предательство и есть скольжение по такой линии, на которой "созидательный полет предателя противоположен плагиату вруна" [2, с.91 -94]. Таковое возможно только в ситуации "отвернувшегося Бога". Не указывает ли это на глубинный архетип, того, что сейчас поименовано постмодерном?

Возможно, и "спящий" пелевинский Бог или даже "умерший" у Ф. Ницше – это вовсе не закат культуры, но чистота, непосредственность и, если угодно, "нагота" ее детства, где время остановилось. "Бессонница" культуры? У Э. Левинаса по этому поводу: "это уже не воображаемое переживание", но "бдение без цели" как ощущение того, "что этому конца не будет", "нет никакой возможности вывести себя из состояния привязавшейся неусыпности". "Стоит ему к тебе прицепиться, как теряешь всякое представление, откуда ты взялся и куда идешь. Настоящее склеилось с прошлым... Длится и длится одно и то же...; время не начинается ни от чего, ничто не отдаляется и не исчезает из виду. Одни внешние шумы, могущие метить бессонницу, вносят начала в эту ситуацию без начала и конца, в это бессмертие, от которого невозможно спастись..." [3, с.33]. За тяжестью про-

странной цитаты – "невыносимая легкость бытия" (М. Кундера), существование *без* существующего, когда невозможно спрятаться в сон как свое частное владение. В таком случае, не является ли сознание способностью заснуть в конечности своих образов, своеобразной смертью вечности, рождающей время? Только время "пишет" человеческое лицо, отличая его от предметности лика (по Хайдеггеру: "лик – то, что смотрит на нас, выступая в наглядность") [6, с.262].

Если это так, то реальность постмодерна – вневременная чистая *интенсивность* жизни *вне* духа; то, что постоянно ускользает от химер воображения и представления, равно как и от внешних человеку "символических структур порядка" (Ж. Лакан), задающих границы фантазмам. Но тематизация такой реальности – вовсе не заслуга постмодерна: А. Бергсон говорил о чистой аффективности, еще не обезображенной следами памяти; Ф. Ницше вторил ему своими безумными пассажами о безобразности жизни, которая суть ее полнота. Постмодерн открыл лишь то обстоятельство, что сама интенсивность жизни возможна только через катастрофу разрыва, когда вечность начинает "времениться" (М. Хайдеггер).

Постмодерн – детство культуры, но не ее кризис. Если и кризис, то в значении болезни роста, когда культуру "тошнит" (в смысле Ж.-П. Сартра) от своих собственных образов и пробуждается желание выйти за их пределы. Вспомним: сердце культуры – машина мимезиса (подражания, уподобления), наполняющая жизнью оба ее "органа": фокус, где возможно человеческое Я, и безличные матрицы-образцы. Уподобление природе, социуму или технологиям (образцам действия) не исчерпывают суть мимезиса. Есть и его "негативная форма" – подражание не формам-образцам, но самой *материи* форм или материи *становления* [5]. Это "становление другим", где *другой* – не содержание и не предмет, но то, что "образуется только по линиям ускользания", определяющим сам "способ продвигаться" [2, с.95]. По Ф. Гваттари искушение брутальностью становления, где важен не образ-объект, но сам процесс, и есть творчество или становление "машин желания" [1]. Желание не имеет исходной внутренней структуры и внешних детерминант; оно складывается из *отношения* к внешнему инсталлируясь в человеке, когда он ускользает и от предмета и от себя самого, оказываясь вообще *вне-себя*. Движение, в котором Я и идентифицирующий его предмет подвергаются взаимной негации и есть "негативный мимезис" как повторение без повторяемого. Остается срощенность с тем, что дает интенсивность, вневременная "карта интенсивности", не указывающая на территорию "Я вот" [2,с.90]. Это архаика психосоматического единства, где всякое человеческое отношение дано в виде негативной психомиметической реакции (через страх, отвращение и пр.). Жест отрицания, направленный на объект, вызывающий эту реакцию, – та фигура отношения, в которой аффект становится *своим*, лишенным пугающей силы. Принять – значит освоить. Не отсюда ли становление-насекомым у Ф. Кафки, становление-зверем у З. Фрейда? Мож-

но вообще идти "вглубь времен" к портретной галерее И. Босха и вплоть до ветхозаветного Авраама, ускользающего из-под собственного имени и алчущего сохранить душу свою через Другого.

Вечный сюжет: душа вне и до разума – мелодия тела, не имеющая партитуры; спонтанность телесного танца, единственной фигурой которого является ускользание. Греки-язычники называли это манией или *исступлением*. В Ветхом Завете – душа-порыв поименована *исходом*. У Ж. Делеза "ускользание – это нечто вроде бреда" [2,с.92]. Какая разница? Наверное, суть не в номинации, а в том, что за ней... А там "становление без подражания", "касание двух миров..., перехват кода, при котором происходит взаимная детерриториализация" [2, с. 96]. В этой изначальной естественности живого симбиоза тело-душа всякая метаморфоза оказывается катастрофой-разрывом, неотменимым и не имеющим возврата. В эту лакуну врывается взгляд Бога, несущий вечность: "... будет завет Мой на теле вашем..." [Быт. 17:13]. Будет, но еще не есть... И угроза – "истребится душа из народа своего; ибо он нарушил завет Мой" [Быт. 17:14]. Как же можно нарушить то, чего еще нет?

Совершенство бесконечности *уже* дано человеку. Бог сделал свое дело и ушел (уснул, умер) в смысле своей незримости в модусах внешнего. Но Он и остался в человеке в виде ужаса неопределенности его становления и как намек на возможность *стиля*. Стил – не технология духа, но скорее то место, куда Бог поцеловал человека. Это место чувствуется, но его нельзя оценить и сравнить, ибо нет на земле меры. Чувственность вне образов как движение неопределенности. Философ бы сказал: стил – априорная форма, предопределяющая единство всякого возможного опыта. В Ветхом Завете – способность к "отсечению лишнего", без которого нет "земли обетованной". Но знать бы, что и чем отсекается... Уж не разумом ли с кентаврами его образов? Сомнительно, так как тело есть седалище души, а душа – его "проседание" в виде "грамматики" становления. Как "боль исступления" тела она "говорит" только через него и посредством его. Дух же его спазм и патология кататонии, сковывающая бесконечность становления конечностью образов. Именно духом пишется партитура Страшного Суда и через него слышны иерихонские трубы. Речь не об умалении разума, но о его подлинном месте. Оно - в исходе души, ее иступлении. Только в нем возможно *из-умление* духа перед Тайной. Это состояние, в котором и благодаря которому нечто вообще может стать содержанием души (тем, что можно держать в качестве *своего*). Но это и предательство, а "быть предателем трудно: надо творить. Терять при этом свою идентичность, свое лицо. Исчезать, превращаться в инкогнито" [2, с.97]. Исступление есть "становление-незаметным", но только так душа способна вернуться к себе самой, к автаркии и самодостаточности вслед за изумлением эксцентричного духа. Иначе: понимание - это внимание и удержание душой внимаемого. Вне такого состояния – бесконечная череда неподконтрольных предметных ликов химер воображения и пред-

ставления или "дыра собственной субъективности", в которой "мы квартируем... вместе с нашими страстями..., с нашим желанием заявить о них" [2, с.97].

Не об этом ли ницшеанское - рождение мысли из нашей боли? Тогда и страх - основа иудео-христианской культуры (Л. Шестов), проявляющийся на поверхности иронией и смехом как единственно возможными реакциями на катастрофу несоразмерности. Ухмылка В. Пелевина о "простоте и несуггестивности" Бога по ветхозаветному беспредельно серьезна: Бог ничего не навязывает и спит, ибо уже дан в становлении души. Он обязательно проснется, если человек изначально будет "пачкой живых ощущений", набором "интенсивных микроощущений", человеком-травой, "побегом, а не укорененной оседлостью" [2,с.92], случайно выпавшей комбинацией. Такой – фигура становления и ничего более. Но только для него сикстинская мадонна окажется в храме, но не в музее. Мадонна с Божественным младенцем – не станковая картина в музейной пыли, но образ-окно, находящийся посередине между светом Тайны и взглядом, способным его принять.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гваттари Ф. Машинное бессознательное. Любовь Свана как семиотический коллапс. //Логос. 1999.№2. С. 13-26.
2. Делез Ж. О преимуществе англо-американской литературы //Логос. 1999. №2. С. 89-102.
3. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. - С-Пб. Высшая религиозно-философская школа. 1998. - 264 с.
4. Пелевин В. Чапаев и пустота. - М.: Вагирус, 1999 г. - 348 с.
5. Подорога В. Словарь аналитической антропологии. //Логос. 1999. №2. С. 26-89.
6. Хайдеггер М. О "сикстинской мадонне". - Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 262-264.

МНОГОМЕРНЫЕ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА: РЕЛЯТИВИЗМ ОСНОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТНОГО ВЫБОРА

Современная психология представляет собой огромный исследовательский фронт множества теорий и практических программ, которые далеко не всегда соотносимы между собой, а то и вовсе противоречат друг другу. Вполне понятное стремление психологии утвердить свой автономный теоретический статус сопровождается известным равнодушием к собственной методологии. И, как следствие, мозаичность ее внутренней артикуляции такова, что претензия на теоретический статус не имеет отчетливой перспективы завершения. Числя себя по ведомству науки и считая одним из своих фундаментальных разделов учение о рефлексии, психология, между тем, отказывается от попыток прояснения свода своих оснований, методов, программ и результатов.

Парадоксальность ситуации в том, что методологический ресурс современной психологии вовсе не гарантирует целостного и непротиворечивого описания природы человека и его психики. Можно говорить лишь об ограниченных типологиях человека – «по Фрейду», «по Роджерсу», «по Франклу», «по Адлеру» и т.д. В основе всякой типологии лежит свой теоретический миф и свой способ его конструирования. Получается, что наши описания (человека) и есть наши теории (сколько теоретиков – столько и теорий). Самое разумное сегодня – это своеобразное теоретическое воздержание – от попыток выбрать какую-либо теорию в качестве ведущей или, не дай Бог, абсолютно правильной; от искуса признания их взаимодополнительности, что чревато банальной эклектикой.

Более того, существующий разрыв между теорией и практическими технологиями (психотехниками – по Л.С. Выготскому) не внушает оптимизма относительно каких-либо возможностей его преодоления. Они связаны между собой совсем не так, как естественные науки и инженерия. Иначе говоря, проблематична ориентация на взаимодополнительность в том смысле, что терапевтические схемы могут быть переосмыслены в идеальные объекты теории, а последние – могут использоваться для схематизации практики и опыта терапевта.

Реальность такова, что в отношении человека вообще не проходит инженерная установка (подчинение и управление психикой), поскольку человека – это не механизм, причинно реагирующий на внешние манипуляции. И совершенно неочевидно, что терапевтические практики непосредственно редуцируются из теории. Многие из них прямо *не* опираются на теорию, что вовсе не мешает успешно осуществлять практику терапии. Но онтологические модели подобных практических схем не выдерживают никакой критики и, строго говоря, ни на что всерьез не претендуют. В основании таких схем терапии лежат не теории, но мифологемы. Так К. Леви-Стросс в свое время показал, что терапевтически эффективными оказываются такие описания, которые по своему статусу являются мифологемам. Например, конструкт З. Фрейда «эдипов комплекс» вовсе *не описывает* некую реальность, но скорее *конструирует* возможную терапевтическую ситуацию и в этом смысле является мифологемой.

Плюрализм теорий и их несоразмерность с практикой терапии – далеко не случайные явления. За ними стоят и их предопределяют не всегда очевидные парадигмальные допущения о природе психики и соответствующий тип рациональности вообще. Их осмысление предполагает своеобразный тематический сдвиг исследования с содержания психики на средства ее *концептуализации*. В традиции К. Поппера под концептуализацией понимается процедура выделения в эмпирическом массиве границ, внутри которых номинация исследуемого явления (в нашем случае – психика) однозначно отсылает к системе понятий, которая фиксирует необходимые и достаточные условия его существования (т.е. его сущность).

Подавляющий массив исследований психики выполнен в границах классического типа рациональности и в схематике (нео-) позитивистского исследовательского стандарта. В его пределах можно говорить о единой структурной размерности средств концептуализации психики вне зависимости от диапазона ее содержательных интерпретаций. Выделение такой размерности дает возможность формального описания системы координат, конституирующих сам *способ* позитивистской репрезентации психического.

Выделим некоторые исходные константы классической рациональности:

- Наличие позиции *абсолютного* наблюдателя как исходной системы отсчета, которая исключена из взаимодействия с реальным миром и полагается в качестве константы, относительно которой всякий исследуемый предмет является переменной величиной. Вне такой позиции невозможна претензия на *объективность* исследования.

- Допущение о том, что в такой системе отсчета исследуемое явление может быть выражено целостно, т.е. в своей абсолютной *полноте* и процессуальной *завершенности*. Здесь имплицитно содержится посылка о единстве понятийного дискурса и реальности, ведущая к замещению (инверсии) живой реальности логически формализованной «картиной мира».

- Редукция всех преобразований в исходной системе отсчета к процедуре объяснения. Она имеет целью приведение предмета исследования к ясности и достоверности и фиксирует движение от многозначной (и в этом смысле неопределенной) дискретности эмпирии к логически последовательному и непротиворечивому континууму знаков. В этом случае значимыми становятся процедуры измерения и интерпретации.

Такого рода константы структурируют всякое психологическое исследование в виде цепочки последовательных операций: наблюдение – описание (наблюдаемого) – систематизация – построение теоретической модели – верификация. Отсюда, претензия позитивистской психологии на теоретический статус имеет своим результатом построение верифицируемой модели психики (субстанциональной, системной, функциональной, структурной, аналоговой и пр.). Общее для всех моделей – выделение субстрата (конкретного носителя психического); редукционизм (сведение многозначной эмпирии психического к однозначности исчисления); линейный детерминизм (репрезентация психики в терминах причинно-следственных связей). Отсюда всякая модель самодостаточна и фиксирует психику в режиме *закрытости*.

Итак, наука строит модели, каждая из которых выполняет роль объяснительного принципа. Тождественность реальной психики и ее логической модели – не более, чем научная фикция. Пока локальная модель работоспособна (верифицируема и прагматична в смысле основания терапии), ее эксплуатируют. В противном случае – заменяют. А

проблематику подлинной сути психического позитивисты оставляют на совести богословов, философов и методологов от науки. В целом же разные модели конструктивно несовместимы в силу разных способов описания и используемых принципов систематизации, но равноправны по своей познавательной ценности (Фейерабенд). Сам же реальный человек как сверхсложная целостность с неисчислимым количеством динамических параметров (т.е. *открытая* система) не поддается точному измерению, но и зачастую просто определению.

Резюмируем: замысел построить психологию по образцу позитивизма принципиально не завершим. Иначе говоря, невозможно непротиворечивое и одновременно целостное *описание* человека (его психики) в схематике линейного редуционизма и терминах детерминизма. Невыполнима процедура окончательного описания и, следовательно, объяснения как подведения под сущностную причину. Оказывается, что, степень полноты описания психики обратно пропорциональна практической осуществимости модели.

Итак, проблематика психики, схваченная средствами позитивистского научного дискурса, артикулируется таким образом, что:

1). Проблема полноты описания психического оказывается неразрешимой, что делает невозможным построение единой теории. Все его локальные модели принципиально аналитичны и имеют основанием различие структурного и экспозиционного уровней: семантика психического осмысливается через морфологию дискурсивных проявлений;

2). Неопределенность поля дискурсивных выражений психики снимается герменевтическим обоснованием (объяснением) в смысле семантической атрибуции с точки зрения внешнего и завершенного контекста. В результате *биография* психики замещается разными версиями логической *фактографии*, лишенной экзистенциального содержания и производной от характера экспликации исходных допущений. А проблема валидности локальных моделей не поддается однозначному решению;

3). Методологический органон позитивизма ограничен процедурами редукиции и позволяет фиксировать лишь человеческую *закрытость* через логическую размерность *фактичности* в терминах причинного «гомологического ряда» (действительность – причинность – связь – дискретность – значение). Вне пределов тематизации *открытость* человека и, следовательно, *условия* возможности. К такой событийной целостности отсылает онтологический горизонт иного «гомологического ряда» (возможность – спонтанность – отношение – континуальность – смысл);

4). Опыт психического редуцируется к структурным инвариантам, взятым в бинарной схематике «внутреннее – внешнее», «стимул – реакция». Их семантическое содержание – результат атрибуции, подлежащий бесконечному герменевтическому уточнению. А формы экспозиции предметно неопределенны и случайны. В результате *целостность* (фе-

номенальная полнота и экзистенциальная осуществимость) психики не поддается законченной концептуализации, поскольку аргумент всякий раз оказывается в бесконечности;

5) Попытки построить модели, синтезирующие модусы открытости и закрытости человека (Engel – биопсихосоциноэтическая модель) требуют совершенно иного (символического) языка описания. Использование же принципа дополнительности (Н. Бор) в границах позитивистской схемы не всегда корректно, так как он относим не к содержанию теорий, но именно к *языку* описания. В данном случае суть проблемы состоит в том, что невозможно дать единообразное описание (на одном языке) психических *феноменов* и *психотехнических действий* (средств их осуществления), благодаря которым осуществляются трансформации психики человека.

В целом по отношению к позитивистской психологии необходима двоякого рода критика: – критика ее *теоретического* разума (исходных парадигм описания) и критика *практического* разума (метода операционализации теории). В первом случае речь идет о введении в методологический органон психологии процедур *символического* описания опыта человека. В его основе – совершенно иная эпистема (отход от фактичности и описание в модусе горизонта универсума возможностей человека). Во втором – об экзистенциальной (жизненной) осуществимости всякой модели. Знание о человеке одновременно должно быть практически выполнимым событием для него (по Платону практика – суть воспроизводящее самое себя нравственное действие). Иными словами, самоопределение психологии должно касаться, прежде всего, ее *предельных* целей. Маркируем некоторые из них:

- ориентация на *реального* человека, а не на его теоретическую схему. Психология должна иметь дело с *реальными* проблемами современного человека, с этой ценностью и сопряжена критика естественно-научного разума в позитивистской психологии, поскольку она оказывается далекой от живой жизни, будучи по самой своей сути обреченной иметь дело с абстрактными схемами человека, но не пульсацией его действительной жизни.

- психология должна ориентироваться на постижение *целостности* человека, которая совершенно явно не сводима ни к системности теории, ни, тем более, к дополнительности разных теоретических схем.

- для самого психолога-теоретика его профессиональная работа не должна сводиться только и исключительно к обоснованию методологического органона манипуляций над клиентом. Преодоление позитивистского «авитаминоза» с последующей гуманистической реанимацией теории связано исходно с работой над собой в смысле расширения горизонта предметно нефиксируемой духовности. Как бы сказал философ – человеческая «истина ни на чем не держится, но держит все остальное» (М. Мамардашвили).

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА



ХРИСТИАНСТВО И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ. ИСХОДНОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕРМИНА "КУЛЬТУРА"

*Все подлинно европейское берет свое
начало из Афин, Рима и Иерусалима...*

П. Валери

*Сакутин В.А., Сакутина Т.М. Христианство и проблема человеческих ценностей.
Исходное понимание термина «культура». // Владивосток. МГУ. 2004.*

Главная задача данного раздела – выяснение гуманистического смысла христианства, или, говоря другими словами, установление человеческой размеренности и предназначенности идеалов, установок, ценностей христианской культуры. Решение этой задачи представляется наиболее убедительным в рамках **семантического** понимания культуры¹.

Суть семантического подхода состоит в содержательном рассмотрении **смысловой начинки культуры**. Содержанием всякой культуры, в том числе и европейской, является мысль. Мысль – это своеобразная "душа" культуры. Эта душа всегда стремится к закреплению в чем-то материальном. Формой материального бытия мысли, ее "телом" является слово. Слово – это всегда **знак**, материальный выразитель мысли о чем-то; нечто указывающее на что-либо (лат. *signare* – обозначать, указывать; *signum* – сигнал, знак). Итак, культура – мыслительна и словесна; единство знака и значения.

Основные характеристики слова как знака:

I. Как нечто материальное знак есть хранилище информации, социального опыта; он является носителем значений, несет какое-то сообщение. В этом плане основная функция культуры – **социальная память**. Понятно, что знак без значений не имеет смысла, это просто вещь. Знак, имеющий значение, есть знание.

II. Культура как знаковая система не просто хранит информацию, но и определенным образом ее **упорядочивает**, придает ей определенную форму, кодирует ее. В зависимости от характера упорядочивания знания можно говорить о его разных типах:

- описательное знание: несет значения как указание на что-то (вот это, там и т.п.);

- образное, метафорическое знание: несет значения как ассоциацию (лат. *associatio* – соединение). Например, метафора "мудрый, как змей";

¹Семантика — от греч. *semanticos* — букв. "обозначающий". Современное значение – раздел ряда теорий, изучающих смысловую сторону, значения разных знаковых систем, в том числе и языка, слова.

- нормативное знание (норма): несет значения, указывающие на необходимость общезначимого толкования чего-либо. Например, "не убий", "не прелюбодействуй" в христианстве;

- знание-дискурс (лат. *discursus* – букв. рассуждение; рассудочное, основанное на предшествующих суждениях): несет значения как логическую фиксацию сущности в форме понятий, суждений, умозаключений;

- ценностное знание (ценность): несет значения как человеческую реакцию на что-либо. Например, "хорошо – плохо", "красиво – безобразно";

- символическое знание (символ): несет значения, ориентирующие на постижение сверхчувственного, того, что не дано непосредственно в опыте.

III. Знак всегда *условен*: условен во многих отношениях. Во-первых, знак не требует сходства с обозначаемым предметом или явлением, т.е. между знаком и значением, смыслом нет жесткой причинной зависимости. Например, один и тот же текст может быть понят разными людьми по-разному. И наоборот: одна и та же мысль, идея может быть воплощена в совершенно разных текстах без искажения ее смысла.

Во-вторых, понять значения, которые несет культура как знаковая система, можно только при строго определенных условиях:

а) при наличии того, *кто* воспринимает знак. Культура вне воспринимающего ее человека не является таковой: знак – это материальная вещь, а его значения – идеальны, находятся в голове воспринимающего культуру человека. Вне человеческого восприятия культура как социальная память не выполняет своей функции. Она мертва. Поэтому всякое знание всегда выступает как *со-знание*, соотнесенное знание, коммуникация, диалог. Иначе говоря, знание – это функциональное отношение, а культура – коммуникация человека с социальной памятью;

б) понимание информации, закодированной в знаковых системах, одно из важных условий использования социальной памяти. Понять – значит обладать, владеть всей целостностью социального опыта. Не случайно древнегреческое *techné* ("техне") буквально означает "искусство", "умение". Это одновременно и понимание, и владение вещью. Примерно тот же смысл и у латинского *intelligens* ("понимающий", "разумный"). (Не путать "техне" с современным значением термина "техника". Последняя означает средство для последующего овладения чем-либо: здесь разрыв между пониманием и владением; замена понимания на объяснение как подведение под какую-либо произвольно выбранную основу.)

Для современного же человека характерен разрыв этого исходного единства, синкретизма понимания и владения чем-либо. В этом случае человек имеет какие-то навыки (но не "искусство") как "технологии" своего практического действия, которая может и не пониматься им. Скажем, можно водить автомобиль, не зная и не понимая принципов ра-

боты его двигателя; можно решать задачи, опираясь лишь на формулы, но не зная теории, обосновывающей их правомерность.

Иначе говоря, человек использует не всю целостность социального опыта (это и не нужно), но его фрагменты. Понятно, что правильность выбора этих фрагментов определяется конкретной практической ситуацией, в которой находится человек. Человек начинает относиться к социальному опыту нормативно. Нормативность – это фиксация того, что нужно человеку в строго определенной ситуации (здесь и сейчас, в определенном аспекте, отношении). Иными словами, человек овладевает социальной памятью, лишь интерпретируя ее посредством определенных *норм и правил*, отражающих общезначимость и необходимость его обычных житейских ситуаций. Это ведет к забвению, потере социальной памяти как чего-то целостного: знание как со-знание, где контекст в принципе бесконечен, сводится к знанию как *нормативному отношению*, всегда выражающему ограниченный, ситуативный контекст. Например, всякая попытка понять религиозный текст, выраженный метафорическим, символическим языком, посредством логики (= дискурса), что привычно, нормативно для современного человека, оборачивается абсурдом или заведомо неверной интерпретацией. Читатель в этом случае по сути дела не понимает, о чем идет речь.

И наконец, в-третьих, знак как тело культуры условен и в том смысле, что он пассивен, не связан жестко с реализацией ведущей черты культуры самонакоплением, самопорождением смыслов. Основная загадка культуры – как она порождает новые смыслы, оперируя лишь известными. Культура в этом плане – креативное, *смыслопорождающее* отношение, а слово – "самовозрастающий логос" (Гераклит). Знак здесь есть лишь необходимое условие общения, но новые смыслы в знак вносит человеческая мысль. Например, для современного языкового сленга характерно использование слов ушедшей эпохи – "классный", "железный" (парень, человек и пр.), но смысл их употребления совершенно иной ("свой", "нормальный", "хороший" и т.д.). Для "высокой" культуры общение с древними текстами совершенно необязательно связано с актуализацией того, что было... Язычник Платон или евангелист Иоанн вполне могут быть нашими "современниками" в том смысле, что чтение их текстов – лишь условие пробуждения нашей души, нашей мысли о нашем времени. И вообще подлинно культурные тексты не могут быть "вчерашними", так как культура "говорит" о чем-то вечном. Древние тексты начинают "работать" для современности, превращая свое слово в "самовозрастающий логос": слово давно умерших, но мысль – наша.

Подытожим.

1. Культура – *символична*: как социальная память она несет бесконечное количество смыслов и значений, которые упорядочены определенным образом.

2. Культура – *неутилитарна* и не связана с какой-либо конкретной ситуацией. Нельзя ставить вопрос: "Для чего нужна культура?". Способ ее существования очень странный – она "дырка от бублика", т.е. существует не для чего-то внешнего, практического, но как социальная память лишь содержит в себе "сценарий" вариативности поведения человека. Возможность выбора из этого "сценария" – есть "душа" культуры или свобода как способность к самоактуализации, как способность быть автором своих поступков, причиной самого себя. Поэтому культура – самооценочность, это сущностное самоопределение человека; это то, что делает человека человеком. Понятно, что всякая подгонка свободы под внешние для человека нормы и правила ведет к потере социальной памяти.

3. Культура – *продуктивна* как смыслопорождающее отношение, как то, что способно удерживать "связь времен", т.е. человеческую историчность как "игру становящегося духа" (Й. Хейзинга). Слово – это вирус, способный дать жизнь человеческой душе, как только сам человек начинает востребовать социальную память.

Эти основные характеристики культуры – символизм, неутилитаризм, продуктивность – удивительным образом созвучны словам евангелиста Иоанна: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог". Видимо, это далеко не случайно. Канонические библейские тексты – это культурные тексты. И если это так, то изложенные выше абстрактные рассуждения о культуре могут быть своеобразным ключом к выявлению подлинного места христианства в европейской культуре и постижению гуманистического потенциала этой религии. Подобный подход продуктивен и в плане преодоления крайностей в понимании христианства: его трактовки как "опиума народа", "разновидности духовной сивухи" (К. Маркс) и его современной интерпретации как духовного кича (использование элементов обрядовости, ритуалики без апелляции к смысловой, духовной стороне).

МЕСТО ХРИСТИАНСТВА В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Духовная культура Европы в качестве своих истоков имеет античную идею рационализации и христианскую аскезу. Причем последняя есть реакция на недостаточность рационализма, и поэтому появление христианства в этом отношении вполне закономерно и прогрессивно. Поясним этот тезис.

Античный мир породил рационализацию как принципиально новый тип ориентации человека в мире (по сравнению с мифологией). В своем исходном смысле рационализация имеет основой:

– *конструирование* посредством мышления субъективного образа мира;

– *упорядочение*, гармонизацию отношений человека с миром посредством внесения человеческих смыслов в мир.

Только на основе рационализации возможно появление того, что мы сегодня называем мировоззрением, т.е. взглядом на мир через призму субъективного человеческого образа, в результате которого все события мира насыщаются человеческими смыслами, становятся понятными.

Главная идея античной рационализации – идея *гармонизации* мира как Хаоса посредством Логоса (слова). Логос – средство превращения Хаоса в Космос как нечто упорядоченное. Гармонизировать – значит *ограничить* Хаос как нечто неоформленное посредством Слова; выразить Хаос в Слове. Знание в этом отношении – знак, имеющий ограниченное, фиксированное значение, смысл.

Что это означает для конкретного человека, что значит "знать" в эпоху античности? Известный тезис Протагора – "Человек есть мера всех вещей" – в буквальном переводе означает: "Каждому этосу соразмерен свой даймон" (ethos – привычка, привычное место, обыкновение. Отсюда, кстати, этика; daim – круг, мера восприятия). Это означает, что человек воспринимает то, что ему привычно воспринимать. Поэтому, например, для Гераклита его выражение "ширина солнца равна человеческой ступне" – совершенно очевидно и истинно, так как существует только то, что дано в мере, круге обычно и привычно воспринимаемого, т.е. в опыте. Знать – по-гречески – видеть то, что открывается в слове; то, что дано непосредственно в опыте и выражено в слове. Логос – это мир, явленный в слове. Все, что невыразимо в слове, попросту для грека не существует.

Такое знание – фактично (faktum – букв. "сделанное"), твердо установлено, верифицируемо (лат. verus – истинное; facere – делать), т.е. "сделанное истинным" в человеческом опыте.

Попытка античного рационализма гармонизировать отношения человека с миром посредством так понимаемого логоса неизбежно вела к неразрешимым для этого типа культуры тупикам и противоречиям. Почему?

Слово, выражающее устойчивый опыт общения с миром (этос как привычку, норму), не способно выразить бесконечную изменчивость, динамику мира. Мир "не влезает" в это слово, оно начинает "обманывать" человека. Человек начинает убеждаться в том что реальный мир – это не то, за что он себя выдаст в человеческом слове-логосе. Слово становится "неискренним", а мир – потаенным. Отсюда и шок приоткрывающегося сиротства человека в смысле несоизмеримости слова и мира.

Попытки преодоления этого шока – двойственны. С одной стороны, они сводились к констатации изменчивости мира. Тот же Гераклит, говоря о привычности (этосе) восприятия мира, каким он дан в слове, вдруг утверждает нечто иное: "Нельзя вступить в одну и ту же реку два-

жды". Фактически это означает, что бесконечная изменчивость мира может быть выражена только бесконечным количеством актов описания. Описательное знание – принципиально незавершимо, не имеет конца. Сократ впервые сформулировал идею такого знания как функционального отношения: значение слова определяется контекстом использования слова (знание как со-знание). В силу множественности возможных контекстов значения слова – неопределенны: истина превращается в ложь, благо – во зло, красота – в безобразное и наоборот. Отсюда и вывод: "Я знаю, что я ничего не знаю". Он является первой формулировкой того, что спустя века назовут "ученым незнанием". Наверное, поэтому Сократ не называл себя мудрецом как носителем готовых истин, но – философом, т.е. человеком, лишь ищущим мудрость, невыразимую в слове.

С другой стороны, античная культура преодолевала свои тупики за счет поиска какого-то слова-знания, которое было бы способно вместить всю смысловую бесконечность мира. Это путь рефлексии. Рефлексия – это своеобразная техника самопроверки мысли для преодоления всех сомнений (1). Ее содержанием является:

– **обращённость мысли на саму себя**: это отрешенность, абстрагирование от предмета мысли и сосредоточенность на самом мышлении – его правилах, процедурах и условиях. По сути дела это революция в мышлении, так как человеку более привычно думать обо всем, что перед, над, внутри его, но не о самом мыслительном процессе;

– **обращённость мысли, на слово как свою форму**: мысль сама конструирует свою форму – понятия, принципы и идеи. Тем самым культура демонстрирует свою креативную, продуктивную мощь. Фактически это – создание нового типа знания – знания-дискурса, логики.

Первоначально новый тип знания мало отличался от опытного: целостность мира выражалась в виде некоей материальной, чувственно воспринимаемой всеми субстанции – воды у Фалеса, огня у Гераклита и пр. Суть здесь в том, что эта субстанция изменчива и текуча и в этом смысле выражает мир. Использовались зачатки логической дедукции – выведение следствий из общей посылки ("все из огня" и т.д.). Затем чувственное восприятие мира посредством рефлексии заменяется умозрением, т.е. постижением мира умом, "умным зрением". Посредством последнего античный человек конструировал принципиально новый субъективный образ мира – идею. Идея – это то, что делает множественное единым: число Пифагора, эйдос (букв. – идея) Платона и т.д. Идея – как абстракция мира, его метафизика в смысле ухода от чувственно-воспринимаемой предметности, его сущность и квинтэссенция. Понятно, что идея существует в голове, множественность же – характеристика реальности.

Подведем итоги.

1. Функциональность античного знания и, следовательно, его отнесенность ведет к принципиальной неспособности целостно выразить изменчивость мира в слове-описании.

2. Рефлексивный путь формирования идей, выражающих эту изменчивость, *элитарен* в смысле оторванности от опыта повседневности; это удел немногих носителей нового типа знаний. Возникает проблема образования как тиражирования нового знания. Но это затруднено тем, что последнее носит принципиально авторский (субъективный) характер: копия никогда не соответствует оригиналу; если целое и схватывается, то всегда по-разному.

Поэтому античный тип отношений человека к миру (гармонизация Хаоса Логосом) в конечном счете неизбежно ведет к утрате основной функции культуры – быть социальной памятью. Появление христианской религии в этом отношении – неизбежно. Христианство обеспечивает:

– новый тип конструирования субъективного образа мира: веру как чувственное постижение сверхчувственного, не данного в опыте. Здесь налицо вновь опора на непосредственный чувственный опыт при одновременной апелляции к целостности мира, именуемой в религии Абсолютом, Богом;

– новый тип упорядочивания отношений между человеком и миром – *причастность*, обычно выражаемая схемой "свобода воли – Предопределение" (Промысел Бога). Человек свободно осуществляет сам себя в рамках того, что ему предназначено, задано. Другими словами, человек существует лишь в той мере, в какой он осуществляет сам данное ему призвание, предназначение, "причащается к Абсолюту".

Христианство – это попытка восстановить утраченную связь с социальной памятью, и в этом смысле оно несет огромный культурный потенциал. Не случайно сам термин "религия" произведен от religare ("связывать"), relego ("вновь собирать", "повторно посещать", "вернуться к уже сказанному" и пр.). В основе всего смыслового ряда – способность человека отойти от суеты, серьезно вдуматься.

Христианство порождает собственно гуманистическую (человеческую) проблематику, так как делает акцент на человеческой активности, процессуальности ("свободе воли"), следовательно, оно обладает гуманистическим потенциалом.

И, наконец, в собственно культурологическом плане можно говорить о совершенно новом типе знания в рамках христианской культуры. Постулируя мысль, что человек не столько факт, сколько и главным образом акт, процесс, осуществление, христианство рождает ценностное и символическое знание. Оно вербально (словесно) невыразимо, но процессуально достижимо.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ХРИСТИАНСКОЙ ДОКТРИНЫ

Гуманистический смысл любой доктрины, в том числе и христианской, определяется пониманием природы человека и характером его связи с миром. Концептуальной основой христианского гуманизма является поиск собственно человеческого в человеке или, что то же самое, – пробуждение божественного, духовного в человеке. Наиболее отчетливо эта концептуальная основа выражена в христианской идее образования.

Идея образования в христианстве

Идея образования – христианская по своим истокам. Она вытекает из фундаментального тезиса христианской антропологии: человек сотворен "по образу и подобию Бога". Христианство вообще есть религия личности – личности как осознания и актуализации того, что божественно в человеке. Образование здесь, конечно же, не тиражирование готовых к употреблению знаний. Такая вульгарная интерпретация характерна для античной софистики и для определенного этапа эпохи Просвещения. В христианстве – нечто другое... Бог не формирует человека как нечто пассивное. Он дает человеку Слово, постигая которое, человек "образуется" сам за счет усилий своей собственной души. Поясним это.

Как уже указывалось, христианская культура отражает совершенно новый тип отношения человека к миру в форме "причастности" человеческого Я к Богу. Бог здесь творец и гарант целостности всего мироздания. Поэтому он неизменен, рационально неопределим, являясь одновременно носителем всех абсолютных качеств – Абсолютом. Человек способен общаться с Богом, быть "при-частным" к нему лишь в той мере, в какой даст ему Слово. В культурологическом плане, наверное, правомочно интерпретировать Слово как некую метафизическую память, родовой общечеловеческий опыт, причастность к которому и может породить при некоторых условиях божественное (= духовность) в человеке. Но при каких условиях?

Для приобщения к Слову необходимо некое личностное усилие – "живой опыт любви", который и открывает "глаза души" (С. Франк). Причастность к Богу как "живой опыт любви" есть вера как условие постижения Слова. Как же все это понимать?

Известная формула евангелиста Иоанна – "если пребудете в слове Моем, то вы истинно мои ученики" (Ио.8:31) – не поясняет сути дела. Вся соль здесь в понимании "пребывания" в Слове. Евангелист описывает два варианта "пребывания". Первый: слово существует в форме "слово-свет" – кто-то должен "просвещать" человека, так как он "слышит, не понимает". Отсюда и "просвещение". "Слово-свет" выполняет функцию воспроизводства Слова Бога как символа, общеродовой памяти в форме притчи, метафоры как знака, лишь указующего на смысловую бесконечность Слова. Просветить – значит сделать ясным, доступным,

наглядным... Но как ни странно, этого мало: Слово "не вмещается" в голову человека, хотя это и "просветленное Слово". Евангелист пишет о том, что Христос творит чудеса, т.е. занимается "наглядной агитацией", "просветительством" – превращает камни в хлеба, воскрешает Лазаря и пр., но в его мессианское предназначение не верят. Христос как прекрасный "психолог" отдает себе отчет в том, что "просветленное Слово" (чудо) не затрагивает конкретного человека. Последнему гораздо понятнее земные, практические дела, касающиеся лично его. Если "просветленное" Слово не касается меня лично, не является личностно-значимым – оно мертво для человека. Поэтому: "Вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились" (Ио.6:26).

Итак, "просветленное Слово" несет универсальный, но не личностный способ жизни, поэтому оно и не затрагивает человека. "Просвещенность" – это инобытие Слова в пассивном человеке, и оно нежизненно. Фактически это своего рода упреждающая критика эпохи Просвещения.

Второй вариант "пребывания" в Слове – "слово-плоть": "и слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины" (Ио.1:14). "Слово-плоть" – это бытие Слова как символа, метафизической памяти на уровне личностной актуализации; это уже не фактическое, но процессуальное развертывание самим человеком своей смысловой неисчерпаемости; это глубоко личностный акт самосовершенствования. Оно несет знание как единство Слова и его личностного функционирования. Человек выступает как способ-функция, как духовная плоть Бога. "Слово-плоть" – это путь Христа, это акцент на самоактуализации, самопорождении человека в силовом поле Слова, Абсолюта или, что то же самое, – культуры. Такое человеческое самоотождествление с Абсолютом на глубинном личностно-процессуальном уровне и есть вера как условие постижения Слова (6). Вера как непосредственная и свободная открытость Абсолюту, процесс, акт в смысле своей незавершенности есть открытость. Последняя и выводит человека за пределы чувственного опыта и, следовательно, за пределы всех рациональных критериев. Человек свободно впускает в себя Абсолют, что и делает его собственно человеком как духовным существом. По мнению русского философа С. Франка, Бог "свободно дается всякому, кто свободно хочет его иметь"; Бог это то, встреча с которым "может произойти только и исключительно благодаря работе ищущей эту встречу души". Вера же есть "самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни" (11, 247). Итак, вера процессуальна как становление человеческого духа.

Процессуальность веры имеет разнонаправленные векторы. С одной стороны, по словам Л. Толстого, "любовь к Богу есть любовь к тому, что во мне божественного, духовного", "любовь есть проявление в себе Бога и поэтому желание выйти из себя..." (8, 108). С другой – "главное в

том, что любовь вызывает любовь в других: Бог, проснувшийся в тебе, вызывает пробуждение того же Бога в других" (8, 108-109). Или: вера и "чистый дух", трансценденция как выход из себя и воплощение духа в другом; другой становится "плотью" моего духа. Поэтому вера есть деятельная. Процессуальная связь человека с "другими", а в самом широком смысле – с Абсолютом, бесконечностью.

Связь с бесконечностью, ее осознание и есть образ Бога в себе. Имея такой образ, человек несет, естественно, все характеристики Бога – абсолютность, неизменность, неопределимость и пр. Это и есть личностное начало в человеке, которое непостижимо, сверхрационально, не укладывается ни в какие внешние нормы и рамки. Это начало в смысловом отношении равнозначно Абсолюту как способность человека к бесконечному совершенствованию и одновременно не совпадает с эмпирически-телесной, "тварной" природой человека. После этих уточнений вновь вернемся к идее образования. Представление человека как "образа и подобия" Абсолюта, Слова есть формальный и содержательный "скелет" идеи образования.

Образование с точки зрения его формы – это "культ образа" как образца для бесконечного совершенствования человека, совершенствования по логике бесконечного, символа. Такой тип развития возможен лишь при "открытости души", вере, "Образ" в этом смысле есть бессодержательный символ, задающий вектор развития – приобщение к смысловому континууму Слова. Следовательно, "образ" выступает как фундаментальная регулятивная идея. Всякое отрицание последней ведет к подмене культа бесконечного совершенствования – культом человека с произвольно фиксированными параметрами и фарисейским апокалиптическим сознанием. Примером может являться так называемый новый человек, человек, "умеющий все делать" (В. Ленин) с идеологизированным, фетишистским сознанием.

Образование с точки зрения его содержания – процесс культивирования человеком своего "подобия" Слову, самоуподобление или "воочеловечивание Слова" (С. Булгаков). "Подобие" как содержательная характеристика образования – есть идея саморегуляции. Немецкий философ М. Шелер интерпретирует христианскую идею саморегуляции так: образование – это не подготовка к чему-то, оно существует не ради чего-то. Оно вообще лишено внешних целей, оно – самоценность, "приобретение самого себя", актуализация Слова в нас самих и для нас самих, "чтобы мы услышали зов нашей личности" (15). Этот "зов личности" как самоактуализация удивительно созвучен мысли евангелиста Матфея: "Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради меня сбережет ее" (Мф.10:39). Нужно идти от себя, чтобы прийти к себе..., тем самым создавая себя как "слово-плоть".

Итак, "образ" и "подобие" – ведущие составляющие образования в христианской культуре. Их парадоксальное единство – это единство

внечеловеческого духа (Слова) и человеческой плоти духа ("слова-плоти"), предопределения, необходимости и свободы человеческой воли, дара человеку и способности освоить этот дар, универсально-надличностного знания и личностно-значимого знания, способного к самовозрастанию.

Эти составляющие идеи образования пронизывают всю "ткань" европейской культуры и отражают парадоксальность самого европейского человека. С одной стороны, он как порождение мира, как нечто существующее обладает очевидностью факта, т.е. набором предметных, чувственно-фиксируемых характеристик, которые можно логически выразить в слове (= определить). С другой – как носитель души он не определяется этой фактичностью и логически невыразим, так как личность – это способность и усилие быть иным, преодолевать свою фактичность, самосовершенствоваться. И в этом личностном смысле человек – принципиально незавершенный акт. Проще говоря, человек – это то, что он есть, и то, кем он призван быть. Это существо постоянно превосходящее себя, чтобы быть самим собой. Между существованием человека и его призванием – пропасть. Для её преодоления и необходим "подвиг веры", задающий способность и возможности к этому.

Изложенное понимание образования и человека – ключевой момент к пониманию природы нового типа знаний – ценностей, порожденных христианской культурой.

Проблема ценностей в христианской культуре

Ценность в этом типе культуры – действительно проблема. Дело в том, что она логически невыразима в слове. Если использовать логику, то о ценностях можно бессмысленно и бесконечно разговаривать, не постигая их сути до конца. Логика не имеет конца, тогда как у каждого человека есть *интуиция* добра, красоты и т.п., т.е. ценностей. У этой интуиции принципиально бесконечное количество предметных воплощений: человечество в качестве мерила своего прогресса имеет некие абсолютные символы – Красоту, Добро, Истину, постигнуть до конца которые ему не дано. Далеко не случайно поэтому в Библии напрочь отсутствует всякая логика, там нет ни одного определения. И это не недостаток, а достоинство библейских текстов как европейской "памяти культуры".

Для уяснения этого суждения для начала используем ряд метафор библейского сюжета об искушении. Этот сюжет, как и всякий библейский текст, завершен: в нем сказано все, что нужно сказать и о чем нужно... умолчать.

Запрет Бога – "не ешь" плодов от древа познания добра и зла, ибо "смертью умрешь" – фундаментальное отрицание знания. Но какое именно знание отрицает Бог? Не означает ли эта заповедь запрета на чужое, уже готовое для употребления, но *внеличностное* знание, которое действительно является смертью для личностного становления? Не о та-

ком ли внеличностном знании спустя века говорил Шопенгауэр: "Читать чужие книги – это значит мыслить чужой головой вместо своей собственной"? Такое внешнее, "чужое" знание – "бесплодно" и в том смысле, что убивает дарованную Богом номинативную функцию, делающую человека как бы со-творцом ("И нарек человек имена всем...") (Быт.2:20). Иначе говоря, знание как нечто фактическое не тождественно ценностям: ценности "не растут" на древе познания. Знание, вопреки Сократу, не даёт добродетели, т.е. знание добра еще не делает человека добрым. Всякая ценность процессуальна, она есть самоактуализация человека. Добродетельный (= нравственный) поступок не определяется знанием; он беспричинен, неутилитарен и свободен, поскольку требует лишь внутреннего усилия и ничего более. Для добра надо совершить личностное усилие (усилие быть...), зло же делается само собой. Нравственный поступок всегда "не за страх", а за совесть, совесть, которая всегда моя. По выражению Ф. Достоевского, совесть "есть бытие Бога в человеческой душе". В таком "совестливом" поступке человек "заново рождается" (Паскаль), несмотря на то, что нравственные акты в мире случались бесконечно, но они не могут служить образцом для меня.

Итак, ценность – это процесс, акт, который символичен, неутилитарен и свободен (т.е. то, что мы называем культурой), и в силу этого он невыразим в слове как факте, чем-то "ставшем". Ценность не познают, но личностно "переживают" (Х. Ортега-и-Гассет). Наверное, поэтому ветхозаветный Бог лишь сеет страх ("не ешь", ибо "смертию умрешь"), но ничего не говорит об ужасе "переживания", так как этого нельзя сделать даже ему. Путь "переживания", выраженный в слове, – ложь.

За формальным запретом Бога дана стратегия, путь, который невыразим. Поэтому Бог для человека – бессодержательный Абсолют ("образ"), задающий интуицию, метафизический вектор к совершенству и ничего более. Если Бог дает стратегию, то Змей-искуситель даст технологию человеческого пути. Его соблазн ("откроются глаза ваши, и вы будете как боги...") (Быт.3:5), конечно же, ложь. Но в этой лжи – намек на некую правду о человеке; это ложь, несущая отблеск истины ("откроются глаза ваши"). Змей говорит то, что не договаривает Бог. Его соблазн – попытка вызвать искус, ностальгию по Целому ("будете как боги..."). Змей – толмач, переводчик Бога, его инобытие в потустороннем, человеческом мире. Суть такого "перевода" в том, что Бог не делает человека совершенным, его задача другая – дать путь. Но идти по этому пути – человеку; он сам должен "уподобиться" Богу, стать "самовозрастающим словом". Одновременно человек получает страх смерти и осознание себя как человека. Наш современник А. Камю выразил эту идею так: "Человек сознателен ровно настолько, насколько он не скрывает от себя страха". А Л. Шестов утверждает, что "начало всякого знания есть страх".

В новозаветной библейской традиции смысл понимания ценностей тот же самый, но он более развернут в содержательном отношении.

Евангелист Матфей пишет: "Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие к гибели, и многие идут ими. Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их" (Мф.7:14-15). "Входить тесными вратами" – иметь свой, личный путь, который и есть "жизнь" как личностное усилие, индивидуальное переживание заданных условий. "Широкие врата" – общепринятые, общезначимые, которые для всех и, следовательно, – ни для кого.

Содержанием жизни как личностного усилия является попытка "достучаться" до Бога, обрести личностно значимый смысл мироздания: "Просите, и дано будет вам; Ищите, и найдете; Стучите, и отворят вам" (Мф.7:7). Бог (смысл) дан тому, кто ищет.

Выделим здесь главное: ценность – всегда деятельное отношение человека, дающее ему *понимание* Целого. Понимание как со-измерение, со-причастность с Целым посредством "уподобления". Понимание – это не объяснение. Это очень важно для понимания природы ценностей.

На практике человеку более свойственно объяснять, т.е. подводить что-либо под причину, аксиому и т.д. Объяснение – это уподобление тому, что дано непосредственно, предметно, "тварно"; это уподобление по чему-то *конечному*. Объясняющий человек уподобляется "человеку безрассудному, который построил лом свой на песке» (Мф.7:26). "Песок" здесь – метафора неустойчивости, изменчивости, того, что всегда ускользает и обманывает.

Понимание же – уподобление по *бесконечному*. Понимающий человек уподобляется "мужу благоразумному, который построил дом свой на камне" (Мф.7:24). Понимание – процессуальное схватывание смысла Целого, "исполнение воли отца... Небесного" (Мф.7:21). Это схватывание для человека всегда неполно. Но главное, здесь – не полнота, но "исполнение воли", интенция, направленность на бесконечное, бесконечная актуализация "образа Бога", т.е. осуществление своей свободы как высшего дара Бога.

Осознание различия между пониманием и объяснением – ключ к разграничению норм и ценностей. Для современности характерно их совершенно языческое отождествление: быть культурным – значит соблюдать нормы, правила... Но в Библии совсем не так. Известно, что мораль – совокупность заданных извне законов, правил и норм, предписывающих должное поведение и обосновывающих соответствующие санкции. Классический образец – заповеди ветхозаветного закона "не убий", "не укради" и пр. Новозаветная христианская традиция признает известную значимость и необходимость норм: "Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков..."(Мф.5:17). Но нормам отводится подчиненная роль – они не цель, но средство, так как не отражают глубинной природы человека. Они фиксируют должное поведение, его общезначимость, но не внутреннюю мотивацию к благу. Поэтому они и нарушают-

ся. Христос, обращаясь к иудеям, говорит: "...не дал ли вам Моисей закона? И никто из вас не поступает по закону" (Ио.7:19).

Для Нового Завета объектом регулирования является не внешнее поведение, а "внутренний строй души", "сердце" (С. Франк). Поведение должно быть естественным выражением "сердца". Вне этого "доброе" поведение не имеет существенной ценности, является выражением фарисейства. Поэтому "закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа" (Ио.1:17). Действительно, законы, нормы задаются людьми. Следование этим нормам – это следование логике человеческой ограниченности, несмотря на всю важность норм. "Благодать" же как ценность – это то, что "происходит" с человеком, когда он идет путем Христа, т.е. следует логике бесконечного. Христианство и делает акцент на внутреннем бесконечном совершенствовании, на "гигиене человеческого духа" (С. Франк), на актуализации вовне данного человеку изначально "образа Бога".

Подлинная суть личностного начала – не "сбережение" души благодаря следованию нормам, но спасающее душу на основе любви ее изменение, совершенствование. Суть не в подчинении нормам, а в нравственной воле, влечении личности к абсолютному совершенству ("не человек для субботы, но суббота для человека").

Такая нравственная воля незрима для других, так как у каждого свой путь к совершенству. Поэтому внутренняя мотивация к совершенству неподсудна для внешних норм. Неподсудна в двух отношениях. С одной стороны, личные ценности не подлежат внешнему суду, нормативному нивелированию. В противном случае ценность перестанет быть личной, тем самым перестанет быть ценностью вообще. Именно поэтому "Не бросайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими" (Мф.7:6).

С другой – "Не судите, да не судимы будете: ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какой мерой мерите, такую и вам будут мерить" (Мф.7:1-2). О чем это? Не суди сам, так как судишь всегда по своей ограниченной мерке и тем самым создаешь практический прецедент, ту же норму для других. Человеку свойственно жить по логике прецедента (как все, как у людей и пр.). Поэтому и тебя будут мерить той же меркой. Всякая абсолютизация своего видения мира, т.е. суд на основе своей неполной оценки, ведет к лжепророчеству: "Берегитесь лжепророков, которые приходят к нам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные" (Мф.7:15).

Но если личностная сфера автономна – не подлежит внешней оценке и нельзя судить самому, то в чем же заключается связь с Богом? С другими людьми? Личностная сфера подсудна только совести самого человека; совести как звена, связывающего с Богом. Сказано: "Не всякий говорящий Мне "Господи! Господи!" войдет в царствие небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного" (Мф.7:21). "Ис-

полнение волн" и есть совесть как бытие Бога во мне. Бог для христианина – не законодатель и не судья ("Я пришел не судить, а спасти мир"). "Суд божий" – это суд личной совести, следствие пути, избранного самим человеком. Грех – это не просто нарушение норм, но забвение своей души: "всякий грех и хула простятся человекам, а хула на духа не простится человекам" (Мф.12:31). Понятно, почему "кающийся грешник ценнее праведника". Покаяние как изменение "внутреннего строя души" – показатель нравственной воли, работы совести, выразитель реальной тяги к Абсолюту. Сознание своего несовершенства, удаленности от Бога – условие тяги к Нему. Отсюда и предпочтение Христом мытарей, блудниц и пр. перед фарисеями. Последние, полагая себя "чистыми", не могут по определению испытывать тяги к совершенству.

В этом смысле христианство – хартия вольности человека и его личной ответственности, определившая ментальность современной европейской культуры.

Ценность как процессуальное осуществление совести естественно предполагает аскезу, т.е. уход от предметности, утилитаризма, корысти: "не собирайте себе сокровищ на земле..., но собирайте себе сокровища на небе... Ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше" (Мф.6:19-21). Или: "не заботьтесь и не говорите: "что нам есть?" или "что пить?"... Потому что всего этого ищут язычники... Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам" (Мф.6:31-33). Ценность – неутилитарна, но создаст все... К этому трудно привыкнуть и трудно понять логикой. Тем более это невыразимо в слове: "И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его; ибо он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи" (Мф.7:28-29).

Таким образом, приоритет актуализации нравственной воли над соблюдением норм – свидетельство примата религиозного начала над моральным и, следовательно, индивидуальной и неповторимой личности над общезначимыми нормами. Христианство действительно религия личности, и, наоборот, душа европейца, по словам Тертуллиана, – христианка.

Итак, ценность как новый тип знания, порожденный христианской культурой, – процессуально-личностна, рационально невыразима, неутилитарна и продуктивна в смысле самопорождения человека. Вес это, по сути дела, и есть фундаментальные характеристики культуры. С. Франк утверждает, что культура и есть "совокупность осуществляемых... ценностей". С этой точки зрения быть культурным – значит понимать мир как целое, как нечто осмысленное в своей целостности. Всякое видение части создает представление о бессмысленности и безысходности человеческого существования. Незаконченность – всегда несовершенство. А в контексте целостного мира все приобретает смысл, который в конце концов, хотя бы иногда, хотя бы по человеческим меркам, но может быть доступен человеку. В этом контексте человек реализует свою смыслообразующую функцию, оценку как фундаментальный

компонент человеческой ситуации. Проще говоря, мало быть праведником в поступках и помыслах с точки зрения общепринятых норм. Главное – быть верным в оценке своих поступков. Если нет верной оценки происходящего с человеком, нет и обретения смыслов: человеческая ситуация неразрешима, а человеческим вопрошаниям суждено остаться безответными. В этом смысле прав Ф. Достоевский, утверждая, что красота спасет мир.

На практике эта гуманистическая суть христианской доктрины постоянно соскальзывает к обыденному морализму – отождествлению норм с благом (ценностями). Поэтому урок, данный Христом, двойствен и вечен: христианство – не история, но современность. Усвоить этот урок может лишь тот, кто способен к личностному усилию увидеть в тривиальной формуле "имеющий уши да слышит" смысловую бесконечность Слова Бога и практическую бесконечность человеческого самосовершенствования.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. N 3.
2. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. М., 1991.
3. Гече Г. Библейские истории. М., 1990.
4. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
5. Ладоренко В., Ладоренко О. Вера – род духовной свободы. Новый взгляд на религиозное сознание // Общественные науки сегодня. 1991. N I.
6. Ньютон Мелони Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ // Человек. 1992. N 4.
7. Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992. N 3, 4.
8. Толстой Л.Н. Мысли о Боге // Пульс. 1990.
9. Франк С.Л. Человек и Бог // Человек. 1992. N 1.
10. Франк С.Л. Культура и религия // Философские науки. 1991. N 6, 7.
11. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
12. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
13. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
14. Шелер М. Формы знания и образование // Человек. 1992. N 4, 5.
15. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч. в 2-х томах. Т.1. М., 1993.

ИОВ-СИТУАЦИЯ И ПРОБЛЕМА ЗЛА

В. А. Сакутин, Т. М. Сакутина Иов-ситуация и проблема зла // Теология, философия, психология ответственности. Материалы научной конференции ДВГМА. Владивосток. 1995.

Культуролог Г. Померанц как-то заметил, что человеку можно не ходить в церковь, консерваторию, даже в партком, но нельзя не ходить в уборную. И все-таки уборная никогда не становится центром культуры. По сути дела, это одна из формулировок основного парадокса челове-

ского существования: человек вынужден жить в мире причинностей, но его сущность не сводима к последнему. Всякая собственно человеческая ситуация, следовательно, конституируется в форме вопроса к человеку о его предназначении и попытке ответить на этот вопрос. Иначе говоря, человек – это существо, осознающее в той или иной форме свою незавершенность и ищущее своего завершения. Весь вопрос в том, как это осознается, и в чем и как человек должен завершиться. По всей видимости, этот вопрос и очерчивает концептуальные границы всей проблематики человеческой ответственности. В качестве исходной матрицы для осмысления этой проблематики используем один из библейских текстов – книгу Иова.

В чем суть ситуации Иова? Иов – “непорочен, справедлив, богобоязнен, и удалялся от зла” (1. 1). Тем не менее эта непорочность ставится Сатаной под сомнение: “разве даром богобоязен Иов?” (1. 9). Является ли удаление от зла добром? Какова подлинная мотивация удаления от зла? Не обусловлена ли она миром предметной причинности – утилитаризмом, боязнью наказания и т. п. – или истоки ее вне этого мира? Фактически это вопрос о содержании предикативных характеристик ответственности. Ответом на эти вопросы является своеобразный эксперимент над Иовом. Сатана с разрешения Бога разрушает два предметных уровня существования Иова. Первый – это то, что делает Иова родовым, социальным существом, обеспечивает его социальный статус – предметное богатство и ближайшее окружение (1. 15–19). Второй – уровень индивидуальности Иова (2. 4–5). Подчеркнем, что сфера этого эксперимента ограничена только предметным миром, не затрагивает иного, предметного уровня существования Иова: “только душу его сбереги” (2. 6). Результатом разрушения предметного мира Иова явились его непомерные страдания, страдания абсолютно незаслуженные, если следовать логике этого мира. Страдания вводят его в мир абсурда, где он теряет всякий смысл своего существования, так как разрушены все предметные основы для своей собственной идентификации.

Суть ситуации Иова не в страданиях самих по себе, а – в способе их осмысления и преодоления. Страдания – лишь знак, указывающий на что-то. Цель эксперимента ветхозаветного Бога – выявление типа реакции Иова на непосильные страдания для прояснения его подлинной мотивации.

Архитектоника всякой человеческой реакции носит изначально языковой характер. Человек в буквальном смысле обречен. Мир дан через язык, т. е. всякая данность изначально артикулирована через язык. Человек лишь озвучивает эту данность через свою речь и не может этого не делать. Поэтому мы можем судить о типе реакции Иова на страдания только через то, как он их озвучивает в своих диалогах с друзьями и в своей апелляции к Богу, т. е. через его дискурс. Определим вслед за П. Рикером дискурс как некую семантическую единицу, фиксирующую единство слова и фразы. Говорить – это значит говорить что-то о чем-то.

Следовательно, слово в структуре дискурса двойственно. С одной стороны, посредством слова человек осуществляет свою номинативную функцию (обозначает что-то, дает имя) и тем самым продуцирует свои идеальные смыслы вовне. В этом плане в слове всегда присутствует человеческое Я. Слово – не анонимно. С другой – слово в структуре фразы есть указание на что-то, соотношение с чем-то, с какой-то реальностью – предметной или метафизической. И в этом отношении в человеческой речи всегда звучит голос Другого, слово чужой речи. Но чьей? Оставим пока этот вопрос без ответа.

Весь диапазон реакций Иова имеет своими полюсами, с одной стороны, причинное объяснение и фундаментальное изменение своей онтологии, с другой – способа бытия. Эти крайности могут быть выражены двумя типами вопрошания: “за что мне эти страдания?” и “для чего даны эти страдания?”.

Первый тип вопрошания (за что, по какой причине) выражает попытку эмоциональной или умозрительной редукции трансцендентного к обыденному. Это достаточно стандартный метод превращения непонятного в понятное, основанный на неустранимой включенности человека в мир телесности, предметности. Поиск смысла или нормализация ситуации связывается в этом случае с поиском путей типизации ненормативных событий, новации, чуда. В случае Иова вводится причинное объяснение. Иов пытается идти по цепочке причин и следствий до самого источника страданий. Типичная схема – “неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать” (2. 10). Фундаментом этой причинной схематики является то обстоятельство, что повседневные стереотипы закреплены в телесном существовании человека. Фактически Иов посредством причинной схематики приписывает человеческие мотивы Богу, возводит частность в абсолютную всеобщность. Поэтому вполне справедлив упрек его друзей: “Можешь ли ты исследованием найти Бога?” (10. 7). Но совершенно некорректна категоричность смыслового обобщения сути страданий Иова, сделанного его друзьями: “Таковы пути всех забывающих Бога” (8. 13). Это обобщение умозрительно и вовсе не выражает способа их существования. Это то, что называется фарисейством, ибо они так же, как и Иов, вписаны в мир телесности и подчиняются его логике. “Погибал ли кто невинный?” (4. 7), – говорят они Иову и советуют передать ответственность за страдания Богу и не отвергать его наказания. А это логика причинности, так как перенос ответственности всегда основан на логике телесности.

Иов не таков, как они. Он не передает ответственности Богу. Напротив, он ставит вопрос так: “как оправдаться мне перед Богом?” (9. 2). Но этот вопрос ставится в контексте признания своей вины, которая, правда, им еще не осознана. Иов интуитивно ощущает, что Бог – вообще по ту сторону человеческой логики: “Разве к человеку речь моя?” (21. 4).

Более того, человеческий дискурс не способен охватить Бога: "...Он не как я, чтобы я мог отвечать Ему" (9. 32).

Вопреки мнению друзей Иов не забыл Бога. Сама констатация Иовом в своей речи невозможности ответить Богу – негативное свидетельство того, что Бог уже обратился к Иову. Мы уже говорили о том, что в человеческой речи всегда звучит голос Другого. Но слышит ли человек этот голос, и если да, то насколько адекватно? В зависимости от адекватности слышания голос Другого обретает свою конкретную конфигурацию. Попробуем ответить на эти вопросы.

Первый тип реакции Иова на свои страдания связан с поиском их причин: "Зачем Ты поставил меня противником Себе?" (7. 20). Дискурс Иова носит явно закрытый характер, что демонстрирует его гордыню. Страдания – от Бога, и как знак они указывают на него. Иов полагает, что Бог дан ему непосредственно: "Нет между нами посредника" (9. 33). И свою задачу Иов видит в том, чтобы обозначить эту непонятную для себя данность, дать ей имя. "Человек полагает предел тьме" (28. 3), – утверждает он. Чем полагает? Ответ Иова в духе логики предметности: "Не ухо ли разбирает слова, и не язык ли распознает вкус пищи?" (12.11). Но можно ли чувствами познать Бога? Сам Иов косвенно признает свою неправоту: "...где премудрость обретается и где место разума? Не знает человек цены ее, и она не обретается на земле живых" (28. 12–13).

Иов демонстрирует своеобразную ветхозаветную рефлексивность. Вроде бы пытается дать номинацию Богу, но говорит не о нем, а о себе. Вернее, о своем чувственно-эмпирическом постижении Бога: "вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум" (28. 28). В номинациях Иова от Бога остается лишь его тень – страх как движитель морального поступка ("удаления от зла"). Наверное, поэтому сатана говорит правду об Иове: его удаление от зла продиктовано корыстью. Это не преодоление зла, а откладывание проблемы, дурно пахнущий шлейф человеческой незавершенности. Не случайно, вопреки утверждению Иова об отсутствии посредника между ним и Богом, такой посредник появляется. Сатана как князь тьмы, предметности ("я ходил по земле") с подачи Бога обращает внимание именно на Иова. Поистине – не упоминай имени Бога всуе. Бога нельзя назвать, дать ему номинацию. Разум Иова со своей рефлексивностью не решает проблемы зла, но умножает ее. Там, где человеком назван Бог, назван и дьявол. Другой неожиданно для Иова заговорил голосом Сатаны. По сути, это голос рефлексии самого Иова: "Есть ли во мне помощь для меня, и есть ли для меня какая опора?" (6. 13).

Рефлексивность – акт возвращения к себе, вернее, попытка такого акта. Иов стремится, с эмпирической и интеллектуальной ясностью, постичь скрытое для него объединяющее начало тех действий, которые разрывают его индивидуальность и заставляют забыть о себе как о праведнике. Каков урок рефлексивных исканий Иова, находящегося в плену при-

чинной установки? Рефлексия как примат самосознания над интенциональностью сознания не проясняет страдание как некий знак. Напротив, этот знак начинает играть жуткой символической многозначностью. Речь Иова, озвучивающая его страдания, становится антиномичной. Субъективно он считает себя правым: “Не скажут уста мои неправды, и язык мой не произнесет лжи” (27. 4). Но с точки зрения символической многозначности страданий Иов, по словам его друзей, “избрал язык лукавых” (15. 5). “Оправдываешься словами бесполезными и речью, не имеющею никакой силы” (15. 3); “Твой язык говорит против тебя” (15. 6). Такая речь заглушает голос Бога. Антиномичность речи разрушает ее интенциональность.

Бог, открываясь, скрывается. Скрывается – как слово любви, сказанное жизни, как вечная “смерть-возрождение”, то незримое начало иконы, умерщвляющее всякую человеческую инертность и одновременно возрождающее духовную тягу человека к завершенности. И открывается – как зримая часть иконы, созданная человеческим умом, как любовь по правилам. По правилам – в смысле тщетной попытки ума передать свое впечатление от непостижимого целого.

В случае Иова, как уже упоминалось, его восприятие Бога – это жуткое чувство страха, удаляющее его от зла. Но есть ли здесь преодоление зла? Чем в действительности занимается Иов, будучи вписанным в предметность мира? – Самооправданием себя посредством логики этого мира, его необходимости. Бог его упрекает: “Ты хочешь... обвинить Меня, чтобы оправдать себя?” (40. 2). А это и есть грех. Дьявол – логик; он лишь тень, инерция Бога в предметном мире; логическое следствие того, что было истинно вчера. Зло – инерция добра. Зло приходит в мир всегда в маске добра; все вакханалии зла начинаются с необходимых действий, с любви по правилам. Рефлексия Иова – богоборчество, а не богобоязнь, на чем он настаивал: “... страх Его да не ужаснет меня; И тогда я буду говорить, и не боюсь его, ибо я не таков сам в себе” (9. 34–35).

Страх, как единственная дверь к Богу, оборачивается отрефлексированным требованием прикрыть ее. Это очередная антиномия как следствие неполноты Дискурса Иова. На это указывают как друзья Иова (“разве человек многоречивый прав?”), так и сам Бог (“Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?” (38. 2)). В первом случае речь идет о принципиальной неполноте номинативного аспекта дискурса Иова. Во втором – об отсутствии фиксированной интенциональности сознания Иова: “Нисходил ли ты в глубину моря, и входил ли ты в исследования бездны? Отворялись ли для тебя врата смерти... Объясни, если знаешь все это” (38. 16–18).

Между тем Иов, в отличие от своих друзей, прощен Богом. Почему? Вспомним, что Сатаной разрушено все, кроме души Иова. Душа – это то место, где происходит борьба со своей инерцией. Именно посредством души Иов осуществляет мучительный переход к иной, непред-

метной жизненной установке, позволившей радикально изменить саму постановку вопроса о страданиях, принять их и в итоге попытаться понять себя и смысл своего существования в этом невыносимом контексте.

Радикализм этой перемены выражается в смене типов вопрошания – от “почему?” к “для чего?” Содержательно это означает изменение отношения субординации в его дискурсе: от примата самосознания над интенциональностью к прямо противоположному. Первичность интенциональности сознания над рефлексией выражает то, что в библейском Контексте можно сформулировать так: душа – это, прежде всего, открытость Богу. Но душа может быть слепой и зрячей. Прозревающий Иов говорит: “Я слышал Тебя слухом уха, и теперь же мои глаза видят Тебя” (42. 5). Видение Иовом Бога, конечно же, не физическое. Интенциональность сознания (видение Бога) постигается только посредством бесконечного процесса идентификации себя с тем метафизическим единством, земной тенью которого и является бесконечный шлейф страданий Иова. Сейчас это единство называется нозмой. Для Иова это означает безоговорочное принятие того, что дано Богом, и попытку пробиться к абсолютному смыслу этой данности. Поиск этой божественной “ноэмы” и ведет к Богу как к горизонту никогда не постижимой непосредственности. Предполагаемой, но никогда не данной чувственно. “Кто устоит перед лицом Моим?” – вот слова Бога. Такова своеобразная библейская “феноменология”, указывающая на то, что царство абсолютного смысла освобождено от вопроса о всякой фактичности.

В плане проблематики зла эта “феноменология”, возможно, указывает на то, что в предметном мире Иова нельзя сделать ни единого шага без зла. Но нельзя привыкать к нему, оправдывать себя им, перестать чувствовать зло как зло. Необходима нравственная рефлексия зла как действия по логике идеальности, логике божественного контекста. Это действие есть предварительное условие попадания в поле феноменологического опыта. Содержание этого условия заключается в том, чтобы перестать говорить на “языке лукавых”, не заглушать своей многословной речью голоса Бога. Во всяком случае, прежде чем говорить, надо услышать голос Бога. А молчание – условие слышания. Только в нем слышится полнота бытия, голос Бога не заглушается гулом предметного мира. Ветхозаветный Бог формулирует эту мысль так: “Я буду спрашивать тебя, а ты объясняй Мне” (40. 2). А у Иова это звучит следующим образом: “Что буду отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои” (39. 34). Это признание себя ничтожеством: “отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле” (42. 6).

За это молчание и раскаяние Иов прощен Богом: “И возвратил Господь потерю Иова” (42. 10). Но все-таки праведник ли Иов, является ли удаление от зла добром? В библейском тексте нет однозначного ответа. Смущает и ответ Иова (“Что буду отвечать Тебе?”), выражающий незавершенность дискурса Иова, его немоту. Есть интенция к Богу, но нет своего слова, озвучивающего голос Бога. Дискурс не превратился в за-

вершенный текст. Такой ответ не является ответственным. Скорее это то, что сейчас называют дисциплиной. Если это так, то проблема зла по-прежнему неразрешима. Позитив лишь в том, что сама притча о Иове выражает иудео-христианскую традицию понимания того, что все происходящее в этом мире имеет свой смысл на метафизическом уровне. Но сама констатация ничтожности Иова, обесценивающая идеал трансцендентного Я, лишь формулирует в негативных терминах принцип недостаточности рефлексии, отказ от претензий человека найти основание в самом себе. Своеобразные феноменологические изыски Иова, хотя и ориентируют его на метафизику смысла страданий, но ничего не говорят о том, как реально обеспечить личностный синтез с этим смыслом. Признание собственной ничтожности Иовом – лишь предварительное условие такого синтеза, но не сам синтез. Речь идет о невозможности чисто эпистемологического решения проблемы зла.

Эпистемологическая установка на решение проблемы ответственности ориентирует на то, при каких условиях познающий человек может быть ответственным, но ничего не говорит об ответственности как способе бытия. Выражаясь языком современного философского дискурса, у Иова нет “идущей навстречу слышащей речи”, “проекта” Dasein в его “открытости Бытию” (М. Хайдеггер). У Иова нет этого шага навстречу. Во всяком случае, нельзя признать таковым констатацию своего ничтожества. Иначе говоря, нет онтологического движения, есть эпистемологическая установка.

Сформулируем проблему так: не простил ли Бог Иова авансом? Само прощение выражено в тексте так: “И возвратил Господь потерю Иова... и дал... вдвое больше того, что он имел прежде” (42. 10). Бог умножил его предметный мир как поле возможного зла, вернул к той ситуации, где Иов “начал зло и родил ложь, и утроба его приуготовляет обман” (15. 35). Может быть, прощение Богом – лишь намек на некую изначальность пребывания человека в мире, неустранимую причастность к нему? Если так, то интеллектуальное конструирование мира посредством рефлексии – вторично. Так же вторичен и феноменологический поиск реальности, обладающей непосредственной очевидностью и указывающей на подлинную структуру человеческой ответственности. Онтологические связи более первоначальны, чем любые отношения сознания. В этом случае решение проблемы ответственности должно иметь онтологический характер. И эпистемологическая установка должна быть заменена вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в ответственности? Ответственности как ответе существа, изначально брошенного в мир, существа, ориентирующегося в нем посредством свободного проецирования своих возможностей при неперемennom условии своей открытости миру.

В плане такой онтологии совершенно очевидно, что не существует никакой трансцендентальной ответственности самой по себе, не опосредованной знаковой предметностью. Несовпадение человеческой субъек-

тивности и предметной данности воспринимается эмпирически как страдание. В этом отношении зло неискоренимо в смысле невозможности удаления от него в горизонте предметности. Здесь всякая практическая борьба со злом лишь умножает его. Ветхозаветный сюжет говорит нам, что нужно принять зло как неустранимую данность, но духовно его трансцендировать. А это значит – заглянуть за него, увидеть его символическую многоликость. Это дело человеческого рефлексующего самосознания. Удел последнего – “полагать предел тьме”, но не выводить за этот предел. Рефлексующий человек остается “темным”. Действительно, как возможна самоидентификация, понимание себя при опоре на постоянно мерцающую и ускользающую от понимания символическую реальность? Абсолютная идентификация возможна на основе абсолютной матрицы. Полностью понять себя – значит отличить себя от всего, что не есть Я. Последнее должно обладать абсолютной полнотой и завершенностью. Поэтому следующий шаг человека – трансцендирование символической многозначности, поиск абсолютного текста, в котором он может прочесть себя целиком. Это фундаментальная человеческая интенциональность, связь с Богом как абсолютном, открытость души последнему. Это дело феноменологии. Понятно, что на фоне абсолюта человек – ничтожество, которому нечего сказать Богу, и удел его – молчание. Но душа становится зрячей, “светлой”. Это и признал Иов.

Этот своеобразный итог исканий Иова можно выразить образной формулой Г. Померанца: человек должен быть женщиной по отношению к Богу и мужчиной по отношению к власти предметности. И все же трудно назвать Иова ответственным человеком. Его ничтожество и молчание – это некий просвет, пауза бытия, не заполненная богатством своего Я. Да, он слышит Бога, но не отвечает ему. Нет шага навстречу, усилия заполнить паузу бытия своим Я. Бесконечная открытость Богу должна быть заполнена своей собственной бесконечностью. Незавершенный дискурс должен превратиться в абсолютный текст. Бог – это идеал, выросший в зрячей человеческой душе, сознающей свое бесконечное человеческое тело. Это уровень свободы, так как нет более ничего вне нас, что могло бы нас причинно обусловить. “Полюби и делай, что хочешь”, – так говорил Августин об этом. Такое бесконечное человеческое тело – не “утроба, приурочивающая обман”, а слово “плоть”, равно мощное Слову Бога и, следовательно, абсолютно ответственное. Но это уже тема Нового Завета.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Библия. – М.: Росс. библейск. о-во, 1992. – 1217 С.
2. Померанц Г. Выход из транса. – М.: Юрист, 1995. – 575 С.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – 412 С.
4. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 445 С.

ТОПОЛОГИЯ ВИНЫ И ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА

Сакутин В.А. Топология вины и проблема одиночества // Институт экзистенциальной психологии и жизнетворчества. Электронный журнал. [http:// institute.smysl.ru/sakutin.php](http://institute.smysl.ru/sakutin.php). 2004.02.12

Кажется, Гадамеру принадлежит мысль о том, что хайдеггеровская философия есть поэзия немецкого языка. В силу этого обстоятельства весьма сомнительной представляется всякая попытка терминологически уточнить или выявить смысл неологизмов и метафор философа. Работа в "технике" Хайдеггера предполагает собственное усилие читающего, ибо сами по себе конструкции мыслителя никуда не ведут и ничего не объясняют. Их значение и назначение, как он сам утверждает, в том, чтобы заведомо держать в поле зрения то, в чем все дело, когда "производится творение и образный строй". Его онтология и есть это "поле зрения", которое "выводит на простор", но куда еще надо попасть и попытаться нечто увидеть, если хватит "решимости" (в хайдеггеровском смысле). Все остальное – проблемы читающего или пишущего "по поводу"... И если бездонность текстов мыслителя ввергает в "ужас" и обрекает на судороги "вины" непонимания (опять же в хайдеггеровском толковании), то может быть это лучший комплимент читающему или первый намек на возможность очищения "авгиевых конюшен" своего собственного сознания (если оно вообще есть как своё). Хайдеггер излагает "путь" к бытию, но умалчивает о том, что он ненормативен и "всегда мой", называя его обыденно – человеческой работой "возвращения к себе", "домой". В силу этого даже сам вопрос о том, как идти, скорее всего, и даже вовсе не методологический. Само усилие вопроса – уже есть путь, создающий топологию, где только и можно "по-человечески" жить. В равной мере это усилие уже парадоксальным образом манифестирует присутствие вины и вину присутствия...

Хайдеггеровская феноменология присутствия имеет своим основанием онтологическую разницу бытия и сущего. "В виду" этой разницы и конституируется всякая возможная исследовательская проблема, то есть сущее рассматривается "в виду" его бытия как предельного топоса его смысловых возможностей. В этом плане и употребляется конструкт "бытие сущего". Причем "бытие сущего само не "есть" сущее", но есть "то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее...всегда уже понято [1, 6].

В качестве исходных приемов прояснения бытийного контекста всякого сущего используются феноменологические редукция, конструкция и деструкция [см. 1, 28]. Редукция понимается в смысле необходимости исхождения из сущего для визирования его бытийного контекста. В этом случае тематически в поле зрения находится бытие, а сущее понимается лишь со-тематически. Феноменологическая конструкция – это

своеобразный способ встречи ("выявляющее давание видеть") сущего в бытийном модусе ("само-по-себе-себя-кажущее", или феномен). Деструкция же, сопровождая как редукцию, так и конструкцию, осуществляет критическую функцию прохождения сквозь искажения или неочевидности, утаивающие изначальные бытийные феномены. К подобного рода искажениям Хайдеггер относит "кажимость" и "явление" [см. 1, 28-29]. Если первая означает, что вещь показывает себя не своим способом существования (в модусе "себя-не-в-себе-самой-кажущая"), то второе – вообще не показ вещи, но ее знак или симптом как "давание-о-себе-знать" или, что то же самое, "существующая отсылающая связь в сущем" [1,31].

В ракурсе подобной методологии хайдеггеровский вопрос "Кто говорит, как мы виноваты и что значит вина?" [см. 1, 281] в качестве своего доминирующего акцента имеет феноменологическое прояснение бытийных основ этих "кто говорит" и "что значит". Ответ на этот вопрос не является для философа столь очевидным, как это имеет место в повседневном толковании.

Вопрос о "кто" вины, затрагивающий собственно антропологическую проблематику, – это вопрос о топологии человека. Человек, по Хайдеггеру, принципиально не сводим к чему-то самопонятному в смысле эмпирической данности, "наличествования": "...в вопросе о бытии человека это бытие нельзя суммирующе вычислять из подлежащих сверх того... определению способов бытия тела, души, духа" [1,48]. Человек "в виду" бытия есть *Dasein*, или, иначе говоря, способом обнаружения бытия является человеческое присутствие в мире (*Dasein*), которое изначально топологически и темпорально структурировано в качестве *вот*: "человек существует таким образом, что он есть "вот" Бытия, т.е. его просвет. Это – и только это – "бытие" светлого "вот" отмечено основополагающей чертой эк-зистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия" [2, 199]. Анализ экзистенциальной конституции этого *вот* (расположения и страха как его модуса, понимания, толкования и его производного модуса – высказывания, речи и языка) в пятой главе работы "Бытие и время" показывает, что "кто повседневного присутствия как раз не всегда я сам" [1, 115]. Это "я сам", если оно трактуется как наличность, "в своем повседневном способе бытия прежде всего упускает и скрывает себя" [1, 130], то есть являет себя в несобственном модусе существования. Хайдеггеровские модусы бытия "Я сам" (в переводе В. Бибихина) – "самость" и "человеко-самость" как производное от "людей" (*Das Man*) – показывают, что ответ на вопрос о "кто" вины не столь очевиден и однозначен.

Хайдеггер полагает, что идею вины нельзя произвольно измыслить и навязать присутствию. Если понятность существа вины возможна, то эта возможность должна быть в присутствии намечена [см. 1, 281]. Подобного рода "намеченность" проясняется Хайдеггером посредством анализа: 1) топологии присутствия; 2) отношения с Другими; 3) собст-

венного и несобственного способов существования с Другими. На основе этого вина сводится к своему бытийному основанию – к "способу присутствия быть". Тем самым и конституируется феноменологический образ вины, имеющий своим способом предельную формализацию для того, "чтобы привязанные к озаботившемуся событию с другими расхожие феномены (вины) отпали" [1, 283].

Пространственность Dasein описывается не как наличность, фиксируемая метрически, но экзистенциально. Экзистенция для Хайдеггера есть всеобщая и необходимая форма самообнаружения бытия в самом человеке, имеющая вместе с тем человеческую определенность. Она не постигается рефлексивно, но обнаруживается через и посредством онтологического "движения" самой жизни. Поэтому Dasein как онтологическая единица семантически выделяется Хайдеггером через термины In-Sein, Zu-Sein, Mit-Sein, где приставки "в", "к", "с" выражают топологические и темпоральные модусы человеческого "вот", суть которых соответственно "бытие-в-мире", "набросок", "бытие-при". В онтологическом плане эти бытийные конструкции есть модусы "встречи", позволяющие держать открытым человеческое "вот" и в этой открытости усматривать сущностную связь между характером "встречи" и тем, как вещь показывает себя человеку.

Способ, каким человек открыт для самого себя и каким одновременно держит открытость мира, – есть "забота". Отсюда и конструкт "озабоченное устройство мира". Поэтому топология Dasein "устроена" не по схеме Галилея-Ньютона, но конституируется в движении экстатически. Вещи "окружают" человека, создают пространственную "плотность" жизни только с точки зрения "заботы". "Бытие присутствия есть забота. Она вбирает в себя фактичность (брошенность), экзистенцию (набросок) и падение" [1, 284]. Брошенность ("уже-бытие-в") понимается Хайдеггером исходя из того, что Dasein "первично есть бытие-возможность". Человек "брошен" в плане предоставленности самому себе, он свободен для выбора различных возможностей и в этом смысле есть открытость для себя самого. В каждый данный момент он как фактичность ("уже-бытие-в") втянут в одни возможности и лишен тем самым иных, то есть "брошен" в свое конкретное вот.

"Набросок" характеризует Dasein с точки зрения его способности удерживать открытость ("разомкнутость") мира посредством возможности переструктурирования себя как "бытия-в-мире". "Набросок" имеет структуру онтологического отсылания к чему-либо, образуя то, что Хайдеггер называет "значимостью", "на-значением". Последние "кажут" (в хайдеггеровском смысле) себя как предрасположенность, настроенность, обозначение, референция и пр. Человек в модусе "наброска" "есть то, что он не есть", то есть бытие, проектирующее самое себя и тем самым постоянно ускользающее от себя самого. "Набросок" есть темпоральность Dasein.

"Падение" – экзистенциал, характеризующий "повседневное" бытие Dasein в модусе "бытия-при" [1, 175], или, что то же самое, – "в модусе несобственности" ("при озаботившем "мире") [1, 179, 175]. Здесь уместно отметить, что оптический термин "мир", маркируемый кавычками, используется Хайдеггером для обозначения "сущего, какое может быть налично внутри мира" [1, 64]. (Ср. понятие мирности как онтологически конституитивный момент бытия-в-мире). Человек в модусе "бытия-при" характеризуется как незавершенная фактичность. Его "самость" дана несобственным способом существования: она захвачена "миром" и соприсутствием других в людях;"(Das Man). "Это растворение в бытии при... имеет чаще всего характер потерянности в публичности людей" [1, 176,175]. В общем плане "падение" есть "устройство ускользания" как "экзистенциальный способ быть, в каком присутствие постоянно предоставляет себя "миру", дает ему себя затронуть таким образом, что само от себя известным образом ускользает" [1, 139].

В ракурсе именно так понимаемой "заботы" ("фактичность", "набросок", "падение") и трактуются в дальнейшем намеченные пунктирно Хайдеггером в параграфах 22-24 такие основные черты пространственности как "от-даленность" (отодвигание дали в плане приближения, открывания "внутримирного сущего") и "направление" (на область, "из какой приближается от-даляемое") [см. 1, 104-110].

Таким образом, топология Dasein – это особая экзистенциальная конструкция, фиксирующая человеческое "есть" одновременно с пониманием⁵⁵ "здесь" (или "вот") этого "есть". Иначе говоря, реальность мира дается непосредственно вместе с самим Dasein в виде его *бытия-в-мире*. У последнего нет ничего "внутри" или "снаружи", и его невозможно истолковать в терминах субъект-объектных отношений. По сути дела, этот экзистенциал необходим Хайдеггеру для выражения очень простой мысли – мир открыт для человека его собственным существованием в модусе In-Setn.

Вместе с тем хайдеггеровская "забота", конституирующая топологию Dasein, проясняет, что бытие-в-мире есть одновременно и "равно исходно" *бытию-с-другими* ("со-бытию", "соприсутствию"). Причем "не дано сначала изолированное Я без других". "Другие всегда уже *соприсутствуют* в бытии-в-мире". "Бытие-в есть *со-бытие* с другими" [1, 116,118]. Крайне важным для понимания существа конструкта "бытие-с-другими" является его экзистенциально-онтологическая нагрузка. Другие в топосе Dasein не наличны в смысле фактического присутствия "рядом"; это "те, от которых человек себя не отличает", "среди которых и он тоже" [1, 118]. Присутствие есть со-бытие даже тогда, когда "другой фактично не наличен и не воспринят" или "когда оно якобы в них (других) не нуждается" [1, 120,123]. Иными словами, другой дан в модальностях все той же "заботы": "В структуре мирности мира лежит, что другие не сперва наличны..., но в своем озаботившемся бытии в окру-

жающем мире кажут себя из подручного в нем", бытие-с-другими открывается в "имении дела", "другой разомкнут... ближайшим образом в озаботившейся заботливости" [1, 123,124].

Последнее положение требует нюансировки. Хайдеггеровский неологизм "мирность" означает "целое отсыланий значимости" [1, 123] или бытийный контекст, поле возможностей того, что поименовано "наброском". Всякая же значимость в хайдеггеровской интерпретации, как уже указывалось, есть специфический модус "встречи": она имеет онтологическую структуру отсылания, то есть она образуется разомкнутостью Dasein ("наброском") и его "падением" в "бытие-при внутримирном сущем". И когда философ утверждает, что в мире повседневности другие изначально "кажут себя из подручного...", то он имеет в виду, что всякий *другой* дан для человека не собственным способом существования ("себя-не в-себе-самом-кажущее"), но через предикаты и референции человеческой "заботы" как "внутримирное сущее". *Другой* – есть "подручное" средство: как то, что может быть употреблено, использовано, предназначено для чего-то и пр. И в этом отношении становится более понятным хайдеггеровское различие *события* и *соприсутствия*: первое есть "экзистенциальный конститутив бытия-в-мире", тогда как второе – "внутримирное по-себе-бытие", бытийный способ "внутримирно встречающего сущего" [1, 118,125]. Но подобное различие вместе с тем вводит новое измерение в саму топологию Dasein: речь идет о проблеме собственного и несобственного способов существования человека.

Собственный способ существования Dasein имеет, по Хайдеггеру, бытийные основания и принципиально не сводим к чему-либо "наличному" (субъекту, субстанции, личности и т.д.). Например, личность есть лишь "тень" присутствия, поскольку "к существу личности принадлежит, что она экзистировать лишь в совершении интенциональных актов, она таким образом сущностно *не* предмет"[1, 48]. В более поздней работе философ говорит о том, что "человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него "есть", им найдено то, в чем обитает его существо" [2, 198]. Топология присутствия задается "слышанием" бытия, понимаемым в смысле экзистенциальности: "присутствие всегда лишь *экзистировать* есть своя самость" [1, 117]. Самость фиксируется в качестве "способности-быть-собой", "которая конституируется как заступающая решимость. Этот модус собственности заботы содержит исходное само-стояние и целостность присутствия" [1, 323]. Экзистенциал "заступающая решимость" указывает на интенциональность человеческого топоса ("вперед-себя") и его оптическую безосновность. Это объясняется тем, что "само-стояние" возможно лишь в усилении "решимости", которая поддается схватыванию лишь темпорально, так как "исходное единство структуры заботы лежит во временности". Последняя же является онтологическим смыслом самой заботы [см. 1, 327]. Такое понимание неизбежно ведет к необходи-

мости введения экзистенциала *одиночества* в проблематику Dasein для ответа на вопрос о "кто" присутствия, равно как и для прояснения специфики способа его собственного существования. Суть хайдеггеровской позиции такова: "Присутствие есть *собственно само* в исходном одиночестве молчаливой, берущей на себя ужас, решимости. Собственное *бытие* собой как *молчащее*..." "есть" в молчаливости то брошенное существо, в качестве какого оно способно *собственно быть*" [1, 322-323]. Итак, топология самости, по-видимому, соразмерна с топологией одиночества, имеющего в качестве экзистенциальной конституции своего "вот" модусы решимости, ужаса и молчания. Оставляя пока вне внимания аналитику этих модусов, отметим, что они имеют характер "отличительного размыкания", то есть "намечают" или "очерчивают экзистенциальную структуру...собственной способности быть..." [1, 300]. Такая "отличительная" специфика и позволила Хайдеггеру назвать одиночество в указанных модусах уединением: "Это одиночество возвращает присутствие из его падения и показывает ему собственность и несобственность как возможности его бытия". Эти возможности "кажут себя в ужасе (равно как и в решимости, и молчании. - В.С.) словно на самих себе, незаслоненно внутримирным сущим, за которое присутствие ближайшим образом и обычно цепляется" [1, 191]. Незаслоненность внутримирным сущим и уединяет.

Напротив, несобственный способ существования Dasein ("человеко-самость", "люди") характеризуется Хайдеггером через экзистенциал падения: присутствие как бытие-в-мире *"потеряло себя* и "живет" *в падении прочь от себя*", где падение есть онтологическая динамика ("бытийный модус..бытия-в"), когда "присутствие срывается... в беспочвенность и ничтожество несобственной повседневности" и "толкуется как "конкретная жизнь", хотя в действительности является "бегством от самого себя" [1, 178,179,185]. Падение не выражает никакой негативной оценки и означает лишь то, что человек в повседневности существует *"при* озаботившем "мире", то есть в модусе "потерянности в публичности людей", "растворении в бытии-друг-с-другом", когда "другие отняли у него бытие" и "каждый оказывается другой и никто не он сам" [см, 1, 175-180, 126-130]. Подобного рода анонимность "человеко-самости" описывается философом посредством экзистенциалов "беспочвенность", "езде-и-нигде", "сооблазн", "успокоенность" и пр.[см. 1, 177-179].

Проблема одиночества в этом случае вовсе не снимается, а приобретает онтическую окраску модальности "бытия-при". Оставаясь по своей сути со-бытием, присутствие модифицирует лишь маркировку своей событийности: "Одиночество присутствия есть тоже событие в мире. *Не хватать* другого может только в событии и для него. Одиночество есть дефективный модус события..." [1, 120]. И здесь одиночество "среди многих" понимается не как наличность в смысле "никого рядом", но как один из модусов сопребывания: "Одиночество и разлука" суть модусы

соприсутствия и возможны лишь поскольку присутствие как событие дает встретиться в своем мире присутствию других"; "соприсутствие характеризует присутствие других, насколько оно высвобождено для события его миром"; "свое присутствие, насколько оно имеет сущностную структуру события, есть лишь как встречное для других соприсутствие" [1, 121]. "Дефективность" события, следовательно, осмысливается Хайдеггером в том духе, что "их (других) соприсутствие встречает в модусе безразличия и чужести" (Там же). Последние находят свое онтологическое обоснование из феномена заботы и поименованы Хайдеггером как *озабочение* ("бытие при подручном", "единство фактичности и паде-ния") и *заботливость* ("бытие с внутримирно встречающим событием других") [см, 1, 193]. "Быть друг за-, против-, без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга суть возможные способы заботливости" [1, 121].

В обоих случаях имеет место своеобразный дефект свободы. Это объясняется тем, что забота как набросок есть условие возможности свободы. Человек в модусе самости, есть "заступающая решимость" или набрасывание своей "брошенности" на свои собственные возможности ("бытие-к-способности-быть"), то есть безосновен и определен свободой. Самость является таковой, если она "решительна" в том смысле, что волевым актом держит себя в качестве самости. "В феномене воли, — указывает Хайдеггер, — проглядывает основоположная целостность заботы" [1, 194]. Но к свободе принадлежит и то, что человек может относиться к своим возможностям безвольно или может существовать не своим собственным способом. В этом случае "собственное *ради-чего* остается неохваченным, набросок своего...умения быть отдан распоряжению людей" [1, 193]. Здесь хайдеггеровское "ради-чего" означает фиксированность целого отсыланий значимости ("мирность" в его терминологии) или пред-назначение Dasein. "Озабочение" и "заботливость" в контексте "дефективной" свободы манифестируют некую "затронутость" человека "миром" (бытием-при, бытием-с), при которой ускользает самость присутствия и целостность других. "Озабочение" кажет себя в модусах "голового желания" и "влечения". "Предметом" "голового желания" являются возможности, несоразмерные фактичности ("брошенности") человека; "их исполнение даже не продумывается и не ожидается". Экзистенциальная конституция человеческого вот, описываемая Хайдеггером через целостность всей заботы, оказывается закрытой подобного рода желаниями и приобретает структуру "бытия-вперед-себя". Топос Dasein модифицируется в "действительный мир", где предназначение "человека желаний" сведено к тому, чтобы "волочиться за возможностями" [см. 1, 195].

Закрытость целостности характерна и для такой модификации "озабочения" как "влечение", где "уже-бытие-при" (фактичность) имеет приоритет. Человек оказывается слеп к своим возможностям, "упав" в хайдеггеровском смысле в "жизнь" мира. Его модальность наброска те-

ряется и тонет в этой изначально данной фактичности. Последняя ставит себе на службу все возможности, приобретая характер "погони за...", так как "во влечении... забота всегда уже связана" [см. 1, 195-196].

"Заботливость" как "бытие с внутримирно встречающим событием других" также представляет собой один из дефективных модусов свободы. Она описывается Хайдеггером в качестве стимулированной интенциональности наброска ("бытие-вперед-себя"), имеющей несобственный способ существования: "гонимость присутствия из него самого", но не им самим. Поэтому "в чистом стремлении забота еще не стала свободной" [см. там же]. Две крайние возможности "заботливости" суть снятие заботы с другого (взятие ее на себя), чреватое зависимостью и подвластностью другого, и "заступничество" с целью возвращения или даже навязывания "заботы" другим [см. 1, 121-122].

Прояснение феномена вины осуществляется Хайдеггером из аналитики "способа присутствия быть". Полагая, что "бытие присутствия есть забота" (понимаемая экзистенциально-онтологически как целостность фактичности, наброска и падения), философ косвенно ставит проблему "измеримости" вины в плоскости редукции всякого сущего: "...присутствие вообще не может измеряться ничем наличным или принятым, чем оно само не бывает или бывает не своим способом..." [1, 283]. Но если вина "принадлежит" присутствию, то что значит применительно к этому феномену быть "не своим способом"?

Известным ориентиром для ответа является мысль философа о том, что расхожее толкование вины "всплывает как предикат к "я есмь" [1, 281]. Хайдеггеровское "всплывает" (предикативность вины) и означает здесь "кажимость" как "себя-не-в-себе-самом-кажущее", описываемая "заботой" в модусе "падения" ("бытия – при"). Но эта "кажимость" вместе с тем есть "указание на исходную "идею" феномена". Это указание формулируется Хайдеггером в виде вопроса: "Может ли то, что в несобственном толковании понимается как "вина", лежать в бытии присутствия как таковым (Выделено нами. – В.С.), а именно так, что оно, поскольку так или иначе фактично существует, уже и есть виновно?" [Там же].

Присутствие как таковое (целостность) кажет себя как экзистенциальность в смысле "самонабрасывающего бытия к своей способности быть" [1, 191], или, иначе говоря, "оно есть экзистенциальное основание своей способности быть" [1, 284]. Само хайдеггеровское вопрошание как некая структура открытости имплицитно уже содержит интуицию о том, что топология вины конституируется "движением" экзистирования самого основания своей способности быть. Но что это за основание?

Сама "способность быть" "есть то, ради чего присутствие всегда есть как оно есть" [1, 191]. Хайдеггеровское "ради чего", подчеркнем еще раз, есть "целое отсылание значимости", конституирующее "мирность" как бытийный горизонт возможностей присутствия. Поэтому присутствие как изначально понимающее "всегда уже сопоставило себя

с возможностью себя самого" [Там же]. Здесь речь идет об исходном "сопоставлении" присутствия как "брошенности" (фактичности) и "наброска", что реально означает ситуацию безосновности свободы: "Бытие-свободным *для* самой своей способности быть и с нею для возможности собственности и несобственности кажет себя в исходной, стихийной конкретности, в ужасе" [Там же].

"Брошенность" как модус заботы означает, что "присутствие *есть* всегда *так* как оно есть", то есть как его фактичность [см. 1, 284]. Это следует понимать в смысле того, что присутствие "не от себя самого введено в свое вот". Способность быть "принадлежит сама себе" и "все же не сама собой дана себе в собственность" [см. Там же]. Из этого вполне очевидно следует, что только "Будучи собой присутствие есть брошенное существо как самость" [Там же] и только "как бытие-самости оно есть бытие основания"[1, 285]. Таким образом, человек как фактичность содержит в себе способность быть основанием самого себя лишь как одну из возможностей. И в этом смысле человек "ничтожен" как "брошенное основание", которое он сам не заложил, но которое "покоится в его тяжести, которую настроение обнажает ему как груз" [см. 1, 284].

"Набросок" как модус заботы и фиксирует способ существования "брошенного основания": присутствие "бросает себя на возможности, в которые оно брошено"[Там же], то есть оно в качестве "бытия-свободным" есть лишь экзистирюя. В таком своем качестве человек – "сущностно ничтожен" [см. 1, 285]. Действительно, свобода фактически *есть* только в качестве выбора какой-либо одной *из* возможностей, и, следовательно, в качестве фактичности уже осуществленного выбора она ставит предел самой себе. Осуществляя выбор одной возможности, человек тем самым закрывает поле выбора. И поскольку присутствие понимает себя из своих возможностей, то само оно как "способное-*быть*" "всегда стоит, – как полагает Хайдеггер, – в той или иной возможности, постоянно оно не есть другая и от нее в экзистентном наброске отреклось" [Там же]. Поэтому "ничтожность" принадлежит к бытию-свободным присутствия и рассматривается как экзистенциальный конституитив самой бытийной структуры наброска.

Учитывая, что "ничтожность" является своеобразным основанием и для модуса падения (бытие-при), вполне правомерно хайдеггеровское обобщение: "Забота сама в своем существе вся и насквозь пронизана ничтожностью. Забота...означает поэтому как брошенный набросок: (ничтожное) бытие-основанием ничтожности" [см. Там же]. А это, в свою очередь, означает, что "самость, которая как таковая должна положить основание самой себе, не способна *никогда* им овладеть и все же экзистирюя имеет взять на себя бытие-основанием". "Быть основанием значит поэтому *никогда* в принципе не владеть самым своим бытием", поскольку будучи основанием присутствие превосходит ("ничтожит") самого себя [см. 1, 284]. Таким образом, само *нет* конституирует *бытие*

присутствия: "Этим сказано: "присутствие как таковое виновно" [1, 285]. И, следовательно, формально экзистенциальная идея вины определяется как "бытие-основанием некоей ничтожности": быть виновным значит быть основанием для бытия, определенного через *нет*. "Сущее, чье бытие забота, ... есть в основании своего бытия виновно..." [см. 1, 284, 286]. Этим же объяснима непредикативность вины в ее онтологическом измерении и недостаточность "понятий приваии и изъяна" при ее оптическом выражении.

Но означает ли хайдеггеровское онтологически проясненное через "ничтожность" "сущностное бытие-виновным", что рекуррентное "движение" эк-статичности полностью конституирует топологию вины в ее фактическом выражении? При ответе на вопрос "кто говорит, как мы виноваты и что значит вина?", видимо, недостаточно лишь формальной отсылки к "ничтожности" присутствия. Во всяком случае вопрос о "кто" вины остается непроясненным до решения вопроса о собственном и не-собственном способах существования "умения быть". А вопрос о формах манифестирования вины требует обращения к аналитике экзистенциальной конституции человеческого вот, хотя бы для того, чтобы прояснить, что "размыкает" присутствие, заставляя его "говорить" в той или иной модальности.

Исходным для экзистенциальной аналитики человеческого вот является экзистенциал *расположенность*. Расположенность существует в модусе "избегания" ("притяжение и отшатывание") и, тем самым, исходно конституирует топологию человеческого присутствия, где оно "разомкнуто себе самому" и "обнажено в его врученности своему вот" [см. 1, 135]. Проявляясь онтически в виде интенциональности (настроение, настроенность на...), расположенность характеризует, тем самым, "допущение встречи", известную "задетость" или "врученность миру" [см. 1, 137 – 138]. И здесь вопрос о специфике топологии Dasein оказывается вопросом об "отличительном" расположении. Темой хайдеггеровских интерпретаций становятся модусы расположенности, в которых пространство человеческого *вот* определяется "задетостью" либо "внутри-мирным сущим", либо "мирностью мира". Таковыми являются соответственно *страх* и *ужас*.

По Хайдеггеру интенциональность страха дана в модусе "падения" к "внутримирному сущему" ("притяжения к..."). Интенциональность ужаса совершенно иная и осмысливается Хайдеггером через экзистенциал "отшатывание". По форме последнее напоминает ретенцию Гуссерля. В содержательном же плане мысль Хайдеггера сводится к тому, что человеческое вот через расположенность не только "отослано" к миру конкретных вещей, но и "вообще поставлено перед самим собой", то есть "отослано" к самому себе как таковому [см. 1, 184]. В ужасе как модусе расположенности дан мир как таковой, на фоне которого всякое "внутримирное сущее" "полностью иррелевантно". Поэтому всякое

"внутримирное сущее" "тонет" в ужасе, который покоится в неопределенности "ничто и нигде": "Мир" не способен ничего больше предложить, как и соприсутствие других. Ужас отнимает...у присутствия возможность падая понимать себя из "мира" и публичной истолкованности. Он отбрасывает присутствие назад к...его собственной способности-быть-в-мире", "уединяет присутствие в его наиболее своем бытии-в-мире, которое...бросает себя на свои возможности" [1, 187]. Разомкнутое ужасом человеческое *вот* оказывается абсолютно безосновным и кажет себя как *бытие-возможным*, "как то, чем оно способно быть единственно от себя самого как уединенного в одиночестве" [1, 188]. Тем самым становится понятной необходимость введения в хайдеггеровскую аналитику экзистенциала одиночества.

Поскольку ужас "уединяет", то в нем лежит возможность "отличительного размыкания" в смысле показа присутствию возможностей его собственного и несобственного бытия. Это уединение не устраняет того обстоятельства, что уединенное существует в качестве бытия-в-мире. Извлекая человеческое вот "из его падающего растворения в "мире", ужас "ничтожит" фактичность бытия-в-мире и возводит его в модус "бытия-возможным" или, что то же самое, – в модус "несвойскости" (*бытие-не-по-себе*) [см. 1, 188-189]. "Несвойскость" (или "жуть" в хайдеггеровской терминологии) означает здесь лишь "своеобычную неопределенность того, причем присутствие находит себя в ужасе: ничего и нигде" [Там же]. Следуя логике этой мысли вполне резонным кажется утверждение о том, что "неопределенность" уединения в ужасе задает лишь топологию вины ("бытие-ничтожным"), но ничего не говорит о "кто" вины, поскольку присутствие оказывается чистой возможностью ("бытие-возможным").

Не решает вопроса о "кто" вины и аналитика "падения", ибо "падающее бегство в свойскость публичности есть бегство от *не-по-себе*, т.е. от жути, лежащей в присутствии как брошенном..." [1, 189]. "Падение" лишь модифицирует онтологический ужас в шлейф незавершенности человеческих фобий: "Страх есть упавший в мир, несобственный и от себя самого как таковой потаенный ужас" [Там же]. Ужас как бы "засыпает" в предметных страхах, "просыпаясь" в безобиднейших и неподконтрольных человеку ситуациях. Присутствие в страхе существует несобственным способом. Равным образом и вина в таком модусе расположенности дана не собственным способом "бытия-основанием ничтожности", но в виде своеобразной предметной инверсии как "повинность", когда "за тобой что-то числится", или как "причина", "повод для..." [см. 1, 281]. "Понятливость людей знает лишь соответствие и несоответствие действующему правилу и публичной норме" – отмечает Хайдеггер. "От самого своего бытия-виновным они ускользнули...", так как оно "закрыто для человеко-самости" [см. 1, 288]. И виновность, сводимая только к ощущению страха перед чем-либо или к его осознанию, есть лишь реакция на возможность угрозы дисциплинарных санкций со стороны чего-то, по выражению Хай-

деггера, "неприсутствиеразмерного". Это как раз один из тех случаев, когда присутствие "не от себя самого введено в свое *вот*".

"Определенность" топологии присутствия и, следовательно, вопрос о "кто" вины исследуется Хайдеггером посредством онтологического прояснения экзистенциала *решимость*. Решимость рассматривается Хайдеггером не как "установка" или "неопределенная склонность", но как "самостнообразующий" параметр человеческой экзистенции. Решимость "есть лишь в заботе озаботившая и как забота возможная собственность самой заботы" [1, 301].

Необходимость введения экзистенциала решимость в аналитику Dasein объясняется философом тем, что ужас как "отличительная разомкнутость" открывает лишь "уединенность" присутствия в модусе *мирности*, когда оно "поставлено...перед своим же не-по-себе" как "чистая" возможность ("бытие-возможным") [см. 1, 296]. Между тем, то, что Хайдеггер называет "расположением", открывает целостность бытия-в-мире "по всем его конституитивным моментам (мир, бытие-в, самость)" [1,190]. Экзистенциал решимость как раз и характеризует "расположенность" Dasein с позиции актуализации "чистых" возможностей "уединения" в фактичность "уединенного в одиночестве", где присутствие "способно быть единственно от себя самого..." [1, 188]. Иначе говоря, решимость конституирует "присутствиеразмерную" (человекообразную) пространственность самости в ее фактическом бытии-в и как "собственное бытие-собой" [1, 298]. Пространство этого "бытия-собой" Хайдеггер именуется экзистенциально определенной человеческой *ситуацией*.

Имея своим фундаментом решимость, ситуация "есть всегда то разомкнутое в решимости *вот*, в качестве какого присутствует экзистенцирующее сущее" [1, 289]. Придавая ситуации пространственное значение ("обстояние", "быть в состоянии"), Хайдеггер имеет в виду вовсе не физические параметры или "наличные рамки" присутствия. Речь идет о том, что "ситуация *есть* лишь через решимость и в ней"; "решимость вводит бытие *вот* в экзистенцию его ситуации", так как "означает допущение вызвать себя из потерянности в людях" ("от людей ситуация...по сути заперта") [см. 1, 299-300]. "Решимость", следовательно, "очерчивает экзистенциальную структуру...собственной способности быть" [1, 300]. Тем самым и создается "экзистенциальная определенность", суть которой в "способности быть *в образе* (Выделено нами. – В.С.) озаботившейся заботливости" [1, 298].

Обратим внимание здесь на следующее: ужас, "отшатывая" всякое сущее, "уединяет" присутствие в смысле размыкания его как неопределенного "бытия-возможности", о котором, строго говоря, нельзя ничего сказать как о фактичном *вот*. Эта неопределенность "уединения" определяется самим актом решения, который артикулирует присутствие в смысле конституирования как самости, так и ее фактического "мира". Видимо,

именно в этом контексте следует трактовать замечание Хайдеггера о том, что в топосе "уединения" акт "решимости" "высвобождает себя для своего мира" и "придает присутствию собственную прозрачность" [1, 298, 299]. Здесь речь идет о "самой способности быть, которая как брошенная может бросить себя только на определенные фактические возможности" [1, 299]. Следовательно, актуализация "способности быть в образе" увязывается Хайдеггером с метаморфозой "падения" "уединения", поскольку именно "решимостью самость вводится в...озаботившееся бытие при подручном..., в заботливое событие с другими" [1, 298]. Фактичность "уединения в одиночестве" – результат этого "падения".

Еще один важный момент хайдеггеровской аналитики решимости – формы ее манифестирования. Присутствие "обречено", то есть манифестирует себя как речь, где последняя понимается в смысле "означающего членения понятности", когда "к значениям прирастают слова" [см. 1, 161]. "Прозрачность" присутствия в модусе решимости, как полагает Хайдеггер, означает такую своеобразную артикуляцию понятности, когда предикативное место речи в модусе "уединенности" оказывается пустым. Решимость в модусе "уединения" "говорит" *слышанием и молчанием*.

Присутствие в модусе решимости "слышит, потому что понимает" и как "понимающее... оно "послушно" сопresentствию и себе самому..." Следовательно, слышание в указанном ракурсе конституирует "первичную и собственную (Выделено нами. – В.С.) открытость присутствия для его самого своего умения быть в качестве голоса друга...", в качестве "события для других" [см. 1, 163]. Можно сказать и так: это слышание "чистого шума", "беззвучного" голоса бытия, на фоне которого только и возможна всякая озвученная артикулированность.

В молчании как "сущностной возможности речи" самость дана себе самой как чистая бытийная возможность всякого значения – значения до (без) слова: "Чтобы суметь молчать присутствие должно...располагать собственной и богатой разомкнутостью самого себя" [1, 165]. Более того, в молчании как модусе говорения понятность присутствия артикулируется "так исходно, что из него вырастает настоящее умение слышать и прозрачность бытия-с-другими" [Там же]. Лишь в режиме "падения" самость обретает "голос", исчезая одновременно в качестве "прозрачной" самости. "Голос" неизбежно становится чужим...

Аналитика речи дает Хайдеггеру основание полагать, что решимость манифестирует себя в модусах слышания и молчания как *совесть* ("воля-иметь-совесть"). Ее "беззвучный" голос размыкает (артикулирует) способность быть-виновным и поэтому совесть возможна только в качестве "высказанного" инобытия этой способности. "Зов" совести – это вызов к бытию-виновным или "взывающее отозвание", которое дает присутствию понять, что оно как "бытие-основанием ничтожности" "должно, т.е. повинно из потерянности в людях извлечь себя назад к самому себе" [1, 287]. Отсюда совесть и трактуется Хайдеггером в качест-

ве артикулированной решимости присутствия, взывающей "к его самой своей способности быть" [1, 288].

Таким образом, экзистенциал *решимость* выражает "отличительный модус разомкнутости присутствия" и очерчивает онтологический смысл собственной способности-быть-целым. Отсюда и хайдеггеровское обобщение: "Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть собственную разомкнутость – *молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным* – мы называем *решимостью*" [1, с.296-297]. Поэтому самость есть конституируемое в решимости "собственное бытие-собой", то есть задает основание самой себе.

Таким образом, топология самости, конституируемая в решимости, имеет своим бытийным основанием все ту же "ничтожность" как "уединяющее" движение эк-статичности, в котором "тонет" всякая фактичность присутствия. Но не означает ли это принципиальной соразмерности топологии вины как "бытия-основанием ничтожности" и топологии самости в модусе ее уединенности? Проблема здесь в том, что самость как "способность быть в образе" не может существовать только и исключительно в качестве "чистой" возможности. Если хайдеггеровская "забота" "вся и насквозь пронизана ничтожностью", то "ничтожность" самости – лишь экзистенциальный конститутив бытийной структуры наброска, который не может не "падать" в фактичность "мира". Проблема, следовательно, заключается и в параметрах соразмерности топологии вины и "дисциплинарного пространства" (М. Фуко), где целостность человека исчезает, замещаясь анонимной функциональностью *habitus'a* (Гуссерль) или "лицом", "нарисованным" социальным Левиафаном (М. Фуко). Но это уже предмет специальной тематизации.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М: Ad Marginem, 1997.
2. Хайдеггер М. Время и бытие. М: Республика. 1993.
3. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис. 1993.

ФЕНОМЕН ЦЕННОСТИ: ИМПЕРАТИВ ЦЕЛОСТНОСТИ И СОЦИАЛЬНЫЕ СУБСТИТУТЫ

Дело философии – мысль, схваченная в модусах свободы и всеобщности. Однако всякое движение такой мысли к возможному предмету осмысления предваряется очищением «авгиевых конюшен» собственного сознания, шагом назад с целью прояснений предельных условий возможности собственного мышления. Компетенция философа – до конца отдавать себе отчет, иметь полную ясность в том, какие условия и обстоятельства конституируют исследуемый предмет не в виде логической картографии научного факта, но в целостности события. Если это

так, то обнаруживается, что у философа вообще нет никакой «точки зрения», а всякая «система» – это метастаза живой мысли. Траектории мысли философа и представителя науки в этом смысле не пересекаются: как можно совместить предметное мышление в терминах детерминизма со способами собирания мысли в модусах свободы и всеобщности? Но странным образом питают друг друга. Философия – своеобразная профилактика науки, а наука обеспечивает шлейф «наглядных зрительных картинок» безосновной спекуляции философской мысли.

Предмет нашего осмысления – ценности. Однако философия и позитивная наука задают принципиально разные горизонты и ракурсы осмысления, имеют разные исходные точки отсчета и отличные языки описания, а в качестве итогового продукта несоразмерность, несопоставимость не верифицируемого символа и всякий раз фальсифицируемой научной модели. Если философия ориентирована на прояснение предельных условий возможности существования ценностей, полноту возможного описания и экзистенциальную выполнимость, то наука – исходно ограничена предметностью той или иной дисциплины, анализ осуществляется на иных уровнях абстракции и при помощи иных концептуальных средств. Жесткость методологической партитуры науки явно не порождает философской музыки. Введение же междисциплинарных исследовательских сюжетов оборачивается либо выхолащиванием содержания, либо банальной эклектикой с ее шлейфом незавершенности. Это тот случай, метафорически выраженный М. Мамардашвили – дьявол играет нами, если мы не мыслим точно...

Зададим философско-феноменологический обертон осмысления ценностей. Исходная интуиция – ценности божественно просты и доступны: истина, добро и красота – это обращенные к нам лики культуры, определяющие в буквальном смысле нашу личину в качестве человеческой. Но это простота, несущая невыносимую сложность. Это простота артефакта, рождающая трагедию человека как «незавершенного существа» (Ф. Ницше) и, одновременно, дающая веру и открывающая возможность достроить себя до уровня божественной сингулярности как соразмерности с целостностью мира. Роль артефактов культуры идентична функциям демиурга: мы как конечные и смертные можем жить в бездне измерений бесконечности, идеальности, красоты, добра и пр. Именно эта возможность возвышает нас над бездушной и неотвратимой логикой природной необходимости и, что не менее важно, предохраняют от соблазна растворения в манипуляциях и сетях социальной алхимии. Человек всегда *больше* своей природной или социальной данностей. Его призвание – «достроить» себя на основаниях, которые не даны естественным образом, которых нет в природе.

Ценности культуры доступны в том странном смысле, что нет ни одного смертного, который бы не тянулся к ним или не притягивался ими, не теряя при этом дара спонтанности и свободы. Однако такая экзи-

стенциальная связанность принципиально ускользает от однозначной концептуализации средствами науки. Всякая академическая дефиниция возможно и значима в конкретной предметной сфере, но порождает шлейф незавершенности бесконечных уточнений при любом изменении контекста. Понятийный «след» явно не тождественен целостности оригинала; конкретные и фиксированные значимости скрывают горизонт смысла

Более академично: ценности сами по себе – вне их предметного и социального измерений – есть символические универсалии культуры и ничего более. Культура символична, неутилитарна и креативна (но не в смысле производственной продуктивности).

Специфическое «тело» культуры – символ (отметим в этой связи неразрешимость традиционной процедуры дифференциации на материальную и духовную). Фрагментарно обозначим ключевые параметры символического (феноменологического по существу) описания культуры:

- символ – знак, не имеющий предметного референта («пустое» понятие). Или, что то же самое, символ – самореферентен;

- символ отсылает не к предмету, но к универсальному контексту его понимания (вне зависимости от модальности восприятия и пространственно-временных координат восприятия). Можно сказать: символ указывает на акт трансцендирования предметности и, тем самым фиксирует факт человеческой принадлежности к безусловному, сверхопытному, вневременному. Под трансцендированием здесь разумеется способность выхода человека за пределы ситуации, данной ему стихийно и естественным («натуральным») образом (М. Мамардашвили);

- символы существуют и понятны только в актах трансцендирования;

- общение с символами – условие того, что человек может увидеть гармонию в эмпирическом хаосе, в переплетении впечатлений и связей. Иначе говоря, такое общение – способ организации (порядка) сознания как собственно человеческого; способ конструирования человеческого в человеке.

Очевидно, что в феноменологическом плане нельзя говорить об основаниях культуры (соответственно и ценностей), если разуместь под ними субстратные, функциональные, структурные, системные и пр. основания). Акты трансцендирования как способ существования абсолютного культурного сценария и есть предельное «основание». Следовательно, и ценности сами по себе не предметны; они лишь артикулируют смысловой горизонт культуры, задают вариативность любого проявления человеческой активности. Мир ценностей дан человеку в качестве границ его предельных функциональных возможностей. Этим объясняется тот факт, что человек не просто связан с внешним миром детерминистским образом, но способен, так или иначе, *относиться* к нему (в той или иной степени свободно). Сама возможность отношения укоренена в том, что все связи человека с миром *опосредованы* артефактами

культуры. Ценности и есть такие артефакты, в которых латентно даны средства любой возможной формы жизнедеятельности. В человеческой субъективности – в виде культуры чувств, переживаний, мышления и пр. В мире объективаций – в виде синтеза природного и искусственного.

Как универсалии ценности абсолютно *объективны*. Объективность здесь вовсе не сводится к банальной независимости от сознания человека. Универсум ценностей – своеобразная метафизическая «память», без которой невозможна собственно человеческая история как нечто радикально отличное от естественно-природной необходимости. Они являются матрицами всех возможных сценариев поведения, деятельности и мышления. В этом ракурсе мир ценностей как бы предзадан человеку

Антропологический фокус ценностных матриц – духовность. Как таковая, она не сводится к следованию «высоким» идеалам или нормам. В равной мере, не продуктивно сводить ее к каким-либо релятивным содержательным параметрам. Это способ, каким вообще может существовать способность человека к актуализации универсалий культуры в себе и для себя. Или – способ воспроизводства и удержания себя как способного развиваться по логике того, что не дано естественным образом (по логике безусловного, вневременного, идеального. По словам М. Мамардашвили, духовность как таковая – это способ собирания и удержания условий своего собственного воспроизводства как культурного существа. Такая способность предзадана человеку хотя бы в виде потенциалов и возможностей.

И совершенно иной сюжет артикулируется, когда мы ставим вопрос о *социальном* способе существования ценностного универсума. Сущность социального – в обмене, который неизбежно порождает феномен предметного «грехопадения» ценностного универсума. Социальная форма обмена радикально трансформирует символическое измерение культуры и его индивидуальные проявления. В ее границах обменивается не символический потенциал ценностей как таковых, но их *общезначимые* (нормативные) и *инструментальные* воплощения. Только они адекватны природе социального обмена, поскольку в рамках сравнения на рынке человеческих способностей артефакт культуры обретает свой статус лишь через свое нивелирование нормативностью. Норма в таком случае – не более, чем функционально-инструментальный аналог культурной ценности, ее социальный «труп», выхолощенный самой формой социального обмена. В качестве одного из аргументов можно привести общепринятое и тривиальное различие культуры и цивилизации (О. Шпенглер, Н. Бердяев). Цивилизационный порядок (как предметная «смерть» культуры) генетически непосредственно предшествует социальному обмену и опосредует отношения людей. За отношением вещей скрыты отношения людей. Из этого следует, что сами по себе ценности человека подчинены логике (порядку) *воспроизводства* символических форм культуры. А их «превращенное» социальное измерение уже имеет иной структурный порядок – «овеществленные» отношения взаимооб-

мена, которые и задают специфические нормативные и типизированные формы *потребления*.

Объективность ценностей замещается *общезначимостью*. Она относима не столько к ценностям самим по себе, сколько к *типичному* способу тиражирования и воспроизводства нивелированных социумом универсалий, т.е. приземленных до уровня норм, идеалов, образцов. Их назначение – в «принуждении к совместности» (Э. Дюркгейм). Соотношение объективности универсума ценностей и социально общезначимых способов его тиражирования идентично соотношению идеального и функционально-инструментального («вещного»), творения и потребления. Поэтому нет весомых оснований для утверждения о том, что вне общезначимости ценности якобы утрачивают свой смысл. Целостность смысла лишь редуцируется к прагматике значений, свобода ценностного выбора – замещается в той или иной степени институционализированной социально-политической или еще какой-либо целесообразностью. А невостребованность ценностей вовсе не означает их отсутствия.

Соответственно, все научные исследования ценностей (без учета содержательной нюансировки) в общем и целом совершают то, что Дж. Мур называл «натуралистической ошибкой». Ее суть – в замещении символической природы ценности ее предметной или знаковой репрезентацией. В контексте замещения ценностный универсум культуры редуцируется к его *предметным* воплощениям, традиционно именуемым цивилизацией; творчество как способ освоения культуры сводится к «стремлению к удовольствию» (Г. Маркузе) или «прагматике потребления» (Ж. Бодрийяр). Ценность объявляется либо вещью, либо утилитарной значимостью вещи, либо переживанием вещи, либо вообще знаком вещи. Например, в социологии в границах так называемой реалистической перспективы ценности полагаются как объекты потребностей (Г. Беккер) или в виде социальных идеологем, детерминирующих поведение людей (Р. Пэнто). Их номиналистическая интерпретация отчетливо выражена в концепции «эмотивных ценностей» К. Огдена и И. Ричардса. Ценность – суть индивидуальное «ценностное суждение», выражающее эмоции, которые и создают соответствующие установки и намерения. Это значит, что ценность – это не свойство явлений, но «эмотивный знак», обладающий значимостью. Функциональный аналог интерпретации ценностей заключается в наделении их статусом *инструментальности*. По У. Томасу и Ф. Знанецки, социальный статус ценностям придает их способность *воплощаться* в предметы, которые обладают «поддающимся определению содержанием и значением для членов какой-либо социальной группы». Ю. Хабермас полагает, что любое нормативное основание деятельности, используемое как *инструмент* власти, «образует вид ценности».

В целом смещение исследовательской перспективы с культурного измерения ценности на ее предметно-функциональные аналоги – удел

науки, определяемый используемыми средствами концептуализации. Оппозицию идеального потенциала культуры и ее социально-предметного «тела» и, соответственно, ценности и ее нормативно-инструментального воплощения можно удержать средствами науки лишь на уровне различения потенциального и актуального в обществе, целостности производства и операционалов обмена и потребления.

Особая проблема – *индивидуальное* измерение социального «тела» ценности. Ценности, нивелированные социальным обменом до уровня типизированных инвариантов индивидуального поведения, обретают статус ценностной *ориентации*. Она производна от хабиитуализации общезначимых норм и функционирует в режиме практического стереотипа. Габитус здесь – инвариант, производный от интериоризации внешних социальных детерминаций (П. Бурдьё). Иначе говоря, ценностная ориентация выражает себя структурами направленности человека и функционирует в *инструментальном* режиме. Таким образом, ценностные ориентации структурно определяются механизмами сопряжения процессов хабиитуализации и типизированных способов легитимации действий. Поэтому они в целом подчинены уже не логике культуры, но порядку институциализированного обмена и потребления. Их символическое и целевое начало скрыто или подчинено нормативной и инструментальной ткани обмена и потребления. Эта ткань, как отмечает Ж. Бодрийяр, лишь воплощает в себе «несбывшийся императив целостности, лежащий в глубине жизненного проекта». Социальный обмен репрессивует уникальность индивидуальных ценностей в том смысле, что они становятся ориентированными только на удержание индивида в границах локализованных социальных ролей и статусов.

Ценностные ориентации связаны с объективными ценностями культуры не прямо, но опосредовано – через предметное «тело» культуры (предметные результаты деятельности). Другими словами, ценностные ориентации всегда *функциональны*: суть их не в предметности, но в способе типизированного отношения к предметности. Специфическим «продуктом» ценностных ориентаций является *упорядоченность и организованность* человеческой активности во всех ее «предметных» проявлениях. В формальном плане под ценностной ориентацией можно понимать *диспозицию*, связывающую совокупность всех возможных отношений человека в единую структуру направленности. Своим «пространственным» кореллятом она имеет объективированное «поле» практической осуществимости («позицию» в смысле П. Бурдьё). Таким образом, ценностная ориентация структурирована как «практическая стратегия» в смысле *структурного* интеграла направленности. Она несет, с одной стороны, – устойчивый мотивационный инвариант, что обеспечивает *легитимность* любой возможной позициональности, а, с другой – *габитус*, задающий всегда локализованный, типизированный

и воспроизводимый диапазон позициональности к среде, которая полагается в качестве *значимой*.

Резюмируем сказанное в методологическом ключе: попадание в резонанс философии и позитивной науки исходно связано с решительным размежеванием разных гомологических рядов описания – символического и его фактических репрезентаций. Это избавит нас, по крайней мере, как от философского высокомерия по отношению к науке, так и от научного искуса к чрезмерной тотализации своего понятийного аппарата. Есть ценность как символическая универсалия, и есть нормы, социальные идеалы, ценностные ориентации как ее предметно-функциональные «профанации».

Далее, искомый резонанс связан и с движением прояснения предпосылок конкретных наук, порой весьма неочевидных, т.е. тех *установок*, которые порождают всякие содержательные сюжеты о ценностях. Значим и *контекст* как с точки зрения генезиса той или иной теории ценностей, так и в перспективе поиска референтных границ той или иной теории. Это убережет исследователя от опасности возникновения специфических иллюзий «профессионального идиотизма», когда конкретную теорию отрывают от условий ее функционирования. Теория не должна «выпадать из дверных петель» (Витгенштейн).

И, наконец, философская ориентация на целостность и системность научных штудий соотносимы как недостижимость горизонта смысла и осязаемая значимость конкретной темы. Гармония универсума не повернется алгеброй науки. Самый оригинальный способ поглупеть – абсолютизировать системный подход через апелляцию к междисциплинарности (надсистемности) (Берталанфи). У глупости нет границ; «умная и вменяемая» наука знает, прежде всего, границы своих возможностей. В этих границах ценностная идентичность чего-либо – не фиксированная сущность, схватываемая социологией, культурологией, экономикой и пр., но динамический закон изменений разных форм социальной институционализации универсума культур

ПРОВОКАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ



ПРОВОКАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Провокация образования // Аттестация педагогических и руководящих работников народного образования Приморского края. Выпуск 12. Изд-во «Уссури». Владивосток. 2000.

Проблема, вынесенная в заголовок, представляет собой своего рода скептическую реакцию на рецидивы старого педагогического недуга – логомании. Новомодная терминология, утверждающаяся ныне в педагогической среде, нуждается, по меньшей мере, в критической рефлексии. Дело в том, что само по себе введение в оборот новой терминологии типа «образовательные технологии», «образовательное поле» или «психологическая поддержка» лишь ласкает педагогическое ухо и чревато опасностью остаться все тем же словесным бисером, обладающим самоценностью, но не меняющим реальность. Логомания – это своего рода «педагогический насморк»: болезнь нестрашная, быстро проходящая, но противная. Противная – в исходном и буквальном смысле *противостояния* человеческой реальности, когда «педагогический пар» благих намерений уходит в “свисток” педагогического пустозвонства. Проблема, скорее всего, заключается не в лингвистических изысках, но в трезвой констатации условий, при которых слово педагога вообще может что-либо изменить в субъективной реальности ученика.

Для аналитики так поставленной проблемы используем в качестве исходной банальную и разделяемую большинством педагогов мысль о том, что современное образование превратилось в единообразную казарменную организацию, в которой учащиеся стали объектами регламентирующих манипуляций учителя. И здесь есть резон отмежеваться от огульной и крайне непродуктивной критики образования как *социальной системы*. Как организация, вносящая упорядоченность, структурность и последовательность, образование и не может быть ни чем иным, кроме как манипулятивной системы. И совершенно другой ракурс проблемы – как поставить ученика в центр образовательной системы, сделать его, если использовать педагогический сленг, «субъектом самодеятельности». Иными словами, как манипулировать учеником, если иметь в виду «самодеятельность» в качестве стратегической цели?

По сути дела в центре внимания оказывается вопрос о педагогической компетентности, не сводимой только и исключительно к профессионализму в смысле владения специализированным знанием или техниками его тиражирования. Тематика педагогической компетентности вообще заслуживает интеллектуального уважения лишь, будучи корректно сформулированной во всей ее полноте и сложности. Речь идет, прежде всего, о том, чтобы до конца отдавать себе отчет и иметь полную ясность в том, какие условия и технологические сцепления позволяют ученику психоло-

гически переживать получаемые знания в качестве лично-значимых и в этом смысле – *своих*.

Декларируемая цель школы – создание планомерной организации развития самостоятельности ученика. Но эта целевая установка сама по себе совмещает то, что трудно объединить: самостоятельность и планомерную организацию. «Организованная самостоятельность» – очередной чудовищный педагогический кентавр или достижимая реальность? В этом контексте есть резон поразмышлять над парадоксальностью самой идеи психологической поддержки образования? Уже сама ее констатация в качестве проблемы косвенно указывает на то, что образовательные технологии существуют *вне* психологического контекста. Они непсихологичны и, следовательно, бесчеловечны. Постулируемая же мысль о необходимости психологической *поддержки* и, более того, *внесения* психологической составляющей образования ассоциируется у рефлексующего читателя с педагогическим средневековьем. Странно, что современному педагогу неведом грех педагогической гордыни и он органически неспособен освободиться от бремени тщеславия: не равносильно ли несение «разумного и вечного» божественной функции «вдохновения души»? Не пора ли учителю покинуть «божью позу» и занять естественную и пристойную человеческую позицию? В противном случае вместо образования – его мертвая имитация и постоянный шлейф незавершенности... Кстати, просвещенная Европа изменила свою педагогическую схематику еще во времена И. Канта. Мы же своей бездумностью вынуждаем себя повторять «зады» истории.

Действительно как можно искусственно «вносить» психологический контекст в то, что естественно? А психические процессы естественны в буквальном смысле их натуральности. Человек вообще не может не переживать. Можно ли заставить ребенка переживать бином Ньютона или восторгаться ботанической гармонией пестиков и тычинок? Только в одном случае – в границах дисциплинарного пространства, где «кнут и пряник» порождают эрзац переживания. Далее, что значит психологически «поддерживать» образование? Очень любопытно было бы узнать – за какое «место» следует поддерживать и кто это должен делать. Уж не школьный ли психолог как некая штатная единица, компенсирующая «грехи» учителей-предметников?

Образование можно рассматривать и как социологический фиксируемый факт и как человеческое *событие*. Это совершенно разные измерения, структурирующие (и в этом смысле *образующие*) человека в качестве, соответственно, *дисциплинарного* пространства и пространства *ответственности*. Речь идет о моделях образования, традиционно именуемых как «французская» и «немецкая».

Первая модель, задающая дисциплинарное пространство развития, полагает просвещение, понимаемое в смысле института (системы) тиражирования готовых к употреблению знаний. Причем предметный метод

тиражирования знаний изначально институционализирован: *разницей* в статусах учителя как носителя специализированной компетентности и ученика, не имеющего таковой; *отношениями* субординации и координации учебного процесса; *диктатом* стандартизированных и, следовательно, внеличных методологических и методических технологий; системой социальных и личностных *предпочтений* учителя пр. Образовательное пространство здесь исключительно нормативно. Учитель и ученик общаются не как личности, но как деперсонифицированные функции: учитель-предметник и ученик-«головастик». Нужна ли здесь психологическая поддержка? Нет по определению, ибо школа находится в одном ряду с тюрьмой, больницей, армией, монастырем и пр. (М. Фуко). Для такого дисциплинарного пространства психология – «архитектурное излишество». Учитель говорит (вещает), ученик – слушает (слушается), что вовсе не означает того, что он что-либо *слышит*.

Насколько эффективны знания, тиражируемые в подобной сетке координат, с точки зрения их воспринимаемости учеником, который по определению пока не обладает компетентностью, мало восприимчив к дисциплинарным и методическим требованиям и т. п.? Думается, что негативный ответ достаточно очевиден. И дело вовсе нельзя сводить только и исключительно к уровню квалификации учителя, либо к брюзжанию о том, что ученик нынче пошел «не тот». Скорее всего, образовательная проблематика в целом выходит за пределы ее сугубо профессионально-предметного измерения. Иллюзии о том, что предметное знание может быть жизненным призванием, что посредством такого знания можно кого-либо «образовать» имеют тенденцию перманентного превращения в педагогический кошмар несоответствия всякого стандарта (или методики) и реальной жизни. Школа – это не подготовка к жизни, это *уже* жизнь. Реальная проблема заключается в том, что образование несводимо к эрудиции или владению каким-то объемом социально-значимой информации. Знание не «образует» если оно не является жизненной функцией, значимостью «для меня». Образованным, видимо, является не тот, кто много знает; но тот, кто овладел структурой самого себя, своего Я, т.е. имеет устойчивый и фиксированный *стиль* постижения фактов всякого возможного опыта. Образованность – это некая установка, предшествующая всякому опыту и обеспечивающая единую в стилевом отношении схематику (мышления, чувствования, оценки, истолкования и пр.) понимания всякого опыта.

Именно такую стилистику и задает «немецкая» версия просвещения. Сошлемся на авторитет И. Канта, полагавшего, что просвещенность (образованность) – это «выход человека из состояния своего *несовершеннолетия*, в котором он находится по своей вине». Несовременность здесь трактуется в смысле неспособности пользоваться своим разумом *без руководства со стороны*. Его причины – не в недостатке разу-

ма, но в недостатке решимости им пользоваться. Основные характеристики такого «просвещенного ума»:

- «публичность» как способность выставлять себя на суд других, самостоятельность, умение сказать «нет» общезначимому и банальному;
- «свобода» в смысле самостоятельности пользования разумом по своей воле: то, что человек не сделает сам, за него не сделает никто;
- «терпимость» в смысле толерантности: разум ограничен не внешними безличностными нормами, но совестью (всеобщей совести не бывает, если она есть, то всегда в качестве *моей*).

Понятно, что так интерпретируемая свобода структурирует образовательное пространство как пространство личной ответственности. Всякое серьезное осмысление образованности в этом ракурсе возможно лишь при использовании того, что обычно называют феноменологической процедурой. Последняя представляет собой не описание какой-либо предметности (в нашем случае – образования), но способ разработки этого описания (*как* это надо делать). Не тематизируя содержательно сути этой методологии применительно к образовательной проблематике, отметим небеспочвенность и известную эвристичность взгляда на ученика не через «очки» учителя или «фонаря» госстандарта, не как на «пустое место», подлежащее заполнению безликой компетентностью, – но как на живого человека, имеющего собственную мотивацию, право на выбор и право на ошибки. Знание функционально в жизненном (а не профессиональном) плане только тогда, когда оно *мое*, мною полученное и мною пережитое (а не просто зазубренное). Феноменологическая идея банальна: «лошадь» должна быть впереди «телеги» в том смысле, что вначале формируется человек, а затем он сам делает себя профессионалом (но не наоборот).

Операционализация этой идеи на уровне технологий и методик и, следовательно, определенная ее институционализация (понятно, что без нее нельзя) должна осуществляться не по «партийной» схеме «психологию – в жизнь», но с точностью «до наоборот». Сама учебная деятельность должна самоорганизовываться, и в этом смысле «образовываться», исходя из своей жизненной, а не стандартизированной, мотивации в силовом поле тех профессиональных образцов, которые способна дать школа. Ибо ученик похож, прежде всего, «слышит» не *что* говорят, но *как* говорят. Другими словами, операционализация образовательной идеи в психологическом плане сводима к тактике и технике *провоцирования*.

Термин провокация употребляется здесь не в расхожем значении тайного подстрекательства с какой-либо неблагоприятной целью, но в смысле техники активизации, побуждения, умышленного вызывания чего-либо к жизни... Учитель должен как бы забыть свою «предметную» физиономию «ботаника» и актуализировать древний архетип лицедея и сооблазнителя, сродни ветхозаветному змею, искушающему свободой и

лукаво нашептывающему вопреки нормативному педагогическому запрету «не ешь» – «а что бы и не съесть», «ибо откроются глаза ваши и вы будете как боги...». Искушение образованием – это всегда захваченность целым и предвосхищение того, что философ М. Мамардашвили выразил чеканной формулой – «способность быть учеником *выше и достойнее*, чем способность быть учителем». Ученик должен превзойти своего учителя, а не стандартно ему соответствовать. В этом глубинный смысл всех техник психологического провоцирования «самодеятельности».

Строго говоря, идея провоцирующего контекста стара как мир. В основе ее здравый смысл, именуемый современными психологами естественной установкой. Суть ее в том, что человек живет не в мире так называемой объективной реальности и тем более не в мире научных абстракций, но в мире *повседневности*. Последний всегда структурирован семантически как пространство личной значимости. Для нормального человека существует только то, что лично значимо. И в этом плане гоголевский Акакий Акакиевич бессмертен как родовой человеческий архетип. Границы нашего мира (мира-для-меня) структурированы нашей собственной «шинелью». Такая повседневность не является ясной и прозрачной сферой жизни, ускользая от всякой рефлексии. Обычная жизнь вообще не рефлексивируется до тех пор, пока она не нарушается чем-либо экстраординарным. Вспомним: «пока гром не грянет – русский не перекрестится». Всякая новация отвергается самой логикой повседневности или здравым смыслом. Человек (и ребенок здесь не исключение) всегда стремится нормализовать ситуацию, ввести ее в рамки своей повседневности. И только затем человек *объясняет* факторы, нарушающие нормальный ход событий. Объяснение представляет собой интерпретацию, переопределение ситуации, ее нормализацию со своей «колокольни», ибо только нормальные (повседневные) ситуации понятны и несут значимость.

Нормализация – приписывание типичного мотива всему тому, что несоразмерно человеку. Вообще обыденная интерпретация – вполне стандартный ход (метод) превращения непонятного в понятное. Он основан на включенности человека в жизненно-значимую телесность, которая переживается всегда как своя. Такой «естественный язык» жизни содержит определенный и всегда ограниченный набор интерпретационных схем. И в этом смысле у повседневности существует определенная «логика», в фундаменте которой – повседневные стереотипы, закрепленные в телесном существовании человека. Поэтому всякий жизненный факт и не нуждается в доказательствах; он просто *есть* в качестве первичной и исходной очевидности здравого смысла. Любая же несоразмерность с так понимаемыми жизненными фактами вызывает вполне естественную реакцию – отрицание того, что не вписывается в логику повседневности. Стоит ли удивляться поэтому нигилизму нормального ученика, истолковывающего всякий неординарный факт как невозможный и несуществующий? Посредством повседневных автоматизмов, стандартных ходов

чуждое игнорируется и ситуация нормализуется. Если же этого сделать не удастся, то неординарная образовательная ситуация интерпретируется всегда через указание на ту семантическую реальность, которая значима для ученика. Иначе говоря, учитель всегда сталкивается со сведением (редукцией) того, что он говорит, к логике жизненной повседневности: ученик всегда «перевирает» то, что слышит. Иного и быть не может.

Провоцирующие образовательные техники и нужны для разрушения логики повседневности при одновременном сохранении у ученика мотивационной основы. И не следует здесь открывать очередного велосипеда. Известна педагогическая «архаика» в виде техники меннипеи (философ Меннип – III в. до н.э.), связанной с введением провоцирующего контекста, разрушающего поведенческие штампы. Всем знакома и майевтика Сократа как своего рода «повивальное искусство», помогающее ученику самостоятельно разрешиться от бремени, того, что им пережито. Не стоит забывать и «любящую педагогику» Христа, осуждающего все фарисейски-нормированное и провоцирующего у своих учеников спонтанное и личностное движение к Абсолюту.

Для нас важна психологическая начинка провоцирующих образовательных техник, суть которых в создании контекста для актуализации человеческой спонтанности, в границах которой только и может формироваться пространство ответственности. Последнее конституируется только тогда, когда ученик не просто слушается, но *слушает* и, самое главное, *слышит* и свободно *принимает* услышанное как свое. Понятно, что ответственность невозможно имитировать, переложить на чужие плечи, подогнать под общезначимую схему. Это некое личное усилие встречи, встречное движение к тому, что дают как дар. Но такой дар – вовсе не подарок (стоит ли констатировать, что учиться не всегда сладко), от которого можно отказаться. Обертон образования в провоцирующем режиме является скорее форма подачи материала, нежели его логически структурированное содержание. Дар как *удар*, от которого невозможно уклониться и который нельзя не принять. Другими словами, учитель создает такую ситуацию, при которой знания обнаруживаются у ученика не в их логической схематике (она вторична), но, прежде всего и главным образом, в виде бремени *переживания*.

В этой связи уместен историко-философский экскурс. Платон говорит о психологической основе пайдеи (образования) как *тавме* (буквально – удар). Речь идет о том, что образование человека – это его своеобразное *бытие-у-дара*. Не отсюда ли мы говорим об одаренности и бездарности? Быть одаренным – значит находиться во власти дара, принадлежать ему и, тем самым, с необходимостью переживать его. Такого рода нахождение во власти дара производит с человеком сущностную переменную, именуемую Платоном *манией*. Философ далек от современного психиатрического смысла мании. Он говорит об *исступлении души* (психеи) как о своеобразном выбивании ее с привычного этоса (этос по гречески –

привычка, привычное место. Отсюда и этика как общезначимое и поэтому привычное поведение). Дар, таким образом, выбивает человека из мира повседневности, сбивает душу с привычного ей «места» и, тем самым, исступляет. Если психея *уже* пережила встречу с даром, то она не может вернуться в прежнее положение, ибо несет *бремя пережитого* (отсюда и майевтика Сократа как повивальное искусство). Другой результат встречи с даром – то, как психея понимает утрату своего места. Выбитая со своего места, душа наполняет переживанием ум, который при этом испытывает *удивление*. Тавма, таким образом, одновременно *исступление* души и *изумление* ума, что создает у человека *собственный* и совершенно новый космос (порядок) как *умо-на-строение*. Образование в этом ракурсе есть *гармония души и ума*.

Жаль, что Платон не наш современник, а если быть точнее и критичнее по отношению к самим себе, то было бы неплохо попытаться осмыслить ситуацию, когда мы, горе-педагоги, превратили ученика в «машину», где «системно» определены места отдельно для переживания и отдельно для знаний. Мы обременены заботой поиска интегрирующих дисциплин вместо того, чтобы вспомнить о том, что ученик – аналитически неразложимое живое существо с изначально данным и уже готовым «интегрирующим органом» – психикой. Иначе говоря, интегрируем не там и не то...; пытаемся что-то «внести» и «поддержать» (а, скорее всего, свои иллюзии) вместо того, чтобы психологически грамотно давать предметный материал.

Провоцирующие техники как выбивание из мира привычных штампов и имеют в качестве своей цели актуализацию психики ученика как единственного «интегрирующего органа». И, прежде всего *внимания*. Внимание – это всегда ангажированность целым, сугубо индивидуальный настрой на него и его уникальное переживание. Поэтому «Я» внимающего неаддитивно, т.е. целостно. Внимание *собирает Я*, ибо нельзя же серьезно говорить о том, что можно быть внимательным наполовину или треть. Либо оно есть, либо его нет. Если же оно есть, то так ли уж важен предмет, которому внимает пытливый школяр? Корень проблемы внимания явно не в логической методичности подачи материала, не в доказательности или обоснованности содержательной стороны дела, но в его принципиальном «нарциссизме». Оно собирает Я в качестве сингулярной психической целостности, придавая ему неповторимый *стиль*, как начало, эмпирически невыразимое, но предопределяющее флер личностной уникальности. И, главное, – оно способно изменять образовательное пространство в смысле личностного расширения субъективной топики, так как является основой из-умления. Видимо только в таком провоцирующем контексте становится более ясной и понятной мысль М. Мамардашвили о том, что ученик *достойнее* учителя, будучи способным, внимать, а, значит, *понимать* и *принимать*, ибо истина, если она существует как *человеческая*, «ни на чем не держится, но сама держит все остальное».

АПОЛОГИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ (ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ)

Всякая проблема, поставленная нетривиальным образом, усложняет жизнь, делает ее вариативной и малоподдающейся нормативному регулированию. Но, вместе с тем, всякое культивирование сложности в смысле корректной постановки вопроса есть конституирование своей собственной открытости и своеобразная пропедевтика возможных ответов. Именно в таком ракурсе культивирования сложности нуждается сама постановка вопроса об образовании.

Практически ориентированный человек скажет: сколько можно ставить вопросы? Не пора ли их решать! Зуд практического реформаторства, охвативший хотя бы на уровне деклараций современную школу – это по сути дела диагноз, фиксирующий летаргию, неспособность проснуться от образовательных иллюзий, имеющих обыкновение превращаться в педагогические кошмары. И те, и другие как сон далеки от реальности. Реформа как движение в беспомыслии, как движение в своих красивых иллюзиях, оборачивающееся принципиальным топтанием на месте, хотя бы потому, что учителю крайне дискомфортно выходить из “Божьей позы”, откуда так приятно и главное просто вещать о разумном, добром и вечном. Но весть не доходит. И дело вовсе не в добротности образовательных стандартов или ухищрениях методических манипуляций. Они, не смотря на их относительную значимость, – вторичны. Весть не доходит потому, что не очень понятно кто ее адресат: человек или “головастик”, высывающийся из-за парты, чье якобы “пустое место” надо заполнить социально-значимыми знаниями и, тем самым, придать ему “образ”.

Современное реформаторство практически ничем не отличается от схоластического школярского догматизма, известного еще со времен раннего средневековья, когда и сформировалась система “учитель-ученик”. Стандарты и методы образовательных манипуляций можно менять как угодно, но жесткость системы это не нарушает: в любом случае ученик рассматривается не в плане его человеческой целостности и самобытности, но в измерении заполняемого “пустого места”. Знания неизбежно оказываются мертвыми. Можно формально “знать” вечное – “не убий”, “не прелюбодействуй”, “не укради” – но реально жить по иной схематике. Знание не научает ничему, кроме лицемерия, которому, впрочем, и не надо учить. Оно есть изначально от природы, хотя человек предпочитает лукаво называть его способностью к вариативности поведения, адаптацией и т.п.

В целом, знание является мертвым, если оно личностно не мотивировано и дано опосредованно в социальной коммуникации (системе образования). Последняя неизбежно нивелирует всякое знание, делает его

всеобщим и, следовательно, ничьим. Действительная сложность проблемы в том, что мы обречены, жить в социальных коммуникациях, мы не можем выпрыгнуть из своего “социального тела” и вынуждены бесконечно менять свои социальные маски и роли, подчиняясь бесчеловечной режиссуре социального монстра. Тот, кто считает его родителем, обречен, жить не в доме, согретом человеческим теплом, но в социальном “общежитии”. Подлинная проблема образования – не в установлении тесной связи с социумом и вообще с внешним миром, но в культивировании дистанции между ними; дистанции, которая парадоксально оказывается гармонией, дающей оппозицию целостного образа Я, который *мой*, но не навязан мне, и образа внешнего мира так, как он есть на самом деле, а не так, как о нем говорят.

Проблема дистанции и есть по сути дела феноменологическая проблема. Феноменология как исследовательская процедура основана на принципе беспредпосылочности. В плане образовательной проблематики данный принцип требует описывать образование не через отсылки к чьим-либо позициям, точкам зрения, мнениям, стандартам и т.п., но так, как оно (образование) дается незашоренному рефлексивному взгляду исследователя. Понять образованность в ее целостности как какое-то состояние человека возможно лишь посредством выхода за пределы позиции учителя, администратора, родителя и т.д. Необходим незаинтересованный, неангажированный взгляд любопытствующего.

Феноменология дает своеобразный методологический запрет на суждения о человеке посредством предметных и внешних по отношению к человеку содержательных образов. Как бы сказал Э. Гуссерль это “отказ от суждений, касающихся внешнего мира”, “заклучение мира в скобки, исключение предметного мира из поля субъекта”. Иначе говоря, нельзя мыслить наглядно, предметными образами. Это своего рода педагогическое хулиганство, нарушающее заповедь принципа наглядности обучения. Наглядные представления в какой-то мере полезны, но эта мера – ничто по сравнению с грехом ассоциаций, интерпретаций, допущений и пр., искажающих суть дела. Всякая наглядность – то, что подставляется под мой взгляд, заставляя меня видеть чужими глазами. Итак, феноменология – это взгляд на образование не через учительские очки или морализирование, наивно полагающее, что образование есть состояние сознания и его можно полностью сформировать извне.

Всякая редукция внешнего позволяет видеть, что, прежде всего, у человека уже есть некий образ до и помимо всякого педагогического воздействия. Это психический образ. Образованность в целом несводима к сознанию. Любой грамотный физиолог или психолог знает о *habitus*'е как психическом образе, детерминированном витальностью. Человек – это, прежде всего его аффекты, которые далеко не всегда осознаются и контролируются и из которых невозможно выпрыгнуть. *Habitus* – это достаточно устойчивый опыт, чувственный стереотип,

сформированный актами естественного отношения к жизни. Он обусловлен тем, в какой форме человек допускает мотивацию своих действий актами своего собственного чувственного испытания, а равным образом и тем, в какой форме человек допускает внешнее воздействие (принятие или отклонение). Такой опыт в виде аффективного образа первичен и изначально более значим, чем любой другой. В этом смысле крик учителя более важен в плане психологической значимости для дитя, нежели вещаемая теорема Пифагора.

Аффективный опыт естественен как привычка и не требует для своей актуализации каких-либо усилий. Связанный с витальностью, он выражает ее в форме доминирующей мотивации и визирует в этом плане какую-либо значимость. Он конституирует психические реакции и в этом смысле придает образ, имеющий определенную направленность и меру видения. Уже это достаточно банальное суждение есть первый подступ к антропологическому измерению образования, его мотивационной основе и механизмам выбора предпочтений, обеспечивающих известную вариативность поведения. Но психический образ в значительной степени анонимен: человек существует не в модусе “я сам”, но в измерении «нечто» заставляет чувствовать себя таким-то и таким-то. Аффекты во мне, но как бы не мои, ибо я не могу их контролировать в должной мере. Так желания не узнаются в качестве желаний, хотя экзистенциально существуют, способны длиться и пр. Психика есть переживание своей телесности и только. Ребенок воспринимает себя не головой, но моторикой своей телесности: руками, мимикой, криком и эмоциональным контекстом этой моторики. В аффектах он дан себе как бы второй раз. Это первые формы обозначения себя как существующего и собирания себя в качестве целостности. Такие “образы” чрезвычайно релятивны, но они есть. И всякое внешнее обращение этой динамики в “фигуру послушания” имеет в качестве педагогического “продукта” высунутый учителю язык как бессознательную и первую форму дистанцирования и сохранения своего достоинства.

В более общем плане всякая институционализация чувственного опыта как первичной формы “образованности” через механизм системы образования лишь усугубляет анонимность психического Я, дополняя ее функциональной анонимностью. Живая чувственность, дающая пусть и релятивный, но все-таки образ, расщепляется на множество “сверхсубъективных” точек зрения, имеющих обязательную значимость. Живое переживание подменяется суждением о переживании, которое существует в форме принуждающего социального дискурса, лишено витальности. Жизненное отношение превращается во внечеловеческую “методическую точку зрения” (как надо переживать) в виде некоего руководства над тем, что осталось от жизни. Эти “точки зрения” будучи возведены в привычку, как отмечает Гуссерль, приобретают неспособность к превращению в иные точки зрения и порождают бессмысленность. Разру-

шается данная от природы континуальность психического: социальный Левиофан не только не позволяет психическому схватить свои собственные желания, но, более того, желания вообще вытесняются, подменяясь не связанными между собой эрзацами желаний в виде нормативных требований. Человек уже чувственно потребляет не вещь, но знак вещи. И такое потребление бесконечно и ненасытно. Витальность желания заменяется нуждой соответствия норме.

Сознательность психического и, следовательно, фиксированность образа Я, конечно возможна. Но, скорее всего, не благодаря нормативной педагогике с ее теоретизированием, но вопреки ей. Сознание вообще не сводимо к знаниям, информированности. Главное в нем – это модус “со” как способ, каким нечто присутствующее в человеке “собирается” в целостность. Если, например, человек способен в какой-то мере управлять своими аффектами, то он уже сознателен или духовен. Сознательность в этом отношении есть способность “видеть” себя как бы со стороны, относиться. Место духа – вне психики и телесности. Сознательный человек дан себе трижды: телесно, психически как аффективное переживание телесности и духовно как способности находиться “вне” телесности и аффективности и собирать их в некий синкретизм. Последний пункт есть точка нахождения Я. И что самое любопытное – этому не надо обучать извне. Способность к выхождению “за” пределы телесности и аффективности дана человеку изначально в форме его экстатичности. Последняя представляет собой своеобразную несущую конструкцию всех возможных формообразований человека или то, “в чем существо человека хранит источник своего определения” (М. Хайдеггер). Экстатичность эмпирически существует как свобода выбора, вариативности поведения. Конечно, человек не свободен с точки зрения его связанности генетикой физиологией, социумом и пр. Но он обладает изначально уникальной возможностью свободно относиться к своей несвободе, т.е. занимать позицию, отношение и в этом плане быть эксцентричным или, что то же самое, экстатичным. Свобода во множестве своих проявлений сущностно связана с образованием, является его фундаментальным условием.

Но как трудно понять нынешнему учителю Хайдеггера, утверждающему, что дело “не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями... Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу..., перемещая сперва человека в место его существа и приучая к нему”. Образование как “поворот души” и “приучение”. О знаниях – ни слова! Но где это “место” человеческого существа?

Банальность в том, что это место уже есть. Изначально ребенку мир дан не в схематике Галилея-Ньютона (чему учат в школе), но как мир *моих* вещей. Пространство такого мира связано не природными законами, а человеческой заботой или мотивацией. Это экзистенциальное пространство личностной значимости. Например, дом для ребенка, рав-

но как и для взрослого, прежде всего не архитектурное сооружение как химера сопромата, но “мой” дом, “отчий” дом, симпатичный для меня и пр. Это первичная реальность и она более реальна, нежели теоретическое рассуждение. Вещи такого мира всегда “сподручны” как полезности для меня. Иначе говоря, способ, каким мир открыт для человека, – суть “забота” или мотивация.

Такой мир как мир “моих” вещей есть одновременно мир человеческих возможностей. Человек как существо свободное, способное встать в “позицию” есть своя собственная возможность. И в этом плане он никогда не совпадает с вещами, пусть даже “своими”. Если так, то он не объект манипуляций, но поле актуализации своих возможностей. Последние всегда имеют структуру отсылания от чего-то к чему-то на основе личностной значимости и выражаются в виде предрасположенностей, настроенности, референции, обозначения и пр. Поэтому если и нужно педагогически воздействовать на человека, то предметом подобного воздействия должны быть именно эти структуры. Структуры отсылания как каркас поля возможностей и создают пространство для всех возможных форм образования (образовательное пространство), понимаемого в смысле придания себе образа. Образованность – это, прежде всего знание предельных границ своих собственных возможностей или своего рода горизонт, позволяющий видеть себя и являющуюся мне вещь в ее всеобщем контексте (а не только с точки зрения ее значимости). То есть, навыки теоретического восприятия изначально даны в форме способности к актуализации возможностей. Фантазии и иллюзии ребенка, его прожектерство есть не детская глупость, но первая форма теоретичности. Если человек понимает, что он может быть таким-то и таким-то (т.е. модусом своих собственных возможностей), то тем самым он уже дистанцируется от вещей, артикулирует, придает образ себе и вещи. Способность к различению – основа того, что именуют сознательностью. Последний есть то, что структурируется посредством артикуляции. Понимание горизонта своих возможностей связано с самосознанием. Горизонт всегда отсылает назад, к себе. А самосознание и есть хайдеггеровское “изменение души”, ее “поворот” как обращенность сознания на себя самого, но с точки зрения знания целого (“поля возможностей”).

Таким образом, экстатичность как способность быть другим имеет структуру герменевтического круга: человек актуализирует себя в смысле формирования поля своих возможностей и возвращается к себе другим. Именно в таком плане феноменология в духе Хайдеггера ставит вопрос о двойственности образования: во-первых, оно есть “образовывание в смысле развертывающего формирования” и, во-вторых, – “соразмерение с неким определяющим видом, который зовется поэтому прообразом”. Последний – это не внешний стандарт или алгоритм, но человеческая экстатичность, взятая как предельное поле возможностей. Это

и есть “сущностное место” человека, где всякое знание будет не пустым и мертвым, но лично значимым, знанием для себя, но не кичащимся своей эрудицией, которая всегда для других. В этом смысле образованность “незаметна”. Она – не умение казаться “грамотным” кому-то (на экзаменах, в статусных отношениях и пр.). По меткому замечанию М. Шелера образованность это то, что остается, когда знания забылись. А что остается? Стиль как умение и способность быть самим собой при любых условиях, умение “держаться” свой образ. Стиль как “то место, куда поцеловал Бог вещь” (В. Розанов). Всякий ребенок уже изначально “исцелован” Богом, хотя бы в том смысле, что ему изначально дана лабильность психики и способность к экзатичности. Он изначально открыт миру и мотивирован этой открытостью. Но мир для него “сподручен” и поэтому Бог “не виден”. И, более того, место Бога уже занято учителем “в Божьей позе”, который по определению “предметник” или, того хуже, – “интегратор”. Ребенок ждет “любящей педагогики”, но вместо нее – “предмет” как знак или эрзац “поцелуя” или вообще его “теория”. Понятно, что дело не в предметности преподаваемых дисциплин. “Образовывать” можно на любом виде знания. Вся проблема в том, какой должна быть образовательная система как социальный институт, как это делать: от “фонаря” в виде госстандарта или от “печки” как человеческой открытости миру? Ученик ждет. Чего же нам не хватает для ответа: умения культивировать сложность, желания или ума?!

АРХИТЕКТОНИКА ОБРАЗОВАНИЯ: ИТЕРАЦИЯ И РЕКУРСИВНОСТЬ

Архитектоника образования: итерация и рекурсивность // Проблемы управления качеством образования. XXVIII научно-методическая конференция. Владивосток. 2003.

А. Эйнштейну принадлежит мысль: образованность – то, что осталось, когда знание забылось. Она отсылает к нетривиальной мысли о том, что образованность не сводима только и исключительно к некоей сумме значимых знаний, но предполагает наличие антропологически укорененного способа, каким вообще оно возможно. Корректное осмысление антропологического и содержательного фокусов всякого образовательного события предполагает использование конструктов, выражающих онтологически укорененные способы формообразования. К числу таковых относятся *итеративность* и *рекурсивность*.

Итеративность (в санскрите *itera* – иной, другой) есть структурная возможность всякой различности, актуализируемая в виде способности быть иным при сохранении известного тождества. Так близкий конструкт *differance* (Ж. Деррида) указывает на «различность присутст-

вия» в смысле возможности «повторения без повторяемого». Антропологический ракурс итеративности означает возможность воспроизводства человеческой сингулярности независимо от каких бы то ни было предметных структур конечности, т.е. маркирует возможное пространство трансцендирования самого человека. Это означает, что сингулярность человека возможна только в симулятивной семантической форме, придающей *смысловое* единство вариативности морфологических репрезентаций. Иначе говоря, «собранным» человек может быть только через усилие по своему собственному воспроизводству. И это усилие не имеет эмпирических оснований, представляя собой «кристаллизацию» свободы в виде чистой возможности к бесконечной репродукции. В равной мере такая «кристаллизация» является и условием идеальности, артикулирующей возможность мышления бесконечности внутри конечности, т.е. сознания.

Итеративность как возможность быть иным обретает свою семантическую «плоть» (становится действительностью) лишь будучи полюсом рекурсивности культуры. Сама по себе культура есть уже осуществленная мысль или онтологически реальная «культурная форма». Речь идет о такой форме *организации* эмпирического материала («расположенности» по Хайдеггеру; «предметной организации особого рода» – в терминологии Мамардашвили), которая одновременно является и способом, каким возможно понимание этой эмпирии. Такая форма – «символический аппарат понимания», организующий всякое событие в качестве своеобразного «понимающего тела». Тем самым задается пространство всякого возможного сознательного опыта или поле культурной традиции, структурирующей поведение человека. Термин рекурсивность и характеризует интенциональность культуры как «формы всех возможных форм» на свою репрезентацию в «ином», в том числе и человеческом материале.

Рекурсивность – есть способ, каким обеспечивается *непрерывность* воспроизводства и *сингулярность* феноменов культуры или то поле, где культура может существовать как *традиция*. Всякий феномен является культурным в той мере, в какой возможность непрерывного его воспроизводства изначально вписана в структуру самой культуры. Такое воспроизводство достигается за счет матриц, фиксирующих всякое явление в горизонте его максимальной выполнимости и полноты связей. Матрицы – есть «идеальные объекты», несущие абсолютный сценарий явлений (их рациональную структуру). Они могут существовать независимо от человека в качестве «следа» (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида) от уже реализованной мысли, выполняясь на любой предметности. И в этом смысле они являются «ничьим состоянием» и «пустой формой» демаркации случившихся актов трансцендирования. Назначение таких форм вовсе не в содержательном описании актов трансцендирования (что вообще неосуществимо), но в конституировании форм и способов, какими идеи

воспроизводятся в качестве возможностей и способностей человеческого сознания. Иначе говоря, «машиной культуры» идея является в своем рекурсивном измерении, воспроизводя себя всякий раз заново и уникальным образом в человеке.

Рекурсивность конституитивна относительно самой возможности человеческого *дискурса*. Всякий языковой акт законосообразен только в мире артефактов культуры, поскольку именно она задает способ артикуляции и сам материал, из которого строятся человеческие представления и понятия о чем-либо. В равной мере и философский дискурс есть модификация рекурсивности, существующая практически в виде способов кристаллизации в самом человеке трансцендирующих его актов. Язык философии в этом плане есть способ бесконечного рефлексивного дублирования проявляющейся в самом человеке свободы.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Трансцендентальный аргумент в педагогической антропологии. // Непрерывное педагогическое образование в условиях модернизации российской школы. Материалы региональной научно-практической конференции 25-27 марта 2002 г.

Вопрос о том, что именно несет номинация модной учебной дисциплины, – суть или аллюзию – проявление нормального академического скепсиса. Это проблема интеллектуального уважения и методологической состоятельности педагогической антропологии. Тем более, что ее наделяют достаточно странным статусом прикладной философии.

Само название дисциплины – классический кентавр (сочленение несоединимого). С одной стороны, педагогика – значима своими прикладными манипулятивными технологиями. Технологичность имеет своим основанием не целостность человека (собственной теории человека у педагогики вообще нет) шизоидность аллюзии (от фр. *allusion* – намек), т.е. фигуру дискурса, редуцирующего человеческую реальность к мифологеме (идеологеме), избранной по социальному произволу. Умысел здесь – не столько в замещении индивидуального социальным, сколько в постулировании его как нормы личностного развития. В этом заключается тайна любой идеологии. Педагог оказывается своеобразным социальным художником, пытающимся клонировать абстракцию благих пожеланий на исходно неадекватном материале: уникальность личностного начала в принципе не поддается конструированию из обще-значимых «кирпичиков» знаний, умений, навыков и пр. Назначение педагогики – в нормативной социализации, в нивелировании культурным штампом и не более того.

С другой стороны, претензия на антропологический статус всегда оборачивается утратой технологичности. Назвать педагогику «гуманной» или «любящей» – значит признать невозможность операционализации исходных конструктов. Например, искренность и спонтанность человеческой порядочности подлежат нормативному упорядочению только через свою сущностную девальвацию. И это происходит вне зависимости от субъективных намерений педагога, ибо социально-профессиональное – всегда отчужденная форма. Иначе говоря, чтобы стать антропологической педагогика должна утратить статус научной дисциплины и обрести флер искусства, т.к. операциональны только нормы, ценности же принципиально синкретичны.

Необходимость введения трансцендентального измерения предопределена, таким образом, тем, что целостность человека не поддается объективации, а обращение к системным формам его экспозиции не эффективно, поскольку аргумент всякий раз оказывается в бесконечности. Артикуляция антропологической проблемы средствами философии исходит из радикального методологического сдвига. Его контуры намечены И. Кантом: просвещенность (образованность) – умение человека *самостоятельно* пользоваться разумом. Таковое подлежит рациональному осмыслению только при смещении акцента тематизации с детерминизма на свободу. Иначе говоря, истоки целостности – в способности к трансцендированию (акты, выводящие человека за границы, данные ему естественно-природным или социальным образом). Такая способность (бытие свободы в человеке и через человека) не нуждается в каких-либо внешних координатах, в том числе и педагогическом «ведении».

Человеческая спонтанность *post factum* кристаллизуется в матрицы культуры. Вне своего воспроизводства в человеке они «пусты» предметно и являются «ничьим состоянием», т.е. имеют статус символической реальности. В таком своем виде матрицы – онтологическое условие всякой рациональности (возможность осмысленного дискурса как такового). Они образуют «язык» и «грамматику» предельных форм всякого возможного опыта (способ, каким возможно всякое содержание как человеческое). Одновременно это и способ внесения порядка, принцип организации человеческой спонтанности, конституирующий ее размерность и, следовательно, возможность понимания для другого. Можно сказать и так: спонтанность адекватно манифестирует себя только в символических матрицах культуры. В этом смысле возможна исключительно культурная антропология. Она ориентируется на целостность, что вовсе не равнозначно движению систематизации эмпирии, имеющему конечным продуктом теоретическую схему человека (гомункулуса).

В обозначенном контексте укажем конструктами целостность и системность на различие *феноменологического* и *логического* способов артикуляции человека как проблемы. Понятно, что подобный характер артикуляции преследует единственную цель – очертить условия, при

которых очевидным и методологически однозначным становится различие между ориентацией на целостность постижения человека и ее ограниченным аналогом в лице и «системных и комплексных» научных штудий (в том числе и тем, что по недоразумению именуется педагогической антропологией).

1.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: ИСТОКИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЙ

Интуитивно ясно, что образование как феномен культуры есть нечто “искусственное” в том смысле, что оно не дано человеку изначально в виде естественной, природной данности. В равной мере было бы недопустимым упрощением сводить его только к институциализированному способу существования в виде какого-то фрагмента социальной системы, интерпретируемого обычно в виде тиражирования готового к употреблению социально-значимого знания. При этом человек рассматривается как некое “пустое место”, которое и необходимо заполнить. И в том и другом случае игнорируется собственно антропологическое измерение образования и, соответственно, – культуры. Образованность, по всей видимости, предполагает наличие “образа самого себя”, производного от усилий самого Я и артикулированного как от человеческой витальности, так и от “возмущающих” воздействий социума. Под вопросом оказывается характер коммуникаций “образа самого себя” со всем внеположенным ему: или это деятельность, или познание, или экстатичность? Кроме того, всякому непредвзятому взгляду очевидна проблематичность самого субстрата, несущего “качество” образованности: непонятно, что является ее носителем – телесность во всех ее модификациях, психическое, сознание или их синкретичные конфигурации? И, наконец, ряд состояний человека, обычно именуемых экзистенциальными (одиночество, страх, совесть, вина и пр.), связаны с артикулированностью человека и мира и, следовательно, имеют отношение к образовательной проблематике, но не находят должного разрешения в субъект-объектной парадигме, как правило используемой при анализе образования. Эти и другие обстоятельства определяют целесообразность исследования образования в антропологическом ключе таким, каково оно есть само по себе, т.е. в *феноменологическом* ракурсе.

Поэтому структура статьи и определяется необходимостью прояснения специфики и эвристических возможностей самой феноменологической процедуры – во-первых, и, во-вторых, – необходимостью исследования специфики постановки проблемы образования при разных способах феноменологической тематизации этого предмета исследования : трансцендентальном, онтологическом и антропологическом как попытке синтеза двух первых. Соответственно фигуры Э. Гуссерля, М.

Хайдеггера и М. Шелера являются ключевыми в смысле становления истоков самой феноменологии как философской традиции.

Специфика феноменологической процедуры. Первично феноменология представляет собой *методическую процедуру*, описывающую не тематический предмет философии, но способ разработки всякой предметности (см. 15, с. 38). В формальном смысле феноменология не является собственно философской дисциплиной наряду с гносеологией, онтологией, философской антропологией и т.д. В качестве метода она основана на принципе беспредпосылочности как независимости от заранее заданных точек зрения и направлений. Всякая предметность феноменологии описывается не посредством отсылки к чьим-либо позициям, а констатацией того, что наглядно дано в рефлексии, что в качестве наглядно данного может быть мысленно увидено и схвачено. Исследовательская максима “к самим вещам”, впервые сформулированная Э. Гуссерлем, указывает лишь на следующее: “Высказываться о вещах разумно или научно означает соотносываться с *самими вещами*, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности, оставляя в стороне все не относящиеся к ним предрассудки” (цит. по 15, с.10). Приводить вещь к зрительной данности так, как она есть сама по себе, означает приведение ее к эвиденции. Последняя понимается не только как “достоверность”, но и буквально в значении проявления и усмотрения (рефлексивное видение и в нем увиденное или умственное-созерцание- самой-вещи). Исследователь “не должен выносить суждение или полагать значимость, если они почерпнуты...не из эвиденции, не из опытов, в которых соответствующие вещи и положения вещей присутствуют (для исследователя – С.В.)... как *они сами*” (там же).

Формальная характеристика феноменологии у М. Хайдеггера в его фундаментальной работе “Бытие и время” начинается с прояснения исходного греческого значения составных частей термина “феноменология”. Феномен Хайдеггер переводит как “само-по-себе-себя-кажущее” и в этом смысле очевидное. Кажущая себя вещь показывает себя как она есть в себе самой (“есть по *истине*”). От феномена Хайдеггер жестко отличает такие неочевидности как “кажимость” и “явление” (12, с.28-29). Если первая означает, что вещь показывает себя “не по истине” (видимость в модусе “себя-не-в-себе-самой-кажущая”), то вторая – представляет собой вообще не показ вещи, а “давание-о-себе-знать” (знак, симптом и пр.) или “существующая отсылающая связь в сущем” (там же, с.31) в отличие от феномена как “особого рода встречи” (события). Основное значение второй составной части термина “феноменология” – логоса – речь в функции делания очевидным чего-либо, “выявляющего давания видеть” (там же, с.32).

В целом хайдеггеровская редакция формального понятия феноменологии сводится к приведению в мыслящем видении вещи к данности в

модусе “себя-в-себе-самом-показывания”. Всякий предмет тематизации (исследования) должен быть встречен и дан в этом модусе с тем, чтобы исследование имело возможность выявить свой предмет так же из него самого, как он сам себя сущностно показывает, то есть неискаженно. Понятно, что феномен – это не сам тематический предмет, а род его встречи и модус его данности для исследования. Логос же указывает на то, *как* предмет тематизации, взятый в указанном модусе, должен быть *исследован*: непосредственность трактуемая как “прямое показывание” и “прямое доказывание” (см. там же, с.35).

Феноменологический метод, взятый с его формальной стороны, является универсальным и в этом своем качестве применим не только в философии, но и в науке: “всякое показывание сущего, насколько оно кажет себя само по себе, может быть названо феноменологией” (там же). Но в любом случае как только речь заходит о содержательном определении предмета исследования (тематизации) встает проблема конкретизации феноменологического метода или расформализации в терминологии Ф.-В. Херрманна (см. 15, с.13-15). Последняя есть отношение метода к своему предмету при неременном условии строгого различения самого метода, предмета исследования и специфики тематизации этого предмета. Подобное различие и предопределяет, с одной стороны, специфические отличия научной и философской феноменологии, и, с другой, – содержательное многообразие феноменологических техник в рамках самой философии. Учет данного обстоятельства необходим для корректного использования самой феноменологической процедуры.

Так феноменология Э. Гуссерля имеет своим основанием принципиальное “различение значимости” истин факта и истин идеи. Всякое культурное образование может рассматриваться как с точки зрения “изменчивой значимости”, так и с позиции “значения объективного”. Полагая, что “наука есть название абсолютных и вневременных ценностей” (6, с.167), Гуссерль претендует на построение философии понимаемой в смысле “стремления к строгой научности”. Философия, построенная по схеме строгой науки, – вневременна и безличностна и “обосновать философию... в силах единственно лишь феноменологическое учение о сущностях” (там же, с.163). Подобное исходное противопоставление мира сущностей, имеющего “объективное единство значимости”, и мира фактов, с его “изменчивой значимостью”, и предопределяет базовую тематизацию философии Гуссерля. Мир сущностей дан только через сознание и посредством сознания. Поэтому тематический предмет феноменологии по Гуссерлю – интенциональные структуры сознания, в которых всякая вещь показывает себя сознанию не в модусе существования, но в модусе смысла (сущности). Феномен, при такой постановке вопроса, всегда полностью и без остатка являет сущность, но последняя дана с разной степенью очевидности. Исходя из этого конкретизация формального метода феноменологии реализуется Гуссерлем по следующим на-

правлениям. Исходным пунктом является принцип *эпохе* как своеобразный методологический запрет на суждения о субъективных вещах посредством предметных содержательных образов (“отказ от суждений, касающихся внешнего мира”; “заключение мира в скобки, исключение предметного мира из поля субъекта”) (см. 5, с. 14, 15). Иначе говоря, нельзя мыслить наглядно. Наглядные представления полезны, но всякому желающему войти в поле феноменального опыта нужно отложить наглядные образы, т.е. приостановить ассоциации, интерпретации и т.п. Следующим шагом является максимально полная фиксация и описание тех многообразных “явлений”, которые уже не есть объекты, но есть “единицы смысла”. Для этого и используются Гуссерлем разные типы редукции. Феноменологическая редукция имеет своей целью выведение за скобки “вещности” предмета, т.е. сведение его к фрагментам смысла (ноэме). Эйдетическая редукция сводит вариативную структуру переживания (фрагменты смысла) к инварианту, эйдетической смысловой форме. Трансцендентальная редукция сводит эмпирическое Я к трансцендентальному, что позволяет уйти от сращенности Я со своим предметным образом (см.5, с. 17-18).

Подобного рода конкретизация в качестве своего эвристического потенциала имеет целью прояснение эвиденции как процесса “сообразывания с самими вещами”. Здесь прямо имеется в виду проблема конституирования “образа” сущностными интенциональными структурами сознания.

Хайдеггеровская конкретизация формального понятия феноменологии исходит из констатации того, что занимать принципиальную мыслительную позицию не значит излагать личную философию, но позволять философской традиции становится действенной в новой постановке вопроса. И всякое ответственное вопрошание – это не тривиальный вопрос о чем-то, но структурирование своей собственной открытости, в которой нечто “присутствует”. Другая сторона такого вопрошания – это проблема того, “в виду чего” нечто дает себя видеть. Феноменология присутствия, в отличие от феноменологии сознания Гуссерля, имеет своим основанием онтологическую разницу бытия и сущего. Вся проблематика рассматривается “в виду” этой разницы. Поэтому первичной темой феноменологии присутствия является экзистенциальная аналитика *Dasein*, понимаемая в смысле выявления горизонтной раскрытости бытия в единстве с выявлением самостно-экстатической раскрытости экзистенции (заботы).

М. Хайдеггер дистанцируется от научной феноменологии в той мере, в какой последняя имеет своим тематическим предметом сущее как наличную данность. Называя научную феноменологию вульгарной философией полагает, что само сущее должно быть феноменологически тематизировано, т.е. рассматриваемо “в виду бытия”, как бытие сущего. Иначе говоря, – с позиции предельного топоса его бесконечных смысло-

вых возможностей. “Отсюда *исходная позиция* анализа, равно как *подход* к феномену и *прохождение* сквозь господствующие сокрытия требуют собственного методического обеспечения” (12, с. 36). Здесь речь идет фактически об отношении феноменологического метода к самому феноменологически тематизируемому предмету исследования, т.е. о содержательной конкретизации. Хайдеггер выделяет в этом плане феноменологические: редукции, конструкции и деструкции (см. там же, с.28).

Исходная позиция феноменологического анализа – редукция, понимаемая в смысле необходимости исхождения из сущего для визирования его бытийного контекста. В этом случае тематически в поле зрения находится бытие, а сущее этого бытия понимается лишь со-тематически. Это означает, что “расхожая концепция феномена (сущее) становится феноменологически релевантной” (там же, с.37).

Феноменологическая конструкция – это раскрывание феноменологического взора, имеющего целью подход к бытию как себя-в-себе-самом-кажущему.

И, наконец, деструкция, осуществляющая критическую функцию и сопровождающая как редукцию, так и конструкцию, – это прохождение сквозь искажения, которые утаивают изначальные бытийные феномены.

Проблема образования в трансцендентальной феноменологии. Исходной для Гуссерля является констатация связи опыта и образования. “Опыт как личный *habitus* есть осадок совершенных в течение жизни актов естественного... к ней отношения. Он обусловлен... тем, в какой форме личность... допускает мотивацию своих действий актами своего собственного испытания, а равным образом и тем, в какой форме допускает она воздействие на себя со стороны чужих и унаследованных опытов, обнаруживающихся в признании или отклонении их ею” (6, с. 163-164). Под *habitus*’ом (лат. – внешность, поверхность) Гуссерль понимает такую форму опыта, несущей конструкцией которого является образ, навязанный извне, т.е. в данном случае не сознанием человека, но его витальной мотивацией. В этом плане *habitus* есть “мироопыт”. В другом месте: “всесторонне опытный человек или, как мы тоже можем сказать, “образованный” обладает не только мироопытом, но и опытом религиозным, эстетическим, этическим... или “образованностью” (там же).

Целесообразно предпослать анализу этих положений ряд соображений методологического порядка, касающихся сущности феноменологической процедуры у Гуссерля. Строгость мысли Гуссерля в том, что всякий предмет исследования феноменологически тематизируется. Главная тема философии по Гуссерлю – интенционально конституированные переживания и акты сознания. Всякое предметное содержание и все точки зрения по этому поводу оказываются за скобками. Любая проблематика рассматривается только в рамках интенциональной разницы между актом сознания (ноэзис) и “предметностью”, являющейся в этом акте в модусе смысла (ноэма). Рефлексивный взгляд делает предметом своего

внимания сами акты сознания и имманентное им смысловое содержание. Ранее сокрытое становится феноменом (показывает себя в смысловом модусе) в рефлексии. Сокрытым, по мнению философа, является чистая сущность актов и их отношение к своим предметам. Причем целесообразно различать универсальную и специфическую сущность актов сознания. Под первой разумеется интенциональность: каждый акт сознания сущностно представляет собой отношение-себя-к-чему-либо. Это отношение конституирует всякий сознательный акт и заключает в себе понимание того, что предмет переживаний не просто существует, но есть то, в качестве чего он для меня осознан. Иначе говоря, предмет имеет место лишь в интенциональности сознания; он есть то, что подразумевается в интенциональном акте и в этом смысле *является* в нем. Под специфической сущностью актов сознания Гуссерль понимает разные модальности интенциональности (я вижу, слышу, вспоминаю, ожидаю и пр.), степени интенсивности этих модальностей (например, смутно вижу, отчетливо вижу и т.д), активное либо пассивное состояние модальностей (я вижу – мне привиделось), разные знаковые формы выражения интенциональной предметности. Иначе говоря, всякая специфическая конфигурация интенциональности конституирует *свой* предмет.

Является ли констатируемая Гуссерлем связь опыта и образования сущностной? И если да, то в каком отношении? Корректный ответ возможен лишь при уразумении контекста цитаты об опыте как личном *habitus*'е и феноменологическом прояснении самого *habitus*'а.

Указанная связь осмысливается прежде всего в контексте критики “миросозерцательной философии” и противопоставлении ее “философии как точной науке”: “Для современного сознания идеи образования или миросозерцания и науки – будучи поняты как идеи практические – строго разграничились” (6, с.166). И, более того, “миросозерцание ... по самому существу своему не есть наука” (там же, с.172). По Гуссерлю они отличаются по двум принципиальным позициям. Во-первых, миросозерцание “нужно рассматривать как *habitus* и создание отдельной личности, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений” (там же). В миросозерцании “личность обращается к личности”, а наука – “безлична” в том смысле, что “не может никогда быть завершенным творением отдельного человека” (там же, с. 167). Во-вторых, миросозерцание “является идеей цели, лежащей в конечном и долженствующей по самому своему принципу быть постепенно осуществленной в отдельной жизни” (там же). И в этом есть свой резон хотя бы потому, что всякая норма (например, нравственная) теряет свой смысл, если бы была идеей трансфинитного. В противоположность этому “идея науки сверхвременна”, так как “не ограничена никаким отношением к духу времени”, а “есть название абсолютных и вневременных ценностей” (там же).

Как мирозерцание, так и наука являются “содержанием жизненных целей” (там же) и в этом смысле они “значимы”, но субъектная и временная составляющие у мирозерцания и науки – абсолютно дивергентны (личностное - внеличностное; временное - вечное). Для фиксации подобной различенности и вводятся Гуссерлем конструкты “изменяющаяся значимость” и “объективное единство значимости” и полагается, что все духовные образования “могут быть рассматриваемы с точки зрения подобных противоположностей значимости” (там же, с. 161).

Связь опыта как личного *habitus*'а и образования рассматривается философом только и исключительно с точки зрения конструкта “изменяющаяся значимость”. Только в этом случае становится понятным суждение о том, что “...мы употребляем это ... чрезвычайно затрепанное слово “образование”, поскольку мы имеем противоположное ему слово “необразование”, лишь по отношению к релятивно более ценным формам описанного *habitus*'а” (там же, с. 164). Термин *habitus* по своей смысловой нагрузке весьма близок к другому гуссерлевскому понятию “естественная установка”. Установка в буквальном смысле есть то, что поставлено самим сознанием перед собой и через призму чего воспринимается мир. Поэтому сознание не просто отражает факты, но, скорее осуществляет их отбор, что предварительно и предполагает наличие установки как своеобразного принципа отбора. По Гуссерлю установка вообще есть некая исходная предпосылка или “предваряющая идея” как “вошедший в привычку волевой стиль жизни”, который “устойчив и принят за норму” (3, с. 308). Установка всегда существует, но далеко не всегда осознается. Она естественна как привычка, как динамический стереотип и не требует для своей актуализации каких-либо усилий. Связанная с витальной организацией человека, она выражает ее в форме доминирующей мотивации и визирует в этом плане какую-либо “значимость”.

Habitus или естественная установка тематизируют сознание. Тематизировать – значит делать предметом своего внимания, собирать, конституировать и в этом смысле придавать образ, образовывать. Другими словами, тематизация задает меру видения, тем самым ограничивая это видение. Подобный ход мысли философа впервые открывает антропологическое измерение образования, его мотивационную основу и механизмы выбора предпочтений, обеспечивающие его известную вариативность.

Из изложенного следует, что базовой динамической структурой *habitus*'а является мотивированное витальной организацией и, следовательно, имеющее “значимость” отношение-себя-к-чему-либо (интенциональность *habitus*'а). Интенциональность *habitus*'а как отношение-себя-к-чему-либо предполагает, что “от интенциональной жизни неотделим “эго-субъект”, который сохраняется как идентичное эго, или “полнос”, по отношению ко всем отдельным интенциям и формирующимся на их основе “склонностям” (5, с.15). Об идентичность такого эго можно гово-

речь только в том случае, когда есть инвариантные структуры интенциональности (“сущностные сферы психического бытия”) как нечто “конституированное в том или ином субъективном генезисе” в виде переживаемой “эго-субъектом” “психической субъективности” или мира, который “возникает внутри нас и изнутри формирует наши склонности и привычки” (там же, с. 17).

Идентичность “эго-субъекта” (его фиксированный образ), определяемая инвариантными структурами его же психической интенциональности, и есть образованность. Человеческое Я здесь изначально предикативно, т.е. существует не в модусе “я сам”, но в измерении “я такой-то”: сама возможность идентификации реализуется через субъективно значимую “предметность” интенциональных актов. Для Гуссерля совершенно очевидна проблематичность подобного рода идентификации. Дело в том, что мир приобретает значимость для человека (“бытие-для-нас-мира”) лишь “субъективно”, но “психологическая редукция (как операция, через которую и появляется “бытие-для-нас-мира” – С.В.), – по мнению Гуссерля, – не выходит за пределы психического на уровне реальности животного мира...” и мы “сами принадлежим этому миру” (там же, с. 16, 17). Проще говоря, субъективная значимость конституируется в человеке, но он не является сознательным субъектом этого конституирования; психическая значимость и выступает неким **анонимным** началом в самом человеке. Сознание не сводимо к психическому. Последнее есть лишь **естественное** исполнение сознания, где человек живет в своих интенциональных актах, проживает их нетематически, растворен в них и тематически направлен лишь на подразумеваемые в актах предметы. Поэтому видимо можно сказать, что психическая субъективность анонимна в том смысле, который возникает, если вне ее тематического внимания остается собирающий модус сознания “со”. Как бы сказал Гуссерль, вынесение за скобки этого модуса и предопределяет то обстоятельство, что предметы интенциональных актов “наивно полагаются” как налично существующие в независимости от этих актов. Психическая субъективность, таким образом, это (со)-знание, где “знание” скрывает интенциональность как свою фундирующую причину, порождая то, что Гуссерль называет “суеверием фактичности”. Последнее, как своего рода феноменологическая модификация “идолов сознания” Ф. Бэкона, является “оборотнем” или инверсией психической субъективности, и делает ее анонимной: значения становятся предикатом вещи (знака), вместо того, чтобы быть сущностной составляющей человеческого **отношения к вещи**. Значения во мне, но не мои; психическое Я оказывается “проявлением” чего-то другого. И если это так, то вполне корректно утверждение Гуссерля о том, что “как люди, существующие в мире психического и телесно, – мы суть “явления” для самих себя, часть того, что “мы” конституировали, частицы значений созданных “нами”.

Схваченное “Я” и “Мы” предполагает скрытое “Я” и “Мы”, по отношению к которым они “наличны” (там же, с.17).

Гуссерлевский конструкт “схваченное Я” скорее всего и выражает относительно устойчивый, индивидуальный, фиксированный во времени и неререфлексируемый инвариант психической субъективности, понимаемой в качестве динамической интенциональной структуры (“отношения-себя-к-чему-либо”). Этот инвариант как “осадок совершенных в течение жизни актов естественного ... к ней отношения” по сути дела и является образом Я, образует его или “схватывает” в том смысле, что всякое видоизменение Я возможно только в “границах, предписанных нам природой субъективности” (там же, с. 18). В этих границах или образе и происходит естественная данность себе самому (психическая идентификация) или, выражаясь более точно, “явление для самих себя”, естественное себя-показывание через “предметность” собственных переживаний.

Итак, *habitus* как динамическая структура имеет в качестве своей статики образ (естественную установку) как свое относительно устойчивое состояние или конфигурацию, заданную всем массивом прошлого естественного (витального) отношения к жизни и фиксирующего его в качестве неререфлексируемого стереотипа. Этот стереотип выражает господство прошлого (в терминологии Гуссерля имеет конфигурацию “ретенции”) и является в настоящем своеобразной “пустой” формой, конституирующей лишь границы всякого возможного “отношения-себя-к-чему-либо”. И в этом смысле всякий опыт является уже оформленным (“образованным”). Содержательно наполняет опыт, по мнению Гуссерля, “господствующая мотивация” (см. 6, с.159). Внутри этой формы и посредством ее осуществляется “единство смысла”, “единство осмысленного самообразования” и “саморазвитие согласно внутренней мотивации” (там же, с.159).

Образование как видоизменение Я, возможное только в границах, предпосланных природой его психической субъективности, не имеет внешних критериев. Его несущей конструкцией является мотивация как “способность явно *оправдать* (выд. нами – С.В.) свое отношение к окружающему” (там же, с. 164). Понятно, что всякое оправдание указывает на некую сокрытость и поэтому имплицитно содержит намек на реально существующую дисгармонию человеческого отношения к действительности и, наоборот, всякое оправдание есть неререфлексируемая экспликация этой дисгармонии. Принципиальным для понимания этой дисгармонии представляется следующее положение Гуссерля: “Мы должны занять позицию, мы должны пытаться уничтожить в разумном, хотя бы и ненаучном, “миро-и-жизнепонимании” дисгармонию нашего отношения к действительности – к жизненной действительности, которая имеет для нас значение, в которой *мы должны иметь значение* (выд. нами – С.В.) (там же, с.170). Суть подобной дисгармонии, по-видимому, в том, что

всякое “схваченное Я” (образованность), во-первых, принципиально несоизмеримо полноте жизни и, во-вторых, – его топологические, темпоральные и содержательные характеристики задаются не самим Я, но предметами его переживаний и в этом смысле человеческое Я несамодостаточно (“не имеет значения”). Тем самым достаточно проблематичным является утверждение о наличии предиката самости во всякой человеческой перцепции: это *мое* представление, *мое* ощущение и пр. Констатируя релятивность “схваченного Я”, Гуссерль фактически косвенно воспроизводит интуицию Ф. Ницше о невозможности выразить полноту жизни в каком-либо конечном образе, когда всякий образ оказывается манифестацией “тупости взгляда” и “воли к простоте” человека, оказывающегося при любом движении жизненности “пустым знаком” я-отсутствия. (см. 10, с. 283,285-286 и др.)

Более ценные (мотивационно-значимые) формы *habitus*'а вовсе не устраняют релятивизма “образованности”, но лишь модифицируют анонимность психического Я. Так “мудрость”, по Гуссерлю, есть “привычное искусство в сфере всех возможных направлений человеческого отношения к совершающемуся, отношению познающего, оценивающего, волящего”(6, с.164). Это разновидность все той же естественной установки (“привычное искусство”), но закрепленной посредством социальной институционализации. Анонимность психического Я усугубляется *функциональной* анонимностью. Дело в том, что мудрость – это не простое деяние отдельного человека, но “принадлежит культурному обществу и времени”, получая “отвлеченную формулировку”, “логическое развитие” и указывая на различные группы ценностей в науках, искусствах, религии и т.п., “признаваемых каждым поступающим индивидом за сверхсубъективные и обязательные значимости” (см. там же, с.165-166). Выступая перед индивидуальным сознанием как “объективная значимость”, мудрость становится “важной образовательной силой”, уясняя и разрешая теоретические, аксиологические и практические несогласованности жизни. Но эта “сила”, обладая статусом факта, не принадлежит самому человеку, хотя и действует через него, превращая его в функцию. Более того, сами “факты принципиально создают ... новое измерение загадок, разрешение которых является для нас жизненным вопросом” (там же, с. 169). И дело не столько в недостаточной гносеологической проясненности загадок, сколько в том, что “мы терпим крайнюю жизненную нужду, такую нужду, которая распространяется на всю нашу жизнь. Каждый момент жизни есть точка зрения, всякая точка зрения подчиняется какому-либо долженствованию, какому-либо суждению о значимости или незначимости согласно предполагаемым нормам абсолютного значения” (там же, с.170).

Последнее положение нуждается в рефлексии. Гуссерль ставит вопрос о “новом измерении” загадок. В чем же тут новизна? Прежде всего в том, что субъективность психического, взятая сама по себе (вне соци-

ального контекста) не есть “точка зрения”. Само наличие психического опыта (*habitus*’а), конечно, предполагает его известную оформленность (“образованность”). Но этот образ задан как бы извне, человеческой витальностью, не сводимой к психическому. *Habitus* как “внешность”, внешняя форма – неререфлексируем даже в смысле элементарного дистанцирования Я и предмета желаний, нужды и пр. Синкретизм Я и желаний делает психическую субъективность в известном смысле анонимной. Желание не “узнается” в качестве желания, но экзистенциально существует, способно длиться и т.п. Анонимность возводится в квадрат, если она институциализируется, тем самым расщепляясь на множество сверхсубъективных “точек зрения”, имеющих “обязательную значимость”. Каждая из них подчиняется какому-нибудь долженствованию, но последнее уже не выражает витальности, но существует в форме социального дискурса (“суждение о значимости или незначимости”). Иначе говоря, жизненное отношение, интенциональность жизни превращается во внечеловеческую “методическую точку зрения” как некое руководство над тем, что осталось от жизни. Эти “точки зрения”, – отмечает Гуссерль, – будучи возведены в привычку, приобретают неспособность к превращению в иные точки зрения и порождают “угнетающие дух бессмысленности миропонимания” (см. там же, с.171). Разрушается данная от природы континуальность психического: социальный Левиофан не только не позволяет психическому схватить свои собственные желания, но, более того, желания вообще вытесняются, подменяясь не связанными между собою эрзацами в виде нормативных требований. “Предметы” психической интенциональности не только фактически истолковываются, но и происходит своего рода вторичная инверсия: “факты” превращаются в знаки. Человек потребляет уже не вещь, а знак вещи и такое потребление бесконечно и ненасытно. Витальность желания замещается нуждой соответствия норме, т.е. фактически “нуждой в нужде”. Это и есть “суеверие фактичности”. Поэтому далеко не случаен тезис Гуссерля: “Ради времени мы не должны жертвовать вечностью; чтобы смягчить нашу нужду, мы не должны передавать нашему потомству нужду в нужде как совершенно неизбежное зло”(там же, с.171).

Понимая культуру как “идею бесконечной задачи” (см. 3), где идея – это то, что связывает множественное и релятивное в единое, Гуссерль использует анализ “схваченного Я” (или “образованности”) как одно из средств для понимания существа кризисного состояния современной ему европейской культуры и ее отдельных фрагментов: невозможность построения психологии на эмпирико-психологической основе (см.6), невозможность передачи математической традиции (см. 4) и пр. ИмPLICITно этот анализ содержит интуицию об утрате культурой своего антропологического содержания, вернее о его сокрытости в “предметном”, фактологическом теле культуры. Сама по себе проблема образования интересует его только в этом аспекте. Сущность кризиса в “суеверии

фактичности” или желаний “перетолковать идеи в факты” (6, с.170) и, наоборот, “желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов – это бессмыслица” (там же, с.161). По мысли философа мирозерцание не есть несовершенное осуществление идей во времени, равно как и не является приближением к идее по ассимптоте. Оно вообще не имеет никакого отношения к идее уже потому, что лежащий в его основе *habitus* (“внешний” образ) телесен, “наличен” и конституирует человека в модусе “такого-то Я”. Предикативные характеристики последнего бесконечны и в этом плане релятивны. Человек, в этом случае, – это бессознательный шлейф своей собственной незавершенности. Человек – естественный носитель такого образа, но не является его творцом и его Я по мере расширения опыта всякий раз оказывается проблематичным. Более того, проблема фиксированного образа (истинной “конечности” человека, его “идеи”, конституирующей предельные границы человеческого в человеке) оказывается принципиально неразрешимой для человека, субъективным пространством развития которого является “естественная установка”.

Трансцендентальный ход, предлагаемый Гуссерлем, – одна из попыток решить эту проблему. Образовательная проблема переформулируется следующим образом: как вообще возможна значимость (“бытие-для-нас-мира”) если мы “сами принадлежим миру”? (см.5, с.17) Здесь под вопросом оказывается сама способность к мотивации как несущий каркас *habitus*’а: “Должны ли мы поэтому *отнести себя к себе самим* (выд. нами – В.С.), чтобы обрести смысл и бытие, принадлежащие к этому миру? Следует ли нам, называя себя на психологическом уровне людьми, субъектами психической жизни, быть в то же время трансцендентальными по отношению к нам самим и целому миру, быть субъектами трансцендентальной конституирующей мир жизни?” (там же).

“Отнесение себя к себе самим”, предполагающее дистанцирование от мира, уже не является мироотношением и поэтому конституирует человека в модусе “я сам” или трансцендентальную субъективность. Последняя и означает то “скрытое Я”, по отношению к которому психическая субъективность оказывается “наличной”, “схваченным Я”. Непосредственный доступ к “скрытому Я” дает трансцендентальный опыт, не имеющий ничего общего с *habitus*’ом. Сам трансцендентальный опыт существует только в акте трансцендентальной редукции и посредством его: “отныне “заключение в скобки” распространяется не только на мир, но и на сферу “душевного” (там же, с.17), которая сама составляет часть мира. Иными словами, трансцендентальный опыт доступен, если человек находится в “теоретической установке”.

В рамках теоретической установки предметом тематизации является не вещь, но сам акт восприятия вещи, те интенциональные структуры, которые и позволяют увидеть вещь в абсолютном контексте всех ее возможностей. Само слово “*theoria*” (греч.) Гуссерль переводит как “взгляд

сверху”, “выпадение из житейской серьезности”. “Теория” - изначально установка удивления, любопытства (см.3, с. 310 - 311, 313). Человек в теоретической установке – это незаинтересованный зритель, так как любопытство – это всегда отклонение от практического интереса. Для теоретика предмет исследования не есть предмет потребности. Важен смысл вещи, но не ее практическая пригодность для удовлетворения витальных потребностей: “Я не обзираю более мои переживания..., которые обнаруживает мой психологический опыт: я учусь исследовать трансцендентальный опыт. Я не полагаю более свое собственное существование в сферу своего интереса. Мой интерес сосредоточен теперь на чисто интенциональной жизни, внутри которой происходит мой реальный психологический опыт” (5, с.18).

Подобная ориентация сознания уже не есть “точка зрения”, навязанная внешней системой координат (витальностью или социальными институтами), но представляет собой “поле собственного трансцендентального опыта, который каждый раз посредством простого изменения установки должен переходить в свой собственный психологический опыт. В этом переходе устанавливается с необходимостью тождественность Я...” (там же, с.19).

Итак, по Гуссерлю, субъективный психический опыт с его релятивностью и анонимностью и направленностью на предмет – есть не что иное, как “самообъективация трансцендентального Я” (там же). Трансцендентальное – это сознание в модусе своей собранности или тематизированное на своих сущностных интенциональных структурах, конституирующих всякий способ собирания “предметов” сознания : со- (знание). Проще говоря, психическое организуется (“образуется”) трансцендентальным. И в этом смысле оно как бы вторично. Трансцендентальность есть “та конкретная первооснова”, благодаря которой “любая реальность в мире обретает смысл своего существования”, так как “всякое объективное существование уже по сути своей “относительно” и обязано своей природой единству интенции...”(там же). Поэтому всякая значимость есть производная от трансцендентального усилия, появляется в рамках этого усилия. Отсюда проблематика фиксированности образа Я решается за счет редукции всякой жизненности.

Проблема образования в фундаментальной онтологии. М. Хайдеггер ставит вопрос об изначальном сущностном единстве образования и истины: “существо истины и род ее перемены только и делают первые возможным “образование” в его основных очертаниях” (13, с.350). Под образованием здесь понимается некая “перемена”, которая “касается бытия человека и происходит в основе его существа” (там же, с.349). Понятно, что всякая корректная рефлексия этих суждений предполагает предварительное уяснение смысла хайдеггеровского конструкта “бытие человека”.

Уже указывалось, что основой всякой содержательной тематизации у Хайдеггера является онтологическое различие сущего и бытия: “бытие сущего само не “есть” сущее”, но есть “то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно не осмыслялось, всегда уже понято” (12, с.6). По мысли Хайдеггера, человек “в виду” бытия есть Dasein. Или : способом обнаружения бытия является человеческое присутствие в мире (Dasein) или экзистенция.

Хайдеггер указывает на то, что “человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чем обитает его существо”(13, с.198). Развивая идущую от Гумбольдта традицию описания человека через обстоятельства места, философ полагает, что человеческое Я – это не “местоимение”, но скорее “местопребывание”, где и “обитает его существо”. То есть человеческая жизнь изначально топологически и темпорально структурирована в качестве “вот-бытия”: “человек существует таким образом, что он есть “вот” Бытия, т.е. его просвет. Это – и только это – “бытие” светлого “вот” отмечено основополагающей чертой экзистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия” (там же, с.199). Так понятая экзистенция “есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения”(там же, с.198). В этом смысле хайдеггеровский человек – “пастух Бытия”, “хранитель истины”, т.е. он не вещь среди вещей. Если его и можно назвать “сущим”, то не в смысле наличия у него каких-то предикативных характеристик, а в буквальном значении немецкого Seiende (причаст. оборот от “бытия”): бытийствующее, пребывающее; то, что дает себя для бытия ; то, в чем бытие “остается”. Только в этом случае понятны хайдеггеровские метафоры “пастуха”, “хранителя”, “сторожа” и др.

Итак, существо человека, интерпретируемое как экстатичность или “выступление в истину бытия” есть принципиальная открытость человека миру. Одна из важнейших идей Хайдеггера, предопределивших характер его феноменологического проекта, заключается именно в онтологическом постижении открытости человека, экзистенциальных структур “держания” этой открытости и того, что “присутствует” в этой открытости. Здесь нужно иметь в виду, что открытость человека миру и раскрытость мира для человека, его “непотаянность” имеют место не наряду друг с другом. Мир становится “непотаянным” лишь в человеческой открытости и, наоборот, человек открыт самому себе лишь в открытости мира человеку. Поэтому только из понимания истины в качестве “непотаянности” как того, “что открыто присутствует в круге человеческого местопребывания” (там же, с.351), можно уразуметь смысл хайдеггеровского положения о том, что “существо истины и род ее перемены” делают возможным “образование”: истина бытия дана человеку изначально в форме его собственной экстатичности. Последняя как “таящая свет колыбель Бытия” есть своеобразная динамическая несущая конструкция

всех возможных формообразований человека или то, “в чем существо человека хранит источник своего определения”.

Образование как явленность человеческой эк-статичности, таким образом, должно быть понято в качестве бытийного отношения и его существо состоит “не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями... Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу и в целом, перемещая сперва человека в место его существа и приучая к нему” (там же, с.350). Образование как движение эк-статичности включает, следовательно, два шага – “поворот души” и “приучение”: душа должна быть повернута “в основном направлении ее стремления” и “должна свыкаться с областью сущего, которой она отдана” (там же, с.349). Не трудно заметить, что в последнем случае речь идет об установке: “определяющая установка, долженствующая возникнуть благодаря перемене, подлежит развертыванию из уже заложенной в человеческом существе отнесенности в устойчивое поведение” (там же, с.350). По сути дела “захватывание”, “изменение”, “перемещение”, “приучение” есть модусы “встречи”, модусы человеческого “вот”, обеспечивающие то или иное понимание бытия сущего. В бытийном плане Да представляет собой фундаментальную структуру (способы) понимания Sein. Специфика модуса “встречи” определяет то, *как* Бытие дает себя видеть в сущем. Таким образом, образование, схваченное в модусах человеческого “вот”, имеет контуры того, что Хайдеггер называет *герменевтическим кругом*. Его феноменологическое прояснение требует обращения к принципиальной схематике экзистенциальной аналитики Dasein.

Интерпретация экзистенции у Хайдеггера – онтологическая. С ней связываются не переживания, тревоги или страхи (как, например, у Кьеркегора или Сартра), а *всеобщие и необходимые* формы самообнаружения бытия в самом человеке и которые имеют вместе с тем человеческую определенность. Эти формы, как полагает философ, невозможно постичь через сущее, т.е. посредством представления сущего. Экзистенция не постигается рефлексивно, но это не означает ее недоступности. Она постигается через и посредством онтологического “движения” самой человеческой жизни. Поэтому Dasein как онтологическая единица семантически конкретизируется Хайдеггером через термины In-Sein, Zu-Sein, Mit-Sein, где приставки In (“в”), Zu (“к”, “для”), Mit (“с”, “вместе”) выражают модусы “вот-бытия”, суть которых в хайдеггеровской терминологии соответственно “бытие-в-мире”, “набросок”, “бытие-привнутримировом сущем”. В методологическом плане – это и есть то, что Хайдеггер называет феноменологическими конструкциями. В онтологическом – это бытийные конструкции суть модусы “встречи”, позволяющие держать открытым человеческое “вот” и в этой открытости усматривать сущностную связь между характером “встречи” и тем, как вещь показывает себя человеку (и в этом смысле “образуется” для человека).

Эту связь Хайдеггер называет “озабоченным устройением”. Мир “устраивается”, образуется через эту “встречу”. Образование, таким образом, укоренено во всеобщих и необходимых формах самообнаружения бытия в Dasein.

Выделенные модусы “встречи” имеют специфическое отношение к миру, семантически выделенное как In, Zu, Mit. Содержательная их интерпретация возможна лишь при учете онтологического различия мира и “внутримирового”. Хайдеггеровский мир “устроен” вовсе не по схеме Галилея-Ньютона: это не природа как пустое пространство, заполненное вещами. Мир имеет топологию, но эта топология не физическая, а скорее экзистенциальная. Мир – это все то, что имеет характер присутствия; то, что конституируется *в* эк-статичности Dasein. Мир, в котором человек обнаруживает себя в качестве Dasein, строго центрирован: это целиком мир Dasein; любая вещь имеет то или иное отношение к Dasein. Вещи “окружают” человека, создают пространственную “плотность” жизни только с точки зрения “заботы” как заинтересованности человека в чем-либо. Пространство – это особая экзистенциальная конструкция (In-Sein), когда я понимаю, что такое “здесь”. Иначе говоря, реальность мира дается непосредственно вместе с самим Dasein в виде его *бытия-в-мире*. У него нет ничего “внутри” и его нельзя истолковать в терминах субъект-объектных отношений. Скорее это экзистенциал, фиксирующий условия возможности того, что всякая вещь “есть” только в модусе своего отношения к человеку, а мир в целом это то, что присутствует в вещи, собирает ее как таковую, предопределяет все ее возможные изменения и связи. Мир – это обладающая всеобщим характером связанность отношений, в которой человек заранее себя понимает. По сути дела экзистенциал “бытие-в-мире” необходим Хайдеггеру для выражения очень простой мысли – мир открыт для человека его собственным существованием в модусе In-Sein.

Способ, каким человек открыт для самого себя и каким одновременно держит открытость мира, – есть “забота”, описываемая в терминах Zu-Sein, Mit-Sein и др. Отсюда и конструкт “озабоченное устройство мира”. “Забота” конкретизируется через “заброшенность”, “набросок” и “бытие-при”. В этих фундаментальных экзистенциальных структурах человек и держит открытость мира.

Заброшенность (“уже-бытие-в”) понимается Хайдеггером исходя из того, что Dasein “первично есть бытие-возможность” (12, с.5). Человек “заброшен” в том смысле, что втянут в одни возможности, пропустил другие и тем самым лишен возможностей своего бытия. Он “брошен” в плане предоставленности самому себе, свободы для выбора различных возможностей. Изначальное знание того, как обстоит дело со своими возможностями, означает, что “заброшенность” есть открытость для себя самого.

“Набросок” характеризует Dasein с точки зрения его способности удерживать открытость мира посредством переструктурирования себя как “бытия-в-мире”. “Набросок” имеет структуру онтологического отсылания от чего-либо к чему-либо на основе значимости, понимаемой как на-значение, и выражается как предрасположенность, настроенность, референция, обозначение и пр. Человек в модусе “наброска” “есть то, что он не есть”, т.е. бытие проектирующее самое себя и, тем самым, постоянно ускользающее от себя самого. “Набросок” есть темпоральность Dasein.

Бытие Dasein в модусах “заброшенности” и “наброска” – суть модусы встречи вещи как “внутримирового сущего”: вещь является *для* человека так, как она “встречается”. В известном смысле она “образуется” экзистенциальными связями “заброшенности” и “наброска”, представляя собой “сгусток” значимости для человека. Встреча такой вещи и есть модус *бытия-при*.

Итак, мир дан человеку всегда в измерении “заброшенности”, “наброска”, “бытия-при”, которые и выражают экзистенциальную аналитику “озабоченного устройства”. Такой мир и есть топос Dasein, его “окружение”, конституированное “заботой”. Для характеристики такого “окружения” с точки зрения его содержательного разнообразия используются следующие семантические новации: “сподручность”, “наличность”, “внутримировое сущее”, которые связываются термином *Zeug* (вещь в модусе произведенности, выявленности. *Zeugen* – порождать, производить на свет, свидетельствовать. Это вещь в модусе феномена – “само-по-себе-себя-кажущее”). Вещь в модусе феномена одновременно показывает на ее укорененность в сокровенное и на “просвет”, на выведение на свет истины бытия.

Вещи как *Zeug* показывают себя в качестве “сподручных”, т.е. являются в модусе *Ding* (вещь как происходящее, вещественное) и образуют “подручный” мир (*Werkwelt*), если они встречены человеком как непосредственно значимые, как то, что может быть употреблено, использовано в качестве средств, предназначено для чего-то, использовано так-то и так-то и пр. По Хайдеггеру “озабоченное устройство”, взятое в контексте “имения дела” с чем-либо, встречает вещь в качестве “подручной”. “Подручный” мир “ближе” всего человеку; это мир непосредственно окружающий человека, мир повседневных и ближайших интересов, где вещи хорошо знакомы до всякого познания, так как человек находит себя уже существующим в “подручном” мире. Эти вещи непосредственно включены в сеть референций “заботы” и суть сгустки связей, обеспечивающих настоятельные и ближайшие потребности человека.

Вещь, взятая в контексте “рассматривающе-познающего озабоченного устройства” показывает себя как “наличная” вещь (*Sache* – вещь в смысле состояния, положения, наличности). Такие вещи образуют “окружающий” мир (*Umwelt*), который содержит и такие вещи, без которых

человек может обойтись, которые не входят в круг его ближайших интересов. Но “окружающий” мир – это не физическая природа, он так же структурирован значениями (взятыми только в различных версиях познавательного модуса “заботы”), которые позволяют вещам “окружать” Dasein в смысле нахождения “перед лицом” и поэтому быть “наличными”. “Наличный мир” не отделен от “подручного мира”. В экзистенциальном пространстве, центрированном вокруг Dasein, он расположен как бы “дальше” от “подручного мира” на слитном фоне вещей, в которых человек не заинтересован вообще.

Вообще у Хайдеггера все топологические характеристики – близость, даль, дистанция, место и пр. – это человеческое измерение мира, обозначаемое неологизмом “мирскость” и выражающее то, что открывается Dasein в его экстатичности. То, что встречено в модусах экстатичности позволяет открывать сущее так, как оно “само-по-себе-себя-кажет”, т.е. как “внутримировое сущее”, фиксирующее человеческое *бытие-при*. Напротив, природа – есть “обезмиренный мир” как то, что остается от мира, если он схвачен вне экзистенциального контекста.

И, наконец, аналитика модусов встречи позволяет уразуметь, что Dasein изначально существует как *понимающее*: “Разомкнутость *вот* в понимании есть сама способ умения-быть присутствия” (12, с.147). Все экзистенциалы Dasein имеют отношение к пониманию и существуют как понимающие. Именно поэтому Хайдеггер говорит о “понимающем сквозном схватывании полной разомкнутости бытия-в-мире через его сущностные конституитивные моменты” (там же, с.146). Описывая понимание как бросание своего бытия на возможности посредством наброска (“смотрение присутствия”, “прозрачность”) Хайдеггер, вместе с тем, говорит и о “толковании” как форме этого процесса. “Набросок понимания имеет свою возможность формировать себя. Формирование понимания мы именуем *толкованием*. В нем понимание усваивает себе свое понятое. В толковании понимание становится не чем-то другим, но им самим” (там же, с.148). Толкование рассматривается не как принятие понятого к сведению, но как “разработка набросанных в понимании возможностей”, которая и позволяет видеть вещь оформленной, имеющей структуру “чтойности” (“нечто как нечто” у Хайдеггера). Но “толкование чего-то как чего-то по сути фундировано через предвзятие, предусмотрение и предрешение. Толкование никогда не беспредпосылочное схватывание предданного” (там же, с.150). Фактически “предвзятие”, “предусмотрение”, “предрешение” – это пред-понимание как “расположенность” “бытия-в-мире” или установка, которая уже обеспечивает “артикуляцию понятого в толкующем приближении сущего ...до тематического высказывания о нем” (там же, с.149).

Установка “пред” (т.е. понимание как предвосхищение возможности) и толкование как “разработка возможностей” порождают *смысл*. Последний понимается как то, что структурируется посредством пред-

понимания в наброске, в результате чего становится понятным “нечто как нечто”: “Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом”(там же, с.151). Таким образом, понимание вещи опирается на целое, ибо выступает в модусе пред-восхищения. Так возникает герменевтический круг: часть предполагает целое, а последнее само постигается через связь и как связь частей. Этот круг выражает природу Dasein, “поскольку понимание по своему экзистенциальному смыслу есть бытийное умение самого присутствия...” Не видеть его – “значит в принципе не понимать понимание”. Более того, необходимо “не выйти из круга, а правильным образом войти в него” (см. там же, с. 153).

Столь обширный экскурс в аналитику Dasein в контексте данной работы имеет единственный смысл – феноменологическое прояснение того, что Хайдеггер называет “образованием” как сущностным движением внутри самого “герменевтического круга” человеческого существования. Комментаторами Хайдеггера такое движение иногда называется “ландшафтным” (В. Подорога). Метафора ландшафта хорошо передает изначальную двойственность образования и его принципиальную зависимость от движения человеческой экзистенции.

Ландшафт в буквальном смысле и прежде всего – общий вид местности, вид, который простирается передо мной и где я пребываю, или, как сказал бы Хайдеггер, – местопребывание. Он антропоцентричен как место, где нечто открывается лишь в брошенном окрест человеческого взгляде. И одновременно в брошенном взгляде есть нечто, что не определяется самим “наброском”. Человек видит не глазами, но при помощи глаз. Глаз – лишь инструмент, “способ встречи” того, что является, что изначальное “внеположено”, “сокрыто”. Хайдеггеровский вопрос о том, какая упряжка держит вместе “зрение” и “зримое”, в формальном смысле как и всякий вопрос *уже* есть некая “структура открытости” (Гадамер), а в содержательном – имплицитно содержит идею горизонта. Горизонт есть структурообразующее начало ландшафта как линия, артикулирующая зрение и зримое, оформляющая то, что дает себя видеть в осмысленный образ. Последний есть “круг местопребывания”. Ландшафтный образ действительно имеет природу герменевтического круга. С одной стороны, образ определяется своеобразной геометрией или топологией взгляда, т.е. линией, собирающей субъективность в целостность как топос возможностей взгляда, что позволяет ему быть отосланным, “брошенным”. Утверждать, что это *мой* взгляд в этом случае достаточно проблематично. Скорее всего, это взгляд *из* того пространства, которое еще должно быть структурировано как самость. С другой стороны, горизонт как “граница” взгляда артикулирует, во-первых, “сокрытое” и “непотоптаемое”. Поэтому для Хайдеггера истина – это то, что открываясь, скрывается, но дает меру всему сущему. И, во-вторых, сам горизонт своей непотоптаемостью “отсылает” вещь к самой себе. Под “отсыланием”

имеется в виду то, что всякая вещь вообще видна, различима только и исключительно на основе своего движения относительно какого-то фона, всеобщего контекста. Тем самым горизонт задает меру вещи, т.е. ее конституированность в качестве именно вещи. И, наконец, встреча “брошенного” взгляда и вещи как вещи определяют модальность “бытия-при”. Иначе говоря, горизонт как то, что всегда “имеется в виду” артикулирует “зрение” и “зримое”, т.е. взгляд в качестве *моего* взгляда, имеющего “зримое” как свою значимость. Именно в таком ракурсе трактуется Хайдеггером проблематика смысла, который “есть то структурированное предвзятием, предвидением и предрешением *в-видах-чего* (горизонта – В.С.) наброска, откуда становится понятно нечто как нечто” (12, с.151).

Таким образом, первый и самый абстрактный набросок образования как герменевтического круга можно сформулировать как “забегающее, заскакивающее вперед ведение вещей” (14, с.234), что означает заведомо держать в поле зрения то, в чем все дело, когда “производится творение и образный строй”. Человек как “бытие-в-мире”, как изначально неартикулированная синкретичность “заскакивает вперед”, т.е. пытается помыслить свои возможности, себя как свою собственную возможность, что и создает “пространство ведания” (ведать – знать наперед). В своих поздних работах Хайдеггер называет это “приуготовливающим” мышлением, создающим пустоту, топос, “место его существа”, где может осуществиться человеческая предназначенность. Шаг такого мышления, – пишет Хайдеггер, – простой и неприметный: оно “движется в неприметности”. Это то, что вербально невыразимо в образовании и поэтому мыслитель пользуется метафорами: “Это посев, а сеятели – те, что...не увидит ни побегов, ни спелых зерен...” “И нужно сделать плодородным то поле, ... которое... остается заброшенным и никому неведомым. Нужно прежде всего почувствовать, предощутить это поле... Нужно в самый первый раз пройти дорогой, ведущей к этому полю” (там же, с. 169). Часто встречающиеся у Хайдеггера метафоры шага, дороги, пути (“Разговор на проселочной дороге”, “Путь к языку”, “Проселок”, “Пути к собеседованию” и др.) – суть указания не на движение к чему-либо внешнему, но метафорические выражения “шага” человеческой экстатичности, связанной прежде всего с “осмыслением ситуации и местоположения человека”. Хайдеггеровский “путь” – экспликация “наброска” как становления поля человеческих возможностей. Поэтому он “прост и неприметен”, его нельзя верифицировать извне, поскольку его проходят всегда в “первый раз”. Этим он отличается от всеобщего метода, ограничивающего истину верифицируемостью и воплощающемся в подражании. В этом смысле “путь” не технологичен, но скорее уникален в своей самостной экстатичности (см. 2, с. 32).

И, самое главное, – сам “путь” хайдеггеровского путника имея своей интенцией вектор “вперед” («заскакивание»), в качестве своей онто-

логической реальности предполагает “оборачивание”, возвращение “назад” – к человеческим первоистокам, “домой”. Видимо так следует понимать хайдеггеровскую мысль о том, что всякое ответственное мышление должно “заглядывать вперед” – в то, что предугадывает строй и задает меру, “оставаясь незримым”. Предугадание и задание меры и есть отсылающее “обращение к себе”, обращение “назад” к тому же самому “бытию-в-мире”, но уже феноменологически проясненному и экзистенциально подтвержденному через самость человека как “бытию-при”. Круг замкнулся.

Специфика хайдеггеровского феноменологического проекта, его толкование аналитики Dasein и природы герменевтического круга позволили содержательно увязать образование с “существом истины и родом ее перемены” в работе “Учение Платона об истине”. Основная идея – изначальное сущностное единство образования и истины, понимаемое в том смысле, что образование есть изначальное *пребывание* в истине. Образование – это не тиражирование готовых к употреблению знаний посредством институционализированных социально-педагогических технологий: не натаскивание, но скорее культивирование человека, понимаемое в греческом смысле этого слова. Суть его в “переучивании и приучении” (13, с.349), где человек понимает себя только одновременно со своим собственным “истолкованием” “в виду “ того, что ему открывается в пространстве, размерном “шагу” практического “истолкования”. Здесь “переучивание” – не движение от одного знания к другому, а “приучение” – не дисциплинирующая технология . Хайдеггер прекрасно понимает, что такого рода интерпретация изначально предполагает практически непреодолимую пропасть между знанием и человеческой мотивацией. “Переучивание и приучение”, по Хайдеггеру, и есть герменевтический круг “пошагового” движения человеческой экзистенции. Способ философствования мыслителя вообще заключается в попытке уловить “несказанное в сказанном, на что человек выкладывается, в чем он, так растрчивая себя, находит свое применение” (там же, с.345). “Переучивание” (“перемена”, “поворот души”) – это и есть то невыразимое, в чем человек “выкладывается”, “растрчивает” себя; это свой собственный “набросок” как создание поля своих возможностей или “местопребывания”. В этом ракурсе “переучивание” представляет собой своеобразный шаг “вперед”, понимаемый Хайдеггером в смысле “устремленности к истинной конечности” как пределу человеческих возможностей, пределу человеческого в человеке. Соответственно, “приучение” – это отсылающий шаг “назад”, “обращение” к самому себе как “бытию-в-мире”; это формирование привычки (установки) жить в поле своих возможностей, способности и умения *быть* , т.е. “находить свое применение”, выражать себя и в этом смысле “сказываться” в силовом поле открытых возможностей. Образование приобретает смысловую начинку самой артикуляцией “переучивания” и “приучения”.

Понятно, что в сущностном измерении образование как “переучивание” и “приучение” не имеет внешних институционализированных критериев в виде стандартов, алгоритмов и пр. Рассматривая образование в связке с истиной как непотаенностью, Хайдеггер трактует его как греческую “пайдейю” (“руководство к изменению всего человека в его существе”) (там же, с.350). Последняя понимается в двояком смысле: во-первых, это “образовывание в смысле развертывающего формирования” и, во-вторых, – она “образует (формирует), исходя все время из предвосхищающего соразмерения с неким определяющим видом, который зовется поэтому про-образом”. Здесь “определяющий вид” (эйдос, идея) дан человеку изначально, “виден” в смысле наглядности “имения дела”; в смысле того, что делает “возможным явление всего присутствующего во всей его зримости”, “в устойчивом составе”(там же, с.356). Иными словами, идея как “определяющий вид” зримо присутствует как человеческая экстатичность, которая является “про-образом”, подлежащим “развертывающему формированию”. Поэтому “образование” есть вместе и формирование, и руководство определенным образом” (там же, с.350). Необразованность (“апайдевсия”), следовательно, – это такое состояние, когда “не пробуждено развертывание основополагающей установки, и не выставлен определяющий про-образ”(там же).

Таким образом, Хайдеггер, равно как и Гуссерль, рассматривает образование как “переход” от (из) апайдевсии: необразованность преодолевает себя посредством актуализации возможностей, заложенных в ней же самой, с последующим “истолкованием” себя через поле этих возможностей. Поэтому образование релятивно необразованности точно так же, как всякий “выход” является “входом”. Герменевтический круг истолковывается философом как “обращение. Образование и есть “обращение всего человека в смысле приучающего перенесения его из круга ближайших вещей, с которыми он сталкивается, в другую область, где является сущее само по себе. Это перенесение возможно лишь благодаря тому, что все прежде открытое человеку и тот способ, каким оно ему было известно, делаются другими”(там же, с. 351).

Хайдеггеровский конструкт “обращение” является, по всей видимости, ключевым в его понимании образования. Это не концепт как нечто схваченное знанием как знаковой системой. Истину, по мнению мыслителя, не крадут в смысле схватывания; она есть дар, который надо суметь принять, чтобы стать “одаренным” и удержать себя в этом модусе “одаренности”. Принять дар – значить понять “несказанное в сказанном”, т.е. в (за) сущем видеть его бытийное основание ; удержать дар – значит самому “быть” или “выложиться” в том, что несводимо к сущему, но предназначено, т.е. быть своей собственной возможностью.

В методологическом плане хайдеггеровское “обращение” – типичная феноменологическая конструкция как результат феноменологической же редукции, выявляющей бытийный контекст всякого сущего.

Образование, по Хайдеггеру, конечно же – человеческий опыт, но опыт, очищенный от знаний в их знаковой форме (суждений). Гадамер как умный адепт Хайдеггера передает эту мысль чрезвычайно просто в виде герменевтического круга: не бывает всеобщего опыта, последний всегда лично уникален; опыт есть открытость для нового опыта; опыт негативен в том смысле, что всегда является отрицанием предыдущего опыта; опыт – это всегда понимание своей конечности, т.е. границ своих возможностей, которые отсылают всегда к себе (см.1, с. 409-426).

Хайдеггер не только обозначил герменевтический круг применительно к образовательной проблематике, но и показал “шаги” человеческой экзистенциальности по этому кругу, связанные с увеличением степеней свободы и изменением сущности истины.

Прежде всего, мыслитель говорит о том, как вообще возможно образование как бытийный контекст всякого опыта. Сама возможность образования дана изначально в виде первичной артикулированности человека как “бытия-в-мире” как известной дистанцированности от самого себя. “Бытие-в-мире” не совпадает с самим собой и поэтому оно есть “забота”. Несовпадение как “просвет бытия” и нахождение, стояние в нем трактуется как человеческая открытость. Последняя и есть сама возможность образования, поименованная Хайдеггером как *способ*, каким нечто становится известным, доступным. Поэтому не знания, но зависящий от самого человека способ, каким знания становятся доступны, формирует саму архитектуру образования. Исходная артикулированность образования, таким образом, проявляется в оппозиции способа и того, что в нем является.

Далее, способ как открытость – это не гносеологическая процедура, а само движение человеческой экзистенциальности, изменение *всего* человека, т.е. трактуется в экзистенциальном ключе. Действительно, человека “образует” только то, в чем он убедился на себе самом, что он испытал, пережил сам. Образование в этом плане – “понимающее истолкование” как экзистенциальная человеческая метаморфоза; “истолкование” как самоизменение в смысле актуализации “предпонимания” или потенциально-го поля своих возможностей.

И, наконец, образование есть “развертывающее формирование” или “перенесение” человека “из круга ближайших вещей” туда, “где является сущее само по себе”. Здесь речь идет о том, что образование меняет саму топологию человека (“местопребывание” как “способ встречи”) и “существо истины”. Изменение топологии по сути дела есть артикуляция человека как “наброска”. Все его модальности представляют собой не что иное, как “расширение” экзистенциальной дистанции между человеком и вещью, при котором “далекое становится близким”. “Перенесение из круга ближайших вещей” – это не изменение физики пространства, но результат того, что человек начинает видеть иные возможные измерения вещи, ее горизонт: вещь не только “сподручна” в смысле

ее пригодности; сама “сподручность” отсылает к “наличности” и от нее к вещи как “внутримировому существу” или в то “место”, где “является сущее само по себе” и, тем самым, изменяется существо истины как непотаенности. В таком ракурсе несводимость образования к получению знания извне означает лишь следующее: всякое знание должно быть феноменологически полным экзистенциально подтвержденным.

Завершим анализ хайдеггеровского истолкования образования как “обращения” исследованием степеней свободы в рамках движения по герменевтическому кругу. Понятно, что сама возможность образования связана с вариативностью и свободой выбора. Его феноменологическая полнота напрямую определяется той или иной степенью свободы. Хайдеггеровская работа “Учение Платона об истине” непосредственно посвящена этой проблеме. Здесь истолковывается платоновский миф о пещере. Текст принципиально метафоричен (“метафора” – букв. перенос, перенесение). И вовсе не потому, что предметом исследования является миф, и не потому, что философия Хайдеггера есть “поэзия немецкого языка” (Гадамер). Метафора для философа есть инструмент выражения того, что невыразимо, – человеческой открытости и свободы как способа ее существования.

Платоновская пещера есть образ “области местопребывания, которая показывает себя взору”(13, с.348). Гуссерль бы сказал, что это естественная установка, тематизирующая и задающая меру видения. Пещера и то, что вне ее (“внеположенность”) – суть мера зрения и зримое как та область, “где разыгрывается событие”. О каком событии ведет речь философ? Видимо о том, которое делает возможным само зрение и его меру, т.е. бытийный контекст, делающий зрение зрением. Для его обозначения Хайдеггер использует метафору света: “все держится на ясности являющегося и обеспечении его зримости”(там же, с.354). Основная акцентуация и сила платоновской притчи, как отмечает Хайдеггер, в сосредоточенности на роли света (свечение костра, дневная ясность, солнечное сияние, солнце). Для философа в плане прояснения сути образования существенны переходы из круга мерцания огня в ясность солнечного света и обратно(см. там же). Поэтому платоновская притча для Хайдеггера – это история перехода или **обращения** одного местопребывания в другое, история изменения установки зрения как метаморфозы всего существа человека, понимаемой в смысле “шагов”(ступеней) человеческой свободы и привыкания, приучения себя самого к своей собственной свободе. Далеко неслучайно философ всегда говорит о **приучающем** “перенесении”. Сама эта история имеет для Хайдеггера структуру герменевтического круга и включает в себя описание четырех топосов (“местопребываний”), вернее – описание движения от одного к другому как “образовательного” движения человеческой экзатичности, статическими пунктами которого и являются эти топосы.

Исходный пункт – прикованный в пещере человек как неартикулированное “бытие-в-мире”. Это человек как вещь, он абсолютно несвободен и находится в плену того, что ему “ближайшим образом представит” (там же, с.351). Его зрение жестко зашорено витальностью и он видит даже не вещь, но ее витальную значимость для себя (“тень” вещи по Хайдеггеру). Истина здесь дает себя видеть как “тень” вещи.

Второй “шаг” связан с перенесением себя в другой топос, где человек имеет относительную свободу. Это нахождение во все той же пещере, но при снятых оковах. Человек может поворачиваться и тем самым менять угол зрения, “бросать” взгляд, быть “осмотрительным”. “Осмотрительность” – ближайший пункт взирания на сущее как подручное. Человеку открывается “*возможность* видеть сами вещи” “в мерцании искусственного огня пещеры”, а не тени вещей, чем достигается “большая близость к сущему” (там же). Здесь Хайдеггером имеется в виду следующее: человек видит вещь по-прежнему с точки зрения ее витальной значимости, но последняя берется в плане онтологического отсылания от чего-либо к чему либо. Проще говоря, вещь видится в диапазоне модальностей витальной значимости и потому ее образ – “плавающий, он нефиксирован (“все – в одном нераздельном смешении”), но дан в “мерцании искусственного огня” витальности. Поэтому для человека “тень” ближе, непотаеннее, ибо глаз не привык к “мерцанию”, огонь ослепляет освобожденного: “слепота мешает ему (человеку) увидеть самый огонь и понять, как его свечение освещает вещи и только поэтому допускает им явиться” (там же, с.352). По сути Хайдеггер здесь воспроизводит гуссерлевское понимание опыта как *habitus*'а. Человек не обладает самостью, в известном смысле “безобразен” и анонимен в плане незнания способов данности (“встречи”) вещи. “Мерцание” вещи – лишь метафора того, что модальности вещи собираются в целое (и вещь узнается как вещь) не человеком, но его витальностью. Поэтому человек как “набросок” при отсутствии фиксированного образа своего Я теряется в оценке своих собственных возможностей и оценке вещи, которая показывает себя во множестве модусов. “Избавленный от оков еще ошибается в оценке истинного”, – указывает философ. “Ему не хватает предпосылки “оценивания”, свободы” (там же, с. 352).

Свобода достигается только на третьем “шаге”, связанном, по Хайдеггеру, с покиданием пещеры, символизирующем выход за пределы естественной установки. “Вовне” нет ограничений свободы взора человеческим естеством и “вещи сами выступают наверху в связанности и обязательности своего вида” (там же). Вещь в “связанности и обязательности своего вида”(эйдоса, идеи) – это вещь, усмотренная “в виду ее бытия”, в горизонте всех ее возможностей, “в чьем свете каждое единичное сущее кажет себя тем или иным, и в таком самопоказывании являющееся впервые становится непотаенным и открытым” (там же).

Усилие выхода (“решимость”) за пределы естественной установки означает одновременно изменение тематизации взгляда, его “обращение” *от* вещи к “виду” вещи, что естественно требует терпения и усилия как привыкания к свободе. Такое “приучающее перенесение” “начинается впервые с постоянного привыкания к утверждению взора на твердых границах утвердившихся в своих “видах” вещей”(там же). Философ полагает, что человеческая свобода может существовать только в качестве такого рода “обращения”: “настоящее освобождение – это постоянство обращенности к тому, что является в своем “виде” и есть в этом явлении непотаеннейшее”. И более того, такое постоянство “только и доводит до полноты существо пайдеи как обращения” (там же).

Итак, “обращение” как “приучающее перенесение” Хайдеггер трактует с позиции полноты, тематизируемой в двух измерениях – экзистенциальном и феноменологическом. “Обращение” как движение человеческой экстатичности должно быть практически выполнимым как именно *мое* свободное обращение и привычным в смысле образовательного стереотипа. Феноменологическая полнота “обращения” обеспечивается усилием и привычкой “держания” свободы или открытостью человеческой экстатичности как условием присутствия “непотаеннейшего”. “Сущностная полнота “образования”, – подчеркивает Хайдеггер, – может поэтому осуществиться только в области и на основе непотаеннейшего, т.е. ... собственно истины. Существо “образования” коренится в существе “истины”(там же, с.352-353).

Последний “шаг” свободы, завершающий герменевтический круг, обосновывается философом следующим образом: “поскольку...существо пайдеи в обращении, то “в качестве такого поворота” она постоянно оказывается преодолением... необразованности”, “несет в себе сущностную *отнесенность* к необразованности”(там же, с. 353). Отсюда необходимость “спуска в пещеру” обратно. Зачем? Тому, по Хайдеггеру, есть масса оснований. Выделим лишь некоторые.

Выход из пещеры к “солнцу”, в ту область, которую Гуссерль называет сферой трансцендентальной субъективности, обеспечивает лишь способ существования, но не само существование. Для Хайдеггера онтологическая разница между способом зрения и самим актом зрения суть экспликация разницы между бытием и сущим. Поэтому “спуск в пещеру” в методологическом плане означает движение хайдеггеровской феноменологической деструкции как критическое прохождение сквозь все искажения, утаивающие изначальные бытийные феномены. В этой связи метафора солнца необходима философу для того, чтобы показать что именно дает “увиденному его зримость”. Зрение “видит зримое”, так как глаз “солнечен”, “имеет способность принадлежать к способу существования солнца” (сиянию)(см. там же,с.355). Солнце лишь *открывает* вещь, делает ее видимой и *позволяет* ее видеть, но видит сам человек как “бытие-в-мире”. Его способ видения есть результат артикулирован-

ности самого движения экстатичности и результируется “как воспринятое при восприятии идеи, как узнанное... в познании” (там же, с. 354). Отсюда сам “спуск в пещеру” есть символизация бытия-в-мире с точки зрения его бытийных основ или “самонастроенности на идеи”. Dasein в этом плане есть “встроенность в эту самонастроенность”(см. там же).

Иной ход мысли описывающей необходимость “спуска в пещеру” возможен при прояснении модальностей “бытия-в-мире”. Последнее, по Хайдеггеру, не дано как “изолированное Я без других”; “другие” всегда уже *соприсутствуют* в бытии-в-мире”; “мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими”(см. 12, с.116, 118 и др.). Поэтому хайдеггеровское “обращение” имплицитно содержит в себе проблематику одиночества: “одиночество присутствия есть тоже событие в мире. *Не хватать* другого может только *в* событии и *для* него. Одиночество есть дефективный модус со-бытия...”(там же, с.120). Нахождение в пещере есть одиночество с другими, имеющее основание в “заботливости” как “фактичного социального установления”. “Ее фактическая неотложность, – пишет Хайдеггер, – мотивирована тем, что присутствие обычно и чаще всего держится в дефективных модусах заботливости. Быть друг за-, против-, без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга суть возможные способы заботливости. И именно...модусы дефективности и индифферентности характеризуют повседневное и усредненное бытие друг с другом”(там же, с. 121). По сути дела здесь одиночество есть онтологически выраженный аналог гуссерлевской социо-функциональной анонимности психического. Для Хайдеггера выход из пещеры к солнцу – не преодоление одиночества в его дефективных модусах, но то, что он называет уединением (см. 14, с. 219) как прояснением бытийных основ самого себя как существующего с другими: “первозданная сила присуща уединению – оно не обособляет, не разъединяет, но все существование твое здесь круто обрушивает в самую широту близости к сущности всех вещей” (там же, с. 220). Именно в уединении постигается “близость дали” как поле личностных возможностей преодоления дефективности и индифферентности “события” с другими. Преодоление одиночества в этой перспективе – не “лечение” социальных коммуникаций, но дело самого одинокого. Отсюда и необходимость “спуска в пещеру” обратно: “освобожденный должен теперь их (других) тоже увести от их непотаенного и привести к непотаеннейшему”(13, с. 353). “Освобожденный” в пещере чувствует себя “не на своем месте” в силу угрозы гибели от господствующей там истины как “притязания низкой “действительности” на свою единственность”(там же). Спуск “вниз” поэтому есть борьба с “низкой истиной”: “истина исходно означает вырванное из той или иной потаенности”, “похищенное у нее”. “Истина... – такое отвоеванное путем преодоления потаенности” (см. там же). Бытие-с-другими изначально имеет форму потаенности (дефективные и индифферентные модусы “заботливости”

как охрана, маскировка, завуалированность, искажение своего фактического отсутствия “самости”, выражающегося в “усредненном” бытии друг с другом). Поэтому “кража” истины в ее измерении бытия-с-другими изначально принадлежит ее существу как “обращению” (образованию).

Проблема образования в философской антропологии. Философскую антропологию М. Шелера достаточно трудно отнести с однозначностью к онтологической, либо трансцендентальной традиции феноменологии. Предметом его исследовательского интереса является человек, взятый не как сущее, но с позиции антропологического единства вопреки разнообразию его предметного существования, т.е. с точки зрения выявления в конкретном человеке всего того, в отношении чего можно произнести слово *есть*. Это поиск того, что конституирует, собирает жизнь человека в качестве человеческой. Тем самым декларируется онтологическая проблематика. Вместе с тем метод прояснения этой проблематики весьма близок к трансцендентализму Гуссерля. Подобного рода эклектичность любопытна прежде всего эвристическими возможностями *категориального* (а не экзистенциального) исследования бытия человека, в том числе и феномена образования.

Образование для Шелера есть “*категория бытия*, а не знания и переживания” (16, с.21). Поэтому изначально вне тематизации (редуцируется) остается либо ставятся под вопрос все психологические и социальные формы детерминации образования. Свобода манифестируется в качестве фундаментального условия всякой возможности образования. Прежде всего, это свобода от институциализации как “стилизованной системы”, где находит место человеческое “инстинктивное стремление укрыться”, найти “господина, который подскажет, что надо думать, делать, принимать”. Институциализация – один из механизмов “омассовления жизни”, перерождающий все в “тупую демократию масс, интересов, чувств” (см. там же, с. 17-18). В качестве позитивной свобода “соответствует собственному сущностному своеобразию и предназначению” человека (см. там же).

В качестве исходных Шелер ставит три проблемы: “что такое *сущность* “образования” вообще?”; “*как* происходит процесс образования?”; “какие виды и *формы* знания...определяют процесс, посредством которого человек становится образованным существом?” (см. там же, с. 20).

Ответ на первый вопрос достаточно традиционен для феноменологии: образование – это “индивидуально самобытная форма”, “образ *совкупного* человеческого бытия”, “в границах которых и соразмерно которым происходит вся свободная духовная деятельность человека” (см. там же, с. 20-21). “Мир образования”, данный в этом образе, – не множественный мир наличных предметов, но мир как сущностная целостность, т.к. “человек как часть мира хотя и не идентичен целому миру в плане наличного бытия, зато *сущностно идентичен* ему, так что целое мира

содержится в человеке...целиком”(там же, с.21). “Сущностная структура мира” не является предметом знания или практического усилия, она дана человеку априорно в виде “любви к сущностному”. Последняя является источником и интегрирует два разнонаправленных процесса: “становящееся самососредоточение большого мира... в одном индивидуально-личностном духовном центре” и “миростановление человеческой личности в любви и познании” (см. там же, с. 22).

Ответ на второй вопрос достаточно очевиден и вытекает из понимания “любви к сущностному”: образование есть “становление человека”, понимаемый как “опыт постоянного “само-deificatio” (см. там же) как актуализация априорно данной “любви к сущностному”. Шелер полагает, что “нет человека как вещи..., но есть лишь вечная “возможная”... свободно совершающаяся гуманизация, ...становление человека” (там же, с.27). Феноменологическая тематизация последнего – суть всего антропологического проекта в целом.

По Шелеру человек есть “место встречи” энергетически сильного “чувственного порыва”, являющегося для философа метафорой закрытой человеческой витальности (“тупик природы”), и “бессильного духа” как символа человеческой открытости (“выход из тупика”) в ее ноэматическом измерении. Само становление человека есть своеобразная редукция “жизненного порыва”, понимаемая Шелером в смысле его оформления, одухотворения, придания образа. Отсюда становление человека сводится фактически к становлению форм его самосознания. Близость к трансцендентализму Гуссерля в этом плане совершенно очевидна – структура интенционального акта (данность ноэмы в ноэзисе) интерпретируется антропологически: мир дан только через и посредством своего собственного становления в качестве личности через собирание посредством самосознания в качестве таковой. Здесь личность понимается как “упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира” (там же, с. 13). Проще говоря, личность – это человеческое усилие собирания себя в качестве самосознающего. Понятно, что дух в этом случае есть демиург личностного начала, но он онтологически не проясняется и теологически констатируется как “эмпирически невыводимая сущностная манифестация высшей первоосновы вещей как таковой”. Эта манифестация априорно есть в человеке как возможность “Богостановления”, задающая “направление процесса” и “вечную задачу” (см. там же, с.26-27).

Шелер выделяет “три основных определения духа”. Первое, – “способность субъекта быть определенным только содержанием вещи в – противоположность определенности влечениями, потребностями и внутренними состояниями организма” (там же, с. 29). Этим самым Шелер говорит об открытости как экзистенциальной несвязанности, свободе вне ее экзистенциального содержания. Подобный рефлексивный по

сути дела “шаг” имеет результатом дистанцированность между человеком и витально значимой средой. Поэтому духовное существо имеет не “окружающий мир”, но мир как таковой (“так-бытие”) и, следовательно, дух “есть способность определяться так-бытием вещей”, т.е. их смысловым содержанием, а не их витально-значимым измерением.

Второе определение духа есть развитие первого: дух есть “свободная от вожделений *любовь* к миру” (там же) как способность отношения к миру *вне* мотивации, продиктованной витальностью или социальной выгодой. Что это дает человеку? Любовь к миру как таковому в антропологическом плане играет конституитивную роль в плане становления самосознания. Такая любовь как духовный акт есть второй рефлексивный шаг дистанцирования, означающий способность к усилию держать дистанцию во “внутреннем измерении” – между духовным Я и своими витальными вожделениями. Действительно дистанцирование от внешнего мира – есть в свою очередь обращение на себя, к себе с целью создания “места”, где человек узнает себя сам посредством отказа от вожделений как самососредоточенности в виде неутилитарного существа. Цель самососредоточенности – “осознать себя центром духовных актов”, опредметить собственные психические состояния, т.е. сделать их предметом собственного внимания. Это и есть самосознание по Шелеру.

И, наконец, третье определение духа дано как “способность отличать сущность от наличного бытия и в этой “сущности” ...усматривать то, что сохраняет значимость и истинность для всех случайных вещей и событий, имеющих ту же сущность (“усмотрение априори”) (там же, с. 29-30). Усмотрение сущности осуществляется по схеме рекуррентности и поэтому не изменяет и не создает никакой предметности. Отсюда понятно, почему дух есть “чистая актуальность”, способная только к собиранию себя в целостность. Это и есть шелеровская “любовь к сущностному”, интерпретируемая антропологически в виде “категориального” определения личности: “Чтобы быть личностью, мы можем лишь собрать себя самого в бытие нашей личности” (там же, с.160).

Не трудно угадать в “трех определениях” Шелера “шаги” трансцендентального хода Гуссерля (типы редукций), “ведущие к прояснению”, но уводящие от “жизни”, что и делает этот фрагмент антропологического проекта малооригинальным в феноменологическом смысле.

Представляется, что известная оригинальность шелеровского проекта (в той его части, которая касается проблематики образования) связана с решением его третьей задачи – какие формы знания обуславливают “образованность”? Сама постановка задачи уже говорит о том, что по Шелеру далеко не всякое знание “образует” и, следовательно, необходимо выяснение природы знания вообще и тех его спецификаций, которые придают ему статус “образовательного”.

Шелер далек от трактовки знания как функции сознания (*conscientia*), полагая, что существует знание, выраженное не в дискретных и

внешних по отношению к человеку знаковых системах (*scientia*), но в экстафике самого человека. В этом смысле экстафикеское знание является “до-сознательным” (см. там же, с. 55), представляя собой антропологический аналог хайдеггеровского “предпонимания”. Поэтому исходный пункт анализа для Шелера такой: “Знание должно быть определено в чисто *онтологических* понятиях” в качестве “*бытийного отношения*” (см. там же, с. 39). В качестве такового оно является отношением “участия одного сущего в так-бытии другого сущего”, которое не имеет пространственно-временных и каузальных характеристик. Своеобразие “отношения участия” в том, что оно не изменяет “предмета”, в котором “участвует”, так как “обладает” им в качестве “сущности”, но не в личной, предметной форме. Напротив, “отношение участия” изменяет самого “знающего”, меняя формы его экстафикесности (см. там же, с.39-40). Таким образом, знание как бытийное отношение служит только и исключительно *становлению* человека; оно есть “*становление иным*” (там же, с. 41).

Поскольку становление человека по Шелеру есть функция духа как “чистой актуальности”, постольку сама возможность всякого знания как бытийного отношения “участия” связана с актами трансцендирования “чувственного порыва”. Шелер пишет: “...моментом, определяющим движение исполнения актов, ведущим к какой-либо форме... участия, может быть только трансцендирующее само себя и свое собственное бытие *при-частие*, которое мы называем любовью...” (там же, с. 40). Поэтому “участие” как “при-частие” (или знание как бытийное отношение) означает изначальное “совпадение созерцания и значения”, их сущностное тождество: “В обоих главных классах актов, составляющих наш дух, – в созерцании и в мышлении, соответственно в обладании образами и в обладании знанием, постигается *одно и то же* так-бытие. И только там постигается ...оно “*само*”, где означаемое полностью совпадает с созерцаемым...” (там же).

Для уяснения специфики собственно “образовательного” знания нужно иметь в виду “онтологическую разницу” между сознанием и знанием: “Сознание или знание знания (*con-scientia*) уже *пред*полагает обладание экстафикеским знанием; оно может стать данностью только посредством рефлексивного акта, который сам направляется лишь на *дающее знание акты*” (выд. нами – В.С.) (там же). Если знание как бытийное отношение служит становлению человека в форме личности, то разные модальности “оформления” соответствуют “образовательному” знанию, “спасительному” знанию и “знанию ради достижений” (см. там же, с.41-42).

Данное дорефлексивно, и в этом смысле априорное, экстафикеское знание (“дающий знание акт”) Шелер называет “образовательным”: “...приобретенное на *одном* или немногих хороших, точных образцах...*сущностное знание*, которое стало формой и правилом схватыва-

ния, “категорией” всех случайных фактов будущего опыта, имеющих ту же сущность” (там же, с. 37). Посредством этого знания “растет сам наш дух и тем самым...становится “образованным”, приобретая “отчеканенную форму бытия” (см. там же, с. 35-36, 21). Это знание не о чем-то внешнем и не для чего-то внешнего по отношению к человеку. Это сущностное знание о самом себе, дает образ самого себя. Оно если и чему-то служит, то только становлению человека в смысле личности. По Шелеру образован не тот, кто много знает; но тот, кто овладел структурой своей личности, т.е. имеет фиксированный *стиль* постижения всех случайных фактов опыта. Это некая установка (“чеканная форма бытия”), предшествующая всякому опыту и обеспечивающая единое в стилевом отношении понимание всякого опыта. Отсюда и основные специфические особенности “образовательного” знания: функционализм и непреднамеренность и данность в акте идеации.

Под функционализмом Шелер понимает “претворение материи знания в силу познания – то есть подлинный функциональный рост самого духа” (там же, с. 36). Это “потаенный процесс”, где сущностное знание “категоризируется” не в смысле применения понятий и правил логики к фактам, но в плане “обладания вещами”, “непосредственного видения вещей”, когда данное в опыте “упорядочивается в осмысленно расчлененную по образам, формам и рангам целостность мира” (там же, с.36-37). Шелеровский функционализм как априорное “обладание вещами”, как “всегда имеющееся наготове” и “ставшее второй натурой” – это конечно же установка, выражающая интенциональность человека (“направленность процесса” по Шелеру), но она не вписывается в гуссерлевскую оппозицию теоретической и естественной установок. Она схватывает сущность и одновременно дана вне рефлексии ибо онтологична и жизненна: “личностью усвоенное, ставшее жизнью и функцией знание”; “знание, происхождение и источник которого невозможно уже установить” так как сам человек “не сознает того, что придало им (знаниям - В.С.) форму” (см. там же). Но это и не хайдеггеровский онтологизм “присутствия” мира в экстатической открытости Dasein. В терминологии Хайдеггера это скорее “предпонимание”, данное до и вне “истолкования”, что для самого Хайдеггера недопустимо. В этом, кстати, видимо основная методологическая трудность шелеровского “категориального” постижения бытия.

Функционализм “образовательного” знания находит свое объяснение по Шелеру известной теологизацией всей антропологической доктрины. Личность есть “уникальное самососредоточение божественного духа”, проявляющееся в способности к актам идеации. Последние представляют собой постижение сущностных форм построения мира на одном примере, независимо от количества наблюдений (см. там же, 162-163). Всякий предмет может стать источником “образовательного” знания, если он берется не в качестве “предмета подражания и слепого по-

клонения”, но контекста, прокладывающего “путь к тому, чтобы мы слышали зов *нашей* личности” (там же, с. 34). Это возможно лишь при заключении в скобки “жизненного порыва”, умения сказать ему “нет” или, что то же самое, – “при сублимировании энергии ... влечений в духовную деятельность” (там же, с. 165). Акт идеации и есть связь духа с жизнью, при которой и возможен функционализм знания в шелеровском смысле.

Посредством актов идеации объясняется также и “непреднамеренность” “образовательного” знания. Сама идеирующая абстракция делает образование “предназначением”. Образование “не есть непосредственная цель воли” или желания, “оно есть прямая противоположность такого намеренного” (см. там же, с. 32). И этим оно отличается от “знания ради достижений” (прагматического, ориентированного во вне), в основе которого акт наблюдения, производный от человеческих побуждений и потребностей. “Образовательное” знание дается “в интенции подлинного *deificatio*” (обожествления человека в смысле Богостановления в нем). Это те интенциональные процессы, которые “обозначают это невещественное *deificatio* в акте – во всем этом происходит, свершается *становление* образования – за спиной простого намерения и простого желания” (там же). “Непреднамеренность”, таким образом, можно интерпретировать в смысле “потери себя” как персонификации “чувственного порыва” для того, чтобы “стать собой” в модусе духовной собранности, “что означает: найдет свое подлинное “Я”, приобретет его из самого божества, из его силы и чистоты дыхания” (там же). Здесь чувствуется отголосок известной библейской формулы – “изменяющий душу, этот ее сохранит” .

Шелер резюмирует свои поиски таким образом: “...образованным является тот, кто *овладел структурой* своей *личности*, совокупностью выстроенных в единство *одного* стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и с какими бы то ни было случайными вещами в нем; схем, которые *предзаданы* всякому случайному опыту, которые единообразно перерабатывают его и включают в *целостность* личностного “мира” (там же, с.46). Итак, образование есть априорно заданный стиль, фиксирующий целостность всех жизненных отношений.

Кратко резюмируем сказанное вопросом – насколько можно говорить о существовании феноменологической традиции вообще, если иметь в виду совершенно разные способы тематизации всякого предмета исследования, в том числе и образования? О наличии таковой можно говорить хотя бы в силу того, что всякая феноменологическая версия образования имеет в своей основе учение об интенциональности как акте, имеющем направленность как способ своего существования, и в котором осуществляется какое-то содержание, связанное с проблемой становления “самости” или личностного начала в человеке. Архитектоника обра-

звательной проблемы в феноменологическом плане сводится, таким образом, к прояснению той инстанции, которая обеспечивает фиксированность Я в рамках бинарной оппозиции “способ”, каким может существовать образование, – его содержательная “данность”.

Понятно, что всякая традиция существует в новациях и через них. Гуссерлевский трансцендентализм, поставив проблемы “значимости” (мотивированности) образования, различия психического и собственно сознательного, анонимности психического Ego, выполнимости рефлексивного акта и др., в качестве своего “негативного” результата явил “безжизненность” “Я” в акте трансцендентального усилия. Позитивные моменты гуссерлевской доктрины нашли свое развитие (помимо массы психологических версий феноменологии) в метатеории сознания М. Мамардашвили (см. 9), в рамках которой косвенно или прямо присутствует образовательная проблематика: концепция топологической природы как психического, так и сознания; дифференциация между состояниями сознания и его структурами; проблема феноменологической полноты всякой психической перцепции и пр. (см. 7, 8, 9).

Проблема фиксированности образа “Я” и одновременно его “жизненности” как некий противовес трансцендентализму отчетливо сформулирована в чрезвычайно эвристичной фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Эта проблематика развивалась в штудиях Х. Плеснера (см. 11) (позициональность как сущность живого, центричность и эксцентричность человека, абсолютная дивергентность сущностного образа и внешних форм выражения экзистенции, проблема духа как пустой пропозициональной формы), в рамках “новой антропологической волны” (Хенстенберг и др.), в герменевтике Гадамера и Рикера, в “блуждающем” дискурсе постмодерна и, наконец, в той же метатеории сознания (7, 8, 9) Мамардашвили (проблемы практической выполнимости перцепций, “живой формы”, устраняющей “несвязанность” психики; понимания, идентификации Я и др.).

Однако несмотря на столь мощный феноменологический всплеск вряд ли имеет смысл говорить о какой-либо исчерпанности проблематики образования. Всякая традиция способна “длиться” только будучи постоянно воспроизводимой “возмущающим” образовательным усилием самого человека, которое представляет собой культуuroобразующий фактор. И в этом смысле видимо прав Гегель, утверждавший, что всякая истина рождается как ересь и умирает как предрассудок

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. - М.: Прогресс, 1988.
2. Гадамер Х.-Г. Что есть истина? - // Логос. №1. 1991
3. Гуссерль Э. Кризис человечества и философия. // Культурология. XX век. Антология. - М., Юрист. 1995.
4. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. - М., Ad Marginem. 1996.

5. Гуссерль Э. Феноменология. // Логос. №1. 1991.
6. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск. "Сагуна". 1994.
7. Мамардашвили М. Картезианские размышления. - М.: "Культура", 1993
8. Мамардашвили М. Необходимость себя. - М.: "Лабиринт", 1996
9. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. - М.: Школа "Языки русской культуры", 1997
10. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. - М.: "REFL-book", 1994
11. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988
12. Хайдеггер М. Бытие и время. "Ad Marginem", Москва, 1997
13. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993
14. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993
15. Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. - Томск, "Водолей", 1997
16. Шелер М. Избранные произведения. - М.: "Гнозис", 1994

АРХЕТИП ОБРАЗОВАНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ НОСТАЛЬГИЯ ПО ЦЕЛОСТНОСТИ

Исходной для понимания заявленной темы является идея рациональности, которая в европейской культуре генетически равноисходна идее образования. Рациональность – суть способность человека *упорядочивать* свои отношения с внешним миром; а образование (греч. пайдейя) исходно означает возможность человека безусловно *воспроизводить* этот порядок *в себе* и, тем самым, придавать себе устойчивый и фиксированный образ. Иначе говоря, человек сохраняет и воспроизводит самоидентичность только на основе безусловного отличия себя от внешней среды, что, собственно, и равнозначно конституированию субъективного образа. Следовательно, элементарной «единицей» образования является вовсе не знание и не механизм его тиражирования, но *способ*, каким оно актуализируется *в* человеке и *для* человека, т.е. в качестве человеческого опыта. Определим опыт как способность к *безусловному* воспроизведению воспринимаемого, т.е. вне зависимости от модальности восприятия и пространственно-временных координат восприятия.

Выделим фундаментальные и исходные ракурсы осмысления проблемы: *способ*, каким вообще возможно образование и производное от этого способа *содержание*. Следствием разведения указанных ракурсов является нетривиальная констатация: образованность не сводима только и исключительно к некой сумме общезначимых знаний, но предполагает наличие антропологически и культурно-укорененных способов, каким вообще она возможна.

В феноменологическом плане архитектура образования сводится, во-первых, к прояснению инстанции, гарантирующей безусловную фиксацию фокуса Я и его воспроизведение в горизонте бесконечности (идеальности); во-вторых, – к прояснению форм и механизмов предметного воплощения этого фокуса.

Первая сюжетная линия задает вектор на осмысление онтологии образования, т.е. способа, каким оно вообще возможно вне зависимости от его содержательной начинки. Маркируем такой способ феноменологическими конструктами *рекурсивность* и *итерация*. Их назначение – в очерчивании поля, границы которого фиксируют природу образования как *куматоида* (греч. *kuma* – волна). В данном случае термин «куматоид» отсылает к онтологическим инвариантам образования, само наличие которых позволяет его воспроизводить независимо от материала воспроизведения (содержания), т.е. в режиме безусловности.

Посредством конструкта *рекурсивность* в философской феноменологии проясняются условия возможности человека в модусе *causa sui* (лат. - причина самого себя). Такой ракурс позволяет дистанцироваться от шлейфа незавершенности образовательной схоластики, редуцирующей личностное начало к модусу *ad hoc* (лат. – для этого; здесь – детерминация любым предметным субстратом). В феноменологии личность – это человеческое усилие *собрания* себя в модусе *само* (-бытного, -сознающего, -деятельного и пр.). Такое рекурсивное усилие собрания и означает возможность воспроизводства человеческой сингулярности (единичность, несущая всеобщность) независимо от каких бы то ни было предметных структур конечности человека, т.е. маркирует возможное пространство трансцендирования всех предметных репрезентаций человека. В равной мере это означает, что сингулярность человека (личностное начало) возможна только в симулятивной семантической форме, придающей *смысловое* единство бесконечной вариативности предметно-морфологических репрезентаций. Проще говоря, «собранным» человек может быть только через усилие по своему собственному воспроизводству. И это усилие не имеет эмпирических оснований, представляя собой «кристаллизацию» свободы в виде чистой возможности к бесконечной репродукции. Более того, такая «кристаллизация» является и условием идеальности, артикулирующей возможность мышления бесконечности внутри конечности, т.е. собственно сознания.

Под *итерацией* (в санскрите *itera* – иной, другой) будем понимать поле любой возможной структурной различности, которое актуализируется в виде способности человека быть *иным* при сохранении самостойкости. В этом смысле итерация – условие возможности культуры как таковой. Всякий феномен является культурным в той мере, в какой возможность его непрерывного воспроизводства изначально вписана в структуру самой культуры. Эту вписанность обеспечивают матрицы, фиксирующие феномен в горизонте его максимальной полноты и

выполнимости. Они имеют природу идеальных «объектов», несущих абсолютный сценарий (архетип) явлений или, что то же самое, - их рациональную структуру. Матрицы существуют независимо от человека, являясь своеобразным «следом» (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида) *уже* реализованной мысли и могут выполняться на любой предметности. Как таковые матрицы - «ничье состояние» или абсолютно «пустая форма» (М. Мамардашвили) демаркации уже случившихся актов трансцендирования. Их назначение - не в содержательном описании таких актов (что вообще неосуществимо), но в конституировании универсальных форм, в которых потенциал культуры при некоторых условиях может актуализироваться в качестве потенциала человеческой сингулярности.

Резюмируем: как таковая культура - есть *уже* осуществленная мысль или онтологически реальная *универсальная форма* организации (рационализации) эмпирии («предметная организация особого рода» - в терминах М. Мамардашвили), являющаяся одновременно и способом, каким возможно понимание этой эмпирии. Такая универсальная форма - суть «символический аппарат понимания», способный организовать всякое индивидуальное событие в качестве своеобразного «понимающего тела». Тем самым задается пространство всякого возможного сознательного опыта или поле культурной традиции, структурирующей поведение человека. Иначе говоря, «пустые формы» становятся «машиной культуры» при их рекурсивном воспроизводстве человеком (всякий раз заново и уникальным образом). Рекурсивность – здесь способ, каким обеспечивается *непрерывность* воспроизводства культурной традиции и *сингулярность* ее освоения. Проще говоря, традиция (синхрония) может существовать в качестве *живой* и *продуктивной* только через уникальные человеческие новации (диахронию как переструктуриацию символического порядка).

В горизонте оппозиции «рекурсивность – итеративность» образование (точнее – его архетип) действительно имеет природу куматоида, структурирующего поле сопряжения порядка в мире и порядка в себе. В таком символическом измерении образованность - это некая установка, предшествующая всякому опыту и обеспечивающая единую в стилевом отношении схематику (мышления, чувствования, оценки, истолкования и пр.) понимания всякого опыта (М. Шелер). Образованным, видимо, является не тот, кто много знает; но тот, кто овладел структурой самого себя, своего Я, т.е. имеет устойчивый и фиксированный *стиль* постижения фактов всякого возможного опыта.

Итак, символическое описание позволяет представить образование в схематике топологической целостности, т.е. фиксировать границы необходимых и достаточных условий, где оно вообще возможно в как антропологический и культурный феномен. Понятно, что такая символическая виртуальность несовместима ни с какой конкретикой и лишь

маркирует поле всех возможных модусов образования, несущих флер личной свободы и личной ответственности.

Вторая сюжетная линия аналитики проблемы – прояснение механизмов и форм предметного воплощения символических структур образования. В этом ракурсе речь идет о так называемых «вырожденных формах» образования как символического куматоида. В общем случае они имеют структуру социального института, задающего «дисциплинарное пространство» (М. Фуко) развития. Последнее – нормативно по определению. По мнению М. Фуко образование стало социальным «учреждением», находящемся в одном ряду с тюрьмой, больницей, армией, монастырем и пр. Сложность проблемы вовсе не в том, что социальные институты «плохие», но в том, что мы *обречены* жить в системных коммуникациях и не способны выпрыгнуть из своего «социального тела» и вынуждены бесконечно менять свои социальные маски и роли, подчиняясь «бесчеловечной» режиссуре социального монстра. Все институты подчиняются логике социального обмена (ролями, позициями, ресурсами, капиталами и пр.), которая не имеет ничего общего с логикой абсолютного сценария культуры (отметим в скобках, что словесные кентавры типа «социокультурное» - не более, чем теоретическое словоблудие, скрывающее суть институционального «грехопадения» культуры).

Неизбежные и, похоже, неустрашимые следствия:

1. Образование (образованность) в смысле устойчивой стилистики любого возможного опыта замещается системой тиражирования готовых к употреблению знаний. Причем *предметный* метод тиражирования знаний изначально институционально структурирован: *разницей* в статусах учителя как носителя специализированной компетентности и студента, не имеющего таковой; *отношениями* субординации и координации учебного процесса; *диктатом* стандартизированных и, следовательно, внеличных методологических и методических технологий; системой социальных *предпочтений* преподавателя пр.

2. Рекурсивность воспроизводства символических матриц культуры подменяется методической рефлексией, редуцированной до ее внечеловеческого эрзаца, именуемого методическим обеспечением. Но что в этом случае «обеспечивает» такого рода методика? Ее несущим каркасом является замещение символического языка культуры (итерации) «косвенной речью» знаковых схем научного дискурса (в ВУЗе – госстандарта), в пределах которого сингулярность субъективного образа, неизбежно низводится до фактичности дискретных дублей. Акцент смещается с уникальности на общезначимость и нормативность; живая процессуальность подменяется технологической цепочкой шагов. И как результат: вместо целостного образа – шизофрения логически структурированных, но мало совместимых между собой предметных «картин мира». Педантизм методиста оборачивается своеобразными «черными

дырами» образования как тем, что принципиально не поддается технологизации и скрывает тайну человеческого желания.

3. Утрата учебной мотивации – прямое следствие тиражирования предметных знаний (мотивация – «архитектурное излишество» системы). Очевидно, что образование имеет семантическую природу, предметные выражения которой всегда вариативны и вероятностны. Человек не живет в так называемой объективной реальности; для него *есть* что-либо (существует) только тогда, когда оно имеет *значимость*. Значение всегда репрезентирует себя в какой-либо предметности. Но из этого вовсе не следует, что предметность причинно определяет содержательную начинку значимости. Значимость зависит от *человеческой коннотации* предметности. А границы всех возможных и допустимых вариаций (смысла) заданы не «предметным перечнем» (аргумент здесь всегда уходит в бесконечность), но объективным «символическим порядком» культуры.

В заключение: совместим ли символический горизонт образования с его неизбежной институциональной прозой? Это отдельная проблема. Но для начала есть резон излечиться от зуда реформаторства, связанного с ориентацией на специализацию, профессионализацию и пр. Летаргический сон реформаторов и реалии европейской культуры – радикально несовместимы: университет – центр воспроизводства культуры, прежде всего, и только потом – «кузница кадров» по государственному заказу (Болонская хартия).

Чего же нам не хватает для того, чтобы понять это: умения культивировать сложность, желания удерживать эту сложность или ума?! А, впрочем, это одно и то же...

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ДИСКУРС

Сакутин В.А. Образование как дискурс. // Аттестация педагогических и руководящих работников. Вып. VI. Психологическая наука и практика в крае. Владивосток. 1996.

Само слово “образование” в настоящее время утратило свой первоначальный смысл, превратилось в расхожий штамп, который, как правило, не осознается, предметно невыполним и, следовательно, не укоренен в практике. Обычно под образованием понимают тиражирование готовых к употреблению социально-значимых нормативных знаний. По остроумному замечанию академика Ландау, такое знание является противостественным. Здесь как раз имеется в виду то, что традиционные образовательные системы исходят из социально-значимых норм, но не из *естественных* и *фундаментальных* структур самого человека. Противостественность таких образовательных систем в том, что они имеют своим конечным результатом функциональную разорванность человека как объекта педагогических манипуляций. Сценарий и режиссура по-

добных манипуляций обеспечиваются социальной системой и в этом смысле они вневечны. Человеку как объекту педагогического воздействия остается лишь роль актера-марионетки, не способного даже увидеть самого себя как марионетку, т.е. быть зрителем как рефлексирующим и саморефлексирующим существом. Подобные образовательные системы функционируют по схеме социального мифа – они обеспечивают какое-то подобие социальных связей, т.е. воспроизводят нормативную систему и тем самым какую-то преемственность, традицию. Но сверхзадача такой системы образования – создание *гомункулуса* (искусственного “нового человека”) – в лучшем случае педагогическая робинзонада, в худшем – утопия, химера, превращающаяся в педагогический кошмар. Следствием этого является принципиальное духовное “косоглазие” системы образования. С одной стороны, педагог ориентирован на систему норм. С другой – перманентные педагогические неудачи (утопии нереализуемы) требуют использования “чингизхановской”, т. е. тоталитарной модели принятия решений, либо заставляют искать сверхнормативный регулятор в образовательной системе. Так современные нормативные документы содержат в качестве сверхзадачи идею целостной личности. Эта идея декларативна и является косвенным подтверждением недостаточности нормативного подхода. Обратной стороной этой декларативности является потребность в постоянном обновлении содержания образования. Она фиксирует скольжение от одной проблемной ситуации к другой и этот процесс бесконечен хотя бы в силу того, что всегда существует при нормативном подходе проблема неполноты информационного обеспечения. Именно поэтому неизбежна необходимость обращения к философской *идее* образования.

Философия, прежде всего, – это апелляция к целостности, это поиск вечного в конечном, инвариантов в динамике, т.е. она оперирует идеями, символами. Идея – это то, что объединяет множество в единство. Она не имеет предметного референта, т.е. четко фиксируемого предмета. Сам предмет создается актом мышления о нем и вне этого акта не существует (М. Мамардашвили). Применительно к проблеме образования философия ставит фундаментально общий вопрос – как вообще возможна ОБРАЗОВАННАЯ ЛИЧНОСТЬ? Психология в ее гуманистическом измерении модифицирует этот вопрос так: в каких эмпирических формах возможно манифестирование себя как образованной личности? В каких конечных и предметных формах возможно выражение целостности? Попутно отметим, что сейчас формируется новая предметная область психологии, и новая несущая конструкция: психология личности как целостности. Она не совпадает с предметными областями дифференцированных психологических разработок, посвященных индивидуальным, социально-психологическим и т.п. особенностям. Фактически – это радикальный поворот в самой постановке проблемы человека, его сознания, образования. Суть его в том, что исследователь идет не от ус-

ловий к человеку, но от человека к его условиям. Это идея человеческой самооценности, самодетерминации. Человек есть причина самого себя. Тогда предметом внимания становится свобода воли, человеческий путь самоутверждения, идея самооценности свободных действий с заранее непредсказуемым исходом. Если это так, то тогда предметом анализа философа и психолога в нашем случае являются: во-первых, феномен человека и механизмы представленности человека в различных языковых системах. Это проблема инобытия человека в знаковых формах культуры; во-вторых, – механизмы идентификации человеческого “Я” (человек смотрится в зеркало своих собственных манифестаций. Эта процедура и есть акт идентификации – “Я есть Я”)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА



ЛЮБОВЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Сакутин В.А. Любовь как экзистенциальная проблема// Меридиан. Еженедельник ДВГМА имени адм. Г.И. Невельского, № 11-12 (82-83), декабрь 1992 г. С. – 9-11.

Любовь в экзистенциальной философской традиции – всегда проблема. Проблема не в плане возможности своего существования, а в смысле спонтанности феноменологического обнаружения своей глубинной метафизики.

Первое, с чем сталкивается философ-экзистенциалист, – это хаос предметности; мир, равнодушный человеку, не способный ни оправдать человеческое существование, ни гарантировать это существование как собственно человеческое. «Ничто» – символ этого мира. Это Ничто феноменологически проявляет себя лишь при том условии, что между ним и человеком «что-то случилось». Характер этого «со-бытия» и предопределяет спонтанность предметного обнаружения глубинной метафизики Ничто в человеке.

Общее для всей экзистенциальной традиции:

1. Ничто обладает силой принуждения, выступающей в качестве бессодержательной модальности (=тяги к безусловному), заставляющей человека что-то делать. А что конкретно - решать должен сам человек.
2. Одновременно Ничто является и внечеловеческой инквизицией, вселяющей в человека «онтологический ужас» и ревизирующей все его попытки что-то делать. Характер этой ревизии – делать что-то по схеме «или все или все равно» (Киркегор): или стать соразмерным Ничто или реализовать иллюзорные шансы самоутверждения посредством самоотождествления с принципиально не законченным рядом предметностей (=»дурная бесконечность«).

Эти две ипостаси Ничто делают человека «языком», интерпретирующем самого себя в силовом поле Ничто.

В этом символическом пространстве «между» модальностью Ничто и Ничто как инквизицией и возможна любовь. Характер её проявления зависит от языка «спрашивания», «вопрошания». Языка как той мыслительной конструкции, в рамках которой становится понятным нечто о любви. Это нечто в зависимости от архитектоники языка может обладать разным статусом, смысловым топосом и хроносом, разной эмоциональной и ценностной окраской. Поэтому любовь абсолютно не гарантирована: все зависит от человеческого акта – акта вопрошания. Можно апеллировать как к модальности, так и к инквизиции Ничто: вглядываться, вслушиваться в бездну мира и свою собственную бездну. Феноменология любви будет разной.

Так в версии М. Хайдеггера человек – есть модальность; он может быть иным. Это – вопрошание: что он есть в возможности; озабоченность своими нереализованными возможностями; страдание от того, что он «не сбылся». Бытие человека (Dasein) как «здесь-бытие», как «бытие-возможность», «бытие-призвание» – это примат возможности над действительностью. Человек изначально несет в себе эмбрион всех своих возможных исполнений, некое надвременное единство прошлого, настоящего и будущего, способное противостоять времени как символу надчеловеческой истории.

Фактически за философскими категориями у Хайдеггера удержаны и развернуты центральные понятия протестантской религиозной культуры – Призвание, Богопризванность человека. Символ Ничто – это не просто пустота, отсутствие сущего, но это отсутствие, которое обладает притягательностью подлинного бытия. Сфера личного сознания человека является удущающе тесной по сравнению с бездонным Ничто, в «светлой ночи» которого таится бытие с его способностью к любви.

Любовь есть способность Бытия, присутствие Бытия в человеке. Бытие присутствует в человеке через язык: «Язык есть дом Бытия». «В этом приюте живет человек». «Язык есть таящая свет колыбель Бытия». Человек становится «хранителем этого приюта», («сторожем истины»), если он «думает и творит»: «думающий и творящий является хранителем этого приюта».

Отсюда понятна у Хайдеггера связь между «попыткой помыслить» и «любовью»: «Кто глубины помыслит, тот полюбит живое» - утверждает он вслед за Гельдеринем. «Помыслить» - это дать место в своём сердце всему, что окружает человека. Не стать соразмерным, но дать место... В этом смысле существование человека не моментно, но точно. Оно обладает «полнотой пространственно развернутого мгновения», в рамках которой человек ощущает свою заполненность и полноценность (= «тотальная событийность»). «Пространственно развернутое мгновение» – это символическое пространство реализации человека. Полнота реализации гарантируется «инквизицией Ничто» – «онтологическим страхом» как тревогой за то, что человек постоянно подвержен грехопадению подмены «тяги к безусловному» бесконечным перебором форм предметности (= «житейский страх»).

Итак, по Хайдеггеру, любовь как «способность Бытия» присутствовать в человеке возможна при бесконечной актуализации человеческой модальности («тяги к безусловному»), ревизуемой тем, что Хайдеггер выражает посредством экзистенциала «онтологический страх».

Версия Ж.П. Сартра в известном смысле противоположена. Противоположена в плане понимания метафизики человека. Сартр исходит из того, что мир обезбожен, т.е. в нём нет смысла в лице Промысла Бога или его рациональных суррогатов – смысла истории, законов мира и т.д. Мир – это Ничто. Тайна человека в его абсолютной спонтанности. Чело-

век – причина самого себя и потому ответственен за все, изначально «виноват». Это – вакуум, страдающий от своей незаполненности. «Все происходит так, как если бы мир, человек, человек-в-мире рождаются лишь для того, чтобы реализовать недостающего бога».

«Недостающий Бог» – модальность, принуждающая человека к абсолютному. Но эта модальность, в отличие от хайдеггеровской версии, – надчеловечна. Если у Хайдеггера человек несет в себе генотип всех возможных свершений, то у Сартра «недостающий Бог» – пустое символическое поле, которое человеку лишь предстоит заполнить чем-то. Хайдеггеровский человек – богопризван и потому потенциально метафизичен, сартровский философский герой – богооставлен. Причем Бог – «виноват» в своём собственном отсутствии, а человек – принципиально авантюристичен: «Другой отнимает у меня моё пространство». Человек не может «пространственно развернуться»; он – персонификация хаоса времени и «безрассудство» – праздник его существования. Этот человек похож на Вини-Пука, рассуждающий в ответ на просьбу сочинить песенку так: «Поэзия не такая вещь, которую можно найти. Это вещь, которая находит нас. Все, что мы можем сделать, – это пойти туда, где нас могут найти». Но «куда идти» – неизвестно сартровскому герою (= «большой секрет»). В терминологии М. Мамардашвили такой человек – существо, «идушее издалека», «медленно выковывывающее себя во времени». Время здесь не имеет пространственной укорененности и человек вынужден мучительным авантюристическим усилием творить своё бытие из Ничто, чтобы не задохнуться в пустоте (= «надчеловечности») этого Ничто.

Если модальность – надчеловечна, то неизбежен акцент на той ипостаси Ничто, которая дает хоть какую-то гарантированность человеческому бытию. У Сартра таким гарантом выступает «направленный на меня взгляд другого».

«Другой» – это реликт Бога; это то, что осталось от Бога после мародерства со стороны рационалистической науки. Этот Бог несубстанционален, не способен к чуду и вообще лишен всех признаков бытия. Он неусматриваем и неименуем, лишен места и положения. От него осталась лишь способность испепеляющего взгляда. Он наблюдает за человеком из самых глубин сознания и порождает ужас, не имеющий своего предмета, ощущения своей наготы и безусловности. «Другой» – это инквизиция, заставляющая человека страдать от своей негарантированности, и задающая «надчеловеческий» характер его модальности.

Иначе говоря, «взгляд другого» онтологичен и неконструктивен. Фундаментальное человеческое чувство – ощущение своего мира как «универсального не то...». А что конкретно необходимо для полноты существования – для человека спонтанно и, в конечном счете, – неизвестно.

В рамках такой философской конструкции (= языке) любовь неизбежно антиномична. Она существует, но её существование очень странное: существует, но не даётся. Это существование фантома. Всякая попытка описания неизбежно выливается в антиномичную схему «интенция-экзистенция», «жизненность-безжизненность», «соблазн (=искус)-кокетство» и т.п. Такой тип существования известен давно. «Нельзя избежать соблазнов, но горе тому, через кого они приходят...» (Евг. Лк).

В ситуации богооставленности функции Бога как гаранта существования переключаются на другого человека. По Сартру: «Другой владеет моей тайной: тайной чего я являюсь, и она дает мне бытие и тем самым владеет мною». «Взгляд другого» – «первичное человеческое отношение». Человек не знает, почему на него смотрят именно так, а не иначе, но этот неопределенный взгляд дает ему бытие. Я – это то, что во мне видят. Я – это то, что обо мне говорят. Другой человек – похититель моего бытия и одновременно – это гарант; вор и сторож в одном лице.

Формула «другой владеет моей тайной...» – конкретизация ипостасей экзистенциального Ничто.

Инквизиция Ничто – это «жизнь под взглядом». Чужой взгляд как основа человеческого бытия делает последнее (бытие) – случайным. Сам человек не является основой своего собственного бытия.

Модальность Ничто проявляется в виде ответственности за своё случайное бытие. Человек должен сохранить ситуацию «жизнь под взглядом» как единственный гарант своего бытия. Он отвечает за то, что он не сделал, за то, в чем он не виноват.

Приведенная формула Сартра, отражая религии XX века, вместе с тем имеет мощное культурное основание – христианский гностицизм, пантеизм, философский иррационализм. Истоки модальности экзистенциального Ничто коренятся в механизме возбуждения, описываемом гностицизмом, пантеизмом и т.п. Это механизм, которым забавляется Создатель (субстанция, иррациональная воля и т.п.) и которым он держит человека «на привязи». Возбуждение актуализируется в человеке бесконечным количеством способов (тяга к женщине, прекрасному, священному и т.д.). Оно дано изначально и не зависит от человека. Он просто есть, потому что человек, таков; каков он есть. Основные его черты:

1. Связь с изначальной ущербностью человека, отчуждение от себя самого. У Платона («Пир»): человек – андрогин, разделен Богом на две половины, блуждающие по свету и ищущие друг друга. Любовь в этом смысле – стремление найти затерянную половину нас самих; поиск самого себя посредством апелляции к другому; стремление вобрать в себя другого.
2. Возбуждение – предопределенность к выбору. Человек вынужден искать себя самого в других, но он не знает, что собственно представляет из себя его вторая «половина». Возбуждение как бессодержательная модальность. Интуитивно человек тянется к тому,

что дает ему благо, наслаждение. Но человек не умеет наслаждаться и даже не знает, что это такое. Понять, что такое благо можно только через осознание его противоположности (отвращения, зла и т.п.).

Истоки инквизиции экзистенциального Ничто – в механизме отвращения. Оно же является подлинной метафизикой любви в философии Сартра. Любовь как бегство от отвращения, бегство в никуда. Возбуждение и необходимо потому, что есть отвращение. Возбуждение есть механизм принуждения к выбору между отвращением и наслаждением.

Гностик Валентин (II век) поставил проблему отвращения в очень своеобразной форме – в виде проблемы человеческого дерьма: «Иисус Христос ел, пил, но не испражнялся...». Бог и испражнения несовместимы. Отсюда сомнительна и сама христианская антропология – «человек создан по образу...».

Дерьмо как символ отвращения более сложная проблема, чем зло. Бог дал человеку свободу, следовательно, он не ответственен за человеческие поступки. Но ответственность за человеческое дерьмо, которое вне свободы, метафизично – на Создателе. Его наличие – ежедневное доказательство неприемлимости создания.

Логика Валентина такова: человек выбирает любовь (=наслаждение), но она оказывается совершенно бессмысленной в метафизическом плане (дерьма). Существует бесконечное количество предметных наполнений любви, но все они относительны и конечны на фоне этой метафизики.

Итак, возбуждение как своеобразный механизм бегства от отвращения – есть процессуальное поле любви человека как изначально ущербного существа, «изгнанного из рая». Рай – это то место, где есть абсолютное наслаждение, но нет возбуждения (ситуация «вечного кайфа»).

Св. Иероним (IV век): «Адам и Ева не совокуплялись». И.С. Эриуген (IX век): потенция Адама – функция его сознания («захотел – возбудился»). Иначе говоря, возбуждение, независимое от воли человека, несовместимо с раем. Там не надо возбуждаться по определению.

Отсюда понятно, что возбуждение как реакция на отвращение – это тот механизм, который принуждает человека экзистировать, т.е. выходить за пределы своей наличности, предметности.

Если возбуждение – бессодержательно, а отвращение – метафизично, то понятна и мысль Б. Спинозы: «любовь – это щекотание, сопровождаемое идеей внешней причины». Если это и ирония, то она достаточно содержательна философски.

Возвращаясь к формуле Сартра («другой владеет моей тайной») можно, видимо, утверждать, что «случайность бытия» и «ответственность» за него – это экзистенциальные модификации бессодержательной модальности и её глубинной метафизики (возбуждения и отвращения). Если так, то любовь в версии Сартра, – игра предметностей: предметностей искусства (= соблазна) и предметностей кокетства. Игра, имеющая непо-

нятное (недоступное) для человека начало и не имеющая конца... Любовь как фантом, существующий, но неуловимый для человека.

Прежде всего, почему любовь – игра предметностей? По Сартру, скорее всего, нет никакой заслуги в том, чтобы хорошо относиться к людям. Человек должен относиться так по определению, потому что другие нам нужны, т.к. «они владеют моей тайной». Но говоря о нужности (= утилитаризме) никогда нельзя с уверенностью установить, насколько наше отношение к другим – результат любви, а не каких-то иных мотиваций (ср. у Шопенгауэра – «совесть – есть на 9/10 боязнь общественного мнения»). Возможно, мы не умеем любить (любовь – фантом), потому, что требуем ответной любви, т.е. наши отношения корыстны.

Полностью бескорыстные (=идеальные) отношения возможны только по отношению к тому, кто не обладает никакой силой. Показателен в этом смысле пример больного ф Ницше, попросившего прощения у лошади, которую бил кучер. Это личностное покаяние за чужие грехи (отношение к живой твари как к «оживленной машине» – Декарт для других есть помешательство и разлад с человечеством. Этот разлад у Ницше начался в тот момент, когда он поступил бескорыстно – заплакал над лошастью.

Но «другой» обладает силой: он владеет тайной меня. Любовь как бескорыстное отношение в этой ситуации невозможна. Это ситуация существования «сбившись в ком», когда «человеческое – это слишком человеческое» (Ницше). Призвать противоположное – философский кич. Кич – это когда любят «за что-то», когда сакрализуется утилитаризм отношения к этому «что-то». Такая «чистая любовь» – это категорическое согласие с бытием, т.е. с тем миром, где все ведут себя так, что как бы вовсе не существует утилитаризма человеческих отношений («метафизики дерьма» в гностицизме Валентина). Такая «любовь» может быть только массовой и организованной. Каждый отдельный человек ощущает негарантированность своего бытия, но для «всех вместе» – оно гарантировано. В этом случае люди восхищаются не любовью, а способностью вместе восхищаться. Это не любовь, но маска любви, за которой «смердящий клубок» тел, а не людей; потеря индивидуального «запаха» метафизики бытия и замена его социальным «нюхом». Мир такой «любви» – «мир улыбающихся идиотов» (М. Кундера).

Выйти из этого мира, по Сартру, можно, лишь отняв у другого «свою тайну». Но всякая попытка сделать это связана с возможностью уничтожения себя, так как уничтожается другой как гарант моего существования. Следовательно, надо «отнять тайну» так, чтобы сохранить другого как свою возможность, быть в самом себе другим. Это означает следующее:

1. Овладение другим как своей возможностью – это преодоление случайности своего бытия.
2. Принцип Киркегора «или все, или все равно» – основа технологии

овладения другим. Человеку нужна вся тайна о себе, иначе случайность бытия непреодолима.

3. Собственно технология овладения – «предприятие или совокупность проектов развертывания своих собственных возможностей».
4. Результат овладения: случайность бытия (Я – это то, что обо мне говорят) превращается в фактичность бытия (Я вынуждаю другого говорить обо мне то, что мне хочется). Фактичность бытия означает его прагматику, т.е. желание поставить себя вне всякой системы оценок; сделать себя непреодолимым; превратить себя в абсолютную цель для другого (Я – «все погашенные возможности» мира).

Фактичность бытия как результат овладения человеком своей тайны показывает, что любовь способна родиться из опыта:

- переживания собственного отчуждения (чувства негарантированности бытия);
- бегство к другому как гаранту моего бытия;
- обретения фактичности своего бытия за счет присвоения субъективности другого.

Эта цепочка «переживания» - «бегства» - «обретения» – означает, что любовь – это утилитарное желание быть любимым. Возможная рефлексия этой формулы такова:

1. Любовь первоначально – искус: Я хочу стать символом всего мира, в котором готова утонуть свобода другого. Если Я – предмет абсолютного выбора другого, то другой не должен от меня ничего требовать. От него я жду чистой преданности (=бескорыстности, идеальности) без взаимности. Любовь как искус – это утилитаризм Я, требующий от другого бескорыстия.
2. Любовь как соблазн. Другой воспринимает меня не как абсолютную цель, но как вещь среди других вещей. Следовательно, я должен его соблазнить. Соблазнить – это подставить себя под взгляд другого, взять на себя риск представления своей неполноты в качестве полноты и заставить признать себя таковым («заполненным»). Соблазн – предложение другому не своей фактичности, а иллюзии (себя как «погашенную возможность» мира); это иллюзия, желающая быть фактичной. Подобное желание осуществимо, если другой согласится принять эту иллюзию, т.е. признает себя ничем перед лицом полноты моего бытия.
3. Любовь как кокетство. Кокетство как сумма намеков, что сближение возможно, но эта возможность ничем не гарантирована. Кокетство – это реакция на соблазн. Соблазн создает иллюзию своей гарантированности посредством отчуждения чужой субъективности. Вместе с тем, он ведет к уничтожению субъективности другого, т.е. подрываются сами основы моего бытия.

Единственный выход: другой должен сам полюбить меня. Но любить – это значит хотеть быть любимым... Результат: каждый из любящих –

пленник другого; каждый утилитарно требует от другого бескорыстной направленности на себя. Кокетство есть взаимная утилитарная требовательность бескорыстности. Любовь, в этом случае – система неопределенных отсылок, игра зеркальных отражений. Любящие остаются каждый в своей субъективной тотальности. Ничто не избавляет их от обязанности самому поддерживать своё бытие, не избавляет их от случайности своего бытия. Любовь не может существовать: Ты и Я разделены непреодолимым Ничто. Любовь исчезает, заставляя человека «проходить» вновь и вновь цепочку «переживания» - «бегство» - «обретение», порождая вечный искус, соблазн, кокетство.

Итак, любовь как интенция, как направленность к предмету говорит об отсутствии самодостаточности человека, его принципиальной незавершенности. Предметность любви в известном смысле её убивает. Любовь – это «прожорливая» и принципиально «ненасытная» субстанция. Обладание чем-либо не дает человеку идиллий. Счастье – это не факт, а акт; это жажда повторения. Но второй поцелуй уже не так сладок. Хочется ещё чего-то... Всякий акт любви порождает шлейф человеческой незавершенности, неудовлетворенности наличным перебором предметностей любви. Может быть, прав поэт: «Любить, но кого же. /На время не стоит труда/, а вечно любить невозможно».

Любовь – фантом. Но это любовь в ситуации «духовного СПИДа», когда душа человека мертва, когда «Бог умер» (Ницше). Но сказано: «Я Бог не мертвых, но живых...»

СИТУАЦИЯ И ЯЗЫК ОДИНОЧЕСТВА

Сакутин В.А. Ситуация и язык одиночества // Вестник ГИ ДВГМА. Выпуск 2. Владивосток. 2001.

Одиночество – это экзистенциальное состояние. Но это стояние или пред-стояние, перед чем? Опыт одиночества человеку дан, известен хотя бы потому, что человек повседневно, проходя, говорит о нем. Этот опыт можно выразить в слове. Под словом здесь разумеется греческий логос (logos) как нечто явленное в слове, извлеченное из утаенного. Властвование существующего открывается в слове. Что же является в логосе, когда, мы говорим об одиночестве? Видимо, изолированность "Я" от того, что "Я" не является; осознание себя отдельным, конечными противопоставленным чему-либо или кому-либо. В. логосе-слове выражается то, что называется ситуацией констатации существования и осознание этой констатации. По К. Ясперсу, человек существует и знает о том, что он существует. Процесс существования и процесс, осознания существования не совпадают. И это несовпадение и структурирует ситуацию. Это и есть ситуация.

Значит ли это, что ситуация одиночества – это осознание своей отдельности среди мира сущего, самообособление среди сущего как всего того, что имеет предметные характеристики? Весьма сомнительно! Дело в том, что говоря об одиночестве, мы всегда касаемся проблемы человеческой идентификации. Это значит, что человек всегда отождествляет себя с чем-либо на основе своей способности к различению. Отождествление необходимо для построения упорядоченных моделей мироздания, выявления места моего "я" в мироздании. Но означает ли это, что человек, отождествляя себя с вещью, сам свободно обретает свое место в мироздании? "Я" – это местоимение? ("Я" имею место, владею им; это место, пространство структурировано мною и структурирует меня как "Я"). Скорее всего, если одиночество рассматривать как самообособление среди сущего, то "Я" – это местопребывание. В последнем случае мне дано место, оно предопределено миром предметности. "Я" – вещь среди вещей, пусть даже вещь "рассуждающая". Афоризм Протагора – "человек – мера всех вещей" – говорит именно о таком местопребывании, мифологическом тождестве и предметности. Но слова Протагора следует понимать по-гречески. Более точный смысловой перевод дан М. Хайдеггером: "Каждому этосу соразмерен свой даймон" (этос – привычка, обыкновение, привычное место; дайм – круг). Проще говоря, язычник, носитель мифологического сознания видит то, что ему привычно видеть, и не более того. Например, по Гераклиту: "ширина солнца равна ширине человеческой ступни". И вообще, для греков сущее – это то, что присутствует, дано в даймоне (круге восприятия человека). Знать по-гречески – видеть лик непотаенного; истина – непотаенность, открытость сущего в восприятии. Поэтому самость человека ограничена кругом непотаенного, соразмерна ему. "Я" для грека – название такого человека, который вырастает в эти границы и тем самым становится самим собой. Или: "Я" – это идентичность с кругом непотаенного. Характер восприятия вещей (как вещь присутствует в сознании) не зависит от человека, он дан ему. Если это так, то человек – это местопребывание: он не является хозяином этого места. Местопребывание как нахождение в сфере доступного человеку. Здесь проблемы одиночества вообще нет, т.к. нет предстояния перед миром сущего, а есть вписанность в "круг непотаенного", сущего. И этот "круг" не зависит от человека. Скорее всего, можно говорить об индивидуализации человека как его тождества с тем фрагментом предметности, который открыт человеку, вне его участия, сопричастности с тем, что скрыто, "потаенно" (т. е. со всей целостностью мира предмета остей).

Динамика этой целостности (= "потаенности") порождает бесконечный и неподконтрольный человеку "стриптиз" сущего, его Текучесть и, следовательно, изменение даймона человека. Не случайно, видимо, язычники мир сущего отождествляли с "текучими" субстанциями: "огонь" у Гераклита, "мир теней" у Платона и т. д.

Что остается за этим ускользанием, текучестью? То, что невозможно назвать, выразить в логосе; то, перед чем можно лишь предстать, что, впрочем, язычнику не по силам.

Ускользание сущего сопровождается весь так называемый человеческий прогресс. Это прогресс человеческих обид и недоразумений: антропологический центрированный мир постоянно разрушается. Даймон, как мера восприятия, превращается в нечто неоформленное, в какую-то "тень"; человек постоянно убеждается в своей неспособности увидеть то, что ее отбрасывает. Мысль не успевает за динамикой мира вещей; она запаздывает, не осуществляется. Например, космология Коперника опровергла мысль о центральном положении Земли в мироздании; после Дарвина нам пришлось привыкать к тому, что мы нечто вроде обезьян; Фрейд сделал недвусмысленный вывод о том, что разум не преобладает в человеке; философия и искусство, постмодернизма отнимают любимую игрушку – веру в то, что человек способен создать рациональный порядок вокруг себя со своим суверенным разумом в центре. Примеры можно множить.

Вообще, человек склонен принимать мир уже оформленным, уже готовым. Это иллюзия, но она гораздо убедительней, чем сама реальность. И когда человек видит, что мир – это не то, за что он себя выдает, когда он сталкивается с неискренностью всех событий и культурных текстов, он испытывает шок приоткрывающегося сиротства.

О чем я говорю? О несоизмеримости мира человеку и об отсутствии всякой размерности у человека (его не с чем сравнить). Но это есть не одиночество, но потерянности в сущем, в мире предметности. У Ницше это звучит так: "Если человек вглядывается в бездну, то и бездна начинает вглядываться в человека". Человек, существуя объективно (предметно), не существует субъективно, т. е. не оформлен, не структурирован в силу ускользания сущего.

Но у Ницше есть и другая формула: "Нужно носить в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду". Философ говорит о способности носить (переносить) несоизмеримое ("бездну", "хаос"), т. е. "смотреть на мир из сотни лиц, из тысячи глаз", быть единым во множественности. Только в этом случае можно быть соразмерным "бездне", т. е. "родить" себя как "танцующую звезду", как "бездну" в смысле человеческого микрокосма.

Можно сказать и по-другому: человек должен оттачивать свою способность к различению (быть многим) и усиливать свою способность переносить несоизмеримое. Исходя из этих рассуждений, обозначим штрихом первый пласт понимания одиночества. Одиночество – способность предстать перед несоизмеримым, перед тем, что трудно выразить словом.

Но как добиться такой способности? И стоит ли ее добиваться? Конечно, стоит! Но ее поиск очень странный: искать нужно не вовне, а внутри себя. Эта способность уже дана нам изначально, ее надо актуали-

зирать. Вспомним уже цитированного Киршбаумом В. Иванова: "Покорность! Нам испить три чаши суждено: Дано нам умереть, как нам любить дано; Гонясь за призраком и близким и далеким, Дано нам быть в любви и смерти одиноким».

Одиночество не как предметность, но как состояние духа, нам нечто более фундаментальное, нежели смерть и любовь. Последние даны через него и вне его не могут быть. Смерть как восприятие своей конечности, граничности. Любовь как ностальгия по синтезу, как совокупление души с бесконечностью, как попытка найти, новое трансцендентное основание для новых границ человеческого "Я"- В. Иванов говорит о "покорности": "Нужно принять одиночество как ужас от своей конечности и ностальгию по себе как целостности".

Если мы примем, то придется признать, что человек – это язык; язык, на котором "разговаривает" бездна через меня. По В. Иванову, язык – "антиномия необходимости и свободы, божественного и человеческого, дара Бога и человеческой способности принять этот дар". Если человек не обладает способностью "принять этот дар", то мир присутствует вроде бы во мне, но это присутствие не оставляет места для моего "Я"- Иначе: мир присутствует в нас, через нас и вместо нас.

Как же принять этот дар? Если я – вещь среди вещей, то это невозможно. Одиночество вообще есть состояние духа. Сказано Евангелистом: "Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное". "Нищета духа" – в смысле его "легкости", освобожденности от груза предметности. Но как стать "нищим духом"? Ответ поражает своей простотой: "станьте как дети и войдите в царствие небесное". "Дите" как существо, не структурированное ничем, как ничто, как открытость всему...

Мир для "дитя" – подарок, дар, которым оно свободно манипулирует, в том числе может его "послать подальше" как надоевшую игрушку.

"Послать мир подальше" – значит отрешиться от него, трансцендировать его сущее, выпасть из "гнезда" сущего и, следовательно, вылететь из "связанного мира" в мир "высвобождающийся" (Кант), т. е. обрести опыт свободы, независимости от предметного мира. "Высвобождающийся" мир – это мир, где "падать" есть одновременно "летать", где "верх" и "низ" – вещи условные, где конец становится началом, и наоборот. Это мир одиночества духа. "Всецело быть самим собой человек может до тех пор, пока он один", – писал Шопенгауэр, -"кто... не любит одиночества, тот не любит и свободы, ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны".

Итак, "выпасть из гнезда" сущего (= мира предметности) это значит занять по отношению к миру позицию, предстать перед ним. Если отношение язычника к миру есть, по сути дела, не отношение, а жесткая связь с ним ("Я" - вещь), то "нищета духа" есть собственно отношение к миру, выражающееся в появлении позиции, ситуации. Это отношение рефлексивно: "Я" вижу себя видящим вещь".

В истории европейской философской мысли можно выделить три фундаментальных концептуальных направления, описывающих разные версии свободы духа и, следовательно, одиночества.

Первое направление связано с Р. Декартом. Последний назвал человека субъектом (*subjectum* – букв, имеющий себя своей основой). Метафизика одиночества декартовского субъекта сводится к следующему: самообособление человека есть его отрешенность от сущего, сводится к способности представлять (Я вижу себя видящим); сущее, мир предметности дан в этой отрешенности. Отсюда: "Я мыслю, следовательно, существую". Это тавтология: между "мыслю" и "существую" нет интервала. "Я" – форма существующего; истина сущего – ясность и достоверность представленности мира в "Я мыслю"; критерий истины (мера) – "Я" (моя субъективность).

Персонифицируем декартовского субъекта: он может быть кем угодно. Не случайно именно Декарту принадлежит открытие математической переменной величины. Это Вечный Жид, Дон-Жуан, лабиринтный человек Ницше, герой Достоевского, заявивший "если Бога нет, то все дозволено" и др. В целом, это человек-демон, существующий субъективно, но не имеющий объективной завершенности. Жизнь такого человека – движение в никуда, невозможность остановиться, т. е. движение без конца. Это дорога, не ведущая к храму из себя. Такой человек – абсолютная субъективность, как безуспешная ностальгия по себе как целому.

Декартовский человек не имеет чувства конечности (= смерти), т. к. абсолютная субъективность не имеет границ по определению. Но у него есть любовь к себе без конца (= «бесконечная»): любовь, ищущая конца, завершения, "оргазма", т. е. чего-то целого. Это желание осуществиться в "другой бесконечности" человеческих самоутверждений и в коллективизме. По замечанию Н. Хайдеггера, коллективизм – "абсолютная тотальность субъективности". В этом смысле одиночество – есть трагическая ностальгия по целому.

Второе направление, концептуально описывающее свободу человеческого духа, связано с именем И. Канта. По Канту, отрешенность от мира предметностей ведет к "высвобождающемуся миру", миру интеллигибельных (умопостигаемых) сущностей.

"Отрешаясь" от мира сущего, человек попадет в такую ситуацию, где он должен принять нечто как откровение. Это нечто – несоизмеримо человеку, вневременно.

Кант утверждает: для того чтобы принять откровение (чтобы откровение "открылось"), необходимо, чтобы это нечто как целое уже было у человека. Иначе: у человека есть изначально аналог несоизмеримого (дан до опыта, априори) -синтетические суждения априори, метафизический опыт целостности и свободы. Например, я могу принять Бога только тогда, когда у меня уже есть образ Бога. Кант говорит о неких фундаментальных тавтологиях Бытия, открывающихся в умозрении

("умное зрение": у него нет предмета, предметное множество пусто): "Бог невинен, а мы свободны"; "мы свободны, потому что мы? виноваты"; "мы не можем быть богами, потому что мы нравственны" и т. д. Эти тавтологии фиксируют некую изначальную простоту бытия, не нуждающуюся в дополнениях.

Но причем здесь одиночество? Дело в том, что человеку дан как откровение метафизический опыт целого. Но из этого опыта ничего нельзя логически вывести. Человек должен рождаться как бы каждый раз заново. Например, из наличия совести, по Канту, не вытекает необходимость нравственного поступка. Нравственность беспричинна, т. е. свободна, и нравственный поступок должен каждый раз свершаться. Это и есть ситуация зановорождения. А если так, то человек абсолютно одинок.

Но это одиночество совершенно иное, нежели у Декарта: человек конечен, хотя несет в себе потенцию бесконечности. Это одиночество актуализации потенциального. Как носитель откровения, человек должен сам открыться, и каждый раз заново. Человек – конечность, свободно создающая себя, рождающая себя как бесконечность. Он – любовь к себе как к будущему. Это путь Христа.

Одиночество в этом контексте – ностальгия по актуализации себя как потенциально бесконечного.

И наконец, третий путь: "синтез" декартовской и кантианской метафизики можно увидеть у Хайдеггера.

Мир, по Хайдеггеру, – онтологизированный текст, смысловая бесконечность. Он обладает двумя особенностями: 1) способностью к бесконечной самоструктурированности своего смыслового поля, т. е. свободой как способом "самораскрытия сущего"; 2) способностью переводить свой смысловой континуум на дискретный уровень, т. е. проявляться как язык (язык есть дом Бытия).

Человек – одновременно и "тень", язык мира и "хранитель (сторож) истины", "сосед Бытия". Его жизнь описывается двумя предлогами: "в" и "перед", фиксирующими человека как "факт" и как "ант". Человек вписан в мир, предстоит перед ним, т. е. выступает за пределы сущего. Это выступание есть трансценденция.

Схематика взаимоотношения человека и мира – "открытость"- "присутствие"; взаимный призыв человека и Бытия как человеческой судьбы. Иначе говоря, захваченность целым ставит человека под вопрос, заставляет его быть "конечным". В "истинной обращенности к концу" совершается уединение человека, одиночество, в котором человек "достигает близости к существу вещей", где происходит "выговаривание до последней ясности, ведение последнего спора", когда "каждый за себя как единственный стоит перед целым".

Только одиночество, по Хайдеггеру, "дает бытию слово": свое человеческое слово. В нем Бытие присутствует как целое.

Одиночество, следовательно, есть фундаментальное событие: совместное бытие человека и мира, где человек становится самовозрастающим Логосом ("дает бытию слово"), а мир – человеческим домом, домом, обжитым человеком; Одиночество – ностальгия быть повсюду дома в силовом саморас-крывающемся бытии. Не случайно Хайдеггер интерпретирует человеческую речь, дающую бытию слово, как "всепроницающее вибрирование в парящем здании сбывающегося".

Итак, что же такое одиночество, если "выпадать из гнезда сущего" можно по-разному? Кроме того, что одиночество есть состояние духа, связанного со свободой, сказать что-либо определенное трудно. Здесь мы сталкиваемся с парадоксом: если меня нет как "Я", то об этом можно сказать. Вспомним, что слово – "явленность сущего". Если "Я" есть, то это в слове невыразимо. Если я хочу быть человеком, а не вещью среди вещей, то должен каждый раз заново и бесконечно подставлять свое слово тому, что мне дано миром, Богом. Я сам должен быть самовозрастающим словом.

Понятно, что одиночество – это своеобразная школа, которую невозможно закончить, где я учусь тому, что, как выразился Ницше, "каждая человеческая истина есть неопровержимое заблуждение", где "я пытаюсь перестать болтать, чтобы научиться говорить". Это школа, "где я одновременно учитель и ученик, пастырь и скот и, вкупе с этим – цензор в смысле совести как суда Божьего во мне, для меня и для мира".

ЛИТЕРАТУРА:

1. Декарт Р. Рассуждение о методе// Декарт Р. Соч.: в 2 т. т.1. М.:Мпель, 1989. С. 250-297
- 2.Иванов В. Наш* язык// Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С 354-361.
- 3.Кант Я. Критика чистого разума. М.: Мпель, 1994. 591 С.
- 4.Мамардашвили М.Х. Кантианские вариации// Квинтэссенция. Философский альманах, 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 120-157.
- 5.Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.:Высш. школа, 1991. 191 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. М. Республика, 1993. 445 с.
- 7.Хайдеггер М. Работы и размышление разных лет. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
- 8.Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Прогресс, 1991. 528 с.

МЕТАФИЗИКА СТРАХА

«Начало всякого знания есть страх»

Л. Шестов

Сакутин В.А. Метафизика страха // Страх. Теология, философия, психология / Под общ. Редакцией Э.И. Кирибаума. – Владивосток: Изд-во ДВГМА, 1994. – 69 с.

Вынесенная в эпиграф мысль Л. Шестова достаточно категорична. Следуя ей, мы неизбежно вынуждены рассматривать всякое знание как некий защитный комплекс, как инобытие страха в знаковой форме: «от опасностей человек отсиживается за возведенными им стенами так называемых «самоочевидных истин» (Л. Шестов).

Если понимать знание как иноформу, как «оцепеневший», «застывший» в знаковой форме страх, то будет смысл сформулировать в качестве исходной следующую проблему: всякая ли попытка осознать или помыслить страх, плодотворна? Если знание о страхе – есть порождение самого страха, то является ли эта тавтология эвристичной? Можно ли страх познать по средствам самого страха? Осознание здесь будем понимать в самом широком смысле, как соотнесение «Я» с чем-либо: мышление, вслед за И. Кантом, – как упорядочение опыта, способность формировать единство нашего опыта.

При такой постановке вопроса познание страха действительно проблематично: всякая попытка раскрытия его природы равнозначна скрытию. Нечто, являющееся мне в виде страха, остается скрытым по существу.

Сама бесконечность познания – это бесконечность страха, который, как выразился Н. Мамардашвили, «всегда откладывается, пребывает в иных формах...». «Отложенный на потом страх – мыслить нельзя, о нем можно бессмысленно и бесконечно разговаривать».

Рефлексия же как способ самопроверки знания, как «оглядывающееся» на себя и на свое инобытие в слове сознание – есть лишь «зазеркалье» страха, где он лишь бесконечно самовозрастает.

Итак, знанию как инобытию страха «застывшей» знаковой форме достаточно трудно доверять. Не доверяя такому знанию, можно, конечно, идти путем веры, что и сделал Л. Шестов: философствуя о страхе, он выскочил за пределы философии, сбежал из Афин в Иерусалим, от Сократа с его рефлексией к Христу и вере. Но оставаясь в рамках философии, нельзя апеллировать к вере. Вполне обоснованному недоверию к знанию нельзя противопоставить ничего иного, кроме... недоверия к недоверию. Это своеобразный апофеоз человеческой беспочвенности или бесконечная критика разума.

Философская эвристичность подобной беспочвенности как бесконечной критики разума в том, что она дает интуицию различения процесса и результата, становления и ставшего, вербально не выразимого и выразимого в слове. Учитывая эту интуицию, видимо, можно говорить о своеобразной метафизике и «физике» страха. Тогда исходная тавтология является эвристичной: есть «застывшая» фобия, которую можно выразить в слове (= знание – изобилие страха), и есть страх как нечто процессуальное и поэтому нечто вербально невыразимое. В суждении Л. Шестова, вынесенном в эпиграф, речь идет именно о последнем, метафизическом страхе как «начале». В этом же ключе рассуждают Н. Шелер («страх является эмоционально-импульсной основой... иудейско-христианского мира идей») и О. Шпенглер («Всякая символика порождается страхом»).

Итак, страх как «начало», «импульсная основа», как то, что «порождает» – метафизичен и вербально не выразим. Страх как нечто «ставшее», как «обморок свободы» (Л. Шестов) – есть «физическое»

инобытие этой процессуально метафизики, выразимое в бесконечном множестве знаковых форм. Последний обычно называют житейским, обыденным страхом, фобией.

Для того, что бы наметить хотя бы самую общую перспективу соотношения метафизики и «физики» страха, того, что невыразимо, и того, что можно выразить в слове, используем ряд метафор библейского сюжета об искушении. Отдаю себе отчет в том, что предлагаемая интерпретация сюжета весьма далеко от христианских канонов. Ее основная идея в том, что сюжет об искушении – есть самая фундаментальная и до сих пор непревзойденная критика разума. Этот сюжет, как и всякий библейский текст, завершен: сказано все, что можно сказать и... не сказать.

Запрет Бога «не есть» плодов от дерева познания добра и зла, ибо «смертью умереть» – фундаментальное отрицание знания. Ведь не запрета на чужое, уже готовое для употребления, но внеличностное знание, которое действительно является смертью для личного становления? Такое внешнее знание «бесплодно» и в том смысле, что убивает дарованную Богом номинативную функцию, делающую человека как бы сотворцом «И нарек человек имена всем...» – I бытие 2.20).

Иначе говоря, знание не тождественно ценностям: ценности и «не растут» на дереве познания: знание, вопреки Сократу, не дает добродетели. Всякая ценность – процессуальна, она есть самоактуализация человека. Добродетельный (= нравственный) поступок не предопределяется знанием; он беспричинен и свободен, поскольку требует лишь внутреннего усилия человека и ничего более. Для добра надо совершить личностное усилие (усилие быть...), зло не делается само собой.

Нравственный поступок всегда «не за страх, а за совесть», которая всегда моя... В нем человек «заново рождается» (Паскаль), несмотря на то, что нравственные акты в мире случались бесконечно, но они не могут быть образцом для меня.

Итак, ценность – это процесс, акт и в силу этого она невыразима в слове как «ставшем». Ее личностно «переживают». Эту интуицию нельзя выразить даже в слове Бога. Всякое выражение – ложь. Поэтому Бог сеет фобии («не ешь», ибо «смертью умрешь») и ничего не говорит о метафизическом ужасе пути «переживания», т.к. этого и нельзя делать даже ему. В противном случае истина тут же превратится в ложь. За формальным запретом – дана стратегия, путь, который невыразим. Поэтому Бог для человека есть бессодержательный Абсолют (Образ), задающий интуицию, метафизический вектор к совершенству.

Если Бог дает стратегию, то Змей-искуситель дает технологию человеческого пути. Его соблазн («откроются глаза ваши, и вы будете, как боги...I бытие 3.5), конечно же, ложь. Но в этой лжи – намек на некую метафизическую правду о человеке; это ложь, несущая отблеск истины («откроются глаза ваши...»). Змей говорит то, что недоговаривает Бог. Его соблазн – попытка вызвать искус, ностальгию по целому («будете

как боги...»). Змей – толмач, переводчик Бога, его инобытие посюстороннем, человеческом мире. Суть такого «перевода» в том, что Бог не делает человека совершенным, его задача другая – дать путь. Но идти по этому пути – человеку; он сам должен «уподобиться» Богу, стать самовозрастающим логосом. Одновременно это означает появление сознания как непотаенности житейского страха. Наш современник А. Камю выразил эту идею так: «Человек сознателен ровно настолько, насколько он не скрывает от себя страха».

Означает ли это исчезновение страха в общем? Нет! Фобии как «заснувшие» в предмете, «сумеречное» сознание вытесняется ужасом как непотаенностью страха, т.е. страхом, не имеющим внешнего предмета и причины. Это метафизический страх перед нераскрытостью самого себя. Так библейский Адам, идущий по пути искушения, «убоялся, потому что... наг и скрылся» (I Бытие. 3.10.).

Представляется, что библейский сюжет – архитипичен. Приведем лишь несколько экспликаций. Так П. Валери утверждает, что «Бог сотворил мир из нечего, но материал все время чувствуется». Творение не имеет причины; ничто (= «змей», Валери) – основа творчества.

По Хайдеггеру, человек – это «выдвинутость в Ничто». Ничто (по хайдеггеровской, «змей») порождает тоску по полноте, ностальгию по целому, ужас от всей неполноты: «Ничто... приоткрывает свою принадлежность к бытию сущего». Ужас – это пространство человеческого «сбывания», фундаментальная настроенность на целое: «Единственно потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере». Целое («простирающийся покой», бытие) может присутствовать только и исключительно в том пространстве «сбывания» (= отрешенности, метафизическом ужасе): «В Ничто человеческого бытия, сущее в целом, впервые только и приходит к самому себе сообразно своей подлинной возможности». «Змей» – действительно «сподвижник» Бога.

Используя эту интуицию о различении метафизики и «физики» страха, вернемся к исходной тавтологии: можно ли помыслить страх как фобию? Помыслить в кантовской интерпретации – придать законченную форму, формализовать для того, чтобы понять. Попробуем это сделать.

Страх как «обморок свободы» – есть «напасть», т.е. нечто напавшее на человека извне. Когда я говорю «мне страшно», то имею в виду интенциональность страха. Страх имеет предмет: я боюсь чего-то...

Далее, такой страх ощущается как возможность утраты чего-то, т.е. он – отрицательная эмоция. Страх – отрицание предмета, навязанного мне помимо моей воли (= отрицание «напасти»). В этом случае соотнесенность человека с миром – отрицательная.

Страх как отрицательная эмоция – несамодостаточен. Дело в том, что отрицательная эмоция – это негативное выражение человеческого стремления к удовольствию. А последнее всегда случайно. По мысли

Плотина, «удовольствие человека как гвоздями приколачивается к тому месту бытия, где ему случайно пришлось начать свое существование». Удовольствие случайно в том смысле, что всякое чувственное данное постоянно возникает и исчезает, но никогда не пребывает. Человек скрывает от текучести предметов, ускользание сущего посредством выбора: либо принимает ускользающую и в этом смысле кошмарную действительность, либо делает в ней слепое допущение, формирующее иллюзию. Последнее и есть удел человека.

Человек ставит себя в зависимость от того, что приходящее, т.е. связывает свою волю, подчиняет ее необходимости предмет удовольствия. Фобия и есть нелепое допущение необходимости там, где ее нет; навязанность, «напасть» того, чего в действительности нет. Такая необходимость и есть «гвоздь, прибивающий душу к телу» (Платон). Поясним это на «эффекте Паниковского». Последний утверждает: «Я старый, больной человек, меня девушки не любят. Отдайте мне мои деньги». В действительности нет связи между старостью, любовью и деньгами. Он сам вносит эту связь в свою жизнь. Деньги – тот крест, на котором он самораспинается. Его фобия – иллюзорно навязанный страх перед их отсутствием. Понятно, что чем сильнее приязнь, навязанность, тем сильнее боль потери.

Если предметный мир постоянно ускользает, принуждая человека вновь вносить в него свою «необходимость», то фобию можно охарактеризовать как «оглядывающееся сознание». Странно тогда, когда оглядываешься... «Оглядка» и порождает иллюзорность (=несамодостаточность) страха. Оглядывающийся человек только похож на человека: на самом деле, как выражался Б. Спиноза – это одаренный сознанием камень. Он убежден, что свободен, падая на землю. Человеку лишь кажется, что он отрицает предмет страха, на самом деле мир отрицает человека. Итак, всякая фобия предметна, отрицательна и несовершенна. Но каков в этом случае механизм формирования иллюзии? Что именно делает фобию несовершенной?

Для ответа на этот вопрос вспомним, с чего начинает И. Кант свою «Критику чистого разума»: «всякое знание начинается с опыта», но «из этого всего не следует, что оно все происходит из опыта». Иначе говоря, в знание есть нечто, чего мы в опыте никогда не найдем. В том числе и в опыте страха как фобии есть нечто такое, что не определяется соотносительностью с предметом страха (интенциональностью страха). Это нечто невыразимо в слове, не соотносено с предметом, но влияет на него. Это нечто делает всякое психологическое состояние, в том числе и страха, несовершенным. Для понимания этого тезиса используем то, что М. Хайдеггер называет «трансцендентально-горизонтальным представлением».

Моделью такого представления является зеркало: мой образ находится как бы в предметности зеркала, но одновременно предполагает меня стоящим перед зеркалом. Представление – одновременно и впи-

санность в мир и пред-стояние перед миром. Именно такой тип представления при некоторых условиях и порождает фобию как иллюзию. Дело в том, что с одной стороны, вписанность в мир телесна: мир дан через человека, как «вещи среди вещей». «Мир полагает себя нами», но он полагает себя через нашу плоть. Субъективность человека в этом не присутствует. Человек – «тень» присутствия... С другой, пред-стояние перед миром делает человека «выдвинутостью в Ничто». Последнее и есть то «нечто», не данное, по И. Канту, в опыте, но влияющее на человека: «Выдвинутость нашего бытия в ничто на почве потаённого ужаса делает человека заместителем Ничто». Обратим внимание на то, что пред-стояние человека как «вещи среди вещей» перед миром связано с потаенностью, подавленностью ужаса: «Ужас с нами. Он только спит. Если сквозное дыхание веет в нашем бытии – меньше всего склонно ужасаться».

Зададим вопрос: не связано ли отсутствие человеческой субъективности («спящее сознание», «обморок свободы») в таком представлении с тем, что «ужас» (метафизический страх) спит? Не просыпается ли вместе с последним и наша подлинная субъективность? Ответ на этот вопрос, по Хайдеггеру, обозначен – да. «Трансцендентально-горизонтальное представление» действительно «подавляет» ужас, цепляя тем самым человеческую субъективность и порождая тем самым сонм фобий. Представить в этом смысле – это значит взглянуть на предмет, как стоящий перед чем-то, взглянуть на каком-то фоне. Хайдеггер называет этот фон «горизонтом», «полем зрения», открывающим перспективы вещи. Проще говоря, представить – значит взглянуть на предмет, что бы его увидеть, всмотреться в фон, горизонт, который отсылает человека к предмету, делает его видимым. Трансцендирован в рамках такого представления – изменения топоса человека «как вещи»: это не выход за пределы себя, не пробуждение субъективности, но изменение своего места как вещи среди других вещей. Человек не выпрыгивает за горизонт, но изменяет лишь перспективу его видения. Почему такое представление порождает иллюзии? Дело в том, что сам горизонт амбивалентен, т. е. это «линия», отделяющая то, что можно представить от того, что непредставимо.

С одной стороны, горизонт – открытость, обращение к человеку. Это позволяет представить в вещи то, что открывается человеку.

С другой, горизонт – есть открытость, скрытая от человека, обращенная в потусторонний для человека мир. Ее невозможно представить. Там, по М. Хайдеггеру – «пребывающий простор, который все собирает»: «покоящееся пребывание в самом себе»: «местность, которая возвращает все, что ей принадлежит». По Хайдеггеру, человек есть только тогда, когда он самодостаточен, то есть впустил в себя то, что прибывает за горизонтом.

Иллюзии и возникают потому, что человек далеко не всегда способен понять эту амбивалентность горизонта. Он, как правило, смотрит на вещь, но не на фон вещи, не говоря уже о «выпрыгивании за гори-

зонт». В результате вещь не имеет формы, вернее, последняя всегда химерична, ускользает в силу воздействия того, что не дано в человеческом опыте и «пребывает» за «горизонтом». Вещь открыта для человека не потому, что человек смотрит на нее, а потому, что она дана. Вещь – это не то, что мы видим, но то, что дано нам видеть. Ее сущность скрыта ее потусторонней открытостью. Человек настолько привык к этой чудовищности, что не воспринимает ее как таковую.

Итак иллюзия (в том числе и фобии) появляются, если человек не способен «взглянуть» за горизонт. Это то, что греки описывали через термин «фюзис». М. Хайдеггер переводит последний как «самообнаруживающееся владычество сущего в целом», «выведение себя из потаенности посредством логоса». В человеческом слове происходит «извлечение из потаенного». Истина в этом случае – «утаенность», «невинность», «добыча». Человек вырывает истину как добычу от «ускользающего сущего». Он – вор, стремящийся одновременно быть сторожем истины. Но такая истина очень похожа на ложь в силу ускользания сущего. И на воре вновь «горит шапка». «Трансцендентально-горизонтальное представление» поэтому – есть «заколдовывание реальности». Человек, внося в мир свою «необходимость», превращая его «удава» одновременно и сам цепенеет по его «взглядом», превращаясь в «кролика». Отсюда несколько следствий:

1. Страх человеку кажется случайный, находящийся в связи с человеческой сущностью (= «напасть»). Человек способен лишь бегать от своего страх, т. е. менять свой пространственный топос, не изменяя свой «кроличьей природы»;
2. Такой страх создает ситуацию, которую М. Мамардашвили выразил словами «когда уже всегда поздно». Человек ищет себя, но проходит мимо самого себя, мимо корней своего страха. Поиск причин страха вне себя не позволяет придать себе форму, завершить план своего бытия. Эта ситуация принципиального «запаздывания» рождает «отложенный страх». Речь идет о незаконченности формы страха. События страха происходит, но не заканчивается. Фобии обречены на бесконечные перерождения в других ипостасях и квазиформах. Такой страх действительно нельзя помыслить, о нем можно бесконечно и бессмысленно разговаривать;
3. Страх, который всегда откладывается, не может не породить кентавров, как соединение естественного с противоестественным, т.е. соединение того, что дано (= естества) со своими фобиями; бесконечное воспроизводится. «Отложенный страх» не способен породить естество, не пожирает все естественное. Сонм таких кентавров – есть персонификация своей собственной закрытости не способности поменять свою «кроличью шкуру на человеческий топос, где рождается субъективность, где просыпается «ужас» и рождается собственно человеческое сознание.

Но можно ли вообще избавиться от фобий? Да, если, как утверждает Хайдеггер, мы уничтожим мышление как «трансцендентальное-горизонтальное представление».

Первый шаг по этому пути – признание того, что изначальный акт мысли – это не мысль о чем-то, но конструирование пространства мысли, где и можно собственно размышлять, ставя туда предмет для размышления. Для этого необходимо вести некую тему, которая ограничивала бы ускользание сущего, т.е. охватывала бы его целиком, конечно. Она не должна быть случайной, но должна быть неким конститутивным моментом жизни. Всякое сравнение предметов, не вовлекающих меня в сам акт сравнения, не ведет к мысли. Речь идет о фундаментальной настроенности, создающей пространство мысли. Такой темой, которая высвечивает все целиком, которая не случайна и задает настроенность на предельное, является в экзистенциальной философии тема конечности (смерти). Не случайно Платон называет философию «упражнением в смерти», обеспечивающим подход как к окраинам бытия. По Л. Шестову «человеческое мышление, которое хочет и может глядеть в глаза смерти, есть мышление иных измерений, чем то, которое от смерти отворачивается». Это «иное измерение» – суть «отрешенности», как то пространство, где и может случиться мысль о чем-либо. Хайдеггер говорит, что отрешенность – это «ночь, подчиняющаяся без принуждения»; «покой, как сосредоточение любого движения»; «путь, ведущий нас в открытое», но «этот путь... нечто вроде покоя».

Такого состояния нельзя добиться самостоятельно; оно как бы нечеловеческое, «приходит откуда-то извне». Но именно в нем человек не может себя обманывать; а это значит, «он не знает, где он и кто он». Но в этом случае он не может пройти и мимо себя. Хайдеггеровская «немота» как нагромождение образов и метафор – это бесконечные попытки выразить то, что не выразимо; сказать то, о чем умалчивал ветхозаветный Бог.

Человек в ситуации хайдеггеровской «отрешенности» находится в состоянии «вот-бытия». Мое точечное в пространственном смысле «вот» становится бесконечной открытостью моей субъективности, трамплином для прыжка «за горизонт». И бытие присутствует в этом «вот». В этом состоянии мое «Я» не изъято из мира, но занимает совершенно другую позицию к вещам. Мое «Я» – это «неопределимое», но вполне очевидное «вот», которое не аналитично, не «состоит из чего-то», а открыто всему, как тот единственный, такой, который способен вместить Целое. «Присутствие» Целого в человеке – это нечеловеческое в нем, его бездонность.

Отсюда, «отрешенность» – единственное лоно мысли и бытия: «когда мы мыслим, мы впущены в открытое». Мысль о чем-то – вторична по отношению к открытости: «мышление – вхождение в близость дальнего». Видимо в этом смысле древний Парменид говорил, что «одно и то же мыслить и быть».

В этом лоне происходит встреча двух бездн: человек присутствует в мире не как конечная и протяжная вещь, но как субъективная бездна. И мир присутствует в человеке как неускользающее целое.

Можно спросить: какое отношение имеет «отрешенность» к метафизическому страху? Никакого, т.к. это одно и то же. «Отрешённость» невыразима в слове, но появляется в метафизическом чувстве «отрешенной тоски» (Мамардашвили), «безотчетной тревоги» (Кьеркегор), «изначальном ужасе» (Хайдеггер).

Попробуй эксплицировать чувство. Оно проявляется, например, в чувстве своей неуместности в мире: я чужой в мире, он меня не принимает. Я как бы заново должен доказывать свою необходимость. Действительно, наиболее глубокие чувства – как бы лишние в этом мире: страдание по умершему – бессмысленно, т.к. нельзя сделать бывшее не бывшим и т.п. Наши страсти не уместны, но именно они нас делают людьми. Они не имеют эмпирического основания в мире (= не даны в опыте). Страдая, человек переживает что-то другое, неэмпирическое: сознание принадлежности к некой метафизической родине (Мамардашвили), ностальгию «быть повсюду дома» (Хайдеггер).

Итак, чувство инородности в этом мире, ностальгия по «чему-то» тому, чего здесь нет, – это безотчетный, метафизический страх, взгляд в бездну. Он очень прост. Это страх по своему духовному рождению, по греческому «акме» (возраст духовной зрелости), страх не сбыться. Этот страх не разрушителен, а конструктивен: он призывает не к бегству, но к поступку. В ощущении такой «тоски» человек обладает интуицией:

- 1) того, что эмпирические переживания этого мира – недостаточным, не могут служить основанием собственного человеческого поступка;
- 2) того, что для достижения возраста «акме» нет готового механизма, который срабатывал бы без меня, без моего личного усилия. Иначе говоря, с одной стороны, я подвешен в пустоте («ностальгия быть...»), с другой, – эта пустота как необходимость сбыться – действительно «пустая», т.к. даже Бог мне здесь не помощник, нет готового механизма «сбывания». Надо «заново родиться» т.к. нет внешней причины для появления человеческого в человеке. Собственно человеческое состояние может быть обретено только собственными усилиями. В некотором смысле человек должен быть Мюнхаузеном, вытаскивающим себя к жизни за волосы.

Такой страх, если он появляется (что, впрочем, случается редко), не есть «припадок свободы». На фоне такого страха все фобии – не более чем «возрастные прыщи», исчезающие по мере приближения к «акме». Скорее всего, метафизический страх – это трепет и боль рождающейся человеческой свободы, рождающегося пространства человеческого сбывания. Этот трепет и боль, которые впрочем, неотличимы от восторга свободы, торжество того, что человек действительно есть и может быть.

СТРАХ СМЕРТИ КАК МОЛИТВА ДУШИ

Сакутин В.А. Любовь как экзистенциальная проблема// Меридиан. Еженедельник ДВГМА имени адм. Г.И. Невельского, № 10, декабрь 1993 г.

Человек не может избавиться от попыток помыслить смерть. И в этом смысле смерть всегда актуальна. Но формы актуализации непосредственно зависят от типа мышления. Последний определяет и вектор актуализации смерти – либо ее притяжения, либо уход от нее.

М. Хайдеггер выделяет два типа мышления: «вычисляющее» и «осмысливающее». Предварительно «вычисляющее» мышление можно охарактеризовать следующим образом: то мышление как перебор вариантов, заданных человеку извне. Оно в буквальном смысле укоренено не в человеке, а во внешних условиях его бытия. Поэтому «оно не может успокоиться и прийти в себя» (Хайдеггер). Понять смысл смерти для такого мышления значит либо пережить эмпирически одну собственную смерть. И то, и другое – невозможно. Отсюда принципиальна «неуспокоенность» и незавершенность такого мышления. Это мышление рефлексивно. Но рефлексия здесь – сугубо утилитарная. Главная цель такого мышления – ход от смерти. Исходя из этого, человек рефлексивно по поводу условий такого ухода, вырабатывает его методики, рецепты. Но это рефлексия «дурной бесконечности». Ее реальный результат – не уход от смерти, а «бегство от мышления» (Хайдеггер), которое оставляет мысль «невозделанной для духовного роста человека». Человек пытается бежать от смерти, но «она держит нас за ворот» (М. Монтень). Этим и объясняется вечная «неуспокоенность» такого мышления. «Вычисляющее» мышление поражает бездумность как «зловещий гость» человека (Хайдеггер), «животная тупость», «слепота» (Монтень). Бездумность – тщетная попытка спрятаться от себя и мира, закрыть глаза на смерть, как будто бы ее и нет вовсе. Но, закрывая глаза, человек убивает душу, сводя всю жизнь к бесконечным попыткам сохранения телесности. В целом жизнь для «вычисляющего» мышления – игра случая и необходимости. Человек не сам выбирает время своего бытия. И в этом смысле оно случайно. Не по своей воле он покидает и жизнь. Нас помещают в жизнь случай, изгоняет – необходимость. Жизнь – это ускользание от смерти, ведущее к смерти. Это игра «заигравшихся подростков», которые пытаются «жить назад» (Платонов), так как впереди уже неинтересно. Игра, которую невозможно остановить. Смысл ее скрыт для человека, т.к. он укоренен не в нем самом, но в жуткой чехарде случая и необходимости, случайна бессмысленна.

«Осмысливающее» мышление – это то, которое не бежит от смерти, но рассматривает ее как фундаментальное условие бытия человека. По мысли М. Монтеня «жить – это значит умирать... Рождаясь, мы умираем, конец обусловлен началом». «Что пользы пятиться перед тем, от че-

го все равно не уйти. Нельзя же бежать от самого себя». Хайдеггер, рассуждая об «обращенности к концу», утверждает, что нельзя ее отбросить или обманывать себя по этому поводу. «Мы должны ее сохранить». Но жизнь как «обращенность к концу», начиная с эпохи Возрождения, – далеко не то же самое, что и тождественность жизни и смерти в рамках эллинской или иудейской культур (Фалес, Экклезиаст). Иначе говоря, не всякая «обращенность к концу» является фиксацией подлинно человеческой жизни. В этом смысле М. Хайдеггер полагает, что «конечность существует только в истинной обращенности к концу». Только в «истинной обращенности» человек обретает уединение, одиночество, в котором он достигает «близости к существу вещей», выговаривается до последней ясности, ведет последний спор». Но что означает «истина как обращенность к концу?». По Хайдеггеру она заключается в добровольном признании человеком своей конечности. Человек не прячется от смерти, а встает рядом с ней, лицом к лицу; предстает перед ней, вглядывается в ее лицо и видит в нем свое собственное, человеческое лицо. Предстояние как основа самобытия человека. Самостояния как наличия собственной основы, а не шаткой конструкции, задаваемой игрой случая и необходимости. Предстояние – основа «осмысливающего» мышления как способность осмысливать не наличное бытие как «дурную бесконечность» предметностей извне, а способности ставить предел этой «дурной бесконечности», внося человеческие смыслы в заданную извне жуткую игру случая и необходимости. «Осмысливающее» мышление – это не просто рефлексия предметностей жизни, но нравственная рефлексия, смыслоположение, возможные только на основе того, что Хайдеггер называет «отрешенностью».

Отрешенность как некое абстрагирование от внешней заданности, как заполнение мира своей, человеческой заданностью дает возможность обитать в мире совсем иначе: смыслоположение создает новую почву для человеческой ускоренности. Эта почва – сам человек как мыслящее существо. Отсюда и его самостояние и его достоинство. Такое мышление – бесполезно в практическом смысле, оно не утилитарно. Но оно превращает человека как агонизирующую от страха тварь в существо трагичное и тревожное, но сохраняющее свое достоинство. Мысль, рожденная по средствам отрешенности это такая мысль, которую невозможно потерять. Потерять можно только то, что имел. А такая мысль – всегда заново-рожденная. Это мысль – несуетная мысль «покоя» как результата «создания во времени символов Вечности» (П. Флоренский).

Таким образом, для всякого типа мышления смерть есть метафизическое зеркало. Человек с «вычисляющим» мышлением видит в этом зеркале (но не узнает) проекцию самого себя; не сущность, а вечную ускользающую тень сущности. Смерть в этом случае – зеркало человеческой немощи, «несчастливого сознания» и страха перед потерей своей личной предметности. «Осмысливающее» мышление позволяет видеть и

узнать собственную сущность. А смерть является зеркалом мощи человека, его величия и его ужаса, который носит онтологический характер. В этом контексте становятся понятными слова М. Монтеня: «Размышлять о смерти – значит размышлять о свободе. Кто научился умирать – тот научился быть рабом». «Жизнь сама по себе – ни благо, ни зло; она – вместилище и блага зла, смотря по тому, во что вы сами превратили ее», «и если вы прожили один – единственный день – вы видели уже все». И для «вычисляющего», и для «осмысливающего» мышления смерть является своеобразным «союзником». И здесь неважно – «чистый» или «нечистый» это союзник. В обоих случаях – это самый верный союзник, который не предает и в этом смысле – единственный союзник. Смерть сама по себе не является «чистой» или «нечистой». Таковыми ее делает человек. Человек, осмысливающий смерть, делает ее «чистой», т.е. прозрачной, понятной для себя и в этом смысле – своей. Это означает, во-первых, осознание и принятие своей конечности как непреложного факта бытия. Во-вторых, – заполнение этой конечности своими, человеческими смыслами, т.е. создание своего, субъективного символического пространства, где человек сам захотел бы умереть, полностью выполнив, осуществив себя. Именно это пространство (и только оно) – есть то место, человеку и следует жить, если он человек, а не скулящая тварь. Не об этом ли говорит М. Хайдеггер, называя человека «пространственно-развернутым мгновением», где он «выговаривается до последней ясности»? Смерть, в этом случае, играет конструктивную роль. Она не входит в сущность человека, но является ее несущей конструкцией, принуждая человека жить не «потом», а «здесь» и «теперь». Имплицитно в этой формуле А. Камю содержатся все различия «вычисляющего» и «осмысливающего» мышления, включая их метафизику и феноменологию: свобода (возможность выбора «скрывать» или нет) как метафизика и страх как феномен свободы в пространстве сознания.

Определим, используя традицию Гете, Шпенглера, Хайдеггера, сознание как «осуществление возможного»; жизнь – как «образ, в котором осуществляется возможное»; смерть – как конец становления, осуществления возможного, как «ставшее».

Через призму этих определений можно вычислить специфику как «вычисляющего», так и «осмысливающего» мышления, исходя из этих метафизики (характер свободы), феноменологии (страха) «языка» феноменологии («синтаксис» и «семантика» страха).

Так «вычисляющее» мышление имеет следующие специфические особенности:

1) НЕУКОРЕНЕННОСТЬ мышления, т.е. отсутствие основы в самом человеке. Оно «не видит» собственно человеческих возможностей и поэтому в буквальном смысле слова являются «сумасшедшим», «сошедшим», «ищущим» свое содержание вне человека. Это изначально «мертвая душа».

2) **ПРЕДМЕТНОСТЬ** мышления: оно нуждается во внешнем предмете как своей основе. Это потребляющее мышление. Всякий предмет конечен и сознание, «потребляющее» предмет, впускает в себя смерть. Для него «жить и умирать – одно и то же» (Фалес). А в силу того, что предметность бесконечна в своих проявлениях того мышление – «вечное умирание и невозможность умереть», «бессмертная смерть» (Лукреций).

3) Предметность и неукорененность мышления имеют своей метафизической основы либо необходимость как нулевую размерность свободы, либо свободу как осознанную необходимость, как неограниченное, «сумеречное» помышление о предмете необходимости. Такая «свобода» делает человека «верблюдом» (Ницше), носителем абсолютной необходимости или груза чужих ценностей. В лучшем случае - это «лабиринтным» человек, свобода которого - негативна (свобода от...) и проявляется как «распутство» (= отсутствие единого пути), как «блуд» (= блуждание по путям) (П. Флоренский).

4) Страх как феномен такой «свободы» неизбежно **ВЫСТУПАЕТ В ФОРМЕ «НАПАСТИ»** (Монтень), т.е. в виде чего-то «падающего» на человека извне. Он ощущается как возможность потери (=фобия, отрицательная эмоция) своей физической телесности, либо утраты себя как фиксированной социальной функции. Иначе говоря, страх имеет свою причину (=предмет) и в силу этого он «более несносен и нестерпим, чем сама смерть» (Монтень), т.е. предметность бесконечна.

«Язык» страха – это язык физической социальной телесности, внешней заданности. Не человек «разговаривает», но им «разговаривают». Это телесная или социально-функциональная персонификация внешней заданности. Его семантика дескриптивна (=описание), либо прескриптивна (=предписание, норма), т.е. несет чуждые человеку смыслы.

В целом, страх как «напасть», как способ бытия «сумеречного» сознания делает мышление невменяемым. Это тот случай, когда «сон разума рождает чудовище». Страх неконструктивен и разрушителен.

Основные специфические особенности «осмысливающего» мышления:

1) **УКОРЕНЕННОСТЬ** в человеке, а не в заданных ему условиях бытия. Это мышление, полагающее свое содержание во-вне и в этом смысле «из-умляющееся», пред-стоящее перед внешней заданностью.

2) **НЕПРЕДМЕТНОСТЬ** такого мышления на основе «отрешенности» делает его продуктивным и творческим. Непредметность как идеальность, как способность развития по логике идеального позволяет по-иному взглянуть на смерть. Всякая смерть как «ставшее» является фундаментом «зановорождения». «Жить» и «умирать» для такого мышления – не одно и то же.

3) Метафизикой «осмысливающего» мышления является свобода как «мощь духа творить не из природного мира, а из ничего, из себя» (Н. Бер-

дьяв). Свобода как способность развивается по логике бесконечности, идеальности. Это свобода абсолютного одиночества, где происходит «выговаривание до последней ясности». Она – фундаментальный способ существования человека как личности, не нуждающейся ни в каком основании, кроме себя самой и некоего символа, силовое поле которого и обеспечивает самоактуализацию «Я» и творения себя как нового текста.

Сознание, имеющее подобную метафизику – это, по мысли Платона, «разговор себя с собой о былых встречах с Богом».

4) Страх как феноменология абсолютной свободы – это «страсть», это нечто, к чему неодолимо тянется душа; без чего бытие человека – неполное. Страх как осознание своей незаполненности. Всякая попытка его помыслить – это «духовный охват чуждого» и как «первое творческое деяние пробудившейся души» (Шпенглер)

Такой страх – беспредметен («безотчетная тревога» у Кьеркегора, «онтологический страх» у Хайдеггера; «тревога» Сартра; «скука» у Камю). Этот страх конструктивен в том смысле, что толкает человека, актуализирует его возможности для создания в рамках заданной ему «конечности» того пространства, где человек захотел бы умереть и, следовательно, где ему стоит жить. Шпенглер писал, что «страх мира – есть самое творческое среди изначальных чувств», есть «индикатор прояснявшегося сознания».

Язык экзистенциального страха – это язык самоактуализации человека; язык смыслополагания, смыслового наполнения себя как конечности; язык трансценденции, т.е. творения себя как нового существа. Семантическим инвариантом такого языка являются ценности и символы. Страх как экзистенциальная тревога создает символы, символическое пространство как основу всякой культуры. По Шпенглеру «всякая символика порождается страхом». «Всякая новая культура пробуждается вместе с новой идеей смерти». М. Шелер отмечал, что «страх является эмоционально-импульсивной основой... иудейско-христианского мира идей».

Таким образом, налицо парадоксальная связь между символом, жизнью и смертью. Символ как знак, несущий смысловую бесконечность, – это одновременно фиксация и смерть и бессмертия. Как знак символ ограничен, имеет свою физическую конечность и, следовательно, смертность. Как смысловая бесконечность символ есть «кусочек умирающего времени», фиксирующий память о прошлом, опыт познанного, чувство границы жизни и т.п. Иначе, символ – это смерть, делающая жизнь бессмертной.

Поэтому «только вместе с полным обладанием символическим пространством – т.е. миром как излучения души – появляется великая загадка смерти». (Шпенглер)

Страх перед этой загадкой – это и есть молитва души. Человек не знает текста молитвы, но парадоксальное обаяние смерти заставляет его бесконечно творить этот текст и, видимо, поэтому он еще жив.

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМАТИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМА
ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ**



ФЕНОМЕН ПОНИМАНИЯ: ВОЗМОЖНОСТИ РЕКУРСИВНОГО СИНТЕЗА

Сакутин В.А. Феномен понимания: возможности рекурсивного синтеза // Рекурсивность и дискурсивность в структуре смыслообразования. М. Смысл.

Ретроспектива проблемы. Методологический органон классической рациональности традиционно относил понимание к области сознания. Оно полагалось в качестве формы, где истина дана самосознанию в модусах ясности и очевидности. Ясность здесь есть аподиктичность выражения чего-либо в предельных понятиях (идеях), не подлежащих дальнейшему уточнению, а очевидность – непосредственность созерцания как таковая. Истина, таким образом, есть непосредственная данность идеи (чистой сущности, не имеющей эмпирического статуса), доступ к которой обеспечивается интуицией. Формальная схема понимания очерчивалась, следовательно, структурами непосредственной данности и полноты созерцания. Поле их сопряжения осмысливалось через поиск необходимых и достаточных условий формообразования, гарантирующих уникально-личностное воспроизведение всеобщего. Тем самым суть понимания увязывалась с топикой преобразований сознания и очерчивалась вопросом об инстанции, обеспечивающей ее полноту и непосредственность присутствующего в ней. Таковой объявлялось самосознание в смысле рефлексивного связывания фокуса Я, безотносительного к перцептивному субстрату. Вместе с тем, внутри классической традиции имелись серьезные различия в интерпретации способов, механизмов и критериев обоснования ясности и очевидности как сущностных предикатов самосознания.

У Р. Декарта² полнота сознания гарантируется субъектом, трактуемым в смысле собирающей инстанции. Экспликации картезианской формулы «*cogito ergo sum*» указывают на разные грани органики собирания. Во-первых, принципиально различие процессуальной и фактической составляющих сознания: *cogito* – чистый ментальный акт (производящая форма), а всякая фигура содержания (*cogitatum*) производна от него и есть в нем в модусе представления. Во-вторых, акт *cogito* – фундирующая основа *ego*: человек есть только в качестве мыслящего и, причем так, что *ego cogito* всегда континуально в плане отсутствия разрыва между мыслью и предикатами существования. В третьих, механизм обоснования самоданности *ego* – радикальный скепсис относительно всех объективации сознания. *Ego есть (sum)* только в качестве

² Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соб. соч.: в 2-х т. М. 1989, Т.1. С. 250-296.

собирающего себя в движении критической рефлексии собственных представлений.

В рамках панлогизма Б. Спинозы³ механизмом обеспечения полноты сознания полагалась *необходимость* в смысле предопределенности действий человека логикой субстанции (*causa sui*). Человек, будучи модусом субстанции, несет в себе ее отблеск – способность к интуиции. Она являет себя формой, где и дана предопределенность (то, «что подсказывают человеку идея Бога или природа»), и актуализируется в результате рефлексивно выстраиваемой «интеллектуальной любви к Богу». Отсюда следует, что ясность и очевидность интуитивны, но имеют рациональную форму, выражающую единство «порядка идей» и «порядка вещей». В этом случае понимание есть нечто, случающееся в человеке, но субстанционально ему не принадлежащее, и в этом смысле оно «ничье». Содержательное его присвоение – результат логической работы со своими аффектами («не плакать, не смеяться, но понимать»).

Г. Лейбниц⁴ при обосновании механизма полноты сознания делает акцент на импульсе *силы*. Человек есть «живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум». Здесь значимы сюжеты жизненности и креативности. «Живое зеркало» ничего не отражает («монады вовсе не имеют окон»). Метафора указывает на то, что монадическое воспроизводство не тождественно чувственному отражению, но свершается в актах свободного действия («со своей точки зрения»), воспроизводящих универсум в смысловом измерении. Каждый такой акт есть «внутреннее действие» как «влечение от одного представления к другому». Речь, таким образом, идет лишь об условиях существования некой динамической формы, где возможно узнавание себя в качестве «равномощного» универсуму. Предикаты ясности и очевидности такого динамического «влечения» имеют своей основой формально-логические законы, а конечным гарантом – «предустановленную гармонию» лестницы монад, схватываемую апперцепцией.

Вершины «треугольника классической рациональности» (Декарт, Спиноза и Лейбниц) очерчивают структурную парадоксальность понимания. С одной стороны, рациональность есть атрибут универсума (идеи целого). Причастность к ней возможна лишь при усилении *самоопределения* со стороны человека: попадание в рациональный тонус равнозначно его смысловой идентичности с универсумом в уникальном модусе *я сам*. С другой стороны, средства освоения универсума сведены к арсеналу общезначимых логических операционалов, нивелирующих уникальность самоопределения. В результате экстаз жизненности сознания замещается теоретическими инвариантами, а его целостность разрывается

³ Спиноза Б. Об усовершенствовании разума // Сочинения. М. 1998, 864 с.

⁴ Лейбниц Г. Монадология // Соб. соч.: в 4-х т. М. 1982, Т.1. С. 413-429.

на логические «потуги» мысли и ноуменальный мир, для нее недоступный. Непреодолимость дистанции между ними понуждает сознание *повернуться* к самому себе, то есть стать *самосознанием* с последующей проекцией собственных химер в виде «знаний» на ускользающий от понимания мир.

Обозначим основные узлы концептуализации проблемы: а) трансцендентализм как способ самообоснования субъекта (Декарт); б) телеологизм в смысле субстанциональной предопределенности поля возможных экспозиций субъекта (Спиноза); в) онтологизм в плане допущения эмпирически бесосновного импульса силы, который синтезирует модусы сознания в некую целостность и выражает динамическую интенцию монадического освоения универсума (Лейбниц). Этим очерчиваются границы классической рациональности, в пределах которых неизбежными оказываются сдвиг акцентов на логико-гносеологическую форму выражения любой проблемы и, как следствие, своеобразная инверсия, скрывающая экзистенциальный пласт: содержание сознания выдается за само сознание, картина мира за сам мир, представление – за само представленное и т.д.

Данный сюжет отсылает к лакунам культурной традиции (богооставленности человека с ее метастазами страха, бессмысленности, отчаяния и т.п.) и знаменует завершение начатой схоластами десакрализации сознания. Чудо синтеза, собирающего хаос перцепций в целостность человеческого восприятия, замещено работой механизмов обеспечения полноты сознания. Логический термин стал ловушкой для следов живой и полной мысли. Однако доминирующий религиозный контекст философских штудий делает очевидным и иной вектор осмысления: свобода, сила, необходимость суть символы, фиксирующие разные ипостаси дологической и абсолютной формы осуществления *событий* сознания. Такая форма ничего не выражает, но как иное название Слова Бога указывает на континуум условий возможности всякого выражения, в том числе и дискурсивного.

Однако в целом концептуальное пространство классической рациональности очерчивает противостояние обоготворяемого человеком рассудка и Бога, начинающего уходить... Логика не оставляет места вере. Место Бога оказывается вакантным, и на него начинает претендовать то, что осталось от христианского «слова-плоти» – логический «аппендикс», дающий метастазы апорий и антиномий непонимания. Невыразимый лик Бога, данный сразу и целиком в одиноком «слове-плоти», рассыпается на множество «представлений о...», выражающих уже не Бога, а, скорее, неопределенность самой физиономии человека. Мысли утрачивают свою спонтанность и жизненность, замещаются логическими судорогами и знаковыми идолами, подлежащими «оживлению» через растягивание дискурса и бесконечное уточнение его контекста. Налицо операционально-логические «оборотни» сознания. Они явно не выра-

жают способа, каким вообще становится возможным то или иное содержание сознания. Взятые в контексте универсума условий формообразования, они лишь отсылают к додискурсивной реальности, всякий раз разрушающей стройность и соразмерность логического дискурса. Подобные отсылки и проявляются в антиномиях сознания.

Итог вышеизложенному подвел И. Кант⁵, указав на невозможность синтеза свободы, необходимости и силы в едином логическом пространстве через констатацию антиномий «чистого разума». Суть его аргумента заключается в следующем: с одной стороны, акт постижения (чего-либо) есть деятельность по «вмещению-в-форму» (*in-Form-bringen*), а само постигаемое (предмет) – *синтез* созерцания и понятия; с другой – всякий опыт помимо содержания несет в себе и нечто дискурсивно невыразимое. Здесь имеется в виду универсум способов осуществимости перцептивных актов и условий их возможной полноты. Вне такой чистой формы апперцепции любая перцепция лишена собственно *человеческого* измерения.

Феноменологическая перспектива проблемы

Трансцендентальный сюжет феноменологии. Его доминирующий обертон – *антиконструктивизм*. Методически он явлен принципиальным сдвигом ориентации с объяснения на *прояснение* (понимание), который реализуется через *деструкцию* любых метафизических допущений и эмпирических оснований исследования. «Универсальное лишение значимости» всех точек зрения в отношении «объективности» (исключение предметности из «поля субъекта», «заклучение ее в скобки») означает методологический запрет на все суждения о сознании через предметные образы. Приближение к феномену возможно лишь через приостановку интерпретаций (ассоциаций, аналогий и т.п.) и редукцию *внешнего* языка описания⁶. Отсюда целый ряд следствий, определяющих существо трансцендентальной феноменологии.

Во-первых, реализация принципа беспредпосылочности (Э. Гуссерль) равнозначна отказу от любой теории, основанной на конструировании.

По Гуссерлю, объяснительная процедура схватывает не реальность (вещь-как-таковую), а представление о ней (теоретика), – причем всегда так, что исходное представление ограничено заданными условиями и может быть выведено дедуктивным путем из какой угодно теории, развернутой из произвольно взятой аксиомы. Объяснение поэтому есть скорее конструктивная (креативная) *проекция* теоретика, нежели констатация реальности чего-либо. Не следует принимать за истинное бытие то, что в действительности является формализованным методом. Здесь всякое понятие – не более чем операционал, отделенный от первичного

⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, С. 32-46.

⁶ Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. № 1. С. 14—15.

источника («жизненного мира») и всегда уже данный мыслительной традицией. В результате конструирования вещь *наделяется* значениями (не совпадающими с ее реальными свойствами) в зависимости от ее отношения к понятию (мерилу), фиксирующему готовые общезначимые значения. Поэтому вещь *для теоретика* – то, что выразимо через форму и измеримо, а понятие – наложение на вещь отчужденных продуктов теоретического мышления и в этом смысле вторичная интерпретация вещи.

Напротив, «жизненный мир» – непосредственное переживание в смысле слоя, которого не коснулась интерпретация. Это *дологический* и не объективируемый жизненный первоисточник всякого знания, составляющий основу рациональности как таковой. Отсюда *для феноменолога* вещь есть то, что дает себя видеть, и только. Гуссерль отмечает следующее: «нужно принимать (нечто) таким, каким оно себя дает, но только в тех рамках, в каких оно себя дает» (*Идеи I*, §24); суждения должны быть почерпнуты из очевидности, то есть из «опытов», в которых «вещи и положения вещей» предстают «как они сами» (*Картезианские размышления*, § 5).

В данном контексте оборот Э. Гуссерля «назад, к самой вещи» (*die Sachen selbst*) несет сугубо методический смысл и отсылает не к вещи-как-таковой, но к феномену в смысле *способа ее данности* в горизонте абсолютной («аподиктической») очевидности. Прояснить – значит не просто придать содержанию мысли сообразную полноту, но, прежде всего, выявить способ данности содержания. Поэтому феноменология есть способ, исходно фиксирующий не *что* исследования, а *его как*. Отсюда и ориентация на проявление структур созерцания, задающих границы всякого содержания вне зависимости от его фактической определенности.

Во-вторых, онтологический статус феномена в ранних работах Э. Гуссерля остается неопределенным. Феномен – своеобразный остаток операций редукции, фиксируемый дескриптивно.

Начиная с *Идей I*, феномен уже относим Гуссерлем к *бытийному* порядку сознания и указывает на условия возможности формообразования. Сознание соотносимо с областью созерцания, озаряемой картезианским *lumen naturale*, который и вносит ясность в смысле *приближения* того, что созерцается. Оно явно несводимо к чувственной ткани созерцания (*die Hyle*). В нем осуществляется: а) *становление-зримым* (*Sichtbarwerden*) некоего предмета (предметность как таковая не воспринимается чувственно и не проистекает из нее); б) *оформление* данностей в горизонте бытия-предметом (*Gegenstand-Sein*); в) присвоение данностей в смысле обладания-увиденным (*Gesehenhaben*). Отсюда вполне очевидно, что сознание (немецкое *Bewußtsein*) больше, чем форма: оно артикулирует себя как самоактуализация универсума трансцендентальной субъективности (*Ego-cogito*), где *Sein* (бытие) очерчивает границы

возможной экспозиции (полноты), а Beweis (аргумент, доказательство) отсылает к условиям связывания любой данности в фокус жизненности и аподиктической очевидности.

Таким образом, феномен относим к области трансцендентально редуцированного сознания и дан его бытийными структурами. Бытие, по Гуссерлю, есть только для сознания и не является ничем вне значений, получаемых в актах осознания. Значение имманентно сознанию: то, что осознается, находится в субъективности. Оно является его элементарной единицей (формой), которая обладает свойствами континуума и через которую сознание артикулирует себя как нечто живое.

В этом и состоит отличие феноменологии от феноменализма И. Канта (разведение феномена и ноумена). Для Гуссерля именно через явления всякое нечто может быть дано феноменологу. С другой стороны, феномен – не серия разрозненных картинок вещи, но поток, связанный единой интенциональной линией. Все данности сознания прозрачны и указывают на скрытые за ними «интенциональные ядра», текучими демонстрациями которых они и являются.

Введение темпорального сюжета усиливает акцентуацию процессуальности сознания. Это флуктуация («бытие-теперешним-для»), имеющая структуру трансцендентального тождества («эйдетической единичности») и существующая способом саморазличения. Она артикулирует себя как интенциональность (акт становления или формообразования), полюсами которой являются эйдетическая интуиция (Wesensschau) и универсум возможной экспозиции. Эти полюса отосланы в бесконечность; их невозможно представить в терминах фактической определенности. Они лишь указывают на способ присвоения непосредственной данности (Datum) и континуум условий ее оформления.

В-третьих, принципиально различие феномена и формы его выражения. Предмет феноменологического анализа – не языковое (дискурсивное) выражение, но подразумеваемое им (семантическая референция). Иначе говоря, описанию подлежат конститутивные единицы самого феномена (poesis и поема) и поле их сопряжения (интенциональный синтез). Сама интенциональная референция есть основная структура феномена. Отсюда «предмет» дескрипции – это способ, которым интенциональный акт и его нозматический *коррелят* соотносятся друг с другом.

Отметим, что в ранних работах Гуссерля (*Логические исследования*) феноменология сводилась к субъективному корреляту чистой логики. Ее целью считался анализ процессуальных структур сознания, где возможен опыт усмотрения идеальных логических сущностей, связанный с возможностью однозначного описания (дескрипции) результатов такого усмотрения.

Вряд ли есть основания для утверждения о завершенности такого проекта, к чему, собственно, и отсылает анализ идущей от Милля общей

теории предикации (*Идеи 1*, §§ 73 – 75). Описание – прежде всего предикация: описать нечто – значит указать связь между этим нечто и контекстом и выразить ее терминологически. В свою очередь, терминологическое обозначение идентично отнесению выражаемого к уже известной системе классов (координат), что и обеспечивает эффект различения (локализацию описываемого и его универсализацию). По мнению Гуссерля, такой сюжет подходит только для описания того, что уже известно. Если же речь идет о претензии на осмысление чего-либо в горизонте универсума возможностей, то простого использования аналогий (структурного сходства) и метафор, равно как и расширения имен классов, явно недостаточно.

В *Идеях 1* (§ 75) феноменология определяется как дескриптивное учение о «сущности трансцендентально чистых переживаний в феноменологической установке». В качестве темы выступают констелляция *что* и *как* описания и горизонт возможной дескрипции. Иными словами, описанию подлежат: а) то, что дано в «эйдетической интуиции»; б) условия рефлексивного контроля над самой процедурой описания.

В границах интуиции ноэватический «предмет» дан точкой «эйдетической единичности», то есть как идеально самотождественная сущность в бесконечной полноте своей конкретности. Понятно, что такого рода «текущая» данность не может быть однозначно фиксирована ни в отдельном термине, ни в понятийной цепи. Однако всегда есть возможность указания на структуры «видового воплощения» того, что описывается, доступные для устойчивой идентификации. Речь идет о возможностях языка *метаописания способа* явленности (*Erscheinungsweise*) как такового, фиксирующего связь способа данности и поля возможного содержания, его горизонт, модусы ясности и прочее. Именно такие отсылки делают возможным «объемлющие сущностные описания», где статус всеобщности не выводим индуктивно, а сами дескрипции соответствуют имманентностям сознания.

Более того, сам язык *метаописания феноменов sui generis* сопряжен с операцией идеации, через которую только и возможен переход от особенного к всеобщему. Описание в этом случае всегда избирательно по своей сути (редукция всего случайного уже подразумевает исходное знание эйдоса) и обеспечивается тем, что Гуссерль называет «синтетическим априори». Понятно, что дескрипции подобного рода не отсылают к конкретике содержания и не подлежат дефинитивной обработке. Скорее, они обладают лишь методическим значением. Их основная функция – *указание* или остенсивное предписание – состоит в том, чтобы служить ориентиром для обнаружения *новых* феноменов в актуальном и потенциальном опыте. Поэтому все суждения «должны вести нас навстречу тому, что движущееся следом прямое созерцание должно превратить в данность» (*Идеи 1*, § 75). В этом ракурсе феноменологическая дескрипция – это, конечно же, предикация, но такая, которая предпола-

гает допредикативный опыт и исходит из него. Сама же феноменология начинается в тишине через обратный (рекурсивный) ход прояснения способов открытости *иному*, предоставляющих самим феноменам надежные и строгие ориентиры.

Сказанное выше (пп. 1 – 3) означает, что феноменология не имеет своего специфического предмета – во всяком случае, такого, каким его принято выделять в науке. Скорее, следует говорить о теме, горизонте и способе тематизации. В формулировке Гуссерля, основная тема феноменологии – условия сопряжения способа «аутентичной самоданности» (*leibhaftige Selbstgegebenheit*) и «аутентичной реальности» (*leibhaftige Wirklichkeit*) сознания (Идеи 1). Очертим ее существо следующим вопросом: каковы условия созерцания, при которых целое (универсум) может быть дано непосредственно?

Путь к сущностным структурам созерцания открывается через заключение в скобки трансцендентного (то есть всех суждений о действительности, отличных от самого сознания). В этом смысле феноменология «возвращается» (*zurückfragen*, то есть буквально «спрашивает назад») к истокам всякого знания. Такой радикальный ход был назван рекурсивностью. «Рекурс к усмотрению» есть «возвращение назад» от «словесной аргументации» к «сущностной интуиции», то есть к тому, что представляет собой «последнее во всяком познании» и составляет суть трансцендентальной рациональности вообще⁷.

Вопрос о «сущностной интуиции» сопряжен с прояснением трансцендентальных оснований ее данности, причем так, что технология доступа к ней оказывается разворачиванием универсума возможностей. Универсум здесь – не только «логос всякого мыслимого бытия», но и «универсальное априори», *уже* заключающее всю «присущую факту рациональность». Отсюда и базовая посылка Э. Гуссерля о единстве трансцендентальной феноменологии и универсальной онтологии⁸.

Методологически единство феноменологии и онтологии обнаруживает себя в сущностной связи актов обоснования (*Begründung*) и интеллектуального проникновения (*Einsicht*). Эта связь лежит в основе метода *прояснения* (*Aufklärung*), суть которого состоит в интенциональном анализе условий возможности *созерцательной близости*⁹.

В контексте *Идей 1* структуры созерцательной близости суть аналог чистой формы понимания. Они фиксируют и горизонт, и сущностные условия интеллектуального проникновения, то есть «истину, почерпнутую из интуиции и, таким образом, полностью понятую»¹⁰. По-

⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. I. С. 173.

⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 288—290.

⁹ Гуссерль Э. Метод прояснения // Современная философия науки. М., 1994. С. 234—243.

¹⁰ Там же. С. 236. ° Там же. С. 240.

этому *созерцательную близость* можно свести к способу, каким вообще становится возможным интеллектуальное *видение* (Auffassung). В его пределах всякое проникновение в суть (Einsicht) конституирует себя в рекурсивном движении к чистому созерцанию (интуиции), что идентично обоснованию (Begrundung).

Формально движение проникновения/обоснования равнозначно редукции языка описания (слов и словесных значений), что позволяет свести данную проблематику к принципиальному различению «наполняющих» и «дающих» структур созерцания. Наиболее существенные шаги подобной редукции таковы: а) приведение слов к ясности через обращение к структурам «наполняющего созерцания» (представляющим, заявляющим и другим интенциям); б) обнаружение в сфере самого созерцания структур, гарантирующих *приближение* (naherbringen) «прогрессирующей самоданности» постигаемого, то есть структур «дающего» созерцания¹¹.

Конститутивные условия *созерцательной близости* отсылают нас к границам чистой формы понимания. Они безотносительны к эмпирии и устанавливаются через ее отрицание, обретая статус всеобщности в бесконечности рефлексии. Речь идет о границах трансцендентальной субъективности (ego cogito), фундирующей ментальные акты как таковые. В традиции И. Канта они именуется условиями возможности. В их пределах любое движение к целостности содержания осуществимо через обратный ход рекурсивного прояснения условий (оснований) этого движения. Отсюда сама претензия на феноменальную полноту («усмотрение идеи» в эмпирии) реализуется только через «подтверждаемость» способов «усмотрения» в смысле наличия живой *формы*, имеющей континуальную структуру «для-меня-бытие». Другими словами, прояснение условий данности всякого содержания тождественно рекурсивному движению к «всеобъемлющей онтологии» (*обоснованию* самого созерцающего).

В этом контексте рекурсивность представляет собой движение к чистому cogito, взятому до актов полагания (*Картезианские размышления*). Как таковая, она составляет процессуальное основание знания, ибо всякое его уточнение всегда остается в пределах области, задаваемой таким движением. Рекурсивность, следовательно, есть не только условие возможного знания, но и его *конститутивное* условие, а само *прояснение* равнозначно «конститутивному синтезу». Идеал *прояснения* лежит, таким образом, в бесконечности и указывает на условия, при которых созерцание оказывается чистым и, как таковое, способно в «систематической полноте» и «завершенной ясности» нести «мир идей», то есть «возможные сущностные виды» и «возможные предметности»".

¹¹ Там же

Резюмируем сказанное. Синонимический ряд феноменологических конструктов («созерцательная близость», «сущностная интуиция», «чистое восприятие» и др.) выполняет указательную функцию и отсылает к чистой форме понимания, артикулированной как «приведение-к-присутствию». В терминах *Феноменологии внутреннего сознания времени* укажем ее основные составляющие¹².

«Чистое восприятие» – «первичный синтез» жизненности и темпоральности, отсылающий к: нейтральному месту «пассивного принятия» (*Empfangnis*) или чистой *актуальности* присутствия («данности без подразумеваемости», живой ткани интенций до их возможного наполнения).

«Первичный синтез» есть чистая темпоральная экспозиция (презентация), несводимая к *res extensa*. Она являет себя *открытостью* настоящего *иному* и *удержанием* этой открытости. В этом ракурсе чистая экспозиция – застывший «след» темпоральности, который не имеет «внутреннего» и дан границей жизненности, то есть квазипространственно. Как «имманентное *осуществление* настоящего» она *есть* посредством «саморазличения: жизненность – структура *удержания* темпоральной различенности и, наоборот, *открытость* темпоральной развертки – есть *форма* живого.

Такая экспозиция идентична способу *явленности* как таковому (*Apparenz*). Она именуется чистой (*Leervorstellung*) и живой формой показывания (*weisen*), открытой бесконечности двойственностью горизонтов (рекурс и итерация). Ее разделение на *как* и *что* показывания отсылает, соответственно, к точке аподиктической очевидности (*Beweis*) и полю «выразительной референции» (*Hinzeigen*), где всякое нечто воспроизводимо *идеально*, то есть вне зависимости от субстрата выполнения. Их сопряжение составляет *событийную* структуру «пассивного принятия»: «усматривающая интуиция» «ставит перед» (*vorstellen*) и «удерживает» воспринимаемое в модусе *самоданности*.

В целом «чистое восприятие» есть нейтральная по отношению к эмпирии выражения форма, где бытие (*Sein*) обнаруживает свое *самоприсутствие* в модусе смысла (*Sinn*). Ее структурные составляющие: а) фокус абсолютной «близости-к-себе» (*Eigenheit*); б) рекурсивность как способ ее воспроизведения; в) поле экспозиции «близости-к-себе» («интуиция мира как такового»); г) сопряжение «близости-к-себе» и бытия-*перед* (удержание открытости обзора).

Понимаемый таким образом фокус «близости-к-себе» идентичен трансцендентальному *уединению*, составляющему «ядро тождественности» *его*. Оно *есть* посредством рекурсивной *самоданности*, воспроизводимой итеративно, и способно к выражению себя на любом субстрате в виде единичности, равномошной с универсумом. Грамматика рекурсивности позволяет тематизировать *уединение* как трансцендентальную

¹² Там же.

форму понимания: всякое показывание в модусе аподиктической очевидности (*Beweis*), итеративно воспроизводимое в фокусе «близости-к-себе», есть «место», где бытие (*Sein*) темпорально располагается, воспроизводится и узнается в качестве такового. В нем «близость-к-себе» явлена как живое *самоприсутствие* в модусе смысла (*Sinn*), то есть как со-(знание).

Онтологический сюжет феноменологии. Онтологическая версия *атиконструктивизма* наиболее внятно представлена критической функцией феноменологии М. Хайдеггера. Его позиция несводима к конструированию какой-либо «точки зрения», претендующей на универсализм, но увязывается с утверждением *открытости* человека, способной удерживать то, что Хайдеггер называет «онтологической разницей бытия и сущего». Более того, эта «разница» мыслится им как «основание возможности онтологии»¹³.

Необходимость такого уточнения становится очевидной всякий раз при уточнении статуса и функционального назначения средств и процедур феноменологии. Так, операционалы *редукции* указывают на «исходную позицию» анализа – «феноменологическую релевантность» сущего. Имеется в виду такой способ тематизации, когда значимым оказывается *бытийный* контекст сущего, но не его «вещность». Исходная тема любого исследования – сущее «в виду бытия» («бытие-сущим»), и ничего более.

Феноменологические *конструкты* указывают на специфику «подхода к феномену» и маркируют собственно онтологический срез всякой проблематики. Они исходят из *различения* бытия-сущим и бытия-как-такового и являются по сути своей способами, которыми и постигается это различие. Их назначение состоит в *указании* на сущностную констелляцию «способов встречи» и «показа» бытия-как-такового.

Наконец, *деструкция* выполняет критическую функцию прохождения сквозь «искажения» и «господствующие сокрытия», которые утаивают изначальность «бытийных феноменов». Работа деструкции сопровождает как операции редукции, так и конструктивные указания на бытийные основания феноменов¹⁴.

В целом всякая тематизация средствами феноменологии реализуется через такое использование указанных операционалов, когда онтическое измерение исследуемой проблемы *проясняется* до своего онтологического основания. Отсюда формальную структуру феномена можно свести к «особого рода встрече», при которой постигаемый предмет дает себя видеть в модусе «сам-по-себе-себя-кажущий». Отличие феномена от «кажимости» («себя-не-в-себе-самом-кажущего») и «явления» («давания-о-себе-знать» как знака предмета) дает основание относить к фе-

¹³ Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 151 — 152.

¹⁴ Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997. С. 28-37.

номенологии всякое «показывание сущего» в перспективе бытия (то есть «по истине»)¹⁵.

Бытийную транскрипцию феномена Хайдеггер называет *событием* (das Ereignis). Основная функция данного конструкта заключается в указании на *способ*, каким мир и человек образуют «сущностную совместность», или *сингулярность*, в смысле онтологического тождества, существующего в и через различия. Дискурсивно такой способ являет себя (всегда *post factum*) бытийными тавтологиями типа «бытие бытийствует», «присутствие присутствует» и т.п. Он идентифицируется в качестве фе-номенологии *присутствия* (Anwesenheit), которая одновременно оказывается и фундаментальной онтологией с ее исходной темой экзистенциального анализа Dasein. В формальном плане конструкт *событие* задает ориентир на осмысление проблемы понимания в ракурсе перехода от «представляющего» к «предвосхищающему» мышлению.

В этом регистре философия – не более чем онтологически укорененный *акт* философствования, всегда целостный и континуальный. Все его объективации (знания) суть дискретные и неполные рефлексивные дубли. Отсюда и вывод философа: бытийная схема тавтологического мышления несет в себе первоначальный замысел феноменологии. Более того, этим уже намечено принципиальное различие между экстазом пути и рефлексивностью метода: «В философии существуют только пути; в науках, наоборот, – одни только методы, то есть способы действий». Поэтому феноменология – «путь, который ведет к и позволяет показываться тому, к чему он ведет». Здесь нет схватывания (Be-greifen) в смысле понятийного овладения чем-либо – точнее, понятийная концептуализация вторична в значении производное от экстатика «пути»¹⁶.

Человек в перспективе исходной различенности *события* есть *обособление* (Vereinigung) в *ином* («в-мире»). Конструкт Dasein (вот-бытие) фиксирует *обособление* как онтологическую экспозицию: Да есть топика, где *присутствует* Sein (в значениях расположения и понимания). Иначе говоря, структуры *события* маркируют топологические, темпоральные и интенциональные составляющие человека, то есть его онтологическую конституцию, безотносительную к любому возможному содержанию. Обособленность Dasein топологически состоит в том, что имеется «всегда свое» место, где человек есть через открытость бесконечному (посредством различения сущего и бытия); темпорально – в возможности быть иной при сохранении самоидентичности; интенционально – в ее структурированности как «ностальгия» или «озабоченность» целым.

Онтологические структуры Dasein указывают, таким образом, на универсум условий полноты и экзистенциальной осуществимости или –

¹⁵ Там же.

¹⁶ Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С. 122.

что то же самое – на «сущностный строй» топики *чистого* присутствия, где бытие «сбывается и пребывает». Горизонт «пребывания» очерчивает универсум возможностей человека (то, для чего он «предназначен»). Он соотносится с топикой «расположения» и указывает на способ (*Weise*) «настроенности» на целое (*Sein*). Другими словами, модус «пребывания» структурирует человека как «требование бытия». Напротив, «сбывание» – это своеобразная энтелехия события или способ «выведения в ясность собственной сути». В его спонтанности и онтической безосновности «требование» бытия *выражает* себя как «опыт» в значении обретения экзистенциальной определенности *понимания*.

Сказанное дает возможность феноменологически корректной интерпретации хайдеггеровского неологизма: человек есть бытие-просветом (*die Lichtung-sein*), или бытие-в-открытом-просторе.

Отметим ряд следствий, вытекающих из трактуемой таким образом архитектоники *Dasein* и имеющих непосредственное отношение к проблематике понимания.

Во-первых, всякая тема для Хайдеггера обретает собственно феноменологический обертон лишь при смещении акцентов с содержания на универсум условий его возможности: «возможность выше действительности. Разумение феноменологии заключается в схватывании ее как возможности»¹⁷.

Во-вторых, человеческое *вот* как «стояние в просвете» амбивалентно по своей сути – конечно как «расположение» и бесконечно «в смысле понимания бытия», или, что более строго, – бесконечность есть экзистенциальная составляющая конечности. Бесконечность прорывается через конечность посредством экстастики «свободного давания себя, в котором заключена неизбежность принятия [того, что предъясняется]». Именно поэтому сама «онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии», в ней «нуждается лишь конечное существо»¹⁸.

То же самое может быть отнесено и к философии в целом: как «испытание на себе» философия есть «конечное предприятие человека», заданное «конечностью человека как никакое другое его творческое достижение». В самой устремленности к целому уже радикальным образом проявляется конечность человека¹⁹.

В-третьих, *Dasein* в принципе не подлежит определению. Здесь *Da* – слово для «открытого простора» (*Sein*), невидимого и нео-гласимого. Оно (слово) выполняет лишь функцию *указания* места: «человек есть лишь *простираясь* до того абсолютно отличного от него самого, которое есть просвет бытия». Этот просвет трудно высказать, поскольку «этот

¹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 38.

¹⁸ Хайдеггер М., Кассирер Э. Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Марином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С. 127.

¹⁹ Там же. С. 134.

простор создал не человек, это не есть человек». В вот человека исходно и вне всякой рефлексии присутствует само Sein. На это можно лишь сказать: «указание есть то, что показывает и дает видеть, отмечая то, что должно быть увидено». Понятно, что такое указание не сводится к знаковой конструкции. Речь идет об акте («пути») экстатической *открытости* человека, через который бытийная тавтология (событие) только и может *высказать* саму себя²⁰.

Анализируемые следствия дают основание полагать, что понимание – фигура *бытийной* сопряженности человека и мира, которая *обнаруживает* (делает явным) смысл (целое бытия) через экстатику структур человеческого *вот*. Парадоксальность *обнаружения* бытийного начала (смысла) в том, что всякое движение во-вне («наружу») обеспечивается обратным ходом «проникновения (Einkehr) в сущностную область *вот-бытия*». Это и делает возможным опыт «выстаивания в просвете бытия», который приобретает «круглым путем возвращения (Ruckkehr) к началу»²¹.

Интересно хайдеггеровское уточнение: «в вопросе о смысле бытия спрашиваемым является бытие; то, в направлении чего спрашивается, выпрашиваемое, есть смысл бытия». Чтобы иметь возможность развернуть сам вопрос о смысле бытия, «бытие должно быть *дано*, дабы выпросить у него его смысл». Поэтому человек и мыслится исходя из области *вот-бытия*: при ней он берет начало, «в нее углубляется, дабы пребывать там, в отношении к тому, что не является человеком, тем не менее, именно оттуда обретая свое определение»²².

«Возвращение к началу» есть экзистенциальная версия *рекурсивности*, трактуемой как отголосок бытия, актуализируемого в и *через* экстатику человеческого *вот*. Аргумент философа метафизический: «истина соотносится с Dasein»; она «может быть вообще лишь тогда, когда Dasein экзистирует». Через экстатику «истина входит в само Dasein». Такой аргумент открывает путь к прояснению онтологии понимания. Условия его возможности очерчиваются структурами удержания *открытости*. Они артикулируются негацией предметных оснований человека таким образом, что сначала он должен «отдавать себя сущему», и только поэтому появляются условия «быть приведенным к возможности оформлять само это сущее». Это означает, что онтологически понимание несводимо к «пустому представлению» или к приближению к полноте изложения; речь не идет и о структурах формообразования. Скорее

²⁰ Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С. 115—121.

²¹ Там же. С. 119.

²² Там же. С. 111, 117.

следует говорить об укорененном в экстатике Dasein «основном свершении»²³.

В чем же суть такого «свершения»? По мысли Хайдеггера, оно не подлежит понятийному схватыванию и, соответственно, не может быть предметом теории как системы представлений, развернутой из какого-либо допущения. Это нечто обратное представлению вообще – то, что *предназначено*. Если это и «предмет», то такой, о котором «отдельный философ ничего не знает и который стоит перед ним как задача»²⁴. Интенция *предназначенности* иная, нежели у представления: «человек экстатично пребывает с тем, чем нечто по сути дела является и уже не посредством представления»²⁵. Онтологическая изначальность «пребывания» делает явным отличие производства и произведения (Hervorbringen) как разных способов «приведения-к-присутствию».

По Хайдеггеру, в Новое время предмет есть то, что производится представлением к пребыванию напротив. Иначе говоря, человек «полагает предмет перед собой, так, что предмет никогда не сможет присутствовать из себя»; предмет конституируется представлением, которое в отношении предмета есть нечто предшествующее.

Онтологическая основа представления – «выставление в распоряжение» или *постав* (Ge-stell). Слово *постав* не именуется вещь, но отсылает к функциональному месту или горизонту ее «сказывания». Иначе говоря, оно указывает на совокупность способов «поставления» (das Stellen), которые не зависят от человеческого произвола, а как судьба бытия побуждают человека к чему-либо, причем всегда так, что одновременно принуждают его к принятию определенного вида (Gestalt). В пространстве поставы нет предметов как таковых, но есть их функциональные кальки в виде товаров, предназначенных для потребления. Этим задается «принуждение к прогрессии» (производство рождает потребности и принуждает к обновлению потребительского цикла). Человек «ставится в виду потребности» и определен ею, играет роль и одновременно ею ограничен. Это ведет к отрыву от традиции и, следовательно, чревато опасностью саморазрушения человека в смысле отдаления от своей бытийной основы²⁶.

Эти пояснения дают основания отнести суть «основного свершения» к онтологической схеме пойнзиса – «про-из-ведению в открытость» того, что изначальное «пребывает» в человеке. Иначе говоря, предназначенность человека в «самоукоренении в том, что обнаружилось взору».

²³ Хайдеггер М., Кассирер Э. Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С.127, 128.

²⁴ Там же. С. 129.

²⁵ Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С. 114.

²⁶ Там же. С. 115—118.

Такой сюжет исходно связывает онтологические структуры понимания с актом становления, «свободным для конечности Dasein». Структуры формообразования (оформления *иного*) – застывший «след» такого акта, конституируемый *post factum*.

«Освобождение Dasein в человеке должно быть тем единственным и центральным, чего может достичь философия как философствование». Эта мысль философа – ключ к уяснению онтологии понимания. Философия здесь – исходный акт «кристаллизации» свободы в человеке, ее инобытие в нерелексируемой экстатике человеческого *вот*. В нем удастся радикально осуществить трансцендирование самого человека, то есть реализовать «внутреннюю возможность этого конечного существа относиться к сущему в целом». Вновь подчеркнем, что «свобода не есть предмет теоретического схватывания»: она « есть и может быть лишь в освобождении»; «единственно адекватное отношение к свободе в человеке есть самоосвобождение свободы в человеке»²⁷.

Разведение условий возможности понимания и структур формообразования в онтологическом плане идентично различению универсума возможностей и структур его актуализации (осуществления). Неологизм М. Хайдеггера «сбывающееся пребывание» – дескриптивный конструкт, выполняющий функцию *указания* на бытийный акт «самоукоренения в том, что обнаружилось взору». Этим, собственно, и достигается онтологическая определенность понимания: обособленность человеческого *вот* изначально разделяется на *что* (горизонт данности) и *кто* (фокус связывания) присутствия Sein. Само это разделение отсылает к изначальности онтологического отношения между модусами *открытости* человека и тем, как целое (Sein) дает себя видеть в них.

Рекурсивный сюжет проблемы понимания определяется как порядок экстатического различения, придающий *событийную* определенность Dasein через *возвращение* к условиям воспроизводства «обособления в собственное». Речь идет о структуре *конечности* как способе удержания открытости человеческого *вот*. Она являет себя двояко: обращенностью «к истине бытия» и *отсылкой* назад – к тому «предельному», где человек *удиняется* до «своего чистого присутствия» и достигает тем самым «близости к существу всех вещей». Горизонт «пребывания» очерчивает «обособление» как конечность, несущую бытийный потенциал полноты, а траектории «сбывания» отсылают к структурам экстатической выполнимости в смысле выведения в наглядность («произведения»).

Всякая данность в поле «сбывания» есть не предмет (представления), но «из себя присутствующее».

²⁷ Хайдеггер М., Кассирер Э. Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С. 129.

Предмет для Хайдеггера «расположен» не в сознании, но «в-мире». Изначальный опыт (*Grunderfahrung*) самого предмета невозможно осуществить, исходя только из сознания. Слово *быть* в *Dasein* означает «бытие-снаружи» (*das Sein-aufierhalb-von*), то есть указывает на область, где можно встретить предмет как таковой. Этим прорвана имманентность сознания (Э. Гуссерль). Сама его интенциональность обеспечивается в экстатике вот-бытия, поэтому предмет есть бытие-присутствующим (*Anwesendsein*) в экстатике человеческого вот²⁸.

Чистое же *уединение* является условием как собирания присутствия в фокус *собственного* (самости), так и очерчивания *бытийных* границ человека. Последние безразличны к эмпирии осуществления и бесконечно воспроизводимы в модусе идеальности (итерации).

В онтологическом плане понимание как чистая топика актуальности целого «больше, чем форма»; оно есть «бытие-теперешним-для», которое экстатически открывается целому (*Sein*) через деструкцию наслоений (чувственных и умозрительных), скрывающих бытие как то, что исходно *есть*.

Резюмируем: возможности рекурсивного синтеза позволяют маркировать (в самой общей перспективе) контуры *неклассической* рациональности. Проблематика понимания в этом ракурсе сводима к *практической* способности удерживать неударжимое, видеть невидимое и т.п. Понимание – это усилие, направленное на удержание гармонии того, что «предметно предикативно и может быть наглядно представлено», с тем, что является «несказуемым, что не поддается никакому наглядному представлению и предикации»²⁹. В целом речь идет о *бытийной* связи спонтанной рекурсивности самообоснования человека и предметности дискурса, в который с необходимостью «откладывается» рекурсивность. Укажем основные сюжетные линии феноменологического развертывания проблемы.

Аналитическая картина понимания вряд ли возможна в силу изначальной включенности человека в мир. Человек исходно дан синкретизмом и уникальной неповторимостью спонтанного акта существования в виде опыта *допредикативной* очевидности.

Понимание есть *практический* операционал разрешимости жизни как «род практических размышлений об условиях нашего *существования*», когда имеет место «толкование посредством дела, а не только преобразование понятий»³⁰. Феноменологически это «толкование» представлено практической метаморфозой самого человека, несущей на волне своей интенсивности понимание как эпифеномен жизненности, где

²⁸ Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн., 2001. С. 114—115.

²⁹ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 181.

³⁰ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 283,286. Там же. С. 191.

«жизнь занимает все возможные для нее точки»³⁰. В этом смысле опыт допредикативной очевидности («Я есть») – «неделимый и единичный» акт «живого присутствия», природа которого «не может быть сообщена определением»³¹. Лишь *post factum* данный акт обретает дискретную форму (содержания) как одну из возможных его объективации, скрывая тем самым целостность и континуальность своего основания.

Мир как целое неуловим в цепи «рефлексивных объективации» и в этом смысле является принципиально «неопределенным». Он «доопределяется» экстафикой человеческой жизненности. Понимание является «живой формой», разрешающей то, что аналитически неразрешимо. Онтологические условия ее данности включают одновременно и дискурсивно выразимую различенность предметов и вербально невыразимое *понимание* этого различения.

Феноменологически жизнь есть способность «длиться» в смысле сохранения сущностной идентичности при многообразии форм своего выражения: «только живое держит пропорцию между выразимым и невыразимым», и держит ее актуально – «во всей своей полноте присутствует акт-состояние «я сам». В пределах такой «пропорции» человек исходно соотносится с самим собой, и лишь, поэтому возможен предикат самости, относимый к любой перцепции: это *мое* ощущение, *мое* представление и т.д. С другой стороны, состояния человека (как его собственные) *соответны* состояниям других, и эта соответность не подлежит рефлексивному контролю со стороны участников взаимодействия. Мы в состоянии понять друг друга не только потому, что способны к рефлексии, но и потому, что понимание есть «аподиктическая возможность, свойственная самому миру»³².

Опыт онтологической включенности-в-мир континуален и не совпадает с рефлексивной процедурой *извлечения* знаний. Это равносильно признанию невозможности позиции абсолютного наблюдателя, что связано с *конечностью* всех человеческих операций и действий. Континуум жизненности человека устроен таким образом, что всегда есть нечто такое, к чему нельзя прийти путем суммирования или систематизации гносеологических результатов. Отсюда и принципиальное различие мета-языка существования и языка содержания.

Источник опыта – не только внешний предмет, выраженный в предметном же языке наблюдения, но и нечто *становящееся* источником, «различенное сингулярно, а вовсе не универсальным образом». Более того, «наложение нормы на частный случай не дает ничего – в смысле понимания»³³.

³¹ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 181, 290.

³² Там же. С. 177, 180.

³³ Мамардашвили М. Необходимость себя. М., 1996. С. 287, 300.

АНТРОПОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ: ПАРАДОКС СВОЕГО И ЧУЖОГО

Человек одинокий и другого нет...

А всем трудам его нет конца

И глаз его не насыщается...

Экклизиаст (4:8)

Сюжет эпиграфа – архетипичен и избыточен в смысловом плане. Человек исходно ограничен темницей своего «Я» и столь же исходно безграничен в своей ностальгии по Целому. Одиночество и ностальгия по Целому – это тот гумус или, более академично, – генеративная структура, который порождает то, что раньше именовалось душой, а со смертью Бога в человеческой душе – субъективностью. Почему человек устроен так, а не иначе? Ответ Экклизиаста обескураживает – «не от большого ума эти вопросы».

Однако спрашивать – это очень по-человечески. Бог не задает вопросов, ибо он Абсолют. Спрашивать может только конечное существо. И всякое вопрошание – это уже некая структура открытости, имеющая своими полюсами констатацию своей ограниченности и отсылку к бесконечности. Иначе говоря, дело не в досужем любопытстве и не претензиях разума на непостижимое. В каком-то смысле разум – вовсе не самооценочность, но своеобразный «наркотик», лишь частично и на миг притупляющий боль ностальгии по Целому. Каждым своим шагом человек сам себя ставит под вопрос; сама онтология человека проблематична. И нет ничего удивительного в том, что человеческая реальность никогда не уместается в гносеологические представления о ней. И всякий шаг приближения к себе оказывается парадоксальным образом тем, что в христианской традиции называется *блудом* – бесконечным блужданием около истины. Уже давно сказано – «в великой мудрости – великая скорбь».

Аристотель оставил нам формулу: человек – есть *animal rationale*. Это великолепный и законченный в своем совершенстве образец философского «блуда». В основе его искус определений. Определить – значит указать на границы, строго однозначно очерчивающие необходимые и достаточные условия существования. Философ указал эти границы, редуцировав бесконечность человека к двум измерениям – витальности (животности, жизненности) и возможности ее так или иначе упорядочивать (рацио). Это исходный образец европейской метафизики, которая всегда манифестирует себя поиском каких-то оснований – божественных, субстанциональных, субстратных, структурных, функциональных и прочих.

Современная антропология в плане метафизики человека вряд добавила что-либо принципиально нового. Можно вообще как угодно определять человека: *homo sapiens*, *faber*, *ludens*, *symbolic*, *gegeneratus* и пр. Но ни одно из определений не является доминантным, признаваемым в качестве главного и единственного. Их объединяет то, что все они

отмечены родовой печатью метафизики. Это не означает, что они ошибочны; всегда можно найти поле верификации. Суть в том, что они условны в смысле привязки к той или иной *ограниченной* области. Проблематичен сам сущностный источник любого возможного определения.

Если же мы назовем антропологию философской (а таковая появилась в начале XX в. – М. Шелер, Г. Плеснер и др.), то, что изменится? Философскую антропологию вряд ли стоит называть универсальной и внутренне единой дисциплиной. Это, скорее всего, некий тренд (направление), маркирующий очень необычную и очень эвристичную ориентацию. Суть ее в следующем: человек – есть, прежде всего, *онтологическая* идея. Ее назначение – не фиксация сущности или природы человека, но маркировка предельных *условий возможности* быть человеком. Такую идею и называют онтологической. Внутри ее человек мыслится не как факт, выражаемые в терминах детерминизма, но как *акт*, артикулированный в терминах спонтанности и свободы. Границы онтологической идеи идентичны проблемному полю того, что мы именуем человеческой субъективностью³⁴.

Для прояснения онтологического сюжета оттолкнемся от формулировки Ж.-П. Сартра: человек – есть «*свой собственный проект, переживаемый субъективно*». Удивительно интересная формула, но в каких-то своих измерениях – очень спорная. Наверное, такой и должна быть мысль философа.

Прежде всего, это констатация некоего общего места для философской антропологии: субъективность или *человеческое* в человеке – это не данный от природы естественный факт; человеческое – суть артефакт, реализуемый процессуально. Субъективность – это процессуальность, структурируемая и воспроизводимая *неприродным* способом (т.е. не генетически и пр.). Но почему *неприродным*? Совершенно очевидна *естественная* размерность субъективности. Я имею в виду – веру, чувства, мысль и волю как своеобразные «фибры души» в которых и *через* которые мы даны сами себе и мир дан для нас.

Здесь следует указать на одно принципиальное различие, необходимое для понимания органики субъективности – различие *границы и предела*. Его очень внятно сформулировал И. Кант: границы переступают, они намекают на возможность бесконечного; к пределу лишь стремятся, пределы очерчивают неустранимую конечность человека и его самоосуществления. Так вот, все возможные артикуляции субъективности имеют как *предметные* границы, так и *непредметное*

³⁴ Тем самым, мы проводим принципиальную линию размежевания между философской антропологией и позитивистской наукой, полагающей субъективность в качестве сферы *внутреннего*. Но внутреннее – не более, чем операционал (инструмент), *независимый* от предмета описания, т.е. топологическая метафора. Но его почему-то наделяют статусом существования и затем субстантивируют, т.е. заполняют содержанием. Формально этот прием – интерпретация интерпретаций.

поле экспозиции в виде горизонта (предела) осуществимости. В этом горизонтном ракурсе вера – это человеческая интуиция причастности Целому (Богу, Истине, Красоте) или наша *открытость* Миру как источник вдохновения или спасения. Воля (решимость) – есть инстанция, позволяющая *удерживать* себя в качестве устойчивого Я в горизонте открытости. Чувственная ткань субъективности способна к «падению в магическое» (Ж.-П. Сартр) или в *воображаемое*. Наконец, мысль способна представлять то, чего нет в эмпирической реальности.

Само допущение предела уже отсылает к тому, что субъективность должна иметь какие-то порождающие структуры (креативности). Иначе как объяснить такие ее синтетические «продукты» как любовь, добро и пр., которые непредметны в том смысле, что не имеют каких-либо *внешних* физических причин (см.: М. Мамардашвили: зло приходит само собой, для добра необходимо какое-то человеческое усилие). Более того, человек иногда может испытывать такие чувства, у которых нет фиксированных форм предметного выражения (чувство свободы, красоты, движения добра, связи с Богом и пр.)

Конечно, субъективность являет себя через предметность своих объективаций – спонтанность телесного жеста, визуализации мысли и мелодии оглашения, импульсах воли и усилиях веры. Но можно ли понять субъективность по ее естественным формам проявления? Сами механизмы объективации не несут кода того состояния, которое интуитивно мы можем назвать *собственно* человеческим. Состояния «человечности» не выразимы эмпирически в предметных формах. Последние – лишь своеобразный экран субъективности, но не она сама. Например, смеяться и испытывать радость – это вовсе не одно и то же. В первом случае смех – своеобразная катастрофа тела, когда оно «не знает» как реагировать на неопределенность среды («животный» смех, смех «без причины»). Это совершенно естественная, в буквальном смысле натуральная реакция тела, вызванная внешними причинами. Сама по себе она не имеет смысла (семантически пуста). Напротив, испытывать радость – это нечто радикально иное; это не реакция на причину, но акт, реализуемый на совершенно *иных* основаниях. Но каких? Видимо, чтобы испытать радость (как собственно человеческое чувство), нужно *воспроизвести* себя в качестве инстанции, потенциально способной *испытать* это чувство.

В качестве иллюстрации приведем суждение П. Флоренского об улыбке Джоконды: «улыбка блудная и растленная, *ничего* положительного не выражающая». Это улыбка «растерянности и потерянности» – «потерявшая в себе саму себя». Она выражает скептицизм и «самоупор человеческого «знаю». Эпоха Возрождения – тот универсальный контекст, где блуд телесной улыбки лишь указывает на «отпадение от Бога» и нахождение «вне истины» существа, неспособного *воспроизвести* себя как христианина. (Столп и утверждение истины – М., 1990, с.174).

Вернемся к онтологической идее человека. Сама апелляция к ней вызвана принципиальной невозможностью законченного и адекватного описания субъективности через ее объективации. Онтологическое основание субъективной жизни (т.е. самой возможности что-либо понимать, верить, видеть, переживать и пр.) конституируется структурами генерации и разрешимости. Здесь я имею в виду фундаментальные структуры субъективности, позволяющие, соответственно, *отличать* себя от своих условий и *узнавать* себя в своих условиях. Это структуры, актуализирующие способ *самоданности* (я вот, я здесь) и способы, каким мир может *присутствовать* во мне.

Что имеется в виду под *способом самоданности*? Мы употребляем слова «самоощущение», «самочувствие», «самосознание», «своеволие», «самолюбие», «вера в себя» и пр. Стремимся к тому, что именуется «самоутверждением», «самодостаточностью», «самобытностью». В конечном счете, все они отсылают к эффекту образования топики Я (Я вот). Этот эффект – не данность, но очень изменчивая фигура, производная от нашей *способности к различению*.

Эта способность была известна еще Аристотелю, полагавшему, что душа – это способность видеть в мире то, чего в нем нет, но против чего мир не возражает. Это способность говорить миру «нет» или *способность к различению*. Это и есть базовая генеративная (креативная) структура, порождающая топику Я. Где ее истоки?

Человек – странное существо. И эта странность – основополагающая и, одновременно, пугающая черта. Человек – «не вещь среди вещей» (М. Хайдеггер), и уже в силу этого он – *безосновен*. То же самое у П. Флоренского – «человек – большая обезьяна Бога».

Откуда эта безосновность? Изначально и естественным образом человеку дана *относительная независимость от* внешнего мира: нет *жесткой* детерминации его поведения и сознания. Обычно это называют «экзистенциальной несвязанностью». Именно она делает всякую ориентацию человека в мире *проблематичной*: все способы его существования (тело – психика – сознание) незавершенны и неопределенны. Например: любое переживание или акт сознания – *вариативны*, т.е. есть возможность *выбора* позиции. Свойство выбирать и, тем самым, позиционировать себя – феноменальное проявление *свободы*. Благодаря ей человек способен выходить за пределы естественных (природных) автоматизмов мышления, чувствования, поведения. Быть свободным – значит быть способным развиваться по логике того, чего *нет* в природе.

Однако свобода – неоднозначна. У нее два модуса – негативный и позитивный. Негативная свобода – это возможность чувствовать, говорить и поступать в схематике «нет». Движение *негации* (свобода от...) дает не только дистанцию, разрыв с пожирающей нас предметностью мира, но и задает обратный (рекурсивный) вектор *открытости себе*, некоего движения к себе. Вне такого рекурсивного движения абсолютно непонят-

ны, например, феномен самосознания и вариативность *топики* человека. Более того, самоидентичность человека неразрешима предметным образом, но реализуется рекурсивно в схематике бесконечной негации («не то, не то...»). Наверное, это имел в виду Августин, утверждая, что любовь к себе, доведенная до презрения к себе как твари – это и есть любовь к Богу. Или Ф. Ницше, призывавший научиться «смотреть на мир из сотни лиц из тысячи глаз» через очищение своих «авгиевых конюшен».

Итак, способ самоданности конституирован рекурсивным движением самообоснования, которое имеет своим основанием способность к негации.

Напротив, позитивная свобода (свобода для...) связана с возможностью человека быть *открытым* миру и *присваивать* эту открытость в качестве своей собственной воспроизводимой способности. По Ф. Ницше: «Если человек вглядывается в пропасть, то пропасть начинает вглядываться в человека».

В пределе позитивная свобода дает возможность человеку развиваться по логике бесконечности и *идеальности*, т.е. по искусственной логике *артефактов* культуры. Имеется в виду следующее. Свобода *post factum* кристаллизуется в символических структурах, образующих исходные матрицы культуры. Вообще символ как таковой – есть инобытие свободы; в нем спонтанность «свертывается» и «засыпает» в культурном коде-памяти. Вне своего воспроизведения в человеке символы «пусты», т. е. не имеют предметных референтов и лишь указывают на акты свободы, производны от них и составляют вместе с ними своеобразную «материю» *понимания*. Имея статус символической реальности, матрицы культуры сами по себе – «ничье состояние». И в таком своем качестве они оказываются онтологическим условием всякой рациональности.

Свобода обретает антропологическую размерность, если символические матрицы культуры становятся фигурой человеческой субъективности. Другими словами, воспроизведение себя в качестве свободного осуществимо через превращение артефактов культуры в возможности и способности собственного развития. В этом смысле И. Кант говорил, что свобода – это способность собою начинать ряд событий; быть причиной самого себя.

Этот сюжет – открытость миру и ее присвоение в качестве культивируемой способности – современный рефрен уже давно известного: от Платона мы знаем: душа – это «разговор себя с собой о былых встречах с Богом». То же самое у евангелиста – «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня, сбережет ее» (Мф. 10.39). Речь идет о возможности и способности человека создавать новый космос (порядок субъективности) – *умо-на-строение* на Целое. Иначе говоря, настроенность на Целое равнозначна наличию структуры *разрешимости*, позволяющей не только отличать себя от условий, но и *узнавать* себя в этих условиях. Актуализация такой структуры задает обертоны за-

вершенности и осмысленности (и в этом смысле – разрешимости) всякому движению субъективности. Именно в этом смысле слов ап. Павла – правда, произнесенная без любви, есть ложь...

Следующий сюжет осмысления темы – способ, каким содержание мира может присутствовать в человеческом Я. Имея в виду упомянутое выше различие предела и границы, можно говорить о двух способах данности мира в человеческой субъективности. Для их номинации используем топологическую метафору – сфера *собственного* и сфера *приватного*. Они принципиально отличны друг от друга по способу организации.

Сфера *собственного* конституируется рекурсивно, т.е. посредством интенции «обращенности на себя», бесконечного движения самообоснования. Это и является фундирующим условием *собирания* сферы *собственного*. Полюс такой интенции, если мыслить его в терминах предела, – точка абсолютного уединения. Только такой фокус способен к бесконечной репрезентации в *ином* (в горизонтах мысли, веры, чувства и решимости) при полном *сохранении* своей суверенности. Он идентичен сфере *интимного*. И, более того, только в нем и через него возможна «локальная данность универсума», т.е. полнота *присутствия* мира и осуществимость этой полноты. В современной философии именно эту интуицию несут феноменологические конструкции типа «трансцендентальной субъективности» (Э. Гуссерль), «усилия собирания себя» (М. Шелер), точки «подвешенной и отстраненной ясности» (М. Мамардашвили) и др.

Соразмерность сферы *собственного* (абсолютного онтологического *уединения*) и универсума (целостности мира) *предел* опыта человеческой субъективности. Опыт в горизонте предела – это способность воспроизводить любое нечто *безотносительно* от модальности восприятия и пространственно-временных координат восприятия. Это та реальность, что создается мною, без меня не существует и без меня немислима. В этом смысле герой А. Платонова говорит: «без меня мир не полон».

Резюмируем. Сфера *собственного*, производная от движения рекурсивности, конституирует:

1. вмняемость Я в смысле способности *держат* *под контролем* способ, каким вообще мне может быть дано любое содержание мира;
2. генеративные (креативные) структуры спонтанности, при которых субъективность не исчезает и не растворяется в структурах человеческой предметности (конечности);
3. наличие в самом человеке форм, гарантирующих превращение свободы в горизонт возможностей и способностей *собственного становления*.

Совсем иначе устроена сфера *приватного*. Человеку свойственно говорить – *моя жизнь, моя способность к рациональности*, имея в виду

ту принадлежность, которой он может якобы распоряжаться по своему умыслу и произволу. Эту иллюзию и можно поименовать сферой *приватного*, в центре которой Я, а границы описываются словом *мое*. У человека неискореним соблазн приватизировать то, что, строго говоря, ему не принадлежит, но дано во временное пользование. Но жизнь покидает нас, не спрашивая; далеко не всегда мы способны удержать себя в пространстве живого (феномен гоголевских «мертвых душ» нам известен, но всегда ли понятен?) Нам, конечно, дан некий нюх на различение живого и мертвого, главного и второстепенного, праведного и неправедного. Но этот нюх – возможность, лишь иногда превращающаяся в культивируемую способность. Если это не так, то откуда тогда эта щемящая ностальгия по своей завершенности, выливающаяся в бесконечный и безуспешный поиск истины, добра, красоты и пр. Правилom, скорее, является ситуация, когда поиск истины оборачивается поиском уборной (М. Мамардашвили).

Поясним этот сюжет через художественные метафоры А. Платонова. У него есть чудовищная формула: «коммунизм – это вещество существования, разлитое между туловищами пролетариев». «Пролетарское туловище» вроде бы очерчивает предметные и осязаемые границы *моего*, но почему-то это место всегда «занято» «чужим»: во мне, но помимо меня, независимо от меня и вместо меня. «Я» здесь – *пустой* фокус, производный от структур принуждения ко «всеобщему счастью». Но вместо фундамента счастья – «котлован» или антропологическая черная дыра, где господствует одинаковость как абсолютная неразличимость. Эта неразличимость – как бы живая, но она инородна человеку (социальна здесь) и являет себя бесконечными ликами *иного* (шлейф незавершенности). Понятно, что дело не в общественном строе, но в антропологической катастрофе (то же самое у Гоголя в «Мертвых душах»), когда в душе царствует неразличимость.

Обобщим. Приватизация того, что тебе не принадлежит, очень похожа на вечную человеческую аферу. Это случай, когда «свято место» пусто не бывает. И это одна из граней нашей субъективности. Приватное – следствие отсутствия рекурсивного движения самообоснования. В этом случае границы *моего* – предметны в функциональном смысле и заданы социальным Левиафаном. Вместо и на месте самотождественности человеческой личности возникает бесконечно изменчивая социальная «морда» с ее ролевыми масками, статусами, диспозициями. И совершенно неважно, по какой схеме структурируется социум (по Э. Дюркгейму, М. Веберу или Т. Парсонсу). Значимо то, что социум всегда – «*принуждение к совместности*». Значит *другой* всегда будет «отнимать у меня мое пространство» (Ж.-П. Сартр). В этом случае человек обречен быть функцией от контекста, клоном или социальным клоуном.

Но человек обречен жить среди себе подобных... Вечный и не снимаемый парадокс между собственным и приватным, где всегда побе-

да одного – поражение другого. Конечно, человек – «проект, переживаемый субъективно». Но в основе его – трагедия выбора и невыносимое бремя ответственности за выбор. Диапазон выбора: «или *все* или *все равно что*» (Ж.-П.Сартр). Этот диапазон равномошен дистанции между *собственным* и *приватным*. Следствия: либо абсолютное одиночество (Экклизиаст), либо слепота неразличимости, когда антропологическая «дыра» неотличима от социальной зрелости всякая попытка различения паллиативна и лишь рождает шлейф незавершенности.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КОММУНИКАЦИИ: РЕКУРСИВНОСТЬ ОСНОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

Введение рекурсивного сюжета в аналитику коммуникаций – социологическая новация, впервые актуализованная средствами «операционального конструктивизма» Н. Лумана. На первый взгляд она кажется теоретическим излишеством хотя бы потому, что чрезвычайно проблематизирует устоявшиеся интерпретативные штампы социологии. Более того, Н. Луман не считает нужным мыслить рекурсивность в универсальном контексте, который придает феноменологический обертона социологическим штудиям. Внятно выражена лишь операциональная сторона рекурсивной методологии, что подчас оборачивается известной провокативной тональностью ряда базовых тезисов автора. Однако латентность рекурсивных процедур вовсе не мешает Н. Луману тематизировать коммуникацию в горизонте поиска новых возможностей системной методологии. Рекурсивно-системное прояснение коммуникации – своего рода методологический антипод постмодернистскому «экстазу коммуникации» Ж. Бодрийера [7].

Прежде всего, поставлена под вопрос сама возможность *аналитической* перспективы в социологии. Вводится допущение о синтетической природе коммуникации. Иначе говоря, ее невозможно аналитически разложить на элементные составляющие (информацию, сообщение, понимание/непонимание) без введения *post factum* многочисленных медиаторов (*media of interchange* – в терминах Т. Парсонса), призванных синтезировать ранее разложенное в единую процессуальную ткань (коммуникации). Но бесчисленные медиаторы (деньги, статусы власти, символические капиталы и пр.) отсылают вовсе не к коммуникации как таковой, но, скорее, к неограниченному спектру ее топологических референций. Обосновывающий аргумент всякий раз оказывается в бесконечности.

Более того, аналитическая перспектива «узкая» уже в том очевидном смысле, что вне пределов внимания оказывается то, что поименовано Н. Луманом «невероятностью коммуникации» [3]. Коммуникация является эмпирически очевидной и подтверждаемой ежедневным опытом, но ее *целостность* вместе с тем аналитически необъяснима без впадения

в искус бесконечной регрессии обоснования. Действительно в силу неустранимой автономии сознания понимание передаваемой информации оказывается весьма проблематичным вне обращения к бесчисленным внекоммуникативным контекстам (памяти, культурной традиции и пр.). Вполне обыденным фактом является утрата мотивации и внимания адресата в связи с любым изменением темы коммуникации или ее пространственно-временных координат. А коммуникативный «успех» в смысле принятия адресатом информации в качестве необходимой и достаточной предпосылки своего собственного поведения и мышления – сюжет из области социологических фантазмов, ибо с неизбежностью отсылает к внесоциологическим допущениям о мере соответствия информации и действительности. Не ясно как коммуникация вообще может длиться, сохраняя при этом свою собственную идентичность во всех возможных контекстах.

Если принять посылку Н. Лумана о том, что коммуникация – несущий каркас всякой социальной системы, то приходится признать и то, что становлением социального «управляют» процессы «невероятности», равно как и метаморфозы трансформации невозможного в возможное. Тем самым уже намечен оригинальный исследовательский ракурс – феноменологическая по своей сути ориентация на прояснение *условий возможности* коммуникации как таковой. Эти условия маркируются Н. Луманом через выделение «сферы собственного» коммуникации. Речь идет о самодостаточных и «чистых» структурах самовоспроизведения коммуникативности как таковой (вне зависимости от пространственно-временных координат, возможного содержания, направленности и адресата). По мнению социолога такая гипотетическая структура производна от так называемых «рекурсивно стабилизированных функторов» [4, С. 9].

Интерпретируем «функтор» в смысле *медиума*, очерчивающего условия возможности всякого формообразования, которое вообще можно поименовать коммуникативным. Соответственно под рекурсивностью в самом широком плане будем разумеать движение самообоснования «сферы собственного» коммуникации. Первый шаг такого движения – дифференциация (коммуникации) от внешней среды; второй – «повторный ввод» (re-entry) этой дифференциации в собственно коммуникацию. Такое опрокидывание «вовнутрь» идентично превращению дифференциации (коммуникация / внешняя среда) в медиум или внутреннюю «схему» для всех возможных коммуникативных операций в горизонте бесконечности. Тем самым рекурсивность «re-entry» маркирует границу собственных оперативных возможностей коммуникации. А конституируемый этим движением медиум имеет структуру *чистого операционала*, посредством которого коммуникация воспроизводит саму себя и свою дифференциацию с внешним миром [4, С. 13]. Иначе говоря, рекурсивность фундирует функцию самореферирования коммуникации, воспро-

изводя ее самоидентичность вне зависимости от природы субстрата, темы и пространственно-временным параметров актуализации.

Таким образом, «сфера собственного», конституируемая самореференцией, указывает на «обособление и замкнутость» операций, гарантирующих самоидентичность коммуникации. Тем самым очерчивается специфическая онтология того, что поименовано Н. Луманом подлинной (или «первой») реальностью коммуникации. Эта реальность – коррелят собственных операций различения коммуникативной системы или реальность функционального медиума. Рекурсивность здесь – системообразующее начало чистого медиума коммуникации и уже поэтому не является предметной репрезентацией чего-либо *иного* (сообщаемого). В качестве своей чистой экспозиции самореференция имеет лишь «пограничную ситуацию исчисления» всех возможных операций (4, С. 22). В классической феноменологии ее аналогом является итерация как поле возможной и бесконечной структурной различенности при сохранении качественной идентичности различаемого (Э. Гуссерль). В этом плане поле итерации – лишь топологический коррелят рекурсивного движения.

Перевод чистого медиума (универсума возможных операций) в режим *актуализации* равнозначен своеобразному «омирщению» хабилизации «сферы собственного». Коммуникативный *habitus* конституирован селекцией (выбором) какой-либо определенной операциональной возможности, что неизбежно сопровождается предметной седиментацией «сферы собственного». Такая селективная седиментация, именуемая «инореференцией», представляет собой инобытие самореференции в знаковых структурах и темах сообщения. Тем самым «конструируется» коммуникативная реальность в модусе «для-других».

В ракурсе операции «re-entry» само различение самореференции и инореференции – есть операциональный «аналог» исходной дифференциации «коммуникация / внешняя среда». Оно имеет системный характер, конституируя коммуникацию как различение, генерирующее последующие различения в более поздних событиях [4, С. 35]. Его самовоспроизведение в горизонте бесконечности имеет своими полюсами рекурсивность самообоснования («собственное» коммуникации) и дискурсивность бытия-для-других.

Из этого следует, что саморазличенность коммуникации являет себя эффектом «удвоения реальности»: самореференция – есть бытие-для-себя; инореференция – бытие-для-других. Если самореференция безразлична к тому, что сообщается (т. е. воспроизводит коммуникативность как таковую), то инореференция структурирована тематически и подчиняется правилам знаковой структуризации. Именуя инореференцию «вторичной» реальностью коммуникации, Н. Луман имеет в виду ее производность от медиума как «памяти» коммуникации и зависимость от каузальных воздействий «внешней» среды.

Рекурсивное обоснования способа, каким вообще существует коммуникация (аутопойезис различения самореференций и инореференций), имеет ряд следствий, во многом проясняющих своеобразное «бес-сознательное» социологии.

Во-первых, предметом внимания становится «вытесняемая» социологией *онтология* коммуникации. Коммуникация *есть* (т. е. может длиться в качестве таковой), если функционально самовоспроизводится вне зависимости от агента, выбора темы и динамики контекста. В этом плане подлинная реальность коммуникации – это аутопойетические операции, связывающие в эмерджентное целое разные селекции информации, селекцию сообщения и селекцию понимания. Только в этом случае может быть принят достаточно провокативный тезис Н. Лумана – «коммуницировать может только коммуникация» [5]. Заключение в скобки агента коммуникации, ее темы и знакового субстрата оставляет в феноменологическом «осадке» аутопойетическую функциональную операцию саморазличения, способную воспроизводить себя в *ином* (тематически и темпорально структурированном событии).

Во-вторых, феномен «удвоения реальности» делает коммуникацию «последовательностью наблюдающих операций» [4, С. 13 и др.]. Утверждение Н. Лумана о способности коммуникативной системы к «самоподозрению» отсылает к условиям возможности коррекции собственных операций (проверки их связанности, последовательности пр.). А «наблюдать» себя коммуникация может только при условии саморазличения самореференций и инореференций и воспроизведении его (различения) во *временном* горизонте. «Самоподозрение» – это своеобразная «вменяемость» коммуникативной системы. Действительно, в инореференциях коммуникации (актуализированных операциях) само различие между миром-как-таким и сообщением *о* мире сведено на «нет». Однако аутопойезис системы функционирует так, что движение самообоснования (самореферирования) равнозначно проблематизации содержания инореференции (тождественности мира-как-такового и сообщаемого о нем). Система «наблюдает» хотя бы в том смысле, что может *различать* сообщение как «конструкцию» и способ, каким это сообщение конструируется.

В-третьих, рекурсивный сюжет позволяет сделать специфической темой условия возможности коммуникативного выбора. В его границах *свобода* селекции (информации, средств сообщения, способов понимания/непонимания) вовсе не означает коммуникативного произвола. Рекурсивно образуемый медиум коммуникации остается практически «недосягаемым» для любой ее осуществляемой (актуальной) операции. Скрывая «мистерию первоначала», медиум являет себя «коммуникативным избытком», реализуемым «внутрисистемно» – посредством самоорганизации системы и ее собственных конструкций реальности. Иначе

говоря, свобода селекции связана базовым системным различием (самореференции и инореференции), которое обладает статусом *sui generis*.

При этом всякий выбор человека оказывается лишь хабитуальным эпифеноменом, надстраиваемым над аутопойетической каузальностью коммуникативного медиума. Выразим эту мысль в терминах Н. Лумана: рекурсивный вектор коммуникации генерирует «неразрешимую неопределенность» любой возможной селекции коммуницирующего человека («би-стабильность») [4, С. 22]. Речь идет о принципиальной «невероятности» однозначного различения коммуникативной локализации человека: он сам выбирает или через него реализуется выбор? «Невероятность» снимается посредством заключения человека «в скобки» (напомним лумановский тезис – «коммуницирует только коммуникация», для которой человек лишь «внешняя среда»).

В горизонте рекурсивности селекция – есть прерогатива самой коммуникации. Более точно, селекция – есть системный функционал. Как *аутопойетическая* операция, коммуникация вовсе не «состоит из» ряда селекций (информации, сообщения, способов понимания/непонимания). Напротив, дистанцируясь от «внешней среды», она «профанирует» *иное* до своего операционального уровня. Например, универсум культуры как «внешняя среда» коммуникации воспринимаем ею лишь в модусах информации, знаковых структур сообщения и пр. И, самое главное, сам способ восприятия *иного* – это системный выбор, несущий эмерджентный эффект, являющий себя тем, что аутопойезис создает своеобразную «избыточность» (абсолютный сценарий или «память» всех возможных операций). Этим, собственно, и создается поле возможных селекций. Система, таким образом, выбирает как бы «сама из себя», причем всякий выбор оказывается синтезом (*одновременной* селекции информации, селекции сообщения и селекции способов понимания). Поэтому коммуникативная система вовсе не транслирует какие-либо сегменты информации. Само наличие эмерджентного качества говорит о том, что она скорее «пульсирует» через рекурсивно создаваемые операциональный «избыток» и самопроизводство селекций [5] и последующую актуализацию в дискурсивности инореференций. Цикл «пульсации» возобновляется посредством эффекта «самоподозрения системы».

В-четвертых, возможности рекурсивной методологии позволяют артикулировать и *собственное* время коммуникации, отличное от темпоральных измерений ее хабитуальных носителей. Способность чистого медиума длиться (самовоспроизводиться) предполагает наличие *собственной* темпоральной размерности [4] при парадоксальном отсутствии собственных целей и ценностей [5]. По Н. Луману, функция медиума коммуникации – «сопряжение селективных операций в самоконструируемых горизонтах времени» [4, с. 27]. Если временной горизонт – это «самоконструкция» медиума, то он конституируется в качестве такового только движением *самоопределения* коммуникативной системы. Рекур-

сивно произведенная «неопределенность» («би-стабильность») артикулируется в линейную последовательность «операций сопряжения» селекций. Такая артикуляция и есть *собственное* время операций коммуникации. Режим актуализации медиума, таким образом, синхронизирован с операциями сопряжения селекций.

В-пятых, наиболее «темным» сюжетом у Н. Лумана является демаркация различия между *самообоснованием* медиума и *самоопределением* коммуникативной системы. По своей сути самообоснование есть рекурсивно выстроенная генерация эмерджентного качества. Его своеобразным результатом является операциональное обособление через трансцендирование *иного*. Именно поэтому самообоснование – это вовсе не движение к какому-либо основанию³⁵. Логика такого движения заключается не в достижении каких-либо субстанциональных первооснов, но в конституировании потенциала функционального «избытка», чистой экспозицией которого является поле коммуникативной итерации. Напротив, самоопределение – дискурсивно и экспонирует себя в инореференциях как предметных субститутах рекурсивности. Горизонт самоопределения связан полем «операций исчисления» [4, С. 22].

Самоопределение системы актуализируется, как полагает Н. Луман, посредством «бинарных кодов», безразличных к тому, каким образом система генерирует собственную «самотождественность». Кодовые различия, по выражению социолога, «перпендикулярны» различению самореференция/инореференция. Предназначение кодов – в дифференциации тех операций, которые *принадлежат* системе, от всех иных. Например, система должна «отсекать» информацию от неинформации, новую от старой и т.д. Далее, кодирование призвано фиксировать *значимость* (положительную или отрицательную) той или иной операции для сохранения коммуникативного континуума (т. е. самой способности коммуникации длиться).

Тезис о «безразличии» модусов «принадлежности» и «значимости» к рекурсивности не является бесспорным. Во всяком случае, сама их «нейтральность» (по отношению к самореферентности) не дает возможности объяснить *внутриструктурные* изменения коммуникативной системы, т. е. то, каким образом всякая метаморфоза бинарного кода включается в состав предпосылок для продолжения операций системы во временной перспективе. Скорее всего, бинарные формы, артикулирующие ткань инореференций, следует мыслить не в статике инстанций кодирования, но в динамике хабиутального формообразования. Сошлемся, к примеру, на методологические возможности версий социологического конструктивизма в духе Ж. Бувреса [1] или П. Бурдые [2].

Маркированный схематический набросок операционалов рекурсивной методологии (в границах конструктивизма Н. Лумана) уже создает почву для возможного очищения «авгиевых конюшен» социологии.

³⁵ Отметим, что Н. Луман подчас сближает рекурсивность с «регрессией».

Во всяком случае, позволяет сделать темой легитимность ряда устойчивых интерпретативных стереотипов. Так привычное словосочетание «межкультурная коммуникация» в ракурсе лумановского конструктивизма указывает лишь на «невероятность» таковой. Культуры как ценностные универсумы не коммуницируют вообще, ибо их медиум ценностно нейтрален (по Н. Луману – дискутируют не о ценностях, но о предпочтениях) [5]. В схематику коммуникативности ценности могут быть втиснуты своими социальными «телами», да и то редуцированными до их операционально-инструментальных «скелетов».

Уже сама по себе социальная форма радикально модифицирует символическую размерность культуры. В границах социального обмениваются не символическим потенциалом как таковым, но его *общезначимыми* и *операциональными* воплощениями. Только они адекватны социальному обмену, поскольку форму его продукта в рамках сравнения на рынке человеческих способностей артефакт культуры обретает лишь через свое нивелирование институционализированной нормативностью. Если ценности культуры подчинены логике воспроизводства символических форм, то их социальный модус уже имеет иной структурный порядок – «овеществленные» отношения взаимобмена, которые задают нормативные и типизированные формы потребления.

Более того, собственно коммуникация, составляя каркас социальности, не подчиняется целиком даже логике социального обмена (по Н. Луману, она по сути своей не обмен, а ее продукты не «потребляют» в том смысле, что принятие и понимание информации не сводимо к структуре потребления). В поле коммуникации ценности подлежат операциональной реинкарнации, превращаясь в хабиитуализированный инструмент достижения «коммуникативного успеха». Коммуникативная «репрессия» ценностей задает неустранимую дистанцию к семантическим «продуктам» итеракции. Символическое начало ценностей культуры нивелировано операциональной тканью коммуникации. И эта ткань – «инореференция», воплощающая в себе «несбывшийся императив целостности» (Ж. Бодрийяр).

Между тем, неустранимым и нескрываемым искусом социологии являются бесконечные попытки реанимировать утраченный «императив целостности» посредством того, что поименовано интерсубъективностью.

В классической феноменологии (Э. Гуссерль) интерсубъективность мыслится как *условие возможности* реальной коммуникации, т. е. того, что может быть понято *другим* и воспроизведено в качестве понятия безотносительно ситуации. Она (интерсубъективность) укоренена в идеальности сферы *собственного* (Eigenheit) его, вне которой невозможно отношение к иному (позициональность) как таковое. Ее суть сводима к «апперцептивному перенесению» *собственного* на иное при сохранении их инаковости. В основе такого «переноса» – рекурсивность самообоснования *собственного*. В сфере *собственного* дано «изначаль-

ное удвоение» на *ego* и *alter ego* как их «единство подобия», которое и служит основанием трансцендентального «переноса», а на хабитуальном уровне – основанием мотивации восприятия по аналогии. Этим и маркированы контуры интесубъективности.

В этой традиции различие интерсубъективности и коммуникации соотносимо с различием трансцендентального и хабитуального уровней опыта. Несущей конструкцией коммуникации является знаковая референция как структура с *неполным* значением. Она есть как данность в бесконечности отсылок к *иному*, что порождает шлейф незавершенных идентификаций *ego*. Коммуникация семантически неполна: в ней данность целостности смысла (*Sinn*) для *ego* ограничена эмпирическим референтом и воспроизводима всегда *конечным* образом. В той мере, в какой указательная референция манифестирует нечто, она замещает сферу *собственного ego*, оказываясь «внешним» (по отношению к ней) и случайным феноменом, редукция которого и составляет бесконечную феноменологическую задачу Э. Гуссерля.

Предметный ракурс социологии (ее феноменологических версий) таков, что методологически неизбежным оказывается *замещение* универсального горизонта интерсубъективности («рекурсивность – итерация») функционально-предметными границами общезначимости, внутри которых сама общезначимость явлена дискурсом как *субститутом* рекурсивности. Обозначим здесь лишь «крайности» (номиналистическую и реалистическую) социологической тематизации.

Суть номиналистической версии «интерсубъективности» (А. Шюц) в том, что она относима не к человеку, но к «миру»: «совокупность значений» мира может быть дана человеку только в актах индивидуальной интерпретации, которые ограничены лишь «конвенциональными условностями» (моя точка зрения *такая же*, как и у другого). Известный субъективизм снимается, по мнению А. Шюца, через совпадение «системы релевантностей», которые выполняют функцию *социального* соотнесения с «объектами» реальности: так нельзя «понять объект культуры, не соотнеся его с деятельностью, благодаря которой он возник... Например, знак или символ – не зная, что он представляет в уме человека, использующего его» [6, С. 130].

Реалистическая версия интерсубъективности манифестирована конструктами теории Г. Ромбаха: термином «социальная перспектива» маркируется поле всех *возможных* социальных взаимодействий. Социальная перспектива – это поле пространственно-временной *когерентности* всех возможных связей, где все структурные «упорядоченности» производны не от человеческих интерпретаций, но «вытекают из истории народа и времени» [8, С. 228]. Иначе говоря, оно *трансцендентно* в том смысле, что оказывается выражением того, что порожденные людьми фундаментальные социальные структуры, в конечном счете, им не подвластны и не зависят от произвола субъективных интерпретаций. В

этом контексте конструкт «интерсубъективность» очерчивает поле *обезличенных* «интерпретаций», реализуемое в дискурсе «трансцендентных» взаимодействий людей как «социальных тел». Такой дискурс идентичен «принуждению к совместности» (термин Э. Дюркгейма), где всякий агент – не более чем социальная марионетка, принужденная к коммуникации на «чужом» языке социальности.

Таким образом, социологический потенциал феноменологических интерпретаций интерсубъективности как условия возможности коммуникации (ее феноменальной полноты и экзистенциальной выполнимости) скорее не столько проясняет суть проблемы, сколько делает явным ее болевые точки. Феноменологический ресурс «операционального конструктивизма» Н. Лумана позволяют лишь редуцировать крайности номинализма и реализма, сводя суть коммуникации к операциональному медиуму через «заклучение в скобки» ее агента и предмета. Его апелляцию к рекурсивности вряд ли стоит ограничивать только операциональным контекстом. Это ведет лишь к констатации очередной (наряду с другими) «конструктивистской» точки зрения.

Методологически рекурсивность – это не движение к какой-либо основе и вовсе не точка зрения. Скорее это становление такого позиционного места, которое существует только внутри и в момент осуществления рекурсивного усилия. Пребывание в нем равнозначно превращению *иного* (любого возможного предмета рекурсивной деконструкции) в возможности и способности собственного мышления. Сама по себе рекурсивность «не видна» как моргание глаза, но без такового взгляд социолога обречен на «конструкцию» картинок со шлейфом незавершенности изображаемого.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бувресс, Ж. Правила, диспозиции и габитус. [Электронный ресурс] / Ж. Бувресс. – М. : Социологос, 2006. – Режим доступа: URL: <http://sociologos.narod.ru/textes/bouveresse.htm>
2. Бурдьё, П. Структуры, хабитус, практики / П.Бурдьё // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1989. – С. 210-268.
3. Луман, Н. Невероятность коммуникации. [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: http://www.soc.ru/publications/pts/luman_c.html
4. Луман, Н. Реальность массмедиа. [Текст] / Н.Луман // Праксис. Москва. 2005. – 254 с.
5. Луман, Н. Что такое коммуникация? [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://knowledge.isras.ru/sj/sj/95-3-8.html>
6. Шюц, А. Структура повседневного мышления [Текст] / А. Шюц // Социологическое исследование. – 1988. – № 2.
7. Baudrillard Jean. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. N. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. – P. 126-133.
8. Rombach, H. Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie / H. Rombach. – München. 1994.

Оглавление

НАУЧНАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ТЕМАТИЗАЦИЯ:	
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ	7
ЧЕЛОВЕК КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА	8
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В НАУКЕ: СКЕПТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ.....	20
КУЛЬТУРА БЕЗ ЛИЦА	36
МНОГОМЕРНЫЕ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА: РЕЛЯТИВИЗМ ОСНОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТНОГО ВЫБОРА.....	40
ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА.....	45
ХРИСТИАНСТВО И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ. ИСХОДНОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕРМИНА "КУЛЬТУРА"	46
ИОВ-СИТУАЦИЯ И ПРОБЛЕМА ЗЛА	61
ТОПОЛОГИЯ ВИНЫ И ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА.....	69
ФЕНОМЕН ЦЕННОСТИ: ИМПЕРАТИВ ЦЕЛОСТНОСТИ И СОЦИАЛЬНЫЕ СУБСТИТУТЫ	82
ПРОВОКАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ	89
ПРОВОКАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ.....	90
АПОЛОГИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ (ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ).....	97
АРХИТЕКТОНИКА ОБРАЗОВАНИЯ: ИТЕРАЦИЯ И РЕКУРСИВНОСТЬ.....	102
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.....	104
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: ИСТОКИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЙ.....	106
АРХЕТИП ОБРАЗОВАНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ НОСТАЛЬГИЯ ПО ЦЕЛОСТНОСТИ.....	140
ОБРАЗОВАНИЕ КАК ДИСКУРС.....	144
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА	147
ЛЮБОВЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА	148
СИТУАЦИЯ И ЯЗЫК ОДИНОЧЕСТВА.....	155
МЕТАФИЗИКА СТРАХА.....	161
СТРАХ СМЕРТИ КАК МОЛИТВА ДУШИ.....	170
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМАТИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ	175
ФЕНОМЕН ПОНИМАНИЯ: ВОЗМОЖНОСТИ РЕКУРСИВНОГО СИНТЕЗА	176
АНТРОПОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ: ПАРАДОКС СВОЕГО И ЧУЖОГО	194
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КОММУНИКАЦИИ: РЕКУРСИВНОСТЬ ОСНОВАНИЙ И ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ	201

Научное издание

Вестник Морского государственного университета

Вып. № 73/2015

Серия: Гуманитарные науки

Специальный выпуск, посвященный памяти
САКУТИНА ВЯЧЕСЛАВА АРКАДЬЕВИЧА

13,1 уч.-изд. л.
Тираж 100 экз.

Формат 60 × 84/16
Заказ № 047

Отпечатано в типографии ИПК МГУ им. адм. Г.И. Невельского
690059, Владивосток, ул. Верхнепортовая, 50а