

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

Nadezda Kasavina

**EXISTENTIAL EXPERIENCE
IN PHILOSOPHY AND SOCIAL
AND HUMAN SCIENCES**

Moscow
2015

Российская Академия Наук
Институт философии

Н.А. Касавина

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ
В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-
ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ**

Москва
2015

УДК 141.32
ББК 87.2
К 28

Научный редактор

чл.-кор. РАН *Н.И. Лапин*

Рецензенты

доктор филос. наук *П.С. Гуревич*
доктор психол. наук *В.В. Знаков*
доктор филос. наук *Л.А. Микешина*

К 28 **Касавина, Н.А.** Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках [Текст] / Н.А. Касавина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 189 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0294-2.

В монографии экзистенциальный опыт интерпретируется в двух ипостасях: как феномен индивидуального становления, и как социокультурное явление, связанное со структурой ценностей, с результатами духовной и художественной деятельности, артефактами и социальными объективациями. Экзистенциальный опыт выступает как личная история существования, в ходе которой человек проясняет для себя смысложизненные ценности, а также является способом примирения с существованием, непрерывного прислушивания к жизни, достижения духовной пробужденности, преодоления тревоги.

Монография адресована философам, социологам, психологам и всем интересующимся экзистенциальной проблематикой в области философии и науки.

ISBN 978-5-9540-0294-2

© Касавина Н.А., 2015

© Институт философии РАН, 2015

Содержание

Введение	7
Глава 1. Экзистенциальный опыт как предмет философской рефлексии	11
1. К топологии экзистенции: распутывание и конструирование	11
2. Экзистенциальный опыт как феномен культуры	30
3. Повседневность, социальность, экзистенциальность	48
4. Амбивалентность экзистенциального опыта	62
Глава 2. Гуманистический поворот в социально-гуманитарных науках	78
1. От классики к неклассике: экзистенциальный сдвиг	78
2. Открытие субъективности как предмета науки	83
3. Движение к личности в социологии: персонализация опыта	89
4. К подлинности человеческого бытия (курс психологии)	107
5. Гуманизация науки и натурализация экзистенции	125
Глава 3. Вера в экзистенциальном опыте	131
1. Рациональные и аффективные коллизии экзистенции (Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой)	131
2. Вера как экзистенциальный феномен	142
3. Переупутья экзистенциального поиска: вера традиционная и вера разумная	155
4. Аксиологические аспекты веры	168
Заключение. Модусы экзистенциального опыта	184
Summary	186

Contents

Introduction.....	7
Chapter 1. Existential experience as an object of philosophical reflexion.....	11
1. On the topology of existence: untangling and construction.....	11
2. Existential experience as a phenomenon of culture.....	30
3. Everydayness, sociality, existentiality.....	48
4. Ambivalence of existential experience.....	62
Chapter 2. Humanistic turn in the social and human sciences.....	78
1. From classical to non-classical science: an existential shift.....	78
2. Discovery of subjectivity as an object of science.....	83
3. A “personalist stance” in Sociology: the personalization of experience.....	89
4. On the authenticity of human being: the context of psychology.....	107
5. Humanization of science and naturalization of existence.....	125
Chapter 3. Faith in existential experience.....	131
1. Rational and affective controversies of existence (D. Hume, B. Pascal, L. Tolstoy).....	131
2. Faith as an existential phenomenon.....	142
3. The crossroads of existential quest: the traditional faith and the rational faith.....	155
4. The axiological aspects of faith.....	168
Conclusion. Modes of existential experience.....	184
Summary.....	186

Введение

Опыт принадлежит к числу категорий в философии, получивших множество истолкований и не только не утративших своей актуальности, но требующих все нового и нового уточнения и исследования. Это определяется, с одной стороны, сменой методологических ориентиров в понимании сущности познания, знания и обоснования его достоверности, то есть тех понятий, с которыми опыт находится в системном единстве; с новым этапом в понимании рациональности, исследованием ее апорийности, с существенным переосмыслением субъекта познания. С другой стороны, остается актуальность осмысления того влияния, которое оказала на философскую теорию человеческого бытия экзистенциальная философия, которая «прочувствовала» и выразила специфику человеческого бытия, способствовала возникновению гуманистических витков в социально-гуманитарных науках, их повороту к субъективным, личностным элементам опыта.

Философская история опыта объемлет множество его проявлений: от религиозного и мистического опыта, в том или ином виде охарактеризованного еще в работах средневековых теологов и философов, через опыт как гносеологическую категорию философии Нового времени к индивидуальному опыту личностного бытия в мире, что было проблематизировано в XIX и XX столетиях. В этот период в ряде направлений философии ставится вопрос об особом опыте существования, затрагивающем решение человеком специфических экзистенциальных проблем и задач. Это поиск личностью собственного предназначения, укорененности в мире в контексте ключевых жизненных дихотомий, связанных с осознанием свободы и ограниченности, стремлением к смыслу и ощущением бессмысленности, желанием утвердиться в вере и неверием.

В области современной философии классические философские проблемы сознания, познания, знания решаются с учетом экзистенциальной проблематики. В современном развитии понятия «опыт» экзистенциальный опыт субъекта становится базовым предметом философии в целом, не ограничиваясь собственно экзистенциальной философией. Результаты, к которым пришла современная философия, состоят, помимо всего прочего, в выведении

на новую высоту человеческой экзистенции как элемента и предпосылки познания, знания, ценности. Это движение к пониманию природы персонального опыта личности в ее отношении к себе и к миру, к конкретности ее существования; принятие во внимание личностной соотнесенности со смысложизненными ценностями; решение фундаментальных проблем существования в социокультурном контексте.

Первая глава книги содержит понимание экзистенциального опыта как синтеза жизненных переживаний и концептуальных средств их структурирования и связывания. Экзистенциальный опыт, пронизывающий повседневное и социальное бытие человека, выступает в данном случае как личная история существования, в ходе которой человек проясняет для себя смысложизненные ценности.

В монографии предлагается подход к исследованию экзистенциального опыта не только как феномена индивидуального существования и развития личности (в отличие от мейнстрима экзистенциальной философии XX в.), но и как социокультурного явления, представленного структурой ценностей, результатами духовной и художественной деятельности, выраженными в артефактах и социальных объективациях.

Экзистенциальный опыт проанализирован на стыке двух модусов его понимания: как уникального, спонтанного личного переживания и как обусловленного культурой смысложизненного поиска. Культура представлена как платформа, на основании и посредством которой человек справляется с основополагающими данностями существования.

Во второй главе показывается, как проблематизируется понятие экзистенциального опыта в социально-гуманитарных науках. Социология, психология, лингвистика во многом восприняли эстафету экзистенциальной философии и обратились к бытийным, смысловым проблемам существования личности, группы, сообщества в конкретной социокультурной среде с ее особыми вызовами и задачами. Для обозначения процесса переосмысления экзистенции в социально-гуманитарном знании предлагается использовать термин «натурализация экзистенции» со ссылкой на аналогичную тенденцию в аналитической эпистемологии и философии сознания (У. Куйан, Д. Деннет и др.).

В третьей главе экзистенциальный опыт рассматривается как обретение человеком устойчивости существования через формы веры.

Применительно к идеям о вере Л.Н. Толстого А.А. Гусейнов пишет, что «вера в его понимании является фундаментальной категорией человеческого существования. Она обозначает не какой-то особенный признак человека, а сам его онтологический, бытийный статус. Адекватно понять человека – значит понять его как существо верующее»¹. Л.Н. Толстой в вопросе веры «решал одновременно личную, глубоко экзистенциальную задачу»². В третьей главе мы в чем-то последовали этому примеру. Экзистенциальный опыт интерпретирован в контексте веры, выражающей поиск человеком духовной опоры существования. Вера рассматривается как опыт встроенности человека в мир, соединяющий в себе дорефлективные формы отношения к реальности и результаты сознательного решения задач, связанных со смыслом жизни, личностной укорененностью в сфере надындивидуальных ценностей.

Исследования, результатом которых является данная монография, велись в рамках исследовательских проектов: РГНФ «Опыт и экзистенция. Философско-междисциплинарный анализ» (2010–2013), гранта Президента РФ молодым ученым «Экзистенциальный опыт в контексте кризисных ситуаций (возможности междисциплинарного синтеза)» (2011–2013).

Мне хотелось бы выразить признательность людям, которые способствовали моему интересу к экзистенциальной проблематике и работе над данной темой.

Это мои родители, которые в своей жизни преодолевали тяжелейшие жизненные обстоятельства – сталинские репрессии, выживание в военной и послевоенной обстановке – и на собственном примере продемонстрировали мне значимость духовных факторов в развитии человека.

Благодарю моего научного руководителя по кандидатской диссертации, Л.В. Щеглову, моих друзей и коллег Л.В. Баеву, Л.Я. Подвойского, общение с которыми мне дало импульс для изучения экзистенциальной философии. Благодарю Л.А. Беляеву, Л.А. Булавка-Бузгалину, И.Т. Касавина, Т.А. Кузьмину за вни-

¹ Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 288.

² Там же. С. 289.

мание к рукописи, участие в ее обсуждении, значимые замечания и пожелания. Спасибо Л.А. Марковой за ценные советы по проблематике экзистенциального опыта в науке. Благодарю научного редактора Н.И. Лапина, моих рецензентов П.С. Гуревича, В.В. Знакова, Л.А. Микешину за детальное, критическое, и вместе с тем, доброжелательное рассмотрение текста, что очень способствовало его доработке.

ГЛАВА 1. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

1. К топологии экзистенции: распутывание и конструирование

Только человечность делает художественное произведение впечатляющим событием в жизни читателя.

Т.И. Ойзерман

Переживание, как говорят, делает человека мудрым.

Это очень глупое высказывание.

Если бы за переживанием не было бы ничего, то оно просто свело бы человека с ума.

С. Кьеркегор

М. Мамардашвили говорил, что роль философии в познании культуры состоит в *распутывании*. Он высказал это в отношении произведений М. Пруста, затрагивая и проблему экзистенциального опыта. Только распутывание приводит к пониманию ситуаций его становления. И форма романа должна быть такой, чтобы участвовать в распутывании этого жизненного опыта. «Литература или текст есть не описание жизни, не просто что-то, что внешне (по отношению к самой жизни) является ее украшением; не нечто, чем мы занимаемся, – пишем ли, читаем ли на досуге, а есть часть того, как сложится или не сложится жизнь. Потому что опыт нужно распутать и для этого нужно иметь инструмент. Так вот, для Пруста, и я попытаюсь в дальнейшем это показать вам, текст, то есть составление какой-то воображаемой *структуры* (курсив мой. – Н.К.), является единственным средством распутывания опыта; когда мы начинаем что-то понимать в своей жизни, и она приобретает какой-то контур в зависимости от участия текста в ней»³.

Мамардашвили делает акцент на важном для философского и всякого иного познания моменте. Конструирование знаковой структуры есть способ понимания таких сложных и многогран-

³ *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 11.

ных феноменов, как опыт и жизненный мир, которые, как и всякие естественные, стихийно формирующиеся, эмерджентные явления, нелегко поддаются концептуализации.

Рассмотрение структуры явлений или объектов, т. е. выявление неких простых составляющих и их функций, – один из традиционных способов их понимания. Т. Парсонс, рассматривая общество через структурно-функциональную систему координат, берет на себя весьма смелую задачу представить его как механизм, в котором отдельные элементы, выполняя возложенную на них функцию, обеспечивают существование системы в целом. Трудности такого метода связаны с выявлением этих составляющих и установлением связей между ними.

Нужно ли в философии ставить такие задачи? И да, и нет. Конечно, исследуя какой-то предмет, мы представляем его содержание через определенные элементы. Но вряд ли в философском понимании уяснение базовых составляющих феномена играет главную роль. Философия часто осуществляет другую миссию, как бы трансцендируя за пределы сложившегося положения вещей в направлении от сущего к должному, от факта и феномена к ценности и понятию. Философия, особенно в части философской антропологии, этики, философии культуры, ставит своей задачей не столько аналитическое исследование элементарных составляющих, сколько конструирование сферы конечных, предельных оснований бытия и сознания, что позволяет обобщить, концептуализировать знание о связанных с нею феноменах.

О литературе Пруст – и Мамардашвили его поддерживает – пишет как о совершенно особом занятии в части познания душевной жизни и того, что происходит с человеком в этом мире. «Пруст говорит: “наше дело – литература”, и дальше: “... конечно, нас многие могут обвинить в том, что мы страдаем *morbo litterario* (болезненной страстью, болезненным графоманством, не знаю, как иначе это перевести), – нет, – говорит Пруст, – уничивает нас плохая литература, а крупная литература всегда открывает нам неизвестную часть нашей души”»⁴. Философия также призвана по-своему открывать неизвестную часть человеческой души, ставить задачи, превосходящие известные возможности их решения. Может быть, в этом сходятся философия и литература; последняя, по словам

⁴ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. С. 37.

И.Т. Касавина, «учит философию создавать мифы, архетипы и творить их... играючи, изящно, красиво, увлекательно»⁵. Она является своего рода эмпирической базой философской антропологии, давая философии материал исследования экзистенциального содержания опыта.

Г. Марсель, рассуждая о субъективности опыта, пишет, что «существуют области, где порядок, то есть постигаемость, воспринимается с помощью некоторых недоступных определению условий, поскольку они внутренне присущи самому субъекту как живому опыту, который по природе своей не может осознавать себя целиком»⁶. В этой связи музыкальное произведение одному человеку может показаться хаосом звуков, а другой различит в нем гармонию, и оно вызовет отклик в душе. Данное суждение как нельзя лучше выражает всю проблемность познания и структурирования опыта, – и не только экзистенциального. Человеку как субъекту живого опыта, феномена во многом спонтанного, латентного, требуются специальные усилия, чтобы осознавать его порядок, структуру. При этом его понимание оказывает обратное влияние на опыт, ведет к его рационализации и гармонизации.

Эти рассуждения характеризуют особенности и философского метода исследования. Изучая такой объект, как экзистенциальный опыт (а подобные объекты, возможно, и составляют специфику философии), философ имеет дело не просто с данностью, а пытается *достроить* его до специфической для человека и данной культуры системы координат. «Составление воображаемой структуры» есть ход сознания, попытка человека разобраться в жизненном многообразии, данном ему вовне и в нем самом. Чтобы распутать опыт, надо *внести в него* структуру смыслов. Для Мамардашвили произведения Пруста и Фолкнера дают примеры особого трагического опыта героев, когда они не знают, каково их действительное положение. И у Пруста, и у Фолкнера слои времени перемешаны, нет четкой последовательности изложения, что является своеобразными признаками этого незнания. Правила построения классического романа, последовательность повествования – напротив, продукт

⁵ Касавин И.Т. Философия и литература: диалог дискурсивных культур // Диалог культур в условиях глобализации: XII Международ. Лихачев. науч. чтения, 17–18 мая 2012 г. Т. 1: Докл. СПб., 2012. С. 98.

⁶ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 5–6.

уже серьезной сознательной обработки жизненных событий и переживаний, обработки, которая позволяет представить жизнь как целостность. Пруст идет другим путем: воспроизводит переживания в наиболее чистом виде, оформляя их прекрасным и богатым языком, но избегая сюжетных конструкций. Это чтение им своего опыта, посредством чего, по словам Мамардашвили, Пруст справляется с онтологической ситуацией. Аналогично у Г. Гессе есть примечательный момент в романе «Гертруда», где главный герой, ставший композитором, говорит: «В ранней юности я иногда мечтал стать писателем. Исполнилась эта мечта, я не устоял бы против искушения отследить свою жизнь вплоть до прозрачайших теней детства и милых, бережно хранимых истоков самых ранних воспоминаний»⁷. Пруст для себя избирает как раз такой путь, описывая свои переживания, выстраивая их связь с ключевыми проблемами существования, из чего извлекается опыт и создается «собор» смыслов индивидуальной жизни.

Распутать экзистенциальный опыт – это значит структурировать, упорядочить, интегрировать многообразие переживаний эмпирического индивида. Однако для этого нужно сконструировать соответствующие концептуальные средства, исследуя культуру, историю, образ жизни, контекст индивидуального существования. В результате такого теоретического исследования выявляются экзистенциалы, составляющие специфику собственно человеческого, культурного бытия индивида. Именно они позволяют внести определенный порядок и смысл в наличный хаос того, что нередко называют экзистенциальным опытом, но что на деле является лишь его феноменальной, наиболее явной формой существования.

Переживание как событие экзистенциального опыта

Исходным элементом в понимании экзистенциального опыта можно считать переживание, которое отражает контакт субъекта с миром во всех ситуациях человеческой жизни. Переживание – неперемный атрибут интенциональной направленности субъекта во всех ситуациях человеческой жизни. Современные психологические исследования показывают, что переживание является

⁷ Гессе Г. Гертруда. М., 2010. С. 6.

опосредствующим звеном во взаимоотношениях психических состояний и процессов, проявляется на границе пересечения внутреннего и внешнего мира. Как пишет В.В. Знаков, «отсутствие переживаний порождает феномен “отчуждения своего опыта”, заключающийся в том, что отдельные прожитые эпизоды не становятся событиями жизни»⁸.

Переживание является отправной точкой экзистенции и экзистенциального опыта, из которой исходят различные течения философии существования. Причастность к миру прежде всего переживается и только потом осознается. Г. Марсель в «Метафизическом дневнике» называет такое глубинное постижение реальности таинством. Это те формы отношения к миру, опыт которых для человека как живого субъекта совершенно отличен от сферы «проблемного», рефлексивного. Ими полна жизнь: опыт поглощающих чувств, состояний, опыт чрезвычайно значимых событий. Таинство переживается, противопоставление внешнего и внутреннего в данном случае теряет смысл. Рефлексивное же мышление связано с проблемой, она помещается перед человеком как нечто, требующее формирования определенного отношения. Фундаментальное различие между проблемой и тайной состоит в том, что с проблемой человек сталкивается, обнаруживает ее перед собой, но может ее охватить и разрешить; а тайна есть нечто, во что он вовлечен, следовательно, она мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия между «во мне» и «передо мной» и его изначальная значимость⁹.

Произведения Пруста удачно высвечивают экзистенциальный опыт прежде всего как совокупность переживаний и даже параллельную реальность, часто не связанную с рациональной стороной жизни человека, с конкретной деятельностью и коммуникацией: воспоминания, сны, которые навевают чувства, внезапно приходящая грусть или радость. Все это образует действительно непостижимый мир самопознания, самопонимания.

⁸ Знаков В.В. Непостижимое и таинственное в экзистенциальном опыте субъекта // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. М., 2013. Т. 1. С. 395.

⁹ Марсель Г. Метафизический дневник // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 85–87.

Мамардашвили предлагает отнести к тексту Пруста как просто к чему-то, что делаем мы в своей жизни. «...Мы имеем дело с тем, что в философии называется экзистенциальным опытом. Это живой экзистенциальный опыт, и все понятия, которые применял Пруст, имеют смысл лишь в той мере, в которой мы можем дать этим понятиям какое-то живое экзистенциальное содержание, содержание какого-то живого переживания. И весь роман усеян символами переживания, и поэтому он интересен... он весь и ритмом и текстурой похож на какой-то отчаянный смертный путь человека, и в излагаемые события и переживания в романе включаются только те, которые имеют на себе отблеск того света, который излучается обликом смерти»¹⁰.

Мамардашвили говорит об экзистенциальном опыте прежде всего как о наборе переживаний, о стихийном видении, восприятии жизни, внутренней душевной жизни, которую личность пытается сама себе пояснить, усвоить, означить. Субъективность человека, меняющая свои эмоциональные конфигурации, – это особый, в полной мере непостижимый внутренний путь.

Роман Пруста – это путешествие, путешествие в себя, путешествие в мире через себя, путешествие в свое прошлое, его воссоздание и понимание. Экзистенциальный опыт предстает как путешествие в свой собственный внутренний мир; и даже если переживания вызваны внешним для субъекта событием, оно редуцируется до повода к этому переживанию и чувствованию. И здесь возникает вопрос. Не оказывается ли экзистенциальное сознание лишь поверхностной канвой переживаний, не связанных с глубокой духовной жизнью личности? Ведь если сознание распадается на отдельные, слабо связанные между собой переживания, то оно лишается личностного начала, подлинно конкретного человеческого смысла.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути (М. Пруст. «В поисках утраченного времени») // Из истории мировой гуманистической мысли. М., 1995. С. 267–268.

Проблема спонтанности переживаний

Феноменология экзистенциального опыта представляет собой лишь одну из возможностей его понимания. Здесь переживания выступают как реальность во многом непредвиденная, неожиданная, спонтанная, с которой человеку приходится сосуществовать. Внезапно нахлынувшее чувство тоски или радости в данном случае является примером. Марсель описывает, в том числе апеллируя к Прусту, свой визит к больному другу и выраженное чувство сострадания, которое он при этом испытывал. Но при следующих встречах это чувство утрачивается вследствие обреченности больного. «Эта тишина во мне странно отличается от крика сострадания, который поднимался в моем сердце; однако она не кажется мне совсем загадочной. Я в состоянии обнаружить в себе, даже в смене моих настроений, достаточное объяснение. Но зачем? Пруст прав. Мы для самих себя не свободны; есть некая часть нашего существа, которая иногда становится нам доступной силою каких-то странных и, возможно, не совсем осмысленных нами обстоятельств. Ключ дается нам на мгновение. Через несколько минут дверь вновь закрывается, ключ исчезает. Я должен с грустью признать, что это так»¹¹.

Марсель говорит о тех усилиях и смыслах, которые позволяют человеку обрести какую-то власть над переживаниями. Это верность, принятие обязательства, обещание, важность направления переживания, ответственности, а не просто созерцания. А. Лэнгле, представитель современной экзистенциальной психотерапии, исследуя роль эмоций в личностном становлении, указывает на то, что эмоциональные состояния не способствуют последовательной ориентации, связанной с ключевыми жизненными решениями личности. Они скорее инициируют осмысление и принятие решений¹².

Переживания нуждаются в категоризации, структурировании, чтобы стать *событиями экзистенциального опыта*, который сам организует совокупное бытие человека. Для этого субъективный поток переживаний должен быть оформлен, собран. Переживание надлежит подвести под понятие или представление, оно должно быть обозначено, зафиксировано в языке и общении.

¹¹ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 43.

¹² См.: Лэнгле А. Эмоции и экзистенция. Харьков, 2011. С. 31.

В этой связи интересно провести различие между дневником и автобиографией как жанрами, связанными с описанием человеком собственной жизни. Дневник отражает сегодняшние переживания, насыщен событиями и чувствами. Яркий пример – вышедший посмертно дневник М. Ульянова. Автобиография – нить судьбы, протягиваемая человеком, выстроенная им линия жизни, творчества. Пример – беседы с Р. Баршаем, задача которого не просто фиксировать события и свое отношение к ним, а в рассказе выстроить свою жизнь как нечто целое, показать ее внутреннюю динамику, связать с социальными и культурными событиями, усмотреть влияние людей и внешних обстоятельств. Дневник и автобиография отражают разные грани экзистенциального опыта как, с одной стороны, проживания текущих событий, а с другой, формирования личностью своего жизненного пути как целого.

Эмпирически наблюдаемые и переживаемые ситуации, с которыми человек имеет дело в конкретной повседневности, вписываются в некоторую картину мира, и в этой связи категория экзистенциального опыта отсылает к целому набору универсалий культуры, исторических априори (Э. Гуссерль), ценностей. Человек чувствует, переживает, не просто психически реагируя на внешние раздражители, не просто погружаясь в стихию памяти или сна, но делает это в соответствии с культурными образцами, ценностными архетипами. Тот же Пруст, рассуждая о значении чтения как открытия истины, писал: «...чувства, пробуждаемые в нас радостями и горестями какого-нибудь реального лица, возникают в нас не иначе как через посредство образов этих радостей и этих горестей...». Допустим, некое существо постигает несчастье, «мы можем почувствовать волнение по этому поводу лишь в связи с маленькой частью сложного понятия, которое мы имеем о нем; больше того: само это существо может быть взволновано лишь в небольшой части сложного понятия, которое оно о себе имеет»¹³.

Экзистенциальный опыт – не просто совокупность переживаний, но их особая целостность, продукт обработки, расшифровки, распутывания, которые каждый раз приводят к новому рубежу личностной зрелости и связанному с нею принятию сложностей судьбы.

¹³ Пруст М. В сторону Свана. М., 2012. С. 100.

Так, главный герой романа Гессе «Гертруда», переживший тяжелые времена своей жизни, приходит к важному выводу: «Пусть внешний рок свершился надо мной, как надо всеми, неотвратимо, по велению богов, зато моя внутренняя судьба была все-таки моим собственным творением, ее сладость или горечь зависели от меня, и я должен взять на себя всю ответственность за нее»¹⁴.

Пруст, воспроизводя спонтанность переживаний, не упивается ею, но стремится к реализации переживания, впечатления, т. е. воспроизведению и пониманию пути из прошлого в настоящее. «Пруст пишет так. “Я понял (уже второй свет, вслед за первым светом), что произведение искусства – это единственный способ восстановить утраченное время”. Следовательно, “произведение искусства” не в традиционном смысле, а работа, которую я могу сделать только сам, чтобы раскрутить, что же со мной случилось, что значило впечатление, что значил знак, – Бог подавал мне знак, и было светло на одну секунду, потом будут хаос и темнота, а когда темно, работать уже нельзя»¹⁵.

Кстати, Марсель в своих размышлениях о верности, важности соучастия человека в некоторой нерасторжимой с человеческой судьбой тайне не одобряет идеи обретенного времени Пруста. «Сегодня днем размышляю... что единственная возможная победа над временем, по-моему, состоит в верности. (Сколь глубоко замечание Ницше: человек – единственное существо, которое выполняет обещания.) Не существует привилегированного состояния, которое позволяло бы преодолеть время: ошибка Пруста заключается в том, что он этого не понял. Описанное им состояние есть в действительности не что иное, как западня времени. Это понятие “западня времени”, как я чувствую, будет играть все более и более важную роль в моих размышлениях»¹⁶.

Марсель поднимает темы абсолютных ценностей, веры, ответственности, в которых акцентировано не просто отношение к иному, а отношение с позиции смирения, преклонения, уважения, признания другого. Это переживание и осмысление уже на другой высоте. «Странно, – но, однако, так ясно, – что я могу продолжать верить только при условии, что буду выполнять свое обязатель-

¹⁴ Гессе Г. Гертруда. С. 5.

¹⁵ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. С. 52.

¹⁶ Марсель Г. Быть и иметь. С. 7.

ство. Это удивительным образом связано. Можно переживать и сознавать свои переживания, интерпретировать их, но я должен и принимать за что-то ответственность, не просто следить за течением жизни. Путь имеет цель»¹⁷.

На первый взгляд может показаться, что Пруст просто следит за течением жизни, однако в действительности он делает усилие во времени, чтобы запечатлеть и сохранить внутреннюю жизнь. Осознание временности и конечности побуждает человека к осмыслению и *собиранию себя*. Прустовский ход в этой проблеме, в этом представлении о субъекте переживания, или о субъекте романа, Мамардашвили называет «невербальным корнем нашего бытия», которое он сам переживает и которое извлекает из своего переживания. Человеческое бытие состоит прежде всего в субъективном осознании, представляющем собой непрерывный процесс. «Усилие во времени» у Пруста, согласно Мамардашвили, свидетельствует о другой стороне – о важности переживания не только как спонтанного чувства, созерцания, но и как феномена, сознательно вызываемого для интеграции какой-то важной части жизни и самого себя через воспоминание, связанное с рефлексией, сознанием.

В этой связи Ю.С. Степанов справедливо отмечает, что воспоминание выполняет у Пруста роль «третьего элемента» или «зоны отчуждения» в отношении автора к предмету или событию. Через воспоминание событие предстает очищенным и ясным, становится более понятной его связь с другими событиями и прошлым опытом, ради чего Пруст избегает прямого контакта с персонажами, обращаясь именно к образам своей памяти¹⁸.

Экзистенциальный опыт – опыт длительности (дальности, по Прусту), восприятие, которое проходит различные ступени и формируется как на уровне бытийствования, повседневности, живого опыта, так и на уровне *ситуаций культуры* (под влиянием, например, конкретных произведений), где в очищенном, артикулированном виде дан смысл реальных жизненных событий и переживаний. Особое место среди бытийных ситуаций занимают предельные, кризисные, уникальные ситуации, когда человек остро ощущает или всю зыбкость, рискованность собственного существования,

¹⁷ Марсель Г. Быть и иметь. С. 14–15.

¹⁸ Степанов Ю.С. Протей: Очерки хаотической эволюции. М., 2004. С. 78.

или, напротив, неслучайность своего места в жизни. Предельное переживание меняет опыт, а не просто встраивается в систему ценностей, прошлого опыта, зависит от него.

Живой опыт локален, ограничен наличными условиями; опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве строительного камня живого опыта. Запечатление опыта в памяти поколений расширяет, универсализирует его; использование исторического опыта в конкретной ситуации сужает его содержание¹⁹. Художественные обобщения предоставляют в распоряжение субъекта квазиаприорные структуры, экзистенциалы, категориальные рамки переживаний. В культурные ситуации встроен процесс интерпретации. Не только через традицию, но и через произведение культуры человек учится воспринимать, осмысливать и строить на другом уровне собственную повседневность. Если романист, пишет Пруст, приводит читателя к такому состоянию, когда «всякое чувство приобретает удесятенную силу», то в течение часа последний имеет возможность испытать такие радости и горести, для познания которых человеку в действительной жизни понадобились бы долгие годы, «причем самые яркие навсегда остались бы недоступными для нас, ибо медленность, с которой они протекают, препятствуют нам воспринять их»²⁰.

Экзистирующий индивид живет на границе быта и культуры, которая учит его рефлексии, сама выступая в свою очередь продуктом культурного развития. Человек всегда на пути от локального к универсальному и обратно. Структуру экзистенциального опыта надо понимать не столько как горизонтальное сопряжение его элементов, но как проекцию в будущее, как проекцию пути, путешествия, – этот образ соответствует художественным построениям Пруста. Будущее является первичным, исходным модусом подлинной и аутентичной темпоральности, первичным смыслом экзистенциальности, проектирования собственного «я» «ради-себя-самого»²¹. Будущее – возможность экзистенции как бытия-спо-

¹⁹ См.: *Касавин И.Т.* Опыт как знание о многообразии // *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1998. С. 56–87.

²⁰ *Пруст М.* В сторону Свана. С. 101.

²¹ *Бинсвангер Л.* Экзистенциальный анализ. М., 2014. С. 135.

собного-быть. Противоположный случай исчерпывания экзистенции представлен жизнью и состоянием Эллен Вест как «отрезанности от будущего» и смысла.

Вспоминая кантовское определение опыта как рассудочного единства чувственного многообразия, отмечу два аспекта: наличие разнообразного чувственного материала и необходимость его до-страивания до некоторого целого посредством рассудка. Возможно, здесь стоит последовать кантовской логике и попытаться понять экзистенциальный опыт как способ упорядочения жизненных переживаний на основе совокупности смысложизненных ценностей, познания личностью своего назначения, присутствия в мире, ответственного выбора и принятия решений. Конечно, здесь не имеется в виду апелляция к структуре трансцендентального субъекта. Здесь важна другая идея, связанная с организацией изменчивости, текучести, неуловимости практического опыта как опыта жизни, становлением индивидуального и общественного сознания как структур ценностно-исторических. По словам П.С. Гуревича, «сами ценности родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогающие человеку устоять перед лицом рока и тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, придают смысл человеческой жизни»²².

Экзистенциальный опыт обладает когнитивной значимостью, структурирует переживания, включает осмысление, формирование установок и ценностей по отношению к отдельным аспектам человеческого существования. Однако и всякое осознание смысла является экзистенциальным, способным организовывать духовное становление личности именно вследствие своей сопряженности с переживанием.

На первый взгляд этот путь понимания слишком прост, слишком формализует феномен опыта, упускает его «живую ткань» (Д. Дьюи), усиливает его когнитивный компонент. Представить, каким сложным может быть процесс этого упорядочения в условиях фундаментальной поляризации структур жизненного мира, нам поможет история Гарри Галлера, главного героя во многом авто-

²² Гуревич П.С. Кризис ценностных ориентаций. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/histan/statwi/Gurevich_Krizis_cennostnikh_orientaciy.pdf (дата обращения: 20.05.2015).

биографического романа Г. Гессе «Степной волк». Гессе – в иной форме, чем Пруст, – выстраивает свою историю человека, переживающего экзистенциальный кризис становления и самопонимания.

Разрыв в существовании. Случай Гарри Галлера

Гарри Галлер – человек примерно 50 лет, рафинированный интеллеktуал, разочарованный во всем, включая и свои интеллектуальные занятия. Не религиозен, утратил почти все социальные связи, традиции, тот порядок и удовлетворение, которые они несут. Он пребывает в постоянном переживании раздвоенности, «растроненности», раздробленности между обыденным, повседневным существованием и «главными вопросами» бытия, которые затмевают повседневность. Она кажется ему скучной, попытки превзойти ее он расценивает как неудачные. «День прошел, как и вообще-то проходят дни, я убил, я тихо сгубил его своим примитивным и робким способом жить...»²³. Умению обрести смысл существования ему бы стоило поучиться у тети Леонии – героини книги Пруста «В сторону Свана», которая, заперев себя в четырех стенах, ведет довольно деятельную жизнь. Например, следит за тем, не опоздала ли мадам Гупиль, прошедшая мимо ее окна несколько позже, чем полагается, в церковь до возношения даров. Но Гарри запер себя не в четырех стенах, а, пожалуй, в камерке своего сознания и, будучи свободным от жизненных неурядиц и забот о ближних, решал главные проблемы существования.

Само название «Степной волк», отражающее мироощущение главного героя, говорит о его заброшенности в мир, противопоставленности обществу, мещанским традициям, о трагизме существования человека, его одиночестве в культуре, вроде бы насквозь пронизанной пониманием человека и мира, ориентирами деятельности и общения. Загадочный Степной волк ведет непрерывный бой, своей природной, а может, внеприродной мудростью высмеивающий жалкие попытки Гарри-интеллектуала и несостоявшегося мещанина обрести смысл существования. На какой-то лекции, где оратор выступал неудачно, «взгляд Степного волка пронзал все наше время, все мельтешение, весь карьеризм, всю суетность, всю

²³ Гессе Г. Степной волк // Литер. наследие. 1977. № 4, 5. С. 155.

мелкую возню мнимой, поверхностной духовности – да что там, взгляд этот проникал, увы, еще глубже, был направлен гораздо дальше, чем только на безнадежные изъяны нашего времени, нашей духовности, нашей культуры»²⁴.

В свое время экзистенциальная философия в лице М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра сделала акцент на том, что существующие в культуре образцы самопонимания и существования являются проблемой. С одной стороны, современный этап развития общества характеризуется заметным дисбалансом духовной и социальной жизни, а с другой, современный человек измучен вторичной и третичной рефлексией самоопределения по поводу себя самого, общества и культуры. Галлер, искушенный в философии, литературе, музыке, казалось бы, знающий ответы на все вопросы, но снедаемый очередной депрессией, в который раз прорабатывает свое отношение к прошлому, настоящему, себе самому, истоки этого отношения и с трудом находит основания для будущего.

Внутренний кризис, переживаемый Галлером, иллюстрирует отдельные, часто непримиримые части нашего существования и самого экзистенциального опыта: повседневное бытие и вечные вопросы, за которыми стоят культурные ситуации, культурные смыслы. В романе сосед Галлера по дому, от лица которого написана часть произведения, застаёт его на лестнице, где тот, сидя на ступеньке, любуется ухоженной араукарией, выставленной другими жильцами, – символом мещанского порядка, уюта, мира, к которому Галлер, увы, почти не причастен.

Далее Гарри Галлер приглашает к себе своего соседа с целью показать ему фразу из Новалиса. «Он завел меня в свою комнату, где сильно пахло табаком, вытащил из кучи какую-то книгу, полистал, поискал... И это тоже хорошо, очень хорошо, – сказал он, – послушайте-ка: “Надо бы гордиться болью, всякая боль есть память о нашем высоком назначении”. Прекрасно! За восемьдесят лет до Ницше! Но это не то изречение, которое я имел в виду, – погодите – нашел. Вот оно: “Большинство людей не хочет плавать до того, как научится плавать”. Разве это не остроумие? Конечно, они не хотят плавать! Ведь они созданы для суши, а не для воды. И конечно, они не хотят думать; ведь они рождены для того, чтобы жить,

²⁴ Гессе Г. Степной волк. С. 148.

а не для того, чтобы думать! Ну, а кто думает, кто видит в этом главное свое дело, тот может очень в нем преуспеть, но он все-таки путает сушу с водой, и когда-нибудь он утонет»²⁵.

Приведенная цитата из Новалиса также имеет отношение к рассматриваемым вопросам. Переживать, плавать, жить и думать – это конфликт, который человек испытывает, пытаясь обрести целостность существования на границах природного, повседневного и культурного бытия. Гессе подчеркивает, что жизнь Гарри (как жизнь каждого человека) вершится не между двумя полюсами, она вершится между несчетными тысячами полярных противоположностей. Представление себя неким единством обнаруживает глубокую потребность человека в самоинтеграции. Вероятно, категория экзистенциального опыта и отражает эту интенцию – *собирать себя как единство*, не являясь им *de facto* в смысле единства эмоциональных состояний, идей, желаний, но все же ориентируясь на более или менее четкие ценности, цели. Произведения Пруста показывают процесс собирания времени и опыта, где автор, автобиографический субъект, оказывается, как пишет В.А. Подорога, странником среди своих собственных личин и прошлых психических состояний, не связанным единством «я», скорее – множеством сменяющих друг друга состояний бытия, «но не линейно, по эстафете, а *трансверсально*»²⁶.

Ощущение цельности, исполненности может быть редким, мгновенным, но при этом долгое время освещать и направлять индивидуальную жизнь. Экзистенциальный опыт, опыт человеческого существования – опыт «собирания себя» (Г. Померанц) из разрозненных частей, где человек является и художником и производением, и *садовником и цветком* (О. Мандельштам), где нужно не только жить, но и осмысливать, создавать себя в процессе этого осмысления.

Крайняя ситуация героя Гессе во многом вызвана тем, что Гарри, успев многое попробовать и во многом поучаствовать, замкнул на себе, на своей жизни и собственном становлении. Между тем, экзистенциальный опыт – это не столько результат, не состояние сознания, не положение дел в мире, сколько выход человека за свои пределы, к чему-то или кому-то, на границе с чем он сможет

²⁵ Гессе Г. Степной волк. С. 152.

²⁶ Подорога В.А. Выражение и смысл. М., 1995. С. 355.

проявить и рассмотреть самого себя. *Экзистенциальный опыт – путь примирения индивидуального существования с существованием культуры, в котором и культура, и индивид творятся заново.* Наша конкретная индивидуальная ситуация с ее социальными параметрами – не то, что объединяет нас с другими. Человек становится собой, преодолевая себя, пропуская через себя культурные ценности и творя культурные смыслы. Галлер не включен в культурный контекст, его экзистенциальная ситуация диссонирует с культурной ситуацией.

Наверное, ситуация Гарри – это гиперболизация одного из полюсов ситуации современного человека в секулярной культуре, пример экзистенциального вакуума, кризиса идентичности, о чем давно говорится в рамках экзистенциальной психотерапии. Гарри равнодушен даже к успеху – одной из высших ценностей современного социального мира. Именно над ней так потешается Степной волк – его внутренняя ипостась. Гессе от лица соседа Галлера пишет: «...Я вижу в них (записках Галлера. – *Н.К.*) нечто большее, документ эпохи, ибо душевная болезнь Галлера – это мне теперь ясно – не выверты какого-то одиночки, а болезнь самой эпохи, невроз того поколения, к которому принадлежит Галлер, и похоже, что неврозом этим охвачены не только слабые и неполноценные индивидуумы, отнюдь нет, а как раз сильные, наиболее умные и одаренные»²⁷.

Интересно, как по-разному Мамардашвили, опираясь на Пруста, и Гессе трактуют взаимосвязь и неразрывность устремленности человека в себя и в мир. Мамардашвили отмечает у Пруста: «Сначала я должен найти способ посмотреть внутрь самого себя, и лишь вынырнув потом из самого себя, я увижу то, что я вижу. Всякая очевидность экзистенциальна, она предполагает свое ангажированное присутствие, т. е. тебя самого. Ты должен заниматься самим собой, чтобы понять не себя, а все другое». Гессе пытается показать другое – направленность на себя может привести к пустоте личного существования, когда человек утрачивает связи с другими, разочаровывается в традициях и сообществах, и ему не за что зацепиться в оправдании его собственного бытия.

Свою болезнь одинокого интеллигента (излишнюю, патологическую замкнутость на себе, болезненную саморефлексию) Галлер преодолевает через усилие и желание жить. И Мамардашвили по-

²⁷ Гессе Г. Степной волк. С. 155.

казывает, что главным у Пруста в многообразии переживаний является именно это желание жить и противостоять противоречиям. Желание жить – одно из самых больших желаний. У жизни нет ценности вне ее самой, она сама – ценность. Здесь нельзя не вспомнить М. Унамуно, который воспел ценность индивидуальной жизни: «Наше страстное желание никогда не умирать и есть наша действительная сущность»²⁸. Галлер, пожалуй, прилагает слишком много усилий, но забывает о самой жизни, о чем ему в доступной ей форме напоминает Гермина.

Галлер своей фигурой доказывает мужество бытия несмотря ни на что, даже на мысли о самоубийстве, когда он, сбивая ноги, кружит по городу, боясь прийти домой и остаться одному. П. Тиллих, рассуждая о мужестве бытия, ссылается на идеи Б. Спинозы, для которого, как и для стоиков, мужество быть – это не просто одно из качеств в ряду других. Это выражение сущностного акта всего, что участвует в бытии, т. е. самоутверждение. «Стремление вещи пребывать в своем бытии есть не что иное, как актуальная сущность самой вещи» (Этика III, теор. 7)²⁹. Стремление к самосохранению или самоутверждению заставляет вещь быть тем, что она есть, раскрывать, собирать, обретать себя.

Дж. Бьюдженталь, описывая различные случаи своей терапевтической работы, делает один вроде бы простой, но важный вывод: «Я слушал в течение более тридцати лет более чем пятидесяти тысяч часов мужчин и женщин, которые говорили о том, чего они хотят от жизни. Инженеры, полицейские... рабочие, профессора, клерки, актеры и многие другие приглашали меня побыть рядом с ними, когда исследовали глубины своей души, чтобы найти то, к чему они сильнее всего стремятся; когда они преодолевали боль и воспаряли от радости этих поисков, когда они испытывали страх и находили в себе мужество для этой личной одиссеи. Из всего богатства опыта я извлек убеждение, которое все больше и больше крепнет во мне. Убеждение, что самым важным для человека является тот простой факт, что он живет»³⁰.

Гарри научился многому из того, чему могут научиться способные люди, многое узнал, стал культурным, развитым, разумным человеком. Однако он так и не примирился с собой и действи-

²⁸ Де Унамуно Мигель. О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996. С. 30.

²⁹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Т. 1. М., 1995. С. 20.

³⁰ Бьюдженталь Дж. Наука быть живым. М., 1998. С. 20.

тельностью, не научился быть довольным собой и своей жизнью. В сущности, он не смог прийти к конструктивной части экзистенциального опыта и к его средоточию, творчеству и творческой автономии. Обретение внутренней гармонии Гессе показывает на примере другого своего героя – композитора в романе «Гертруда», который тоже не обрел обычного человеческого счастья, но у него «появился собственный мир (связанный с музыкой. – *Н.К.*), мое прибежище и мой рай, которого никто не мог ни отнять у меня, ни умалить и которого я ни с кем делить не желал. <...> Как бы ни жил я в остальном – хорошо или плохо, моя внутренняя жизнь оставалась неизменной»³¹.

* * *

Из чего же складывается многообразие экзистенциального опыта? Из желания жить, переживаний, даруемых жизнью; из традиций, крепких кирпичиков повседневности, которые дает человеку детство, семья, сообщество; из неумолимого поиска вечных ценностей; из неудовлетворенности, кризисов, боли, связанных с этим поиском; из необходимости оправдать свое бытие из какого-то особого источника. Экзистенциальный опыт, в ходе которого человек проясняет для себя смысложизненные ценности, – это личная история существования, реальности существования, примирения с существованием, непрерывного прислушивания к жизни, состояний духовной пробужденности, преодоления тревоги, вызванной непониманием смысла, ответственностью, страхом смерти.

Поль Валери писал: «Мои чувства приходят ко мне издалека»³². Мамардашвили использует эту фразу, для того чтобы показать, обращаясь к Прусту и Фолкнеру, что «человек есть существо далекого»³³. В романе «Бремя страстей человеческих» главный герой Ф. Кэри, пройдя множество испытаний, приходит к тому, что именно его изначальный физический недостаток, который был причиной стольких его разочарований, сформировал в нем способности тонкого, глубокого чувствования и видения.

³¹ Гессе Г. Гертруда. С. 7–8.

³² Valéry P. Oeuvres. Bibliothèque de la Pléiade. Т. II., 1960. P. 1514.

³³ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. С. 20.

Экзистенциальный опыт имеет *рекурсивную* природу, он никогда до конца не пережит. Он – дело всей жизни, а не результат отдельного прозрения. Прошое, по выражению Г. Марселя, «меняет окраску», меняет даже «свою субстанцию» по мере того, как человек живет, как его жизнь подходит к концу.

...По мере того, как я продвигаюсь по жизни, накапливая прожитые годы, мир моего детства становится мне все ближе и ближе...

...Наше прошое есть не столько некий склад внутри нас, хранилище драгоценного объекта вроде золотого слитка, сколько обращенный к нам призыв, на который мы должны ответить в соответствии с тем, что мы сами суть? Не в этом лишь и состоит духовная реальность прошлого?³⁴.

Фактичность прошлого нельзя изменить, но человеку предстоит в течение всей жизни определять *смысл* произошедших событий. Смысл, который связывает и одновременно распутывает, расставляет акценты. «И это должен сделать я сам, пока остаюсь живым, как если бы я должен был постоянно пропускать сквозь себя это прошое, являющееся моим именно потому, что я должен сообщить ему его смысл»³⁵.

В понимании экзистенциального опыта заложен двойной горизонт прошлого и будущего. Он является основой личной концептуализации человеком непрерывности собственного жизненного пути. В опыте создаются типизации, которые закрепляют прошое и позволяют его использовать в будущем. Реинтерпретация прошлого и наполнение будущего являются аспектами биографической перспективы, конструирование которой является задачей и заслугой не только отдельного индивида, но и культуры.

Анализ экзистенциального опыта позволяет увидеть слабость чисто эмпиристской трактовки чувственности как непосредственной данности. Чувства, переживания суть продукт культурного развития (фило- и онтогенеза), вне которого они были бы лишь примитивными реакциями на физические раздражители. Развитая чувственность – это то, к чему еще нужно прийти, и это трудный путь интеграции событий жизненного мира. Личность в процессе становления накапливает экзистенциальную культуру, наращивает культурные ресурсы понимания себя и своего места в жизни.

³⁴ Марсель Г. Взгляд в прошое // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 261.

³⁵ Там же. С. 261.

Человек в собирании бусинок своей истории приходит к тому, что начинает видеть настоящее издалека, со стороны прошлого, а прошлое – со стороны настоящего, протягивать нить, нанизывать на нее отдельные ситуации, выстраивать тем самым свое будущее, всю свою жизнь и судьбу. Судьба как архетипическая схема жизни и есть та ось, которая оправдывает опыт существования – экзистенциальный опыт.

2. Экзистенциальный опыт как феномен культуры

Во всем мне хочется дойти
До самой сути.
В работе, в поисках пути,
В сердечной смуте.

До сущности прошедших дней,
До их причины,
До оснований, до корней,
До сердцевины.

Б. Пастернак

О потаенности экзистенциального опыта

Слова Бориса Пастернака о стремлении дойти до неявной сути вещей применительно к экзистенциальному опыту и традициям его понимания можно интерпретировать по-разному. Есть ли это стремление к состоянию, родственному мистическому переживанию, в котором человек интуитивно ощущает целостность и гармоничность своего существования? Или это творчески-рефлексивная форма экзистенции, не столько уводящая человека в спонтанный мир переживания, сколько в шелухе повседневной суеты прозревающая, создающая фундаментальные смыслы бытия?

Формирование понятия экзистенциального опыта в истории философии находится на стыке таких проблем, как непосредственность, уникальность, спонтанность личного переживания, с одной стороны, и его зависимость от обусловленных социумом и культурой, объективированных традиций, ценностей и норм – с другой. Диссонанс этих двух модусов опыта был отмечен, например, в фи-

лософии жизни, феноменологии, экзистенциализме – направлениях, представители которых сосредоточены на особенностях индивидуального сознания субъекта, его связи с миром. Социальную среду зачастую они понимают как сферу обезличенных отношений, в чем-то чуждую и враждебную индивиду, а подлинное существование пытаются найти в его погруженности в собственный внутренний мир.

Экзистенциальная философия, стараясь отмежеваться от классического понимания опыта как познания внешней действительности, эмпирического отношения человека к природе и к себе самому, обозначила значение опыта в его связи с понятием экзистенции. Точнее, категория опыта, принадлежащая классической философии, вообще мало используется или не концептуализируется ключевыми для экзистенциальной философии фигурами, за исключением К. Ясперса с его понятием пограничного опыта. Хотя мы можем на свой лад обобщать или реконструировать содержание их работ, подводя отдельные идеи под понятие экзистенциального опыта. Так, у М. Хайдеггера это – бытие-в-мире; у Г. Марселя – бытие-присутствие. Вместе с тем сам Г. Марсель, похоже, возможности сконструировать понятие экзистенциального опыта не видел. По его словам, «экзистенция не является постижимой. Она все равно остается непроницаемой, на которой строится любой опыт»³⁶. Опыт здесь понимается в контексте классической теории познания. Непроницаемую экзистенцию в опыте ухватить невозможно. Она выступает глубинным основанием всех человеческих проявлений, на которое надстраивается в том числе и опыт как нечто вторичное.

Узкая трактовка экзистенциального опыта как невыразимых при помощи рациональных категорий переживаний индивида, встречается в работах Н.А. Бердяева, который, критикуя М. Хайдеггера, утверждал, что тот «захотел выразить проблемы экзистенциальных философов в категориях академической рациональной философии. Он налагает рациональные категории на экзистенциальный опыт, к которому они неприменимы»³⁷.

³⁶ Марсель Г. Опыт конкретной философии. С. 15.

³⁷ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб., 2013. С. 122.

Важную роль в формировании концепта экзистенциального опыта сыграла феноменологическая традиция и, в частности, ее акцент на первичном опыте сознания, предшествующем понятийным конструкциям. Например, характеристика экзистенциального опыта Т.А. Кузьминой (чья статья является одной из немногих в отечественной философии, посвященных данному понятию) напоминает феноменологическую трактовку чистого опыта сознания, свободного от эмпирического содержания человеческих переживаний³⁸.

Определение экзистенциального опыта Т.А. Кузьмина выводит в первую очередь из понятия экзистенции. «Экзистенция – это бытийная основа человека, причем каждого отдельного человека, это его существование в неповторимо индивидуальной, уникальной форме, это потаенная основа его бытия, это то, что делает человека человеком, то, что переживается здесь и сейчас как актуальное, *живое* состояние во всей его конкретности и что невозможно подвести ни под какое понятие; экзистенция – особое измерение человеческой жизни, это несводимость ни к каким объективациям и продуктам жизнедеятельности, это постоянная открытость к любым возможностям, это, наконец, непосредственное переживание себя и в то же время не данность»³⁹.

Как представляется, первая часть этого определения созвучна в большей степени экзистенциальной, а вторая – феноменологической философии, являя собой пример тесной взаимосвязи этих течений. В определении экзистенции, данном Кузьминой, просматриваются те свойства, которые часто приписываются экзистенциальному вообще: индивидуальность, «потаенность», непосредственность, необъективируемость. С последним Кузьмина связывает специфику экзистенциального опыта в сравнении с другими видами опыта. Такая трактовка созвучна феноменологическому взгляду на опыт как обращению сознания внутрь, к «самым вещам» без влияния каких-либо слов, стандартов, т. е. результатов процесса объективации.

Влияние феноменологической ориентации особенно прослеживается в идее свободы экзистенциального опыта от влияния культурных установок. «Задача философии... описать открываю-

³⁸ См.: Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопр. философии. 2007. № 12.

³⁹ Там же. С. 7.

щуюся реальность (экзистенциальный опыт. – *Н.К.*) как бы напрямую (а не через призму установившихся представлений), приостановив в себе, насколько это возможно, соблазн принятия готовых, культурно апробированных, оценок и интерпретаций»⁴⁰. В конце статьи автор усиливает этот вывод, говоря о том, что экзистенциальный опыт есть целостная личностная реакция, которая не опосредована никакими социальными, культурными, научными и прочими установками и нормами.

Т.А. Кузьмина фиксирует важный момент становления категории экзистенциального опыта в его отношении к феномену культуры, но безоговорочно принять это трудно. Все ли переживания, свободные от влияния культурных установок, свидетельствуют об уникальности личности? Чему обязана такая уникальность, если не культуре? Так ли уж безличны объективации? Неужели человек в своей речи, если он ею владеет как поэт или оратор, не выражает свою уникальность? Неужели произведение мастера, будучи объективацией, не выражает его уникального внутреннего мира и пережитого им экзистенциального опыта? И если мы видим картину Рембрандта, то не можем ли мы испытывать более сильные переживания, резонирующие с личностью автора, чем те, которые порой вызваны вглядыванием в свои якобы уникальные переживания?

Разумеется, необходимо проводить качественное различие переживаний, с одной стороны, и специфики их философского исследования, с другой. Феноменология и экзистенциализм исходили из того, что рефлексивные – субъект-объектные – процедуры классической философии касались прежде всего гносеологических проблем и потому не могут схватить именно экзистенциально-бытийственные характеристики. Т. н. феноменологическая редукция означала срезание всех социокультурных зависимостей как исторически изменчивых, а следовательно, вторичных и по сути релятивистских по сравнению с онтологическими. Но здесь важно заметить, что априорно-трансцендентальный подход к экзистенциальному опыту нельзя рассматривать как единственный. В современной философии все больше прослеживается отказ от такой дихотомии, как «априорное-апостериорное». На место онтологического измерения человеческого бытия выходят базовые

⁴⁰ См.: Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия. С. 22.

культурно-исторические параметры жизненного мира, измерения культуры. И в этой связи осуществляется интеграция философских и гуманитарно-научных подходов к экзистенциальному опыту.

Иное дело, культурные влияния действительно нередко не согласуются с тем или иным состоянием внутреннего мира. Но конституируется оно на фоне и по поводу чего-то иного, что внутренним не является, но что вполне может быть объективациями иных личностных миров, зафиксированными в культуре. Читая книгу, слушая музыку, созерцая живописное произведение, личность раскрывает себя в доступной для нее глубине. Замечательным образом говорит Б. Пастернак в своей автобиографической прозе о влиянии героя, поэта, в данном случае Р.М. Рильке, на жизни и биографии, само мироощущение последователей. «Я не пишу своей биографии. Я к ней обращаюсь, когда того требует чужая... Я не дарю своих воспоминаний памяти Рильке. Наоборот, я сам получил их от него в подарок (курсив мой. – Н.К.)»⁴¹.

В качестве системы, противостоящей индивидуальному бытию, следует понимать прежде всего общество, социум, нивелирующие значение личности, но не культуру. Культура, напротив, способствует направлению, обогащению, развитию человека и его индивидуальных переживаний. Она в большей степени оставляет свободу автономного решения, чем социум. Общество может тотально предписывать, подавлять, девальвировать. В произведениях А. Камю, Ж.-П. Сартра, Ф. Кафки давление на субъект обнаруживается не со стороны культуры, а со стороны социальной организации. Экзистенциальный опыт в этой связи можно понимать как «стоическую борьбу за экзистенцию» в обществе, если воспользоваться словами Э.Ю. Соловьева применительно к идеям К. Яспера⁴².

Игнорирование созидательного опыта культуры, приобретаемого человечеством с большим трудом, представляется ошибочным. Конечно, взгляд на экзистенциальный опыт в его противопоставлении культуре высвечивает его спонтанный, глубинный характер в отличие от стандартных установок и интерпретаций. Это противопоставление во многом определило становление экзистенциальной философии и стало одним из важнейших пунктов рас-

⁴¹ Пастернак Б. Охранная грамота. Шопен. М., 1989. С. 12.

⁴² См.: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопр. философии. 1966. № 3.

смотрения личностного развития в экзистенциальной психологии и психотерапии. Ее представителями эта проблема порой видится как подавление внутренней жизни, внутреннего Я, «сокровенного» в человеке объективированными ценностями и формами реагирования, которые предоставлены человеку социумом (в частности, Дж. Бюдженталь пишет о подавлении «внутреннего видения» социальными нормами и требованиями).

Разумеется, роль спонтанности в развитии личности, ее физическом и душевном здоровье велика. Духовные и психотерапевтические практики тесно связаны с активизацией внутренних нерелексируемых ресурсов личности.

Из письма Марины Цветаевой: «Пишу поздно вечером, после бурного ясного ветреного дня. Я сидела – высоко – на березе, ветер раскачивал и березу и меня, я обняла ее за белый ровный ствол, мне было блаженно, меня не было»⁴³.

Здесь слова «меня не было» имеют большое значение в контексте понимания экзистенциального опыта как особой глубинной сферы чувствования, свободной от рефлексии, всегда связанной с бременем культуры. Такое видение далее приводит к необходимости обратиться к ипостаси тела, причем как в феноменологической, так и в экзистенциалистской традиции (даже религиозного направления). Так, у М. Мерло-Понти тело есть проявление определенного способа бытия в мире, зримое выражение конкретного Его. Феноменологический призыв *возвращения к самим вещам* он интерпретирует как возвращение к очевидностям *жизненного опыта*, к изначальному перцептивному опыту, наивному контакту с миром.

Для Г. Марселя тело связано с воплощением, которым человек захвачен изначальным, как и самим существованием. Для субъекта нет «убежища», где бы он мог утвердиться вне тела. Дуализм между телом и Я возможен только со стороны познающего субъекта, с точки зрения экзистенции он немислим.

При этом важно отметить, что телесность и у Мерло-Понти, и у Марселя выступает как определенный способ смыслообразования, разворачивающийся в культуре, а не только как элементарные, досмысловые ощущения и чувствования. Таким образом, попытка в понимании экзистенциального опыта уйти от культу-

⁴³ Цветаева М. Письма 1905–1923 гг. М., 2012. С. 609.

ры ведет разве что в органицизм, но и это оказывается спорным, так как телесность человека также связана с его включенностью в культуру⁴⁴.

От представлений о степени спонтанности экзистенциального опыта зависит вопрос о возможности его накопления. Понимание экзистенциального как исключительно «живого» явления противоречит понятию опыта как чего-то ставшего, сформированного. В этом сложность категории экзистенциального опыта, фиксирующей его непреодолимую раздвоенность на спонтанность и регулярность, мимолетность и кумулятивность.

Т.А. Кузьмина пишет: «Экзистенциальная истина всегда ситуационна, действена “здесь и сейчас”. Поэтому истина, получаемая в экзистенциальном опыте, не аккумулируется и не накапливается наподобие житейского опыта, как не накапливается и мудрость, которая есть не сумма знаний, а живая, всегда актуальная способность и готовность мыслить и реагировать соответственно конкретной ситуации»⁴⁵. Впрочем, даже житейский опыт, о котором идет речь, не накапливается только как сумма знаний. Мудрости же не всегда следует отказываться в возможности ее аккумуляции⁴⁶.

Если экзистенциальный опыт не накапливается, значит ли это, что человек его не помнит, или он просто не оказывает на него влияния? Тогда в чем его ценность? Если эта ценность только процессуальна, мимолетна, тогда называть это опытом излишне, достаточно понятия переживания?

Можно предположить, что экзистенция как состояние здесь-и-сейчас не накапливается, но бесследно оно не протекает. Экзистенциальный опыт накапливается, поскольку это – не только данный неухватываемый момент существования, но и личностная работа по собиранию таких моментов. Экзистенциальные ситуации оказывают влияние на личность и ее становление, ведь она формирует отношения, делает значимые обобщения и выводы, принимает решения, что и выступает, в сущности, результатом накопления опыта. В случае с экзистенциальным опытом это разрешение ситуаций, связанных с фундаментальными экзистенциальными проблемами.

⁴⁴ Интерпретацию идей М. Мерло-Понти об опыте «в терминах тела» см.: *Лекции В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта*. Самара, 2000.

⁴⁵ *Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия*. С. 24–26.

⁴⁶ В этой связи вспоминаются слова Леонардо да Винчи: «Мудрость есть дочь опыта».

К. Ясперс пишет о «безнапряженном потоплении экзистенции»⁴⁷, подчеркивая, с одной стороны, недостаточность ее понимания исключительно в субъективистском смысле, а с другой – важность такого личностного напряжения, которое способствует развитию человека в данных ему объективных обстоятельствах. Да и по словам Кузьминой, под влиянием экзистенциального опыта человек может переосмыслить свою жизнь, а значит, он аккумулируется, становится культурным ресурсом развития личности, встраивается в причинно-следственные связи.

Каким же может предстать экзистенциальный опыт, состоящий из уникальных переживаний, не объективируемых, не опосредованных социальными и культурными установками? Возникает образ калейдоскопа, хаотично складывающего узоры сознания, медитации, транса, редукции сознания до чистого бытия... Безусловно, переживания, которые человек испытывает, словно позабыв о себе, о том, кто он (переживание жизни в ее многообразии и текучести), важны для внутренней гармонизации, релаксации. Однако важнейшая часть нашего экзистенциального опыта – проблемно-целенаправленный поиск смысла существования. Сводить экзистенциальный опыт к состояниям отрешенного сознания означает признать, что человек находится в ситуации непрерывного созерцания. Это неоправданно ограничивает исследуемый феномен. Кроме того, так понятый экзистенциальный опыт лишь воспроизводит известный дуализм чувства и разума, индивида и культуры, который как раз и препятствует достижению целостности и гармоничности бытия. Как писал Х. Ортега-и-Гассет, «присущие человеческой жизни культура и спонтанность только в Европе были разведены до антагонистических полюсов»⁴⁸. В свете его идей о культурной жизни и жизненной культуре представляется важным *культурно-историческое понимание экзистенциального опыта*, формирующегося в поле культурных универсалий конкретной эпохи и народа.

Жизнь требует от человека ее постоянных интерпретаций. Решение фундаментальных экзистенциальных проблем, как и их постановка, не являются для человека загадкой, они заложены в культуре. Но вариант решения, как и событийное наполнение, конечно, остается уникальным.

⁴⁷ Ясперс К. Философия. Кн. II. М., 2012. С. 355.

⁴⁸ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991. С. 25.

Существованию свойственна невыразимость. В понимании экзистенциального опыта следует фиксировать потаенность экзистенции, то многообразие, которое до конца не схватывается понятиями, концептуализациями, языковыми формами. Но осуществление этого «схватывания» есть обозначение экзистенциального становления личности в поле культуры.

Загадки экзистенции по Борхесу

В связи с проблемностью понимания экзистенциального опыта на стыке спонтанного и культурного вспоминаются два рассказа Х.Л. Борхеса, мастера интеллектуальных загадок, где он представляет образы власти уникальности и непосредственности, о которых тоскует человек, безнадежно взыскуя их в культуре. Речь идет о рассказах «Фунес, или Чудо памяти» и «Бессмертные».

Случай Фунеса действительно напоминает ситуацию такой уникальности опыта, которая не подразумевает процесса его накопления. Иренео Фунес – молодой человек, обретший после падения с лошади удивительную способность навсегда запоминать все воспринимаемое в мельчайших подробностях. Восприятие Фунесом окружающего стало для него почти невыносимым благодаря своему богатству и отчетливости: ожили даже самые давние и самые незначительные воспоминания. «Он мог восстановить все свои сны, все дремотные видения. Два или три раза он воскрешал в памяти по целому дню; при этом у него не было ни малейших сомнений, только каждое такое воспроизведение требовало тоже целого дня». Фунес не вставал с постели, разрешая лишь вечером придвинуть себя к окну, чтобы хоть как-то отделить себя от ошеломляющего подробностями мира. Пример Фунеса наводит на мысль, что культурные интерпретации, процедуры осмысления, рационализации, обобщения не просто мешают протеканию экзистенциального опыта. Они помогают человеку справляться с существованием, с его непосредственностью и непереносимой отчетливостью.

«Он без труда изучил английский, французский, португальский, латинский. Однако я подозреваю, что он был не очень способен мыслить. Мыслить – значит забывать о различиях, обобщать,

абстрагировать. В загроможденном предметами мире Фунеса только подробности, к тому же непосредственно данные». Мышление для самого Борхеса выступает процессом упорядочивания непосредственно данного. Таким процессом может выступать и экзистенциальный опыт – не просто как совокупность, а как та самая целостность переживаний, о которой часто идет речь применительно к экзистенциальному опыту⁴⁹. Функцию упорядочивания выполняют, по Хайдеггеру, экзистенциалы как методологическое средство, формы внеэмпирической фундаментальной настроенности. Их отсутствие превращает наше сознание в мучительно-хаотический мир Фунеса.

В рассказе «Бессмертные» умирающий всадник поведал главному герою – трибуну в легионе при императоре Диоклетиане – о том, что на его родине верят в существование реки, чьи воды дают человеку бессмертие. Наш герой решил отыскать эту реку. Путь его был долг и лежал через пустыню. Много народов он повстречал на своем пути. На исходе сил, почти без сознания от жажды, один, он нашел странный город, нелепо построенный в виде лабиринта. Блуждание по нему убедило героя в его безобразности и полной бессмысленности. Город внушил ему ужас и отвращение. Недалеко от города жило странное племя нагих неопрятных людей, не владевших речью, равнодушных друг к другу. Позже герой понял, что они и есть бессмертные, утратившие интерес к смыслу, общению, цели, остановившиеся лишь на созерцании и своем внутреннем Я. «...Придя к выводу, что всякое деяние напрасно, Бессмертные решили жить только мыслью, ограничиться созерцанием. Они воздвигли сооружение и забыли о нем – ушли в пещеры. А там, погружившись в размышления, перестали воспринимать окружающий мир». Их жизнь, свободная от смерти и культуры, стала пустой. Взгляд на мир как на

⁴⁹ Целостность – часто использующийся образ для подчеркивания интегративности и сложности таких категорий, как «дух», «культура», «жизнь». Холистический подход говорит о доминировании целого над частью, несводимости целого к сумме частей. В этом смысле жизнь не сводима к сумме бытия и сознания, к совокупности экзистенциалов или экзистенциальных переживаний, исторических этапов, биографических фрагментов. Древние греки считали, что дать верную оценку человеческим поступкам (отдельному) можно лишь по завершении жизни человека (целого). Книгу можно понять только в контексте всего творчества автора, утверждал Л.С. Выготский.

систему, где все повторится и компенсируется, привел к утрате ценностей. Прежде всего Бессмертные потеряли способность к состраданию. Один из Бессмертных свалился в глубокую яму – он не мог разбиться и не мог умереть, но жажда терзала его; однако прошло семьдесят лет, прежде чем ему бросили веревку. Не интересовала их и собственная судьба.

Смерть придает жизни ценность, а телесное бессмертие – не дар, а наказание. В этом убеждается герой рассказа «Бессмертный» (как и герои произведений «Средство Макропулоса» К. Чапека, «Перстень Тота» А. Конан-Дойла). Люди, которые живут на земле бесконечно долго, становятся равнодушными ко всему и особенно – к страданиям других. Они теряют память и вкус жизни. Каждый поступок смертного неповторим и необратим, человек смертный отвечает всей своей жизнью за него и за все его последствия. У «бессмертных» же, наоборот, все поступки однообразны – они уже были когда-то совершены в вечности и обязательно еще повторятся. «Смерть (или память о смерти) наполняет людей возвышенными чувствами и делает жизнь ценной. Ощущая себя существами недолговечными, люди и ведут себя соответственно; каждое совершаемое деяние может оказаться последним; нет лица, чьи черты не сотрутся, подобно лицам, являющимся во сне. Все у смертных имеет ценность – невозвратимую и роковую».

Нарисованная Борхесом картина обращает от идеи спонтанности экзистенциального опыта к идее *временности* человеческого бытия, проблеме смерти и поиска путей ее разрешения – *границам* существования, что и было поставлено в экзистенциальной философии в центр экзистенции. Поиски непосредственности переживаний, свободы от объективации, вероятно, могут быть поняты как способы преодоления тоски, связанной со смертью. Однако проблема смысла жизни, обязанная временности человеческого бытия, обнаруживает необходимость ориентиров, целей и результатов, в которых не только *переживается*, но и *оправдывается* существование.

Бессмертие не требует способов измерения, не предполагает конечных отрезков, линеек, часов. Вечность в расчетах не нуждается, в отличие от конечности, которой и служит опыт как накопление, структурирующее впечатления. Недаром И. Кант считал время внутренним опытом.

Существование сопряжено со смысловыми параметрами человечности, обретаемыми человеком в культуре. «Быть – значит быть в пути», – писал Г. Марсель⁵⁰. Путь имеет не только начало, но и завершение. И в этом оправдании культура – не только бремя, которым нагружен смысложизненный поиск, но и спасение, предлагающее человеку способы преодоления трагедии его уникального, индивидуального, непосредственного бытия.

Временность толкает человека конструировать смысл жизни. Культурные смыслы можно рассматривать как вехи, позволяющие выйти на переживание осмысленности жизни, которое, разумеется, во многом остается спонтанным. На своем «живом» опыте человек понимает, что значат культурные оценки и интерпретации в его конкретной, реальной жизни. Экзистенциальный опыт – всегда живой опыт, связанный с историей жизни, которая никогда не дописана до конца.

От субъективности к объективности и обратно

Итак, в понимании экзистенциального опыта важно сделать акцент на культурной, ценностной обусловленности экзистенции. Ценностная интерпретация экзистенциального опыта сегодня активно предлагается социально-гуманитарными науками, тем самым обеспечивая практическую работу с экзистенцией. В.В. Знаков, разрабатывающий проблематику экзистенциального опыта в психологии, определяет его в том числе как осуществление ценностно-смысловой регуляции жизни человека. Особую значимость в этом процессе он отводит выходу субъекта за пределы конкретного содержания события (ситуации), включения его в более широкий контекст человеческого бытия. Согласно Знакову, в процессе метаперсональной самоинтерпретации человек понимает и определяет себя не только посредством своего внутреннего мира, но и через других людей, общество и универсум⁵¹.

Процесс усматривания субъектом смысла и ценности в своей индивидуальной жизни можно интерпретировать как опыт пограничных ситуаций – пограничных не только в плане их кризисности

⁵⁰ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1990. С. 180.

⁵¹ См.: Знаков В.В. Непостижимое и тайна как атрибуты экзистенциального опыта.

для человека. Они предполагают сквозной взгляд на себя, жизнь, повседневность через призму приближения к фундаментальным измерениям бытия, видение жизни в ракурсе ее предельных оснований. Иными словами, пограничный опыт связан не только с переломными ситуациями. Он имеет другое измерение – трансцендентальное, которое всегда с нами, потому что образует структуру сознания, хотя неодинаковую в разных культурах и эпохах.

Экзистенциально-феноменологический подход должен быть дополнен культурно-историческим анализом становления экзистенциального опыта, его пониманием в аспектах соотносительности человека с традициями и ценностями культуры, в поле которой разворачивается экзистенциальное становление и выбор личности. Причем этот анализ в той или иной форме проводят сами представители экзистенциально-феноменологической философии, стремящиеся преодолеть ее ограниченность. Решение такой задачи рождало понятия, фиксирующие уже не только субъективность, но и intersubjectивность опыта. Например, это понятие экзистенциальной коммуникации К. Ясперса. В «Кризисе европейских наук» Э. Гуссерль разрабатывает концепцию жизненного мира в контексте исторических а priori, проясняющих и дополняющих хайдеггеровские экзистенциалы.

Современные эпистемологические подходы к проблемам сознания, самосознания и опыта также могут быть использованы для понимания intersubjectивности, «культурности» экзистенциального опыта. В.А. Лекторский подчеркивает культурно-историческую обусловленность категорий «опыт», «субъективное», «самосознание», «Я». Субъективное выступает не столько как изначально данное, сколько как создаваемое субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры. Выделение «внутреннего опыта» в качестве самостоятельного, согласно Лекторскому, сомнительно. То, что представляется объектами «внутреннего опыта», может пониматься как элементы или звенья ориентации во внешнем мире⁵². Это еще одно напоминание о том, что экзистенциальный опыт не формируется и не заключается только внутри человеческого «Я». Он – в сопряжении, на стыке, в совпадении или противостоянии человека и мира, «самобытие» в мире.

⁵² Лекторский В.А. Опыт // Новая филос. энцикл. М., 2001. С. 159.

Сложность «пространственного» противопоставления внешнего внутреннему применительно к экзистенциальному существованию показывает О. Больнов. Понимая под экзистенциальным существованием «окончательное сокровеннейшее ядро человека», лежащее «по ту сторону всех содержательных данностей», Больнов, тем не менее, пишет: «Если... по-прежнему ориентироваться на такие характеристики ракурсов понятия экзистенциального существования, как “окончательное, предельное внутреннее” (*die letzte Innerlichkeit*) или “глубинное, сокровенное ядро” (*das innerste Kern*) в человеке, и при этом никогда полностью не избегать осторожного способа выражения, то, воспринятые дословно, они все-таки уже вновь вводят в заблуждение»⁵³. Существование, согласно Больнову, не есть нечто внутреннее, что в этом смысле противостояло бы внешнему, оно дается лишь посредством «основополагающего прыжка, который принципиально выводит за пределы этой представляемой пространственным образом картины».

Развернуто идею скачка в «просветлении экзистенции» высказывает К. Ясперс, рассматривая его как переход экзистенции от субъективности к объективности и обратно. Экзистенцию он призывает понимать в открытости объективностям и в соотносённости с трансцендентным. «Лишь субъективное есть абсолютно некоммуникабельное чувство и переживание как таковое, лишённое содержания и предмета. Это случайная индивидуальность в нескончаемо произвольном, темнота сознания и лишь возможное. Субъективное само по себе есть лишь тогда, когда становится объективным»⁵⁴. Опасность, грозящая экзистенции при этом, кроется не только в субъективной изоляции, но и в косности объективности.

Словом, вряд ли стоит представлять экзистенциальный опыт как такую потаенную, неуловимую основу или условие бытия, которая ожидает момента, когда же человек наконец сбросит тяжесть культурных объективаций и обобщений и обратится к ней. Неуловимость может оказаться отсутствием, а не тайной. По словам того же Ясперса, «экзистенция не дана готовой как некое бытие, которое бы затем можно было просветлить; всякую приобретенную светлость еще только предстоит осуществить. Изначально

⁵³ Больнов О. *Философия экзистенциализма*. СПб., 1999. С. 38.

⁵⁴ Ясперс К. *Философия*. Кн. II. С. 350.

философствуя, я остаюсь в положении Мюнхгаузена, который тащит сам себя за волосы из болота»⁵⁵. Существование человека содержит в себе выбор между «безнапряженным потоплением экзистенции» и исполненным напряжением, никогда не окончательным осуществлением экзистенции в субъективности и объективности.

В свете этих идей экзистенциальный опыт представляется не как некое чистое состояние в его свободе от культуры, объективации и рационализации, но, напротив, как напряжение тех сил в человеке, которые вращены культурой, как процесс «вытаскивания себя за волосы из болота» наличного существования. Это опыт приближения к основополагающим данностям и противоречиям существования в конкретной повседневности. Конечные данности существования дают о себе знать посредством специфических переживаний, зачастую только косвенно связанных с конкретными конфликтами и противоречиями повседневности. Они демонстрируют личности внутренние границы ее бытия, что имеет конститутивное значение для экзистенциального опыта. В этих ситуациях человек проходит этапы самостановления и трансцендирования. С одной стороны, человек осуществляет фактическое ориентирование в мире и удовлетворяет жажду предметного знания, с другой – неустанно «трудится по философскому основанию», «старается пробиться к границам» (К. Ясперс). «Эти границы в их конкретных формах необозримо разнообразны. Я не знаком с ними, если я знаю о них в общем (Ich kenne sie nicht, wenn ich von ihnen im allgemeinen weiß), но я осознаю их только через саму эмпирическую действительность. Чем наполненнее теоретический и практический опыт мира, тем светлее может быть трансцендирование по ту сторону мира. Без мира нет трансценденции»⁵⁶. В таком же смысле мир культуры делает возможным прорыв человека как культурного существа к трансцендентности существования.

Экзистенциальный опыт проблематизирует фундаментальные жизненные ценности и ими же упорядочивается. В повседневных ситуациях эти ценности используются, в пограничных конституируются. К этой мысли можно прийти через тезис теории познания: эмпирическое знание – это сфера использования концептуализаций. В рамках теоретического знания эти концептуализации фор-

⁵⁵ Ясперс К. Философия. Кн. I. М., 2012. С. 360.

⁵⁶ Там же. С. 67.

мируются. Пограничные ситуации приводят к конституированию жизненных ценностей, так как включают рефлексию как способ упорядочения опыта.

Границы между индивидом и культурой могут быть противоречивы и болезненны. Ситуация разрыва между ними как раз и обнаруживает необходимость скачка из неочевидной смыслонаполняемости своего индивидуального бытия к уже объективированным ценностям и обратно – для их проживания, а не только абстрактного знания о них. К. Ясперс подчеркивает взаимообусловленность индивидуального и культурного следующим образом. С одной стороны, культура выступает как сотворение экзистенцией себя и мира в действиях, знании, в произведениях и языке как «самом универсальном самоизъяснении». Культура подвижна экзистенцией. С другой стороны, «сила самобытия существует лишь в той мере, в какой оно бывает в состоянии умело выстроиться в нечто объективное, не разрушаясь, умеет подчиниться, вплоть до сознательного повиновения, в отношении к конечным целям, не утрачивая свободы автономного решения в абсолютном»⁵⁷.

Экзистенциальная коммуникация

Язык как «самое универсальное самоизъяснение» является важнейшим способом объективации опыта. В этом сходятся как представители классической эмпирической философии, например Д. Юм, так и философы, стоявшие у истоков «лингвистического» и «прагматического» поворотов в понимании опыта (М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, Дж. Дьюи)⁵⁸. Экзистенциальный опыт здесь не исключение. Как сложившийся феномен, как форма знания он может быть выговорен хотя бы в приблизительной, образной форме. Т.А. Кузьмина как раз и говорит о важности нахождения языка, на котором возможен разговор об экзистенции. Экзистенциальный опыт как культурно-исторический феномен требует обращения к проблеме языка как формы и процесса объективации экзистенции. Опыт способствует обобщению, и здесь

⁵⁷ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. С. 358–60.

⁵⁸ Анализ роли языка в контексте опыта см.: Касагин И.Т. Идея опыта: реабилитация или тризна? // Эпистемология и философия науки. 2012. № 3.

язык – способ и форма обобщения и концептуализации, «отвоевывания пространства у нескончаемости» (К. Ясперс) в процессе экзистенциального становления.

Проблемный и рискованный переход от хрупкого переживания к его обозначению, конечно, не лишен трагизма. Между экзистенцией и мыслью в языке подчас непреодолимое противоречие.

Из письма М. Цветаевой: «Есть нечто большее слов, – вот вчера, остановка под деревом, это верней слов, в словах мы только нащупываем дно... Слова *заводят*... В словах мы плутаем... это глубокие потемки и иногда ужасающие мели, у меня иногда сухо во рту от слов, точно Сахару съела»⁵⁹.

Экзистенция «вскрывается» с большим трудом, поэтому ее и представляют прежде всего как нерелексируемое, непознаваемое, сокрытое явление. Однако проговаривание такого опыта есть его конструирование, закрепление, выход к интересубъективности и в итоге процесс выкристаллизовывания социальности. При этом именно экзистенциальная коммуникация, без которой переживание замкнуто в индивидуальном сознании, обеспечивает объективацию опыта в языке, жесте, поступке. Экзистенциальный опыт складывается не только в силу встроенных в него квазиконцептуальных структур, экзистенциалов, но и не в меньшей степени благодаря коммуникации: человек проговаривает, проявляет, объективирует свои экзистенциальные переживания. Культура закладывает образцы как переживания, так и выражения, обозначения экзистенциального опыта. Это и есть форма трансляции ценностей от поколения к поколению.

* * *

Подведем некоторые итоги. В понимании экзистенциального опыта не получается занять позицию только субъективности или только объективности, нельзя провести четкое различие между уникальными и стандартными ситуациями. Жизненный путь человека со всеми его уникальными особенностями характеризует не только внутреннюю силу его индивидуальности, но и поле культуры, в чем-то породившей эту драму и это творче-

⁵⁹ *Цветаева М.* Письма 1905–1923 гг. С. 705.

ство. Экзистенциальный опыт, в котором сосредоточены «главные» вопросы существования (смерти, смысла жизни, призвания), представляет ключевые особенности данной культуры. В личном экзистенциальном опыте всегда обнаруживается пласт культурно-исторического опыта как совокупности опредмеченных, объективированных переживаний. Экзистенциальный опыт, обретая в коммуникации языковую и символическую форму, выступает как социокультурный. Тем самым он, во-первых, представляет собой конкретную фазу в социализации человека и его мышления, формировании ценностных ориентиров, а во-вторых, выражает мироощущение человека в конкретную эпоху, представлен результатами духовной и художественной деятельности, артефактами и социальными объективациями.

Почему сегодня важно обращение к понятию экзистенциального опыта? В начале XX в., как отмечалось, это не имело такой важности для представителей экзистенциально-феноменологической философии. Критикуя общество, допустившее Первую мировую войну, приведшее человека к безмерным страданиям и опустошению, они выдвигали на первый план проблематику внутреннего мира и внутренней свободы, ее спонтанности и потаенности. Сегодня философы убедились в неудовлетворительности данного подхода: экзистенциализм как философское течение в чем-то утратил актуальность. Отсюда обращение к культурно-исторической реконструкции экзистенциального опыта, в котором отражается процесс аккумуляции решения личностью фундаментальных проблем существования.

Позиция Т.А. Кузьминой в целом находится в рамках экзистенциалистской традиции и поэтому не фокусируется на понятии экзистенциального опыта. Т.А. Кузьмина в сущности использует не понятие *опыта*, а психологически нагруженное понятие *переживания*, что, конечно, связано с устойчивыми традициями понимания экзистенции. Наша задача – предложить не субъективно-психологическое, не априорно-трансцендентальное, но культурно-историческое понимание экзистенциального опыта. Оно позволяет говорить о личностном развитии, выделять его этапы, подчеркивает роль общения в формировании культурной идентичности, придает значение взаимодействию с культурными артефактами и, наконец, творчеству, объективирующему экзистенциальные переживания.

Кроме того, в контексте актуальных междисциплинарных подходов понятие экзистенциального опыта проясняет методы исследования экзистенции и способы «работы» с ней, помощи человеку в решении его экзистенциальных проблем. Здесь развивается плодотворное взаимодействие философии и других социально-гуманитарных наук, которые подводят под философское понятие опыта эмпирическую и практико-технологическую основу. Понятие экзистенциального опыта перестает быть всего лишь гипотетической конструкцией, становясь элементом реального жизненного мира, обретая онтологическое измерение. И одновременно последнее не стоит гипостазировать, представлять в качестве формы «бытия как такового». Все понятия суть порождения рефлексивного сознания. Иное дело, что экзистенциальный опыт – это концептуализация не только описательного, но и нормативного свойства, ключевая для построения и картины жизненного мира, и жизненной стратегии в среде интегральной культурной коммуникации, возвышающей индивида до человека.

3. Повседневность, социальность, экзистенциальность

Экзистенциальный опыт нередко противопоставляют повседневному опыту человека, имея в виду под первым область уникальных, предельных ситуаций и переживаний, которые возникают неожиданно, непредвиденно и меняют внутренний мир личности.

Как пишет В.В. Знаков, различие обыденного, повседневного и экзистенциального видов опыта субъекта является принципиально важным для понимания их специфики. Экзистенциальный опыт по отношению к обыденному является *метасистемным*, «опытом второго порядка». В этом смысле, экзистенциальными для субъекта становятся не все повседневные события и ситуации, которые он помнит, а только те, которые оказали на человека долговременное и системное влияние⁶⁰. *В экзистенциальном опыте вместе с тем сохраняется и даже усиливается эмоциональная и персональная составляющая, до некоторой степени свойственная всякому опыту. Экзистенциальный опыт субъекта есть со-*

⁶⁰ Знаков В.В. Непостижимое и таинственное в экзистенциальном опыте субъекта. Т. 1. С. 395.

вокупность «смыслов неких уникальных жизненных событий и обстоятельств, случившихся с человеком и раскрывших свои значения только ему»⁶¹.

В этой связи экзистенциальные ситуации и переживания, так или иначе связанные с важным жизненным выбором, могут ставить под сомнение элементы социального и повседневного опыта, могут стать поводом для трансформации убеждений личности, изменения самоотношения, понимания своего места в мире и взаимодействий с другими людьми.

Обращаясь к идеям М. Хайдеггера, можно сравнить повседневный и экзистенциальный опыт с двумя модусами существования человека в мире: состоянием забвения бытия и состоянием сознавания бытия. Забвение бытия означает жизнь в мире вещей, каждодневных событий, привычной среды. Это в некоторой степени беспроблемное существование, когда человек включен в установленный процесс повседневной жизни, не ведающей мучительных альтернатив, и опирается на общие верования, определяющие видение мира и самого себя. Эта прочная традиционная основа жизни человека может утрачиваться в случае экзистенциального кризиса, когда повседневный круговорот жизни вызывает переживание бессмысленности существования, так ярко описанное А. Камю в ракурсах тем абсурда («Миф о Сизифе», «Посторонний», «Калигула») и бунта («Бунтующий человек», «Чума», «Праведники»).

Через сознавание бытия человек определяет себя в мире, осознает собственную ответственность за бытие, существует онтологически по отношению к нему, к отдельным вещам и событиям. Согласно М. Хайдеггеру, лишь в онтологическом модусе существования человек соприкасается с собой.

В романе «Волхв» Дж. Фаулз описывает переживание героя, как мне кажется, соответствующее такому соприкосновению личности с миром и собой:

Мне явилась истинная реальность, рассказывающая о себе универсальным языком; не стало ни религии, ни общества, ни человеческой солидарности: все эти идеалы под гипнозом обратились в ничто. Ни пан-

⁶¹ Сапогова Е.Е. Границы «я»: жизненный и экзистенциальный опыт // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. Т. 1. М., 2013. С. 445–447.

теизма, ни гуманизма. Но нечто гораздо более объемное, безразличное и непостижимое. Эта реальность пребывала в вечном взаимодействии. Не добро и не зло, не красота и не безобразие. Ни влечения, ни неприязни. Только взаимодействие. И безмерное одиночество индивида, его предельная отчужденность от того, что им не является, совпали с предельным взаимопроникновением всего и вся. Крайности сливались, ибо обуславливали друг друга. Равнодушие вещей было неотъемлемо от их родственности. Мне внезапно, с неведомой до сих пор ясностью, открылось, что иное существует наравне с «Я». Суждения, желания, мудрость, доброта, образованность, эрудиция, членение мира, разновидности знания, чувственность, эротика – все это показалось вторичным. Мне не хотелось описывать или определять это взаимодействие, я жаждал принять в нем участие – и не просто жаждал, но и принимал. Воля покинула меня. Смысла не было. Одно лишь существование⁶².

Что-то подобное имел в виду Э. Гуссерль, когда описывал рефлексивные процедуры эпохэ и редукции. Иное дело, что герой Фаулза приходит к такому психическому состоянию не столько в результате теоретической рефлексии, сколько под влиянием эмоций. Требуется немалое интеллектуальное усилие для того, чтобы вырваться за пределы «естественной установки», не сосредотачивать свое внимание на отдельных вещах и просто отдаться потоку сознания. В строгом смысле такое «сознание бытия» трудно свести к теоретической рефлексии: это скорее отказ от теоретизма в пользу чего-то иного, естественного и спонтанного. Именно по этой причине Гуссерль и пытается в итоге объединить редукцию и естественную установку. Иное дело, что никакой конкретной и общезначимой дороги к бытию или экзистенции не вычитать в труде по феноменологии. В них читатель сталкивается лишь с трудным и во многом неповторимым опытом автора по осознанию себя в мире.

У К. Ясперса повседневное бытие обретает черты «естественной беззаботности», когда человек не задает вопроса о себе самом, осуществляет ближайшие жизненные цели и задачи. «Я» в этом случае его не тревожит, и это является основой его полноценной деятельности и общения. Противоположное состояние постоянного беспокойства личности, часто не связанного с конкретными обстоятельствами, скорее есть пример ее нев-

⁶² Фаулз Дж. Волхв. Роман. М., 2004. С. 248.

ротичности и депрессивности. Однако духовный рост связан с ситуациями, когда человек проблематизирует собственное «Я», пробуждается из своей беззаботности, задает себе вопросы о своем подлинном существовании.

В этом смысле экзистенциальный опыт есть становление «Я», экзистенциальной идентичности, которое протекает в рамках конкретной повседневности и конкретного социального бытия. В этом смысле важным является не только различение и даже противопоставление повседневного и экзистенциального в опыте, но и исследование их глубоких связей, раскрывающих целостное бытие человека.

Для определения особенностей экзистенциального опыта необходимо различать институциональные и неинституциональные виды опыта. Некоторые частные типы опыта протекают в рамках формальных социальных институтов – профессии, конфессии, школы, больницы и т. п. Каждый из них характеризуется специфическими особенностями. Вместе с тем значительные фрагменты человеческого опыта располагаются в сфере неформальной деятельности и коммуникации. Так, эстетический опыт не исчерпывается тем, чему учат на уроках пения и рисования; опыт творчества выходит за пределы работы в НИИ или в театре. Институциональные типы опыта предполагают копирование формально-нормативных образцов. Напротив, неформальный опыт основан на творческой самодеятельности личности или сообщества. Примерно таковы базовые (пусть и не абсолютные) различия между стандартным осмотром достопримечательностей во главе с гидом и неорганизованным культпоходом; оппонированием в диссертационном совете и выступлением на демонстрации против реформы науки; садоводством как профессией и как элементом дачной жизни; изучением литературы в школе и самостоятельным чтением.

Другая оппозиция – локальный и интегральный опыт. Локальный опыт привязан к месту и времени, к узкому кругу самоочевидностей и тому, что можно назвать пассивной социализацией (адаптацией). Интегральный опыт, напротив, представляет собой урок трансгрессии (М. Фуко, М. Бланшо). Взятые в целом экзистенциальный, повседневный, культурный, социальный типы опыта универсальны, пронизывают время и пространство, все формы деятельности и общения. Институциональный и локаль-

ный опыт может быть описан и классифицирован; он составляет стандартный предмет исследования социальных и гуманитарных наук. Напротив, неформальный и универсальный опыт с трудом поддается определению; типы такого опыта нечетко отделены друг от друга; они пересекаются, акцентируя разные грани и пласты совокупного жизненного мира. Результатом их философского анализа выступают предельные категории общества, культуры, бытия, жизни, призванные определить беспредельное. Отсюда и трудности определения опыта экзистенции; они также типичны для концептуализации повседневного и социального опыта.

Понятие «экзистенциальный опыт» отнюдь не находится в ряду иных типов опыта, может быть, в большей степени поддающихся дефиниции. Экзистенциальное содержание пронизывает структуру всякого опыта: повседневную жизнь, социальные взаимодействия и деятельность целеполагания, религиозный поиск, состояние мистического и эстетического единства с миром. В любой ситуации, будь то выполнение повседневных дел, встреча с друзьями, игра с ребенком, паломническое путешествие, вопрос о смысле этих событий, жизненном смысле может стать проблемой, обрести экзистенциальное содержание, а его практическое разрешение – радикально измениться. «Данности существования» могут быть встречены в любой момент жизни. Искусство предлагает выдающиеся образцы их анализа особыми художественными средствами. Важное место между искусством и трансцендентальной философией в исследовании экзистенциального опыта занимает подход, не очень удачно называемый натуралистическим, или философско-междисциплинарным. Он подразумевает обращение к социальному контексту явлений, к пространству конкретных культурно-исторических реалий. Такой подход, разрабатываемый в рамках социальной эпистемологии, способствует пониманию исследуемого объекта в различных типических проявлениях и интерпретациях, в его ценностной нагруженности и культурной уникальности⁶³. Эти особенности исследования важно использовать применительно к экзистенци-

⁶³ См.: *Касавин И.Т.* Социальная эпистемология... как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 30–34; *Смирнова Н.М.* Контекстуальная парадигма социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 35–38.

альному опыту, который в философско-психологической литературе трактуется прежде всего как феномен индивидуального становления личности.

Связь социального и экзистенциального в опыте выражает неразрывность индивидуального бытия человека в мире с бытием с другими и через других. Она помогает прояснить, с одной стороны, развитие экзистенциальных переживаний в поле личностного опыта, а с другой, отражение в нем «экзистенциальных традиций», составляющих дух времени, тип общества, характер культуры.

Социальный и повседневный опыт можно рассматривать как фон, почву для экзистенциальных переживаний и формирования опыта существования. Говоря о социальном опыте, мы имеем в виду область таких отношений людей, которые существенно обусловлены освоением стандартных образцов поведения, схем деятельности и коммуникации, моральных и правовых норм, эстетических идеалов, принятие и использование которых относят человека к определенной группе. В данном контексте различие между социальным и культурным опытом рассматривается как несущественное.

Социальный опыт – коммуникативный опыт, включенность человека в пространство взаимодействия с другими людьми в рамках как первичных, так и вторичных социальных групп. Человек находится в межличностном, групповом социальном поле и наделяет происходящие с ним события социальными смыслами. Он формирует и адресует эти смыслы другим, той группе, которую признает для себя референтной. Социальное окружение, значимые люди и контакты с ними, социальные ситуации задают смысловые координаты выбора личностью целей, ценностных критериев, образцов поведения, а также влияют на скрытые психологические детерминанты характера.

В этой связи социальный опыт опосредует экзистенциальный, оказывает существеннейшее влияние на его формирование. Опыт социализации закладывает основания и механизмы отношения человека к миру с самого раннего детства. В психоаналитических концепциях основное внимание уделяется первым стадиям психо-социального развития ребенка, когда наблюдается его зависимость от матери или других взрослых, проявляющих о нем заботу. Они передают ребенку чувство постоянства и тождества переживаний.

По утверждению психоаналитиков, в дальнейшем, на протяжении всей жизни, человек способен противостоять состояниям лишенности, отторгнутости с помощью «основополагающей веры», охватывающей целый спектр переживаний – от сознательных до бессознательных.

Понятие социального опыта фиксирует в основном сферу естественной установки (в феноменологической терминологии), стандартных жизненных ситуаций, где главное место принадлежит традиции, устоявшимся образцам поведения. Социальная реальность взывает к установленному порядку, покою, структуре, что в свою очередь обеспечивает групповую устойчивость, коллективную гармонию, без чего невозможно всякое общество. Вспомним, какое значение придавали Э. Дюркгейм и М. Вебер социальным связям и устоявшейся повседневности. Упорядоченная повседневность, по М. Веберу, дарует людям надежду на некое определенное будущее, они мыслят его в позитивном русле. Надежда на будущее выполняет адаптирующую и ценностно-сохраняющую функцию. Э. Дюркгейм, говоря о социальных связях, придавал им центральное интегрирующее значение в отношении человека к обществу. Напротив, ослабление, разрыв социальных связей (семейных, экономических, политических, религиозных) ведет к социальной аномии и самоубийствам как ее проявлениям.

Повседневный и социальный опыт отражают формирование *жизненного пространства и времени*, в которых существует личность, с которыми она себя идентифицирует. Однако жизненное пространство-время нельзя определить перечислением постоянных элементов быта, мира вещей, межличностного общения, видов деятельности. Оно экзистенциально «собрано», интегрировано, или должно быть таковым. У. Шекспир характеризовал экзистенциальный кризис словами «распалась связь времен». В. Франкл описывал ситуацию, когда к нему на прием приходили успешные люди, имеющие все необходимое для жизни и реализации: деньги, семью, дом, дело. Но они испытывали состояние «экзистенциального вакуума» – утраты смысла всего имеющегося. Внутренний кризис, который переживался этими людьми, выражался в пустоте и серости жизни, отсутствии значимых переживаний. Получается, что жизненное пространство зависит от экзистенциального состояния, является пустым в момент депрессии,

а в период душевного подъема наделяет существование человека смыслом. *Экзистенциальный смысл жизни «собирает» элементы жизненного пространства человека в единое целое, всему отводит свое место и значение.*

В периоды удовлетворенности жизненным пространством-временем или просто его устроенности повседневный опыт не проблематизируется до тех пор, пока некоторые причины не разрушают сложившейся личностной установки по отношению к жизни. В имеющемся порой нужно усомниться, утратить либо осознать возможность скорой утраты, чтобы понять и оценить его смысл, изменить то, что хотелось, но по тем или иным причинам откладывалось. Утрата позволяет распознать, осознать ценность, уникальность этого жизненного пространства.

Для перехода к состоянию сознания бытия в том смысле, о котором писал М. Хайдеггер, важнейшую роль играют предельные переживания, среди которых выделяется переживание и сознание смерти. И. Ялом, описывая работу с людьми, больными раком, писал, что, узнав о собственной болезни, они принимали решения, которые давно откладывали: разрыв с супругом, переезд, смена вида деятельности и пр.⁶⁴. В жизненное пространство-время вносились изменения, когда осознавалась необратимость жизни, неотвратимость смерти. Экзистенциальное в данном случае выступает как механизм изменения отношения к социальному.

Угроза смерти может заставить личность более открыто и реалистично отнестись к прожитой до этого жизни, самой себе, отношениям с окружающими. В рассказе Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» мы находим такую личностную трансформацию смертельно заболевшего человека. Иван Ильич понимает, что во многом неправильно жил и неправильно относился к людям. В результате за сравнительно короткий по сравнению с прожитой жизнью период он значительно продвинулся в своем личностном развитии, самовосприятии, достиг нового уровня эмпатии в общении с людьми.

Осознание экзистенциальной ценности жизненного пространства-времени может проявиться и в результате его резкого кризисного изменения, когда социальная среда и повседневность переходят в другое состояние. Утраченное прошлое обретает для

⁶⁴ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2008. С. 44–53.

личности недоступный ранее смысл. Это касается, например, ситуаций миграции, когда человек оказывается в совершенно иной среде, системе оценок, взаимоотношений. А. Шюц в работе «Возвращающийся домой» показывает, как меняется личностное отношение к элементам ушедшего, привычного образа жизни, повернувшегося новой, экзистенциально-значимой стороной. Проблемность такого опыта состоит в том, что личность совершает путешествие в мир иных представлений, критериев и ценностей. Возвращение в мир ушедшей повседневности, к привычному порядку вещей и событий может быть желанным. По возвращении человек ожидает увидеть все таким же, как прежде. Он может идеализировать эту бывшую некогда привычной среду. Однако, несмотря на то, что повседневность существует в том же порядке, как и до пережитого, личность меняется сама, приобретая новый уникальный опыт. Осознавая бесповоротность и весомость изменений, человек находится между двух миров, не имея ни одного из них, – мир прошлого и мир будущего. Жить как прежде уже не получается, это уже не соответствует новому опыту личности, а будущего еще нет, оно должно быть создано. Человек находится в ситуации потерянного бытия. И возвращение домой – не просто возврат в привычную среду, это также адаптация: к прошлому, ставшему далеким и новым.

Помимо обретения ценности привычной социальной среды в ряде особенно кризисных событий экзистенциальный опыт помогает справиться с тяготами настоящего. Например, такими ситуациями выживания являются война, эпидемия. Человек выживает в этой пограничной ситуации, имея экзистенциальный смысл дальнейшего существования, что убедительно показывает В. Франкл, рассказывая о поведении и выживании людей в Освенциме. Причем этот экзистенциальный смысл может касаться не каких-то «высоких» ценностей, а, напротив, простейшего порядка жизни. Умение строить свою жизнь в условиях неопределенности будущего, которая носит как метафизический, так и конкретный, бытовой характер, выступает показателем сложившейся силы личности. А. Камю в романе «Чума» иллюстрирует «падение», резкую негативную перемену повседневности и социальных отношений, когда на фоне болезни и массовых смертей теряется ценность каждодневных трудов и человеческого общения. Один из персонажей,

старик, начавший стрелять в людей с балкона, совершенно утратил чувство ценности человеческой жизни и помощи конкретным людям. Другие герои, напротив, демонстрируют душевную стойкость, веру в будущее или способность к борьбе, несмотря на неверие в выживание.

Важно, что экзистенциальное значение могут иметь как ординарные, так и неординарные события. Неординарные события могут представлять как ординарные для внешнего окружения (рядовая встреча, успех или неудача), в то время как самим человеком они могут оцениваться как уникальные, имеющие судьбоносное значение, призывающие его к важнейшему решению. Они индивидуально нестандартны и являются образцом для последующего опыта. Ситуация может оказать столь сильное влияние на личность, что эмпирические обстоятельства станут неважными, вторичными.

В вышеуказанном романе Дж. Фаулз описывает переживание героя, попавшего в среду, которая изменила его отношение к бытию так, что ему даже стало неважно, что впоследствии произошло там, в этой среде. Экзистенциальная ситуация как бы отменила последующий эмпирический интерес, осталась в его жизни только в том, минувшем виде: «...бывают мгновения, которые обладают столь сильным воздействием на душу, что и подумать страшно о том, что когда-нибудь им наступит предел. Для меня время в Сейдварре остановилось навеки. И мне не интересно, что случилось с заимкой. И как поживают ее обитатели, если еще поживают»⁶⁵.

Экзистенциальная ситуация, которая может быть представлена ситуацией выживания, страдания, ломающая повседневность, напротив, приковывает внимание человека к утраченному повседневному порядку жизни, сложившимся социальным отношениям. Тогда доминирующим и экзистенциальным оказывается как раз утраченное эмпирическое существование. Это хорошо показано В. Гроссманом в романе «Жизнь и судьба», где описываются жизни, переживания, мысли людей в водовороте войны. Один из военных, претерпевающий тяготы военного времени, лишенный простейших условий существования, ловит себя на мысли, что он не думает уже о «высоком», к чему обращался ранее. Все его мысли теперь сосредоточены на пище, на воспоминаниях и представлениях о еде, тепле, уюте. Эти почти незаметные ранее условия

⁶⁵ Фаулз Дж. Волхв. С. 323.

повседневного существования оцениваются теперь как приоритетные и определяющие все другие. С ними оказываются связанными его представления о счастье, смысле жизни. Он хотел бы вернуться к той простоте повседневной жизни, которая ранее могла казаться ему скучной. Экзистенциальное и повседневное оказываются включенными в такие дихотомические отношения, где одно определяет другое, одно служит условием другого и при этом они меняются местами.

Люди, находящиеся рядом, могут не осознавать ценности общения друг с другом, принимать его как должное, привычное, но, в силу обстоятельств оказываясь далеко друг от друга, могут придать ему экзистенциальный смысл. Другой становится Другим из просто другого. Экзистирование, включающее в себя самостановление личности, обнаружение себя, изменение, в то же время есть обнаружение, возникновение Другого, движение к Другому, поиск причастности к его бытию и бытию через Другого. Социальное наполняется экзистенциальным, открывает новую высоту человеческого общения как самостоятельного смысла. Причем Другой выступает и в своем латентном значении – не как конкретный другой, а анонимный или персонифицированный другой, всегда «имеющийся в виду». По А. Шюцу, через постоянно возобновляющуюся рефлексивную отнесенность к другому человек осознает себя как личность и постоянно обогащает собственный опыт, «открывая» в себе мир других людей и вещей. Осмысленный социальный мир несет в себе «имманентную отнесенность к другому»⁶⁶.

В экзистенциальном опыте Другой предстает для личности и как «я» в будущем. В результате сильных экзистенциальных переживаний человек может утратить связь между прошлым, настоящим и будущим, усугубить фрагментарность, раздробленность своего существования, а может ее и обрести.

Лес тогда был гуще. Моря не видно. Я стоял на прогалине, вплотную к руинам. Меня сразу охватило чувство, что это место ожидало меня. Ожидало всю мою жизнь. Стоя там, я понял, кто именно ждал, кто терпел. Я сам. И я, и домик, и этот вечер, и мы с вами – все от века пребывало здесь, точно отголоски моего прихода. Будто во сне я при-

⁶⁶ Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Chicago, 1968. P. 218.

ближался к запертой двери, и вдруг по волшебному мановению крепкая древесина обернулась зеркалом, и я увидел в нем самого себя, идущего с той стороны, со стороны будущего. Я пользуюсь метафорами. Вы их понимаете?⁶⁷.

Будущее «Я» включается в особые диалогические отношения с «Я» настоящим, когда личность метафизически оценивает и осмысливает свое бытие, одиночество, ответственность и другие экзистенциальные данности. В этом модусе переживаний одиночество не означает дисгармонию, страдание, кризис «Я», а исполнено внутреннего смысла и выступает мощным импульсом индивидуального развития как ощущение незаменимости в бытии, видение глубокого смысла своих действий и решений.

Поэтому, даже занимаясь социокультурным истолкованием экзистенции, было бы неверно стоять на позиции радикального редукционизма. Так, особое место в экзистенциальном опыте принадлежат сверхповседневным ситуациям и переживаниям, которые трансформируют в сознании человека усвоенные социальные убеждения и нормы, цели и ценностные ориентиры. Отличие экзистенциального опыта как когнитивного и ценностного феномена состоит в его трансцендентально-метафизическом содержании, через которое социальное бытие наполняется смыслами, выходящими за их пределы. Становление экзистенциального опыта вызвано особой метафизической (неформализуемой, внеэмпирической, универсальной) болью человека, воспроизводящей внутреннюю дискуссию об основополагающих проблемах существования и образующих уникальность человеческой ситуации.

Экзистенциальный опыт – опыт проблемного существования, но проблемного не только и не столько в когнитивном смысле; он охватывает ситуации осознанного личностного выбора, затрагивающего ключевые духовные проблемы существования. Это опыт преодоления, самостановления, неудовлетворенности, переживания, меняющего личностное бытие и самоотношение.

Человек никогда не находит смысла в повседневной и социальной реальности окончательно, навсегда; в высшем смысле он всегда неудовлетворен, и эта неудовлетворенность выступает и

⁶⁷ Фаулз Дж. Волхв. С. 323.

показателем, и механизмом экзистенциального поиска. При этом субъект сам может разрушать установившееся равновесие, направляя активность на новые формы взаимодействия⁶⁸.

Интересную мысль, отражающую напряженное искание смысла, высказал И.В. Гете: «Меня всегда называли баловнем судьбы. Я и не собираюсь брюзжать по поводу своей участи или сетовать на жизнь. Но, по существу, вся она – усилия и тяжкий труд, и я смело могу сказать, что за 75 лет не было у меня месяца, прожитого в свое удовольствие. Вечно я ворочал камень, который так и не лег на место»⁶⁹.

Экзистенциальный компонент человеческого сознания связан с осознанием человеком себя в мире, пониманием и «чувствованием» смысла своего существования. Это решение трагедии человеческого существования, вызванной расколом между представлениями о вечном и преходящем, необходимостью причастности миру и возникающей неудовлетворенностью собой и своим местом в бытии. Личностное развитие возможно лишь при наличии постоянного усилия, выводящего человека за пределы его повседневного существования, преобразующего его стремления и создающего для его жизнедеятельности новую систему координат. Человек, занимая определенную позицию по отношению к бытию, противостоит не только миру, но и самому себе; тому, что стало в нем актуальным в настоящий момент. Это актуальное выступает как предмет рефлексии личности, которая вырабатывает отношение не только к жизни, но и к самой себе – прошлому, настоящему и будущему. Реалии повседневной, социальной жизни сопровождаются экзистенциальным самопознанием.

⁶⁸ В данном контексте интересно гегелевское понимание становления как постоянного напряжения. Гегелевская интерпретация термина «становление» может быть применена и к пониманию становления личности, носящего постоянный характер. Становление – это категория отношения, взаимодействия, характеризующая «беспокойство внутри себя», изначально присущее бытию, почему Г.В.Ф. Гегель и писал, что «начало само есть становление» (*Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. Л., 1932. С. 153*). Становление оказывается «безудержным движением», которое как разрушительно (переход от бытия к ничто), так и созидательно (переход от ничто к бытию) (Там же. С. 156). Характеристику феномена становления см. также: *Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX в. М., 1976. С. 296*.

⁶⁹ *Эккерман И.П. Разговоры с Гете. М., 1981. С. 101.*

Экзистенциальное переживание выступает как трансцендирование по отношению к повседневной (в данный момент) реальности. Личность, проникая за грань внешнего, поверхностного слоя жизни, вступает в пространство экзистенциального сознания. Это ее глубокое размышление о своей ситуации в мире, о своем бытии, его границах и возможностях. На страницах книги «Экзистенциальная психотерапия» И. Ялом задает вопрос о том, когда человек открывает для себя экзистенциальные данности. И отвечает на него: «Когда мы “заключаем в скобки” повседневный мир, т. е. отстраняемся от него; когда глубоко размышляем о своей ситуации в мире, о своем бытии, границах и возможностях; когда касаемся почвы, предлежащей всем остальным почвам, — мы неизбежно встречаемся с данностями существования...»⁷⁰. Это происходит путем глубокой личностной рефлексии, катализатором которой часто служит экстремальный опыт, связанный с пограничными ситуациями (например, угрозой личной смерти, принятием важного необратимого решения, изменением базовой смыслообразующей системы). Становление экзистенциального опыта — трансформация понимания личностью процесса конкретной жизни, противоречий и парадоксов повседневности, поиск и осуществление новых жизненных возможностей. Экзистенциальный опыт есть трансцендирование по отношению к повседневности, способность личности возвыситься над реалиями своей эмпирической жизни и в то же время оценить и признать ее, выйти за пределы сложившегося опыта и в то же время наполнить его особым содержанием. Согласно Хайдеггеру, трансцендируя, человек возвышается до бытия, экзистируя, он проясняет его как свое имманентное⁷¹.

⁷⁰ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. С. 12.

⁷¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 44.

4. Амбивалентность экзистенциального опыта

Самоубийство – это отрицательная форма бесконечной свободы.

Счастлив тот, кто найдет положительную.

С. Кьеркегор «Или-или»

Экзистенциальный опыт как личный поиск человеком смысловых оснований бытия, становление «экзистенциальной идентичности» (Дж. Бьюдженталь)⁷² охватывает разнополярные переживания: от трепета, одиночества, ощущения собственной неустойчивости и непредсказуемости жизни до переживания моральной ответственности, благоговения и ощущения человеком своей причастности миру, глубокого контакта с ним.

Содержание экзистенциального опыта человека можно представить как взаимосвязь двух его модусов: отрицательного, трагического (страх, тревога, кризис, страдание), и положительного, жизне- и смыслоутверждающего (переживание осмысленности жизни, ощущение целостности, укорененности в мире). Находясь в сложном единстве, первый способствует пробуждению экзистенции, второй является ее реализацией. Различные проявления экзистенции, например одиночество, страх смерти, вера, творчество, в зависимости от контекста, от ситуации сопряжены как с отрицательными, так и с положительными смыслами и переживаниями, свидетельствуя об амбивалентности экзистенциального опыта как противоречивого процесса и результата становления личности.

Экзистенциальная статика: пограничные ситуации

В экзистенциальной философии «отрицательному» модусу личностных переживаний придается значение неизменных, исходных условий человеческого существования, являющихся также и основополагающим толчком к самоопределению и са-

⁷² *Bugental J.* The search for existential identity: Patient-therapist dialogues in humanistic psychotherapy. San Francisco, 1976. В названии русского перевода понятие экзистенциальной идентичности не фигурирует. См.: *Бьюдженталь Д.* Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. М., 2007.

моидентичности. Трагическое чувство жизни, которое, согласно М. де Унамуно, несет в себе «более или менее ясно осознаваемую философию», вырастает как ответ на проблематичность человеческого существования, как собор человеческой стойкости перед лицом смерти, страха, отчаяния, одиночества. Предельным трагическим переживаниям, особенно переживанию конечности человеческого существования, ощущению абсурдности жизни или непостижимости ее смысла, отводится роль перехода к состоянию «сознания» бытия, обретения устойчивости в нем. «Вброшенность» в мир, осознание человеком трагичности свободы, ее бремени, переживание и выработка отношения к смерти рассматриваются как ключевые моменты формирования экзистенциального мироощущения личности.

В работах К. Ясперса отрицательный модус опыта выступает неизбежной частью существования, проявляющейся в пограничной ситуации, которая ставит человека на границу между бытием и небытием.

Во всякой пограничной ситуации человек словно лишается почвы под ногами. Он не может схватить бытие как существование в устойчивости наличного. Существование слабеет и тонет перед вопрошанием и сомнением. Способ, каким существование является перед нами в пограничных ситуациях как непрочное в себе, есть его антиномическая структура⁷³.

Ситуация представляет условия, рамки существования и конкретной деятельности. Среди ситуаций есть такие, которые не могут быть пережиты без страданий и борьбы. Некоторые ситуации устроены таким образом, что человек непременно берет на себя определенную вину, осуществляя любой способ поведения. Пограничные ситуации нельзя изменить, но субъект может уникальным образом пережить их, сделать выбор, принять решение, формируя таким образом собственную жизнь в рамках этих ситуаций. Пограничные ситуации борьбы и страдания, ощущения собственной вины и конечности непреодолимы. «Они – как стена, на которую мы наталкиваемся, у которой терпим крах. Мы не можем изменить их, но можем только привести их к ясности (курсив мой. – Н.К.), хотя и не умеем объяснить и логически вывести их

⁷³ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. С. 253.

из чего-то другого. Они даны вместе с самим существованием»⁷⁴. В этой связи экзистенциальный опыт человека можно понимать как *приведение к ясности трагического элемента человеческого бытия, его понимание и преодоление, длящееся на протяжении всего жизненного пути личности*. Человек склонен к сомнению в осмысленности собственного существования, которую вынужден всегда себе доказывать.

Первая пограничная ситуация заключается в том, что «я как существование всегда есмь в определенной ситуации». Это привязанность к неповторимому положению «в тесноте моих данностей», которое в то же время оставляет возможность неопределенного будущего⁷⁵. В этой пограничной ситуации проявляется беспокойство и свобода человека принимать на себя данное, делая его своим собственным достоянием.

Другие пограничные ситуации (смерть, страдание, борьба, вина) затрагивают каждого как всеобщие в рамках его историчности, обусловленной первой пограничной ситуацией. «Существование вообще понимается как граница, и это бытие переживается опытом в пограничной ситуации, которая раскрывает для меня *сомнительность бытия мира и моего бытия в нем*»⁷⁶. В пограничных ситуациях человек ясно ощущает невозможность их разрешения, ограниченность, пределы существования и в этой связи недостаточность собственного бытия. Наиболее яркой из подобных ситуаций является смерть.

«Приведение к ясности» собственного бытия, его трагедии является сложным личностным поиском зыбкой устойчивости и гармоничности. Становление экзистенциального опыта включает принятие человеком, с одной стороны, ограниченности существования, с другой, сложности собственного жизненного пути. Экзистенция в процессе самостановления является борьбой человека с самим собой, в ходе которой он открывает «то, что подлинно есть». Амбивалентный характер экзистенции К. Ясперс показывает, в частности, на примере борьбы в любви – сферы, которая, казалось бы, в меньшей степени касается этой пограничной ситуации. Экзистенциальная коммуникация выступает процессом ведения

⁷⁴ См.: *Ясперс К.* Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. С. 205.

⁷⁵ Там же. С. 211.

⁷⁶ Там же. С. 212.

борьбы ради подлинного бытия. То, что в этой коммуникации человек вынужден бороться, может потрясти его еще больше, чем смерть и страдание.

Хотелось бы, укрывшись от тревог в спокойной любви, быть избавленным от процесса вопрошания, иметь право безоговорочно принимать как данность и утверждать и другого, и самого себя». Но экзистенциальная любовь во времени не есть спокойное свечение двух душ друг в друга. Только мгновение может иметь такой характер. Если же оно могло бы быть растянуто во времени, то оно опустошило бы человека, представ как избыток чувств... Я должен бороться с самим собой и с любимой мною экзистенцией другого, пусть и без насилия, но в этой борьбе меня подвергают сомнению и я подвергаю сомнению другого⁷⁷.

В размышлении о том, что остается человеку в этой сомнительности существования, К. Ясперс обращается к спасительности обретаемого в проживаемых ситуациях смысла. Человеку нужно осмысленно реагировать на пограничные ситуации особой активностью – «становлением возможной в нас экзистенции», становиться самим собой, с открытыми глазами вступать в пограничные ситуации⁷⁸. У О. Больнова есть на этот счет яркое выражение, касающееся того, что *экзистенция должна быть принята на себя* в моменты кризиса, когда жизнь проживается с особой интенсивностью. Только переживая кризис, индивид проходит путь к подлинному «Я»⁷⁹. В этом смысле в кризисных ситуациях человеку предоставляется возможность открытия глубин существования.

Важный вклад в анализ проблемы становления экзистенциального опыта как «мужества быть» внес П. Тиллих. Ограниченность существования он представляет через классификацию разных видов тревоги по отношению к сферам самоутверждения человека в мире. Трем уровням самоутверждения противостоит абсолютная и относительная угроза.

Онтическому самоутверждению, затрагивающему практический ход жизни человека, ее построение, небытие угрожает двумя способами: относительно – в лице судьбы, абсолютно – в виде смерти, которая прерывает эмпирическое существование. Духовному самоутверждению небытие угрожает относительно – в виде пу-

⁷⁷ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. С. 248.

⁷⁸ Там же. С. 206.

⁷⁹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. С. 115.

стоты, скуки, вакуума, а абсолютно – в форме отсутствия смысла. Наконец, третье – нравственное самоутверждение. Относительной его угрозой является вина, абсолютной – осуждение⁸⁰.

Соответственно, различаются три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и смыслоутраты, тревога вины и осуждения. Все это неустранимые формы экзистенциальной тревоги, присущие существованию человека. Тревога, согласно П. Тиллиху, есть осознание человеком этой тройной угрозы бытию, противопоставить которой он может только «мужество быть», противостоять страху и ограничивающим обстоятельствам.

Применительно к видам тревоги или пограничным ситуациям можно использовать понятие *экзистенциальной статики* (по аналогии с социальной статикой), подчеркивая их устойчивый характер и значение в становлении человечности как таковой. *Экзистенциальный опыт – путь к прояснению пограничных ситуаций, выработка отношения к ним, обретения возможности существования в их пределах.* Эти данные вместе с существованием ситуации и переживания определяют исходную структуру человеческого существования, которая наполняется индивидуальным содержанием в динамике человеческой жизни, связанным с личностным преодолением их ограничивающего воздействия.

Смерть, страх и страдание в их амбивалентности

В экзистенциальной философии переживание личностью собственного существования связывается со страхом, который человек испытывает, осознавая собственную конечность и хрупкость своего положения в мире. Это обусловлено как затерянностью человека в мире, так и его внутренней неустойчивостью, неустойчивостью «Я». Человеческая ситуация рассматривается в ее противоречивости, сопряженной с осознанием личностью собственной раздвоенности, расколотости, ощущением повергающей в отчаяние абсурдности существования, желанием ее преодолеть.

Б. Паскаль, С. Кьеркегор акцентировали внимание на неустойчивости человеческого бытия, фиксируя это в понятиях «страх», «отчаяние», «трепет». Страх от его отрицательного значения

⁸⁰ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. С. 33–44.

(ужаса перед Ничто) до положительного (благоговейного страха от величия громадного мира, смысла, ощущения присутствия Бога) является одним из важнейших измерений экзистенции. У С. Кьеркегора фундаментальный страх обретает черты ужаса небытия, ужаса перед Ничто, который имеет и моральный аспект: страх личности потерять себя и стать ничем. В то же время через переживания страха и отчаяния человек приходит к экзистенции, к духу и свободе, к своему подлинному «Я».

Отношение к смерти также в разных случаях противоречиво⁸¹. Смерть выступает предметом как страха, отчаяния, так и надежды, а порой и вообще вопросом второстепенным. М. де Унамуно выражает один полюс отношения к смерти, говоря о «жажде не умирать», о «голоде по личному бессмертию», об усилении бесконечно пребывать в своем собственном существовании, называя это сущностью человека, «личным исходным пунктом всякой человеческой философии»⁸².

Х.Л. Борхес в своем выступлении о бессмертии в ответ М. де Унамуно, который «хотел бы навсегда остаться доном Мигель де Унамуно», пишет: «...я вовсе не хотел бы остаться Хорхе Луисом Борхесом, я хочу быть другим. Поэтому и надеюсь, что смерть моя будет окончательной и я умру целиком – и душой и телом»⁸³. Возможно, так проявляется усталость человека от себя и вечных вопросов, которые человек обречен решать в его конкретной исторической экзистенциальной ситуации.

Смерть как пограничная ситуация проявляется в осознании человеком собственной конечности, во временах появляющемся остром чувстве неизбежности конца, относящегося к неопределенному моменту времени. Человек страдает от гибели и ожидания гибели близких, других людей. В пограничной ситуации смерть становится историчной смертью; она есть или смерть близкого, или моя собственная смерть.

К. Ясперс, описывая страдание как пограничную ситуацию, пишет, что за всяким страданием стоит смерть. Каждый участвует в борьбе со страданием, которого много в жизни человека (физи-

⁸¹ О различных культурных контекстах проблемы смерти см.: *Гуревич П.С.* О жизни и смерти. URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/17663/Gurevich_-_O_zhizni_i_smerti.html (дата обращения: 26.04.2015).

⁸² См.: *Де Унамуно М.* О трагическом чувстве жизни. С. 56.

⁸³ *Борхес Х.Л.* Бессмертие // *Борхес Х.Л.* Соч.: в 3 т. Т. 3. Рига, 1994. С. 271.

ческие боли, болезни, напряжение, старение, уничтожение людей силой и властью других, рабство, голод). Все это выступает ограничением существования, частичным уничтожением. Страдание в пограничной ситуации неизбежно, однако оно пробуждает экзистенцию. Как пишет Ясперс, «чистое счастье производит впечатление чего-то пустого»⁸⁴. Счастье должно быть поставлено под сомнение, чтобы, восстанавливаясь из сомнений, могло стать подлинным счастьем. Счастье связано с риском и может быть таким явлением бытия, перед которым отступает страдание. Это способность человека быть самим собой, что невозможно без встречи со своей тревогой и движения вперед, несмотря на тревогу.

Немецкая экзистенциальная философия XX в. в целом акцентировала индивидуальный личностный поиск подлинности в мире, который ее ярких свидетельств, в сущности, не дает. По Хайдеггеру, тревога и ужас, с одной стороны, есть признак неподлинности существования, растворения *Dasein* в *das Man*, но с другой, именно метафизический ужас выступает потрясающим *Dasein* прозрением, в котором человеку открывается пустота собственного бытия и которое «извлекает *Dasein* из его падающего растворения в мире», освобождая личность для экзистенции⁸⁵. Переживания скуки, тоски, отчаяния имеют сходное свойство. Возникая из неподлинности существования, они призывают к подлинности. В отчаянии совершается решающий поворот к подлинному бытию.

У Н.А. Бердяева есть такие оценки идей М. Хайдеггера, как «философа *Dasein*», целиком оставшегося в выброшенности человеческого существования в мир. «Он видит человека и мир исключительно снизу и видит только низ. Он – человек, потрясенный этим миром заботы, страха, смерти, обыденности. Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования»⁸⁶. «...Ужас и отчаяние суть состояния человека в его пути, а не определение того, что такое мир и человек в своей первореальности, первожизни»⁸⁷. С последним Бердяев связывает творческую волю.

⁸⁴ Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. С. 235.

⁸⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 218.

⁸⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 222.

⁸⁷ Там же. С. 220.

Однако такую оценку Бердяева справедливее отослать не к Хайдеггеру, а к Сартру, который представляет качественно иной образ человека с крайне обостренными негативными аспектами существования. Сартровский человек отчаивается, впадает в апатию в силу своего неразрешимого конфликта с бытием. Для отчаявшейся личности мир становится пустым, а действительность бессмысленной. Темы «жизни в состоянии самообмана», враждебности другого, невозможности любви, ужасающей ответственности, образ «дыры в бытии» представляют картину почти непреодолимых человеческих страданий.

Разумеется, оценка отрицательного модуса экзистенциального опыта связана с характером мироощущения, мировоззрения философа. В рецензии на книгу Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» Г. Марсель отмечает, что если М. Хайдеггер в «Бытии и времени» секуляризирует мысль С. Кьеркегора, то Сартр предельно секуляризирует уже самого Хайдеггера. Бытие, сохранившее у Хайдеггера «священный статус», у Сартра полностью десакрализуется, что сопровождается в его литературных произведениях как тошнота и отчаяние в качестве закономерного итога⁸⁸. Как у Хайдеггера, так и у Ясперса и Марселя такие состояния не могут выступать итогом. Они зывают к преодолению и должны быть преодолены.

Начало расхождения с Сартром сам Марсель усматривает в моменте, когда в своей лекции «Техники унижения» (1946 или начало 1947 г.) сказал, что образ и удел человека, представленные Сартром, располагаются в направлении принижения человека. Тезис «я обречен на свободу», согласно Г. Марселю, дает «деградированное истолкование свободы» и к тому же рассматривается не как недостаточное, но как желанное завоевание⁸⁹.

В этом смысле философия надежды Ясперса, Марселя приоткрывают бытие для человека в его положительном значении, приподнимают завесу, отделяющую человека от смысла существования. Сартр представляет другой полюс этой проблемы, связанный с задачей обретения человеком устойчивости в ситуации бессмысленности и одиночества благодаря его «Я», его самоутверждению, опоры которого утрачены. «Миф и Сизифе»

⁸⁸ См.: *Визгин В.П.* Примечания // *Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 302.

⁸⁹ *Марсель.* О Философском поиске // Там же. С. 290.

А. Камю представляет собой поиск такой «положительной формы» бытия в мире, в котором религиозная надежда умерла и личность обречена утверждать самое себя с пониманием выпавшего удела пустоты и отсутствия смысла.

Известные слова Ж.-П. Сартра: «Человек не есть то, что он есть; человек есть то, что он не есть», – утверждают всеобщую и фундаментальную неудовлетворенность человека миром, разлад с самим собой. Путь человека к себе, «в себя» всегда конфликтен, сопряжен с одиночеством – важнейшей чертой экзистенциальной ситуации его бытия в мире. В экзистенциализме одиночество личности становится принципом ее существования, внутренняя изолированность человека – основой любого индивидуального бытия. Согласно Ж.-П. Сартру, там, где личность начинает вступать во взаимоотношения с миром и другими людьми, она неизбежно сталкивается с отчужденной объективностью. Ощущение одиночества настолько глубинно, что, как бы человек ни был вовлечен в переживание общности, он стремится разрушить ее, сохраняя одиночество своего «Я», которое в то же время является и ключом к другому.

Философия экзистенциализма, сделав акцент на фундаментальных проблемах бытия (смерти, свободы, принятия ключевых решений), в сущности, показала изначальное одиночество человека, когда никто не может принять решение за него, когда необходимо сделать свой выбор, когда никто не может за него пережить боль, страдание, страх смерти, неуверенность перед будущим, тоску и отчаяние.

Экзистенциальное одиночество – это чувство своей единственности и неизбежности судьбы перед лицом смерти, отчаяния, необходимости принять судьбоносное решение, это переживание себя в большей степени, чем окружающее: своей отдельности, неповторимости и в то же время ответственности, осознание необходимости самому решить проблемы существования, причастности бытию, найти и воссоздать смысл существования. Причем этот вид одиночества независим от тех социальных связей, в которые включен индивид. Это одиночество другого характера, оно может быть одиночеством именно в этой связи, представая как ощущение тщетности, бессмысленности, повторяемости человеческого существования. Ветхозаветная книга Экклезиаста и сказанные им

слова «Все суета сует» преподносят нам пример такого драматизма одиночества, которое сопряжено с переживанием бессмысленности каждодневных трудов человека и не может быть разрешено.

В центре внимания Марселя, несмотря на трагический модус человеческого существования, – проблема «подлинного бытия» и личностной причастности ему. Такие понятия философской мысли Марселя, как творчество или созидаящая верность, присутствие, открытость и расположенность к другому, онтологическая тайна, обращают к раскрывающемуся бытию. Как пишет В.П. Визгин, признавая трагический характер человеческого существования, Марсель (здесь можно назвать и Ясперса), в отличие от Хайдеггера и Сартра, опирается на опыт *позитивных* состояний (вера, надежда, любовь, братское единение людей, верность и радость быть)⁹⁰. Г. Марсель сосредоточен на тайне драматического существования человека, его духовного созревания в мире. В слове «экзистенция» он раскрывает прежде всего смысл подлинности существования человека, направленного к будущему, к «Ты», способного к диалогическому саморазмыканию.

Разумеется, социально-исторический контекст становления экзистенциализма и идей отдельных его представителей интересен и сложен и не позволяет однозначно судить о степени трагичности, отчаяния или обнадеживающего характера их философии⁹¹. *Экзистенциальный опыт – напряженно вопрошающее и ищущее ответа о своем смысле и подлинности человеческое существование; преодоление отчаяния, находящегося в амбивалентных отношениях с самыми жизнеутверждающими основаниями человеческого бытия.* Так, надежда, согласно Г. Марселю, «предполагает с огромным трудом преодолеваемое искушение впасть в отчаяние, с избытком находящееся в повседневной жизни, в зрелище невыносимых страданий и смерти, на которую мы обречены. Поэтому только несмотря на все это существует надежда»⁹².

⁹⁰ Визгин В.П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // *Марсель Г. О смелости в метафизике.* С. 8.

⁹¹ Эта неоднозначность отчетливо показана в работах Э.Ю. Соловьева: *Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм* // *Вопр. философии.* 1966. № 3; 1967. № 1.

⁹² *Марсель Г. О смелости в метафизике.* С. 59.

Экзистенциальная динамика. Оптимистический ракурс экзистенциального опыта

Борхес когда-то писал: «Писатель – или любой человек – должен воспринимать случившееся с ним как орудие; все, что ни выпадает ему, может послужить его цели, и в случае с художником это еще ощутимее. Все, что ни происходит с ним: унижения, обиды, неудачи – все дается ему как глина, как материал для его искусства, который должен быть использован... Это дается нам, чтобы мы преобразились, чтобы из бедственных обстоятельств собственной жизни создали нечто вечное или притязающее на то, чтобы быть вечным».

Кризис является важным импульсом трансформации, актуализации экзистенциального сознания, открытия новых жизненных возможностей. Жизнь, существование и кризис составляют друг с другом одно целое. Кризис есть толчок к изменению опыта, решение, когда индивид должен выбрать между различными возможностями.

Позитивная сторона кризиса предоставляет возможность открытия, становления экзистенциального опыта. Б. Якобсен сравнивает переживание кризиса с ситуацией, когда в земле по тем или иным причинам открывается трещина, которая позволяет индивиду глубже заглянуть в открывающуюся глубину. Таким образом, кризис становится экзистенциальным и может стать поворотной точкой в жизни человека, новой жизненной возможностью⁹³.

Существовать – значит погрузиться в реальную ситуацию. Ответом на сложности жизни является принятие собственной данности и действия. Посредством кризисных ситуаций у индивида появляется возможность более зрело и открыто взглянуть на то, чем жизнь является на самом деле.

Как отмечает Дж. Бьюдженталь, когда личность сталкивается с несостоятельностью своей системы конструктов «Я-и-мир» и с ее следствием – экзистенциальным кризисом, она испытывает отчаяние от невозможности найти способ продолжать *быть* так, как

⁹³ Якобсен Б. Жизненный кризис в экзистенциальной перспективе: могут ли травма и кризис рассматриваться как помощь в личном развитии // Экзистенциальное измерение в консультировании и психотерапии / Сост. Ю. Абакумова-Кочюнене. Бирштонас; Вильнюс, 2005.

раньше. «Это истощение репертуара реакций при столкновении с невыносимой ситуацией может заставить человека искать новые пути»⁹⁴. Иногда они бывают конструктивными и творческими; они также могут быть деструктивными и связанными с насилием.

Кризис «представляет собой в высшей степени прагматический момент, когда человек может осознать абсолютную автономию субъективного, возможность выбора, которая всегда присутствует в нашей жизни, если мы сознаем происходящее и смотрим вперед»⁹⁵. Отчаяние может высвободить новые перцептивные возможности и творческие силы субъекта. Опыт переживания кризиса сопряжен с преодолением опасности и, на более глубоком уровне, с очищением от старых конфликтных вопросов и достижением нового и более высокого уровня личностного развития.

Ценность кризиса состоит в том, что он должен привести к выбору позиции по отношению к реальности. Тогда человек становится свободным, ответственным индивидом. Ценности отношения в работах В. Франклом связаны с нахождением людьми смысла своего существования в ситуациях, представляющихся безвыходными или бессмысленными. К этим ценностям человеку приходится прибегать во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Но при любых обстоятельствах человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему страданию глубокий жизненный смысл.

Пограничная ситуация вины предусматривает принятие человеком ответственности за каждое действие, имеющее в мире последствия, о которых субъект действия мог и не знать. Человек – виновник последствий своих поступков, предугадать до конца которые невозможно. «Я совершенно не знаю, что такое моя чистая душа, о которой как своей возможной экзистенции я так забочусь, но каждый раз я отброшен к своей конкретной совести, ведущей меня и в каком-либо смысле сознающей себя виноватой, даже в моих глубочайших чувствах»⁹⁶.

⁹⁴ Бьюдженталь Д. Предательство человечности: миссия психотерапии по восстановлению нашей утраченной идентичности // Эволюция психотерапии: в 3 т. Т. 3. М., 1998. С. 180–207. URL: http://psylib.org.ua/books/_bugen01.htm (дата обращения: 25.05.2015).

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. С. 250.

Действует человек или не действует, все имеет последствия. Принимая же ответственность и совершая те или иные поступки, разрешая экзистенциальную ситуацию, человек не может быть уверен в их «правильности», поскольку экзистенциальные проблемы не имеют окончательного или однозначного решения, уготовленных путей, четких эталонов. Уникальность смысла выступает одновременно и даром, и бременем, заставляя личность постоянно пребывать в поиске и связанным с ним сомнении, неуверенности. Согласно Л.С. Выготскому, «кризисы – это не временное состояние, а путь внутренней жизни»⁹⁷. Собственная сущность человека, смысл его судьбы в какой-то мере всегда остается вне зоны его понимания. В этом трагизм, сложность, неустойчивость и вместе с тем основание для поиска, новых открытий, творческого свободного акта действия. И в этом актуалистический смысл экзистенции: она никогда не есть, но всегда только становится в процессе постановки и разрешения личностью предельных смысложизненных вопросов, формирования на этой основе миро- и самоотношения, системы ценностей и типа активности в отношении к определенным ситуациям.

Просветление, пробуждение экзистенции позволяет, таким образом, в любой пограничной ситуации обнаружить ее положительный смысл, экзистенциально осознать их, т. е. ситуации, усвоить. *Экзистенциальный опыт – противостояние незащищенности человека в мире, опыт самостановления, который связан с вызовами и кризисами личного существования.* Это становление «мужества быть», под которым П. Тиллих понимает в первую очередь способность осознавать тревогу, принимать ее и существовать с ней, не вытесняя ее и не давая ей превратиться в патологическое и разрушающее переживание. Экзистенциальная философия направлена на возвышение индивидуальности личности, индивидуальной судьбы, на выражение подлинной глубины индивидуального бытия, заданной ему свободы, которая связывается с ответственностью личности за свои решения и жизненный путь в целом. Это, с одной стороны, усиливает трагический характер видения существования человека в целом, но с другой, наполняет верой в силу его личности. В страдании есть особый смысл пробуждения личности.

⁹⁷ *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // *Выготский Л.С.* Соч.: в 6 т. Т. 1: Вопросы теории и истории психологии. М., 1982. С. 291.

Страдать означает быть от начала и до конца собой, находиться в состоянии неслиянности с миром, ибо страдание – генератор дистанций; и когда оно терзает нас, мы ни с чем не идентифицируем себя, даже с ним; а это значит, что, сознавая собственное сознание, мы неустанно наблюдаем за собственным бодрствованием⁹⁸.

Трагичность экзистенциальных переживаний и экзистенциального опыта состоит в том, что в большинстве случаев это опыт личной катастрофы, раздвоения, когда меняется система ценностей, рушится привычная система убеждений и критерии оценок. Экзистенциальный опыт возникает и трансформируется на динамических границах жизненных этапов, кризисов, вызывающих феномен «разделенного Я». В ситуациях предельного опыта происходит разрыв в привычной повседневности, обычные заботы обнаруживают свою несущественность. Переживая этот разрыв, человек подходит к необходимости осознания и понимания своего места в мире через иную систему идентификации, способен обнаружить новые смыслы.

Положительная роль «отрицательных» экзистенциальных переживаний состоит в том, что они могут создавать почву для духовного развития личности. Жизненный путь героя романа С. Моэма «Бремя страстей человеческих» Филипа Кэри показывает читателю пример становления характера личности, переживающей поворотные события и условия жизни: собственные физические недостатки, осмеяние со стороны сверстников, неразделенную любовь, бедность. Все это порождает мучительную рефлексию человека, который пытается выстроить свою жизнь, сложить ее в единый «узор ковра», несмотря на многочисленные перипетии. И в преодолении этих перипетий формируется и проявляется экзистенциальный опыт сильной личности, умеющей находить их смысл или признавать бессмысленность. Главный герой, в частности, понимает, что «он принимал свое уродство, которое так калечило его жизнь; он знал, что оно ожесточило его душу, но именно благодаря ему он приобрел благотворную способность к самопознанию. Без нее он не мог бы так остро ощущать красоту, страстно любить искусство и литературу, взволнованно следить за сложной драмой жизни.

⁹⁸ Сиоран Э.М. Испытание существованием. М., 2003. С. 386.

Издвки и презрение, которым он подвергался, заставили его углубиться в себя и вырастили цветы – теперь уже они никогда не утратят своего аромата»⁹⁹.

Человек на протяжении всей своей жизни переживает экзистенциальные данности своего бытия и выстраивает свое отношение к ним, в чем-то их преодолевая. Здесь свою роль играет как опыт повседневной жизни, традиций, которые дают семья и сообщество, так и опыт личных кризисов, неумолимого поиска и неудовлетворенности, необходимости оправдать свое существование из какого-то особого источника (вера, творчество, ценность). Экзистенциальное становление предусматривает принятие боли, страдания, близости смерти. Если человек учится включать страдание в духовный контекст, это меняет как переживание само по себе, так и значение страдания¹⁰⁰. Экзистенциальный опыт есть глубинное знание, которое рождается в процессе переживаний и действий, составляющих духовное бытие личности, решение ею коренных вопросов существования: отношения к смерти, причастности миру, преодоления одиночества. Это глубинное знание в том смысле, что оно лежит в корне экзистенции, определяет решение более частных и конкретных жизненных задач.

* * *

Экзистенциальный опыт несет в себе противоположности: сомнение и утверждение, тревогу и возможность, потерю и приобретение, смерть старого и рождение нового. Экзистенциальный опыт – переживание, познание, понимание трагического элемента существования, связанного со страхом, одиночеством, смертью. И вместе с тем он объединяет личностные усилия по обретению свободы и внутренней силы утверждения собственного бытия. Отрицательный модус экзистенциального опыта всегда содержит в себе еще непроявленные созидание и возможность.

⁹⁹ Мозм У.С. Бремя страстей человеческих // Мозм У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 653.

¹⁰⁰ См.: Йоманс Э. Самопомощь в мрачные периоды // Психосинтез и другие интегративные техники психотерапии / Под ред. А.А. Бадхена, В.Е. Кагана. М., 1997. С. 119.

Представители экзистенциальной философии многое сделали для того, чтобы человек мог воспринимать его именно так, уходя от безысходности и абсурдности своей уникальной, неповторимой жизни. Исследование позитивной динамики экзистенциального опыта, в свою очередь, требует выхода в практику, предлагающую конкретные стратегии и методы личностного развития. Возможно, поэтому предложение позитивного реформирования экзистенциализма не оказало заметного влияния на развитие философской мысли¹⁰¹, но обратило к тем тенденциям в науке, которые отражают дисциплинарный поиск преодоления кризисных состояний в становлении человека.

¹⁰¹ По выражению В.А. Куренного, «позитивная программа для немецкого профессора, возможно, столь же само собой разумеется, как и то, что в диссертационной работе нечто должно быть написано в разделе “Основные результаты исследования и их новизна”». См.: *Куренной В.* Рец. на кн.: *Большов О.* Философия экзистенциализма // *Логос.* 1999. № 9 (19). С. 118–122.

ГЛАВА 2. ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

1. От классики к неклассике: экзистенциальный сдвиг

Развитие науки актуализирует необходимость осмысления трансформаций научного знания, метода, значения ключевых категорий и философской предметности в целом. Особый интерес в этой связи уже долгое время представляют эпохальные изменения – от философии Нового времени, представляющей классические варианты ключевых философских вопросов о сущности познания, знания, опыта, через философию конца XIX – начала XX в., сформировавшую новые подходы в их обсуждении, к философии современности, сочетающей в себе как классические, так и неклассические образцы научного мышления.

Рассмотрение практически любого феномена, связанного с человеком, лежит на пути интеграции широкого спектра наук. Постнеклассическая¹⁰² исследовательская парадигма позволяет решать как фундаментальные проблемы, связанные с существованием человека и культуры, так и собственно научные задачи.

В понимании экзистенциального опыта я буду отталкиваться в том числе от некоторых сложившихся в науке под влиянием экзистенциальной философии эмпирических верификаций, от тех изменений, которые происходили в социально-гуманитарном знании по отношению к экзистенциальному контексту челове-

¹⁰² См.: *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // *Вопр. философии.* 2003. № 8. С. 5–17; *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // *Постнеклассика: философия, наука, культура.* СПб., 2009. С. 249–295.

ского существования и развития личности. Согласно знаменитому тезису Л. Витгенштейна, «значение слова – это его употребление в языке»¹⁰³. По аналогии, для концептуализации феномена экзистенциального опыта важно проследить, как связанная с ним проблематика работает, «употребляется» в гуманитарных науках. Это позволяет дополнить картезианский взгляд на проблему экзистенциального опыта как сферу индивидуальных глубинных переживаний социокультурными особенностями его становления.

Есть и другая задача. Г. Марсель, говоря об историко-философском исследовании, высказывает следующий тезис: «... тот, кто не пережил философскую проблему, кто не был ею захвачен, никоим образом не может понять, что же означала эта проблема для тех, кто жил до него: здесь ситуация меняется и сама история философии предполагает философию и не наоборот... И философия, и искусство нацелены на раскрытие скрытых структур»¹⁰⁴. Как представляется, по аналогии с этими размышлениями Г. Марселя, различные исследования в философии и науке требуют в ряде случаев обращения именно к экзистенциальному контексту проблемы, проживанию ее экзистенциального содержания. Последнее бывает дано автору через философские источники, произведения искусства, исторические документы, биографические свидетельства, личный опыт. Экзистенциальное содержание высвечивает, проясняет человеческий смысл науки, ее место в культуре и обществе.

Тенденция включения экзистенциальной проблематики в поле науки демонстрирует неравномерность, как и осмысление этого процесса в рамках философии и социально-гуманитарных дисциплин. В таких науках, как социология и психология, довольно давно сложились целые области исследований (экзистенциальная социология и экзистенциальная психология), включившие достижения экзистенциальной философии в контекст исследования социальной реальности или развития личности. Другие науки только начинают этот процесс. В этом ряду находятся, в частности, лингвистика, экономика, теория музыки и др. На их примере можно проследить отдельные грани научного освоения экзистенциальной проблематики.

¹⁰³ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Ч. I. М., 1994. С. 99.

¹⁰⁴ *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. С. 51.

Так, лингвистический поворот первой половины XX в. положил начало нового философского понимания языка в существовании человека и конструировании культуры. Языку была отведена роль основания мышления и деятельности, «создания» мира, определения его границ и параметров. Философское осмысление языковых процессов в контексте культуры и ее экзистенциально-го содержания значительно расширяет диапазон лингвистических исследований по сравнению с их логико-прагматическим руслом.

Экзистенциальное содержание языка, через которое реализуется глубинное общение, рассматривается как основополагающее по отношению к предметному в современной отечественной лингвистике¹⁰⁵.

Такое развитие представлений о функционировании языка получило мощный стимул в связи с влиянием философии жизненного мира Э. Гуссерля, немецкой экзистенциальной философии К. Ясперса с понятием коммуникации, трудов М. Хайдеггера. В этом ряду следует отметить идеи М. Бахтина, считающегося одним из основателей «экзистенциальной лингвистики» – еще не сложившейся, но наметившейся области исследований. Как отмечает В.А. Курдюмов, по ряду причин создание экзистенциальной лингвистики не было осуществлено. Западная лингвистика XX в. развивалась преимущественно как «точная», «антиметафизическая», прикладная наука. Отечественное языкознание не соприкасалось с экзистенциализмом по идеологическим причинам. В 1950–60-е гг., когда западная философия начала получать распространение в СССР, под «экзистенциализмом», как правило, понималась философия Сартра и Камю, исследование проблем языка было далеко не на первом месте¹⁰⁶. Между тем в экзистенциальной лингвистике как металингвистической области исследований усматривается задача становления экзистенциальной проблематики языка – речи – дискурса, языкового сознания, языковой личности и ее самобыт-

¹⁰⁵ См.: Курдюмов В.А. *Идея и форма. Основы предикационной концепции языка*. М., 1999; Куликова И.В. *Опыт сравнительного анализа экзистенциальной и аналитической парадигм философии языка*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Иваново, 2009; Куликова И.В. *Формирование нового образа языка в рамках экзистенциальной философии* // *Вестн. Иванов. гос. энергет. ун-та*. Вып. 1. Иваново, 2007.

¹⁰⁶ Курдюмов В.А. *Предикация и природа коммуникации: дис... д-ра филол. наук*. М., 1999. Гл. IV.

ного бытия¹⁰⁷. Язык и экзистенция (как опыт) воспринимаются в этой связи как неотделимые друг от друга феномены. В качестве важнейшего компонента культуры называется *экзистенциальный язык* как фактор жизненного нарратива, а *экзистенциальная среда* (existential environment) понимается как результат взаимодействия деятельности и языка¹⁰⁸. В некотором смысле это обращает к гипотезе лингвистической относительности Э. Сепира и Б.Л. Уорфа, понятой в экзистенциальном ключе, когда язык наделяется функцией проектирования экзистенциальных переживаний, движением к пониманию человеком экзистенции через проговаривание собственного бытия.

Необходимость экзистенциального расширения предмета науки фиксируется и в отношении исторического знания. Эта тенденция оценивается как соответствующая современным научным задачам, связанным с «вскрытием» внерациональных, глубинных оснований исторической реальности, эпистемологическим пониманием этого расширения, совмещения его с рациональностью истории как науки¹⁰⁹.

Обращение к экзистенциальной проблематике свойственно и гуманитарным областям, находящимся на стыке науки и искусства, теории и практики художественной деятельности. Яркий пример здесь – фигура Х. Лахенманна, внесшего вклад в развитие идей европейского музыкального авангарда в 70–80-е гг. Экзистенциальный аспект творчества Х. Лахенманна считается почти не изученным как оригинальное и достаточно новое направление в теории музыки¹¹⁰. Выдвинутая им эстетико-философская концепция музыки основана на экзистенциальном переосмыслении традиционных методов и форм композиции. В своей главной теоретической работе «Музыка как экзистенциальный опыт», по-

¹⁰⁷ См.: *Владимирова Т.Е.* Металингвистическая парадигма изучения языковой личности // *Метафизика*, 2012. № 4(6).

¹⁰⁸ *Kačerauskas T.* Existential Language and Linguistic Existence // *Coactivity: Philosophy, Communication*. Vol. 15. № 3 (2007). P. 45–52.

¹⁰⁹ См.: *Ольхов П.А.* Об экзистенциальном статусе исторического знания // *Филос. науки*. 2011. № 8. С. 120–128; *Ольхов П.А.* Эпистемология исторического знания (историко-философский анализ): Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 2012.

¹¹⁰ *Колико Н.И.* Хельмут Лахенманн: эстетическая технология: Автореф. дис... кандидата искусствоведения. М., 2002.

священной композиторскому творчеству, Х. Лахенманн рассматривает сущность музыки в ее направленности к человеческой экзистенции, к основам человеческого сознания, к глубинным слоям и переживаниям человеческой души, к осознанию человеком самого себя как мыслящего и чувствующего существа. Этот философский и нравственный смысл музыки как особой культурной ценности противопоставляется обыденному характеру ее восприятия как элемента досуговой деятельности или сопровождения тех или иных жизненных событий. «Ни в коем случае я не хотел бы создавать своей музыкой некий декор для какого бы то ни было общественного порядка или слоя общества»¹¹¹.

Музыка рассматривается композитором как «процесс познания в самом широком смысле слова»¹¹², а ее смысл – как пробуждение человеческой экзистенции. Понимать музыку – значит осознавать самого себя по-новому, осознавать свое собственное предназначение. Искусство предстает средством проникновения в экзистенциальное самосознание, формирования личности в напряженной связи внутреннего и внешнего, личностного и вне- или надличностного бытия. В воспоминаниях Р. Баршая именно как практика, а не теоретика воспроизводится это высокое отношение к музыке. «Музыка как явление – это движение души. Это душа выражает таким способом свои движения. Когда Бетховен говорил, что он беседует с небесами, он не приукрашивал. ...Иметь отношение к этому божеству, какое-то право прикоснуться к творениям Бетховена, Баха, Малера, Моцарта, Шуберта – это уже большое счастье»¹¹³.

Рассмотренные идеи – лишь маленький пример давно начавшегося широкого движения в науке и искусстве, связанного со становлением гуманистического видения человека и культуры, ее экзистенциальной природы. Этот процесс требует аккумуляции по причине разрозненности отдельных фрагментов его становления и изучения. Тем не менее, приведенные фрагменты свидетельствуют о парадигмальных изменениях философии и науки, об усилении

¹¹¹ *Lachenmann H.* Musik als existentielle Erfahrung: Schriften 1966–1995. Wiesbaden, 1996.

¹¹² *Ibid.* P. 149.

¹¹³ *Дорман О.* Нота. Жизнь Рудольфа Баршая, рассказанная им в фильме Олега Дормана. М., 2013. С. 346.

внимания научных направлений к экзистенциальному опыту как одному из факторов познания, деятельности и общения. Это существенным образом характеризует постнекласическую рациональность, в рамках которой философские основания науки включают ценностные и целевые установки познающего субъекта.

2. Открытие субъективности как предмета науки

Начало XX столетия как будто подводит черту большой исторической эпохи, которой принадлежит оформление классической философской проблематики и научной картины мира. Особенность классической философии и классической науки проявляется в ориентации на познавательный объект, в то время как освоение субъективного мира отходит на второй план. В классических теориях практически не были развиты средства теоретического осмысления субъективности, что было восполнено в последующих философских направлениях. Вместе с тем и представители классического эмпиризма обращаются к роли переживаний в опыте, которые можно назвать экзистенциальными. Примером является философия аффектов Д. Юма, которая связана, в сущности, с поиском неотъемлемых, фундаментальных оснований человека и человеческого существования¹¹⁴.

К XX в. готовится и в чем-то уже наступает перелом в философии, определяются течения, идущие вразрез с важнейшими тенденциями мысли Нового времени. Представители экзистенциального, герменевтического и феноменологического направлений осуществили поворот к субъективным, личностным элементам опыта, включили в поле философии жизненный мир человека, способствуя новому пониманию его места в процессе познания. Они обратились к смысловому контексту науки, переориентировав европейские традиции не только научного творчества, но и искусства¹¹⁵.

На новое отношение к человеку явно повлияла и философия жизни с ее актуализмом, критикой рационализма и монополии естественных наук, а также основоположники прагматизма, прежде

¹¹⁴ См. гл. 3 настоящего издания, параграф 1.

¹¹⁵ См. анализ этих изменений: *Маркова Л.А.* Человек и мир в науке и искусстве. М., 2008.

всего в лице У. Джемса. «Прагматический метод» У. Джемса – сопряжение понятий и верований с их работоспособностью (или их «наличной стоимостью») в опыте индивида. Сам опыт не сводится в прагматизме к чувственному восприятию, понимается скорее как «все, что переживается в опыте» (Д. Дьюи), т. е. как любое содержание сознания, как «поток сознания» (У. Джемс).

Согласно Д. Дьюи, И. Кант формализовал опыт, в результате чего была потеряна его «живая ткань» и упущено его видение не только в познавательном аспекте, но и как части более широкого некогнитивного взаимодействия человека со средой. У Д. Дьюи «опыт относится к тому, что испытывается, – к миру событий и личностей; он же обозначает схваченность мира в опыте, историю и судьбу человечества»¹¹⁶. Это пример расширения понятия «опыт», которое вбирает в себя комплекс состояний и чувствований, отражает их непосредственность, но в то же время затрудняет понимание опыта, приводит к констатации его непознаваемости, потаенности. Такие смысловые оттенки понятия «опыт» были выражены в феноменологической и экзистенциальной философии и психологии личности, где оно часто означает любое переживание, пережитое событие.

Вместе с тем истоки опыта в прагматизме состоят в познавательных усилиях человека в ходе решения им возникающих жизненных задач, социального взаимодействия, что снова выводит опыт на уровень рефлексии и артикуляции.

Общим признаком перечисленных философских подходов является преодоление субъект-объектного расщепления. Человек представляется даже не как субъект, который воспринимает внешнюю реальность. Речь идет о его участии в конструировании бытия. При этом имеется в виду не отказ от рационально-объективного знания, скорее подразумевается углубление общеприкладного дискурса за счет обращения к чувствам, переживаниям человека в современном мире как способам постижения действительности¹¹⁷.

Все эти изменения говорят о новом значении и роли субъекта в XX в., несмотря на то, что философия Нового времени в чем-то уже осуществила субъектоцентрический сдвиг. Недоверие познающему

¹¹⁶ Dewey J. *Experience and Nature*. Chicago, 1926. P. 28.

¹¹⁷ Об изменениях в философии XIX–XX вв., связанных с проблематикой опыта, см.: Гайденок П.П. Современная философия как философия процесса // Гайденок П.П. *Время. Длительность. Вечность*. М., 2007. С. 291–311.

субъекту, свойственное Новому времени, было связано с признанием сомнительности его внутреннего мира по сравнению с объективным знанием, и наоборот, принцип доверия познающему субъекту позволяет рассматривать богатство внутреннего мира как основу, объединяющую внелогические, латентные аспекты знания. Согласно Л.А. Микешиной, обстоятельно рассмотревшей проблему доверия субъекту познания, неклассическая эпистемология уходит от понятия абстрактного гносеологического субъекта и стремится понять субъекта познания в единстве трансцендентальных и эмпирических характеристик, познания и переживания. Предусматривается, что теория познания должна строиться не в отвлечении от человека, но на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Таким образом, была признана глубинная основа понимающего и интерпретирующего субъекта как целостности, характеризующаяся предзнанием и выступающая предпосылкой познания¹¹⁸.

В другой работе, посвященной категории жизни и проблемам современной эпистемологии, Л.А. Микешина пишет: «...современная эпистемология нуждается в такой категории субъекта, когда он понимается не “дуалистически”, но в своей целостности, “содержащей в себе все”, не только когнитивные, логико-гносеологические, но и экзистенциальные, культурно-исторические и социальные качества, участвующие в познании. Иными словами, целостного человека, замененного “частичным” гносеологическим субъектом в традиционной теории познания, необходимо на новом уровне вернуть в современную эпистемологию, сочетающую абстрактно-трансцендентальные и экзистенциально антропологические компоненты»¹¹⁹.

Сфера анализа познавательной деятельности существенно расширилась. В неклассической философии познание уже охватывает всю сферу производства и использования смыслов, а сам исследователь как субъект познания предстает в контексте опыта смыслоотнесенности к миру. Особую значимость в понимании проблем познания обретают переживания, проясняющие путь человека к смыслу.

¹¹⁸ См.: Микешина Л.А. Принцип доверия человеку познающему: аргументы за и против // Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. С. 158–178.

¹¹⁹ Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. 2009. № 1. С. 7–8.

Изменился как образ науки, так и образ человека. Принято писать о том, что классические гуманитарные школы обращались к естественно-научной парадигме, изучали человеческую психику и поведение в аспектах их детерминации. Новые подходы рассматриваются как поворот к экзистенциальному содержанию, к человеку в аспектах самодетерминации, смысложизненных ценностей его существования¹²⁰.

Если говорить о последующих, уже современных оценках роли экзистенциального мировоззрения, то, как считает Д.Н. Леонтьев, оно оказывается и единственным выходом из «тупика постмодернистского сознания», утвердившего относительность ценностей, следствием чего выступает нарушение регуляции психической и социальной жизни. Экзистенциальное мировоззрение связывается с утверждением субъекта через внутренние субъективные критерии и основания деятельности, через принятие ответственности за собственное поведение. Г.Л. Тульчинский, говоря о новом парадигмальном сдвиге в гуманитарной культуре, делает акцент на принципиальном учете роли и значения личности как главного источника порождения новых смыслов (на фоне деконструкции смысла как такового). «При этом такой сдвиг должен не отрицать, а обобщать опыт постмодерна; давать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив...»¹²¹. Значение постмодернизма усматривается в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности, нового взгляда на личность, новой «персонологии».

Переоценка постмодерна осуществляется сегодня в разных областях социально-гуманитарного знания. Постмодерн трактуется как расширение рамок научного исследования реальности, а также внимание к смене характеристик личностной и социальной жизни, ее динамики, которую нельзя полностью описать по-

¹²⁰ См., например: *Леонтьев Д.А.* О предмете экзистенциальной психологии // 1 Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, Е.С. Мазур, А.И. Сосланда. М., 2001. С. 3–6; *Леонтьев Д.А.* Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12.

¹²¹ *Тульчинский Г.Л.* Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // *Методология и история психологии.* 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 33.

средством прежних подходов. По словам П. Штомпки, крупным трендом второй половины XX в. была постмодерная критика прежней социологии, «особенно “постмодернизм” более здравого и реалистичного плана, который, отнюдь не отбрасывая возможность социальной науки, дает пронизательные наблюдения по поводу современной стадии социальных перемен, которую называют поздним модерном, высоким модерном, рефлексивным или текучим (fluid) модерном»¹²². Авторы, представляющие «здравый» постмодерн, указывают на пренебрежение социологией такими существенными чертами общества, как фрагментация, случайность, хаос, стечение обстоятельств, риск, эфемерные, спонтанные или нервные проявления, телесные, эмоциональные и саморефлексивные характеристики, глобализация и т. п.¹²³.

Некоторые из этих черт, разумеется, применяются к исследованию не только социальных, но и личностных феноменов. Так, представители калифорнийской школы экзистенциальной социологии в качестве одной из центральных проблем исследуют формирование «экзистенциального Я в обществе», выводящее на «проблему активного человека», который способен изменять себя и свое социальное окружение. Концепция экзистенциального Я обращена к уникальному опыту человека, находящегося в контексте современных ему социальных условий – опыту, наиболее явно отражающемуся в непрерывном ощущении становления и активного участия в социальном изменении¹²⁴.

Социология переживает парадигмальный сдвиг в теории и методологии – становление третьей социологии, социологии социальной экзистенции, после второй социологии поведения и действия (М. Вебер, Дж.Г. Мид, К. Леви-Стросс), первой социологии организмов и систем (О. Конт, Г. Спенсер, К. Маркс, а позднее Т. Парсонс)¹²⁵.

¹²² Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социол. исслед. 2009. № 8. С. 7.

¹²³ Baudrillard J. Simulacra and Simulations. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994; Bauman Z. Hermeneutics and Social Sciences. L., 1978; Bauman Z. Modernity and Ambivalence. Cambridge, 1991; Beck U. Risk Society. L., 1992; Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990.

¹²⁴ См.: Postmodern Existential Sociology / Ed. by J. Kotarba, J. Johnson. Walnut Creek (CA), 2002. P. 7.

¹²⁵ Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии. С. 4.

Здесь социология и психология пересекаются. Методологические изменения в науке включают переход от биологического детерминизма и поведенческого механицизма к признанию стремления личности к самореализации, ее способности к самопониманию и саморазвитию. Этот переход осуществили (или осуществляют) «третьи школы», которые взяли в качестве ориентира герменевтические, феноменологические процедуры в их связи с экзистенциальным мировоззрением. Общей методологической основой экзистенциальной психологии и социологии являются феноменология Э. Гуссерля, а впоследствии М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти, герменевтика, экзистенциальная философия. Если позитивистская социология и экспериментальная психология сводили социально-культурные процессы к физическим и биологическим закономерностям, то здесь на первый план выступает экзистенциальный смысл жизни человека и происходящих с ним событий.

В области научного познания все более осознается роль глубинного знания, которое рождается в процессе переживаний и действий, составляющих духовное бытие личности, в ходе решения ею коренных вопросов существования: отношения к смерти, причастности миру, преодоления одиночества. Как пишет И.Т. Касавин, современные исследования в области истории и философии науки показывают, что характерные для классической науки претензии на обладание достоверным, истинным знанием оказались завышенными, особенно в том, что касается человека, его существования и развития. Особенность современной теории познания – интерес к основаниям и предпосылкам знания, приводящего к вовлечению в сферу исследования феноменов обыденного и практического сознания, религиозного, эстетического опыта и др. Понятия истины, обоснования многие представители, например, неклассической эпистемологии почти перестают использовать. Знание в его социальном измерении рассматривается как то, что функционирует в качестве ориентации в мире (убеждение – *belief*), идеального плана деятельности и общения. При этом менталистское понимание знания заменяется исследованием процесса институционализации убеждения в том или ином сообществе, культуре или контексте¹²⁶. Взгляд на знание как эпифеномен совокупного человеческого бы-

¹²⁶ Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. № 1.

тия, а на креативность как выражение культурной миграции предлагается как более адекватный способ понимания генезиса познавательных установок и когнитивных структур.

В целом неклассические стандарты рациональности, уходя от идеи эпистемической исключительности науки, поставили рядом с ней формы экзистенциального опыта, что в перспективе позволяло говорить о единстве познания и переживания, познания и экзистенциальности как предпосылке философского и специально-научного постижения природы человека.

3. Движение к личности в социологии: персонализация опыта

Экзистенциальные ракурсы неклассической социологии

В социологии переосмысление позитивистской концепции исследования, возникшей в век развития естествознания и направленности науки на опытное знание, содержательно соответствует изменениям классической парадигмы научного познания в философии.

В XIX в. представлялось, что естественнонаучный метод следует распространять на социальные и метафизические феномены, в том числе мораль, право, общественное устройство. Механика И. Ньютона и эволюционная теория видов Ч. Дарвина во многом определили формирование наук об обществе. Позитивистская социология была направлена в первую очередь на уяснение статической структуры общества, на поиск его универсальных законов и противоречий, на формирование общей теории социальной науки. В исследуемых объектах выделялось прежде всего общее, повторяющееся в отличие от специфического, индивидуально-конкретного. Качественное многообразие явлений было сведено к сумме относительно простых элементов или законов, а социальная реальность представлена как большей частью автоматическое взаимодействие безличных социальных факторов и сил. Эти тенденции вполне соответствуют состоянию социальных наук, пришедших на смену «моральным наукам» Нового времени и искавших субстанцию социальной жизни, свободную от духа.

У истоков философской критики позитивистского эволюционизма, приведшей к формированию новой гуманитарной парадигмы, стояли В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт. Их последователями выступили представители неокантианства, Г. Зиммель, М. Вебер, Ч. Кули, Ф. Знанецкий, П. Сорокин и многие другие. Они считали позитивистскую социологию ограниченной, устремленной к фактам и попавшей в плен «фактического материала». Ее упрекали за натурализм, механицизм, недооценку «человеческого» фактора, игнорирование специфики социальных явлений. Антипозитивистские течения, напротив, подчеркивают специфику социальных объектов и методов познания, противопоставляя общественные и естественные науки. На первый план выступает познание индивидуального, субъективного, которым может являться не только отдельная личность, но и историческая эпоха как нечто особенное. Антипозитивизм интересуется не столько объективная детерминация социальных явлений, не механическая причинность, свойственная природе, сколько факторы ценностного, духовного, экзистенциального порядка – смысловое содержание поступка, мотивы и сознательная ориентация действующего лица на те или иные нормы, ценности. Это выступило как обращение к индивиду, к конкретности, контекстуальности, ситуативности личного и социального бытия.

Под влиянием В. Дильтея была акцентирована роль внутреннего опыта переживания, непосредственного наблюдения человека над самим собой и над другими людьми и отношениями между ними как материала наук о духе. Начальным и конечным пунктом наук о духе является, по мнению Дильтея, конкретный исторический, живой опыт. Представление о жизни как о живом опыте становится сердцевиной всей его философии. Переживание выступало в качестве основы структурной связности душевной жизни, неотделимой от ее воплощения в духовном, надындивидуальном продукте. «Структурная связь переживается. Потому что мы переживаем эти переходы, эти воздействия, потому что мы внутренне воспринимаем эту структурную связь, охватывающую все страсти, страдания и судьбы жизни человеческой, – потому мы и понимаем жизнь человеческую, историю, все глубины и все пучины человеческого»¹²⁷.

¹²⁷ Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996. С. 54.

Следует отметить, что в силу недоступности изучения социологией непосредственного переживания, В. Дильтей считал его предметом психологии. Однако многие годы в рамках социологии осуществлялся поиск способов такого исследования. Социологами была осознана необходимость изучения внутреннего опыта. Целью социологии в понимании, например, А. Шюца является представление о «процессах определения значений и понимания, которые осуществляются внутри индивидов, процессах интерпретации поведения других людей и процессах самоинтерпретации»¹²⁸. Феноменологическая социология, а впоследствии и экзистенциальная социология должны были вернуться к ментальности, от которой так стремились уйти позитивисты, и, в сущности, стать социологией духа. Подразумевалось, что социальная наука должна не просто признать влияние личностного компонента, но и исследовать его как важный фактор социальной жизни и социальных изменений. Т.М. Дридзе назвала это поворотом теории социального познания и социального действия лицом к живому человеку, обитающему в многослойной жизненной среде и эволюционирующему в процессе непрерывной обратной связи с ней¹²⁹.

В целом различные по своим методологическим основаниям и концептуальному оформлению стратегии изучения личности и личностной проблематики оформились в неклассический период развития социологии. Альтернативу общесоциологическому знанию, ориентированному на позитивистско-объективистские и рационалистские исследовательские стратегии составляют теории, которые объединяют под названием «социология повседневной жизни». Здесь выделяются символический интеракционизм и феноменологическая социология (как более общие направления), драматургическая социология И. Гофмана, этнометодология, когнитивная и экзистенциальная социология. Социология, до сих пор концентрирующаяся на рациональных аспектах социальной жизни и социального действия человека, обратилась к иррациональной стороне социальных отношений. Так, этнометодологи исходят из того, что поступки людей и их отношения друг с другом определя-

¹²⁸ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. P. 492.

¹²⁹ См.: Дридзе Т.М. Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество. М., 2001.

ются не столько объективно существующими структурами и нормами, сколько «ощущением», «чувством» этих структур (a sense of social structure)¹³⁰. Возникла потребность обратить внимание на то, что человек, испытывающий влияние общества, создающий социальную реальность, чувствует и переживает.

Сторонникам направлений неклассической социологии свойственно представление о социальной реальности как зависимой от человеческого сознания и опыта. Как отметила Е.И. Кравченко, она рассматривается как пребывающая в постоянной незавершенности и творении, достраиваемая в общении и действии не только в зависимости от предшествующих событий, но и по направлению к тому, что еще не явлено, а существует как идея, намерение¹³¹. «Социальная экзистенция», в том смысле, в котором это понятие употребляет П. Штомпка, призванная отражать случайность социального становления, – современное продолжение этих тенденций в методологии. «Социальная экзистенция всегда динамична... Как и жизнь, в буквальном смысле социальная экзистенция никогда не стоит на месте... Но она динамична не только в смысле постоянного непрекращающегося действия или функционирования... но также в смысле приведения в движение продуктивных, долгосрочных “перемен чего-то”: социальные процессы, трансформация»¹³². Трактующее таким образом понятие «социальная экзистенция» отражает влияние феноменологической и экзистенциальной философии в представлении социальности как становления, процесса. Возникает апелляция к случайной динамике социальной жизни, к потоку сознания, потоку социального взаимодействия, времени, в котором оно разворачивается. Имеет место культурный поворот к поиску незаметных тканей из смыслов, правил, ценностей, норм, представлений, регулирующих поведение людей.

Внимание к повседневной жизни связано с признанием того, что ситуативность и проблематичность бытия прежде всего выражена в повседневном бытии человека. Понимание роли повседнев-

¹³⁰ Cicourel A. Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction. L., 1973. P. 27.

¹³¹ См. интерпретацию изменений классической социологии в статье: *Кравченко Е.И.* Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам // Социол. журн. 2001. № 3.

¹³² *Штомпка П.* В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии. С. 6.

ной жизни существенно меняется, не сводится к некоторой фоновой рутине, чему способствует экзистенциальная проблематика в социальных науках. Именно в эпизодах повседневной жизни как «исследовательской лаборатории» (П. Штомпка) ищутся воплощение и реализация социальных абстракций.

Социальность и переживание

Исследование повседневной жизни в социологии связано с обращением к экзистенциальному ракурсу социального взаимодействия, социальных связей и отношений. Особенно это касается экзистенциальной социологии, возникновение которой относится к 1960–1970 гг.¹³³ Начало ее концептуализации положено такими авторами, как Э. Тириакаян, Дж. Дуглас, А. Фонтана, Дж. Котарба, Дж. Джонсон, П. Мэннинг, Дж. Хейм и др.

Экзистенциальная социология, нередко называемая последней версией социологии повседневной жизни, возникла как неприятие большинства ортодоксальных научных версий социологии, утверждая в качестве истока как экзистенциальную философию С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, так и феноменологию Э. Гуссерля и А. Шюца. Ее представители пытались интегрировать концепты самости (self) и ситуации, разработанные в символическом интеракционизме, феноменологическую социологию социального конструирования реальности, этнометодологическую критику позитивистской социологической теории и методов с признанием центрального места воплощения и чувства для человека как социального субъекта.

По мнению Э. Тириакаяна, американского социолога, ученика П. Сорокина и Т. Парсонса, в классической социологии слишком много внимания уделяется «поверхностным», институциональным социальным феноменам вместо того, чтобы обратиться к предшествующей им сфере социального существования. Эта глубинная экзистенциальная сфера и мыслится им как предмет социологии,

¹³³ Рассмотрение становления и особенностей экзистенциальной социологии см.: *Мельников А.С.* Проблемное поле экзистенциальной социологии // *Социология: теория, методы, маркетинг.* 2008. № 2. С. 83–102; *Мельников А.С.* Социетальная экзистенция: за и против // *Социология: теория, методы, маркетинг.* 2007. № 1. С. 92–104.

которая должна изучать проявления экзистенциального измерения человеческого бытия в социетальной экзистенции¹³⁴. В связи с этим он пишет: «Если брать общество как экзистенциальную реальность (а не как грубую сущность или чистую абстракцию), то крайне важно понять, как экзистенциальная структура человеческого бытия проявляется в социетальном существовании»¹³⁵. Возводя экзистенцию на социетальный уровень, Э. Тириакия акцентирует внимание на изучении общества не как простой совокупности не связанных между собой индивидуальных экзистенций либо связанных механически, но в качестве целостной, *социальной экзистенции*, порождаемой взаимодействием индивидов и их «солидарностью» (Э. Дюркгейм).

Идеи Э. Тириакияна, П. Штомпки – примеры концептуализации и исследования макроуровня экзистенциальной социологии, в котором даже через такие на первый взгляд абстрактные понятия, как «социальная экзистенция», «социетальный уровень экзистенции», проявляется ключевая роль глубинных личностных оснований социального существования.

Микроуровень экзистенциальной социологии связан с проведением конкретных эмпирических исследований и интерпретацией различных форм социальной экзистенции. Экзистенциальная социология определяется в некоторых работах как изучение человеческого опыта в мире (или существования) во всех его формах¹³⁶. Ключевой особенностью *experience-in-the-(contemporary) world* выступает изменение как постоянная черта жизни людей, их восприятия себя, их опыта социальности.

Экзистенциальную социологию отличает от других теорий повседневной жизни рассмотрение человеческого существования не только как рационального или символического, не только мотивированного желанием кооперации путем действия субъектов. Вместо этого предлагается увидеть сильнейшее влияние эмоциональности и иррациональности, их часто определяющего действия над базисом привычных чувств и настроений¹³⁷.

¹³⁴ *Tiryakian E.* Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. Englewood Cliffs (NJ.), 1962. P. 163.

¹³⁵ *Ibid.* P. 164.

¹³⁶ *Existential Sociology* / Ed. by J. Douglas, J. Johnson. N.Y., 1977.

¹³⁷ *Adler P.A., Adler P., Fontana A.* Everyday life sociology // *Ann. Rev. Sociol.* 1987. 13. P. 217–235.

Акцент делается на независимости и доминировании человеческих чувств над оценочными и когнитивными составляющими социальных действий¹³⁸. Так, в отличие от драматургической модели социальной жизни И. Гофмана, экзистенциальная социология не акцентирована на следовании сценариям в повседневной жизни. Дж. Дуглас, Дж. Джонсон считают особенностью экзистенциальной социологии постижение и объяснение таких вопросов, как сущность человека, природа человеческой жизни, природа человеческого опыта в работе с конкретными явлениями повседневной жизни. Экзистенциальная социология претендует на изучение людей в их естественных условиях, во всей сложности жизни, в соединении телесности, чувственности и рациональности¹³⁹.

Бытие человека в обществе исследуется на примере самых разных проблем и особенностей становления идентичности, представляемая множеством граней повседневной культуры. Дж. Котарба и А. Фонтана в своих эссе, посвященных медиа-идентичности, случаям женщин, подвергшихся побоям, гомосексуальности, опыту выхода из роли и др., показывают особенности экзистенциальной социологии. Последняя, по их мнению, исследует пути, в рамках которых формируется, проявляется, «испытывается» человеческая индивидуальность в быстро меняющемся социальном мире¹⁴⁰. В более поздней работе Дж. Котарба и Дж. Джонсон (написанной также как коллекция эссе) описывают экзистенциальную социологию как «драматический и приключенческий» способ понимания повседневной жизни, акцентирование важности индивидов, их эмоций и сконструированного ими взаимодействия с социальными структурами в рамках определенных культурных контекстов¹⁴¹. Авторы описывают случаи, вызывающие общественный резонанс, ситуации, находящиеся по ту сторону социального порядка, предлагающие необычные грани социальной реальности. Кроме того, в исследовании непосредственного опыта нередко ставится задача

¹³⁸ См., например: *Existential sociology* / Ed.: Jack D. Douglas, John M. Johnson. N.Y., 1977.

¹³⁹ См. исследование опыта хронической боли: *Kotarba J.A. The chronic pain experience* // *Existential sociology*. Ed.: Jack D. Douglas, John M. Johnson. 1977.

¹⁴⁰ *Kotarba J.A., Fontana A. The Existential Self in Society*. University of Chicago Press, 1987.

¹⁴¹ *Kotarba J.A., Johnson J.M. Postmodern Existential Sociology*. Rowman Altamira, 2002.

передачи переживания. В частности, на характерном для экзистенциального подхода эмоциональном уровне А. Фонтана передает в работе «Последний предел» тему старости, мироощущения пожилого человека, стоящего на пороге смерти. Он пытается воссоздать и передать его экзистенциальные состояния, особенности социальных связей и их восприятия¹⁴². Эта работа – своего рода пример, который подает экзистенциальная социология, показывая, что некоторые проблемы требуют изучения и передачи опыта на эмоциональном уровне его становления и переживания.

Возникает иное содержательное наполнение социологических исследований, касающихся бытия человека в обществе, по аналогии с проблемами бытия человека в мире как предмета экзистенциальной философии. Это проблемы свободы и ответственности, сопричастности миру и обществу через ориентацию на других, неизбежности осмысления своей жизни, своих поступков и тех событий, с которыми сталкивается личность.

В современной социологии проблема смысла и бессмысленности существования находится в тесной взаимосвязи с изучением качества и условий социальной жизни, пути ее разрешения усматриваются в конкретных особенностях социализации личности в определенной среде. Различные аспекты проблемы смысла жизни становятся составляющими эмпирических социологических исследований. В частности, изучение смысложизненных позиций личности, их влияния на социальное поведение и окружение индивида, на поддержание тех или иных способов социального взаимодействия; «измерение» социального самочувствия населения, его удовлетворенности жизнью; описание социальных проявлений утраты смысла жизни и, напротив, ощущения подлинности, аутентичности существования. Исследования когнитивной части социального капитала, предпринятые Л.А. Беляевой, являются примером интерпретации важности культурно-смысловых оснований социальности¹⁴³.

Составляющей экзистенциальной социологии является интерес к феноменам одиночества и, напротив, к переживанию личностной включенности в жизнь общества, культуры, в социальные

¹⁴² Fontana A. The Last Frontier. Beverly Hills, 1977.

¹⁴³ Беляева Л.А. Региональный социальный капитал и множественная модернизация в России. К постановке проблемы // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2014. № 1 (31). С. 108–115.

группы, социальные связи и отношения. В ее рамках исследуется влияние одиночества и дефицита экзистенциальной коммуникации на социальные действия и связи индивида, а также особенности типа общества, порождающего ощущение одиночества. В контексте возникновения и все большего проявления нового типа социального взаимодействия в информационном обществе, проблема экзистенциального Я, экзистенциальной коммуникации, одиночества становится особенно актуальной и исследуется в разных науках и направлениях философии. Так, Л.В. Баева указывает на современные экзистенциальные вызовы электронной культуры, такие как абсурдность отношений «виртуальный Я и виртуальный Другой», утрата границы реальности, виртуальная объективация, свобода виртуального выбора, затрудняющая нравственное становление, одиночество в сети, зависимость от виртуального взаимодействия¹⁴⁴. Таким образом, проблемы, поставленные в экзистенциальной философии и социологии, находят различные варианты воплощения и изучения в современной научной и социальной реальности, дополняя современное видение общества и воспроизводства социальных связей на новом уровне социокультурного развития.

Возможности изучения экзистенциального опыта в социологии

Э. Тирикьян придает социологии почти мистическое значение, считая ее «неотъемлемой частью экзистенциального целого общества»¹⁴⁵. Что есть экзистенциальное целое? Е.И. Кравченко характеризует эту идею как странную, противную самому духу экзистенциализма подмену. Получается, что Э. Тирикьян наделяет общество личной, ответственной открытостью бытию. Существование, присущее именно и только человеку как воплощенному духовному существу, обладающему сознанием и свободой, объективируется

¹⁴⁴ См.: Баева Л.В. Экзистенциальные риски информационной эпохи // Информ. о-во. 2013. № 3. С. 18–28. URL: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/e63962ee99dc45ac44257c120042ef7c> (дата обращения: 25.05.2015).

¹⁴⁵ Tiryakian E. Introduction // The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology / Ed. by E. Tiryakian. N.Y., 1971. P. 27.

до уровня социальной общности. «Психологическая реальность», созданная интерсубъективным сознанием действующих индивидов, присутствует в их экзистенциальном опыте, а потому не может быть сведена к надындивидуальным фактам, фиксированной во времени и пространстве структуре.

Согласно Е.И. Кравченко, пытаясь сохранить экзистенциальный колорит своих социологических воззрений, Э. Тирикьян оказывается не в состоянии удержать даже феноменологический и в итоге вынужден сосредоточиться на внешних условиях протекания действия, нормативах и ограничениях¹⁴⁶. Это важная позиция, указывающая на проблемность изучения экзистенциального опыта как сочетания непосредственного переживания жизни и действия надындивидуальных культурных форм.

О том, что касается экзистенциального опыта и возможностей его изучения социологией, можно сказать следующее. Экзистенциальный опыт как область непосредственных эмоциональных переживаний личности связан с особо значимыми событиями жизни человека, которые оформляются в ценностно-смысловые параметры его отношения к реальности и самому себе. Переживание либо впоследствии получает рациональное оформление, осознание, либо присутствует как арелексивное, существуя «за кадром», но в той или иной мере определяя стремления и поступки личности. Как непосредственное переживание экзистенциальный опыт малодоступен для социологического исследования, которое сталкивается с трудностью языковой концептуализации переживаний. В этом смысле экзистенциальный опыт сугубо индивидуален, решение казалось бы универсальных экзистенциальных проблем есть всегда их преломление через индивидуальное становление и переживание. Индивидуальная приоритетность личностного опыта свойственна феноменологической интерпретации опыта сознания, восходящей к трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля. Это всегда опыт персоны, личности, а не сообщества, и он имеет экзистенциальную основу, несет в себе глубокую индивидуальность, интимность, смысл для себя, образуя основу персональной идентичности. В данном случае личностный

¹⁴⁶ Кравченко Е.И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам.

опыт и есть опыт экзистенциальный, сопряженный с переживанием, приводящий не просто к знанию как элементу опыта, а к личностно-пережитому знанию.

Социологическому исследованию экзистенциальный опыт доступен в большей степени как рациональное оформление, обобщение переживаний, которое приводит к тем убеждениям, смыслам, ценностям, которыми индивид руководствуется в жизни. Важнейшей проблемой социологии становится понимание социального конструирования смыслов, а также связь этих смыслов с социальными действиями. Чаще это характеризуется как связь ценности и социального поведения. Еще под влиянием работ В. Виндельбанда и Г. Риккерта понятие «ценность» входит как в теоретическую социологию, так и в практику проведения конкретно-социологических исследований. Важную роль сыграл в этом процессе М. Вебер, предпринявший социологическую интерпретацию понятия ценности. Согласно М. Веберу, «достоинство “личности” состоит в том, что для нее существуют ценности, с которыми она соотносит свою жизнь, пусть даже в отдельных случаях они заключены в глубинах индивидуального духа. Тогда индивиду важно “выразить себя” в таких интересах, чью значимость он требует признать как ценность, как идею, с которой он соотносит свои действия»¹⁴⁷. В представлении М. Вебера, осмысленным человеческое поведение предстает лишь в соотнесении с ценностями, в свете которых находят свое выражение индивидуальные цели и нормы поведения людей.

Следует отметить, что понятие экзистенциальных ценностей не получило широкого применения в социологии. Распространены другие понятия: фундаментальных, жизненных, базовых, основных, терминальных ценностей¹⁴⁸. Такого рода ценности интегрируют личностное развитие, являются смысложизненными ориенти-

¹⁴⁷ Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранное: протестанская этика и дух капитализма. М., 2006. С. 275.

¹⁴⁸ См.: Латин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социол. исслед. 1996. № 5. С. 3–23; Гаврилюк В.В., Трикоз Н.А. Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социол. исслед. 2002. № 1. С. 96–105; Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. 2002. № 1. С. 166–184; Яницкий М.С. Ценностные

рами существования, выступают основой аутентичности человека, реализации его ценностных устремлений и принятия ответственности за собственный выбор.

Сегодня ценности являются важным компонентом социологических исследований, напрямую не связанных с ними. Не только экзистенциально-ориентированная социология, но и другие ее направления обращаются к аксиологическим основаниям социального бытия. Это отвечает экзистенциально-гуманистическим ориентирам методологии социологического исследования, соответствующим особому пониманию личности – способной к творческой активности, способной делать выбор и нести ответственность за его осуществление.

Ценность можно назвать квинтэссенцией экзистенциального опыта культуры, общества, ее ответом на дихотомичность человеческого существования. Согласно Н.И. Лапину, фундаментальные ценности отражают фундаментальные характеристики/функции цивилизации. Вокруг аксиологического ядра (жизнь и достоинство человека, ненасилие в отношениях между людьми и народами) располагаются разнообразные сочетания ценностей, соответствующие историко-культурным особенностям каждой цивилизации и страны¹⁴⁹.

Экзистенциальный опыт в этой связи выступает не только как непредсказуемый, скачкообразный процесс, развивающийся через предельные переживания, но и как кумулятивный результат жизни человека, итог ситуаций, которые он проживал с детства, обретая образцы и модели поступков, критерии оценок. Используя феноменологическую терминологию, это можно назвать «седиментацией», или «осадком» (А. Шюц) прожитой жизни, который вбирает переживания личности. Этот опыт формируется в том числе и постепенно, последовательно, что может происходить как непосредственно, так и опосредованно. В последнем случае он вырастает из сопереживания, восприятия жизненных ситуаций, происходящих с другими людьми, а также через искусство, особенно литературу, театр, кино, предлагающие экзистенциальные ситуации в объекти-

ориентеры личности как динамическая система. Кемерово, 2000; *Атаян В.В.* Аксиологические концепты регулятивной функции ценности в обществе // Гуманитар. и соц. науки. 2008. № 6. С. 2–9.

¹⁴⁹ *Лапин Н.И.* Кризис цивилизации и гуманистическая модернизация. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/scult/Lapin_2015.pdf (дата обращения: 25.05.2015).

винованном виде произведения культуры. В этом случае человек взаимодействует с коллективным, культурно-историческим типом экзистенциального сознания, сформированным на определенном этапе развития общества.

Культурно-исторический тип экзистенциального опыта есть не что иное, как совокупность опредмеченных, объективированных экзистенциальных переживаний. Экзистенциальный опыт, обретая в коммуникации языковую и символическую форму, становится социальным, фиксирует конкретную фазу в развитии человека и его мышления, духовных, ценностных ориентиров, выражает мироощущение человека в конкретную эпоху. Это феномен, вбирающий в себя сущностные вопросы личностного существования, способ решения которых связан с особенностями культуры, традициями в понимании мира, человека и их бытия. Экзистенциальный опыт, таким образом, выступает как синтез индивидуального и надындивидуального: он во многом задан культурным пространством, но, проходя сквозь время, воспроизводит проблемы личностного существования на индивидуальном уровне снова и снова. И эти проблемы, являющиеся в чем-то уникальными, индивидуальными, но во многом и универсальными, должны быть приняты во внимание также и социологами в интерпретации ряда социальных процессов и явлений.

Возникает закономерный вопрос, какими средствами располагает в проведении таких исследований социология, ведь для изучения экзистенциального опыта человека необходимы особые методы фиксации значения непосредственных переживаний индивида, воспроизводства той социальной ситуации, в которую включен чувствующий, осознающий, принимающий решение и действующий индивид. Социальная реальность, существующая не только объективно, но и субъективно, в сознании людей, нуждается в таких познавательных средствах, которые способны «схватить» ее многообразие, изменчивость и переходность. Эта проблема отражает целую эпоху поиска способов перехода от индивидуализирующего к генерализирующему методам познания и обратно, что актуально и на современном этапе развития социологии.

Мы можем обозначить только некоторые пути решения этой проблемы, нашедшие достаточно широкое применение в социологии. Одно из решений – применение методов качественного ис-

следования, направленных на выявление субъективных аспектов переживания и действия личности в социальной среде¹⁵⁰. Третья социология связана с переходом от массовых опросов к качественным подходам с привлечением методов наблюдения, кейс-стади, глубинных интервью, интерпретации «эго-документов», то есть личных свидетельств пережитого (письма, жизненные истории, семейные фото), анализа социальной иконосферы. Причем эти изменения касаются не только метода, но и содержания исследований.

Важное место в экзистенциально-ориентированной социологии занимают стратегии ситуативного анализа, которые в общем виде восходят к «идеографическому методу» баденской школы неокантианства и герменевтике Г. Дильтея, биографическим исследованиям творческого процесса (К. Ломброзо, Ф. Гальтон, Л. Терман). Как отмечает И.Т. Касавин, ситуационная методология содержит убеждение в уникальности культурного объекта, невозможности его объяснения на основе общих законов; использует понимание и феноменологическое описание как основные методы анализа изменчивой и локальной детерминации события¹⁵¹.

В свое время М. Вебер сводит случаи культурной объективации к изначальному событийному элементу социального поведения индивида. В истолковании индивидуального действия он усматривает возможность интерпретации тех социальных отношений и структур, которые конституируются в деятельности субъектов. На эту идею опирается А. Щюц в постановке проблемы смыслового строения социального мира.

Именно в ситуации П. Тиллих видел реализацию экзистенциальной позиции личности, позиции вовлеченности. Ситуация с ее временными, пространственными, историческими, психологическими, социальными, биологическими условиями включает также свободу индивида, которая позволяет ему реагировать на эти условия, изменяя их¹⁵².

В экзистенциальной социологии проводится различие между стандартными и пограничными ситуациями. Ситуация включает набор качеств, которыми обладает личность: принадлежность

¹⁵⁰ См., например: *Готлиб А.* Качественное социологическое исследование: познавательные и экзистенциальные горизонты. Самара, 2004.

¹⁵¹ *Касавин И.Т.* Ситуационные исследования // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 872.

¹⁵² *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. С. 88–89.

к определенной социальной группе, обладание индивидуальными и социальными характеристиками. В кризисных состояниях ситуация обретает пограничный характер. Под влиянием идей М. Хайдеггера о прозрении экзистенции в предельном переживании Э. Тириакиян пишет: «Конфликтующие тенденции аутентичности и неаутентичности легко наблюдать в кризисных ситуациях, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Социология в этом плане должна уделять больше внимания катастрофическим ситуациям, в которые попадает коллектив *in toto*, ибо катастрофа (и природная, и антропогенная) расшатывает повседневный мир общества (соответствующий *das Man* Хайдеггера)...»¹⁵³.

В этой связи социальная экзистенция может изучаться как на уровне повседневного мира, повседневной жизни и устойчивых социальных связей, так и на уровне кризисных ситуаций, меняющих повседневность и обостряющих решение социальных и экзистенциальных проблем.

Социологи, в большей степени работающие в микросоциологическом русле исследований, используют понятие «ситуации» в контексте опыта и взаимодействия людей посредством чувств, восприятия, мышления и действий «лицом-к-лицу»¹⁵⁴. Социальная экзистенция реализуется в этой связи в реальных, проживаемых и наблюдаемых социальных событиях, социально-индивидуальных практиках, составляющих повседневную жизнь, «фактически – единственную жизнь, которая есть у людей, и которая ни полностью детерминирована, ни полностью свободна» (П. Штомпка).

В отечественной социологии к понятию «ситуация» обращается Т.М. Дридзе, критикуя объективистский подход в социологии и других социально-гуманитарных науках¹⁵⁵. Она подчеркивает, что ситуации обладают специфической структурой и конфигурацией, придающей образу жизни людей характер направленного и непрерывного процесса, в рамках которого воспроизведение уже известных (кодифицированных в данной культуре) образцов выхода из проблемных состояний сменяет рождение новых решений

¹⁵³ *Tiryakian E.* Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. Englewood Cliffs (NJ.), 1962. P. 164.

¹⁵⁴ *Douglas J.* et al. Introduction to the Sociologies of Everyday Life. Boston, 1980. P. 2.

¹⁵⁵ См.: *Дридзе Т.М.* Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество.

жизненно важных проблем¹⁵⁶. Под жизненной ситуацией индивида, которая исследуется представителями социологии повседневной жизни, Т.М. Дридзе имеет в виду совокупность значимых, т. е. втянутых в орбиту его жизнедеятельности, событий и обстоятельств, оказывающих влияние на личностное мировосприятие и поведение в некоторый конкретный период его жизни.

Важно отметить, что речь не идет о постижении всего многообразия мотивации людей с их горизонтами индивидуальных жизненных планов, предпосылками индивидуальных переживаний в опыте, уникальных ситуаций, которыми мотивы определяются. Имеется в виду выявление типических форм опыта, типических ситуаций реагирования на данности существования и реализации человеческого потенциала.

Если взять в качестве примера биографическое исследование, то его целью выступает изучение реальных историй жизни людей с акцентом на магистральных ценностно-смысловых ориентирах, на понимании жизненных ситуаций, в которых они находились, личных и социальных контекстов их протекания, причин и путей преодоления кризисов. Исследователями выявляются структурные категории, правила, стратегии, к которым в различных социальных контекстах прибегают люди, излагая те или иные события, отражающие как внешнюю действительность, так и динамику личной повседневной и духовной жизни. Интерпретация полученных результатов включает выводы о личностном восприятии смыслов, которые часто не принадлежат обыденному сознанию, но в какой-то мере становятся доступными исследователю в процессе размышления респондента над поставленными вопросами и проблемами¹⁵⁷.

Ситуация или событие могут выступать единицами построения нарративных методов исследования. Под событием А.С. Гоглиб предлагает понимать отрефлексированное, сохранившееся в памяти и наделенное «насыщенным описанием» действие

¹⁵⁶ Подробнее см.: Прогнозное социальное проектирование: теоретико-методологические и методические проблемы / Отв. ред. Т.М. Дридзе. М., 1994. С. 37–62.

¹⁵⁷ Примеры исследований: Судьбы людей России – XX век. Биографии семей как объект социологического исследования / Отв. ред. В. Семенова, В. Фотиева. М., 1996; *Козлова Н.Н.* Советские люди. Сцены из истории. М., 2005.

или случай, которые совершались, происходили или созерцались как происходящие на определенном отрезке пространства и времени жизни субъекта, в особенности если с ними было связано что-то важное для него¹⁵⁸.

Осмысленное событие демонстрирует особенности формирования индивидуального жизненного опыта, которые могут быть выявлены через повествование о себе (автобиографический нарратив). Оно представляет собой субъективно упорядоченный живой опыт, включающий уже состоявшиеся фрагменты жизненного пути, что позволяет выйти и на обобщенные, объективные знания о предмете исследования через стандартизацию полученного материала.

Предпосылка нарративного интервью, охарактеризованная Ф. Шюце, предусматривает, что рассказчик воспроизводит историю о событиях своей жизни так, как эти события были им пережиты.

Истории жизни, рассказанные от первого лица, не просто отражают внешний мир. *Люди воссоздают прошедшие события и действия в личных нарративах, чтобы утверждать идентичность и конструировать жизнь.* В психотерапии нарративы личного опыта используются, чтобы изменить жизнь пациента путем ее пересказывания и реконструирования. Человек предстает как комментатор, автор, рассказчик и ученый, исследующий себя. Посредством сознания он стремится придать смысл жизни, полной необъяснимых событий.

Роль проговаривания пережитого в психологии, создание смысловых языковых конструкторов огромна. Это способ понимания ситуации, преодоления тяжелых внутренних состояний. Люди придают смысл своему опыту через форму нарратива. Нарративный анализ выступает при этом мощным инструментом коммуникации, активизирующим взаимное участие субъектов и рассмотрение различных точек зрения в процессе исследования важных жизненных проблем.

Получается, что в нарративном анализе объектом исследования служит сама рассказанная история, которая сконструирована, творчески создана, наполнена предположениями и интерпретация-

¹⁵⁸ Шюце Ф. Биографическое исследование и нарративное интервью (Отрывки) // Безрогов В.Г., Кошелева О.Е., Мецкеркина Е.Ю., Нуркова В.В. Педагогическая антропология: Феномен детства в воспоминаниях. М., 2001. С. 142–147.

ми. Когда рассказанная история понимается как текст, исследователь подходит к языку с точки зрения способа и условий конструирования смысла, анализируя контекст мотивов¹⁵⁹.

Важной задачей является рассмотрение способов упорядочивания респондентами собственного опыта, придания смысла событиям и поступкам своей жизни. Как пишет Е.Р. Ярская-Смирнова, исследуются характер составления истории жизни, лингвистические и культурные ресурсы, на которых она строится и каким образом убеждает слушателя в подлинности. Нарративный анализ приоткрывает как содержание опыта, так и формы рассуждения о нем, способы его передачи респондентом¹⁶⁰.

Нарративы – не просто набор фактов или объем информации. Они структурируют опыт восприятия, организуют память, сегментируют и целенаправленно строят каждое событие в жизни. При этом в автобиографических конструкциях частная, интимная информация переплетается с более широким контекстом жизненного опыта. В этом смысле нарратив есть форма повествования, соединяющая индивидуальный и социальный пласты жизни. Истории жизни выражают, с одной стороны, фазу необходимого отделения субъекта от группы, с другой, фазу его добровольного, контролируемого возвращения в группу. Тогда главной целью истории жизни является не формирование обособленной личности, а осуществление связи между этими двумя полюсами¹⁶¹.

Универсальность экзистенциального опыта как необходимой личностной формы переработки и конституирования опыта социальности еще предстоит учесть и осмыслить представителям социальных наук. Обращение к жизненному пути конкретного человека, проживающего неповторимые экзистенциальные события и тем не менее выражающего особенности своего времени, народа, социальной или возрастной группы, позволяет подойти к построению модели исследования.

¹⁵⁹ См.: *Howard G.S.* A tale of two stories: Excursions into a narrative approach to psychology. Notre Dame, , 1988; *Riessman C.K.* Narrative analysis: Qualitative research methods series // Sage University Paper. 1993. Vol. 30. P. 17.

¹⁶⁰ *Ярская-Смирнова Е.Р.* Нарративный анализ в социологии // Социол. журн. 1997. № 3. С. 38–61.

¹⁶¹ См.: *Бургос М.* История жизни: Рассказывание и поиск себя // *Вопр. социологии.* 1992. Т. 1. № 2. С. 123–130; *Журавлев В.Ф.* Нарративное интервью в биографических исследованиях // *Социология:* 1994. № 3–4. С. 34–43.

На сегодняшний день экзистенциальная традиция в социально-гуманитарных науках не является доминирующей или даже распространенной. Существует и ее критика, указывающая на создание еще одного раскола, в котором игнорируются центральные проблемы классической социологии и искажаются традиции европейской экзистенциальной философии. Это не умаляет важности изучения социальных аспектов экзистенциального опыта, так как он приобретает, переживается, проживается человеком в культуре, в социуме, в сообществе других людей. В проблематике, связанной с экзистенциальным опытом, расширяется видение человека и его ситуации в современном социальном пространстве, реализуется гуманистическая функция социологии. Анализ индивидуальных способов отношения субъекта к изменяющимся жизненным обстоятельствам, влияющим на контекст его существования, в значительной степени помогает в понимании социальной реальности на разных уровнях.

4. К подлинности человеческого бытия (ракурс психологии)

Институционализация науки почти всегда есть формирование какой-то определяющей школы (как позитивизм в социологии или психоанализ в психологии), которая выделяет новую проблемную область и особым образом ее исследует. Ее идеи впоследствии пересматриваются, дополняются, что дает начало новым школам и направлениям.

В ранних школах психологии (классическом психоанализе, бихевиоризме) действовал прежде всего «принцип гомеостаза», сформировавшийся в физиологии и ориентирующий на управление человеческим поведением. С этим принципом были связаны исследования инстинктов как движущей силы поведения, уровней сознания, неврозов, защитных механизмов эго, возможностей контроля поведения посредством стимулов и пр. Трансформация классической парадигмы знания о человеке и его развитии происходила путем переосмысления экспериментальной психологии конца XIX – нач. XX вв., в которой человек рассматривался через призму естественно-научного детерминизма, бихевиоризма, сциентизма, отражавших общую направленность науки на объективное знание.

В 1920–1930-е гг. проявляется кризис психоанализа в Европе, который во многом связан с изменением социокультурных условий существования человека, обострением ситуации социальной незащищенности, одиночества личности в обезличивающей социальной среде, чувства бессмысленности жизни. Осознавалась необходимость дополнения фрейдовской теории новыми гуманистическими принципами видения личности.

К середине XX в. становление психотерапевтического мышления шло в сторону все большего признания человека активным субъектом и главным источником собственного развития, утверждения ценности внутреннего мира личности и различных проявлений ее многогранной жизни, открытия новых возможностей личностного роста. Проблематика «духовного» оказывается в центре размышлений и практики. В противовес естественно-научному подходу, редуцирующему человека к некоей совокупности психических процессов, физиологических и социальных функций, оформились представления о собственно человеческом, духовном в человеке (свободе, достоинстве, способности к самодетерминации, уникальности, аутентичности, целостности) – о том, что к тому времени уже получило обоснование в философии экзистенциализма с точки зрения содержания, а в феноменологии – с точки зрения метода.

Наличие методологического кризиса и необходимость «поворота к человеку» в психологии были показаны в работах Ф. Брентано, В. Дильтея, Э. Шпрангера, К. Ясперса, Л. Бинсвангера. Они обосновали автономность «психологии наук о духе» по отношению к «естественнонаучной психологии», или «понимающей» психологии по отношению к «объясняющей». Этот методологический призыв был воспринят гуманистической психологией, логотерапией, феноменологической психологией и психиатрией, экзистенциальной психологией – направлениями, границы которых весьма условны и сформировались постепенно. Тем не менее, они укладываются в общее гуманистическое «движение к личности» в психологии, отдающей приоритет интегративному феномену опыта, поиску человеком смысла жизни и актуализации возможностей его развития.

Гуманистическое движение в психологии, частью которого является экзистенциальная психология, обратилось к изучению целостных проявлений психики человека как субъекта бытия.

Как отмечает В.В. Знаков, предметом исследования в этой области психологической науки являются не единичные психические процессы или свойства, а целостные смысловые образования, выражающие отношение субъекта к миру. Основной акцент здесь делается на анализе ценностных аспектов бытия человека, имеющих для него не только конкретно-ситуативный, но и более общий экзистенциальный смысл. Экзистенциальный план исследования психической реальности отражается в направленности ученых на исследование вариантов порождения *опыта*, имеющего смысл для субъекта¹⁶². Это особая, более широкая и контекстная интерпретация личностного развития, состоящая в акцентировании непрерывного стремления человека к самосовершенствованию, которое в результате негативной социализации может искажаться до проявления деструктивных форм поведения¹⁶³.

Парадигмальные изменения в психологии включают усиление внимания к субъективности и заключенных в ней возможностей, без чего психология и психотерапия представляются весьма ограниченными в их когнитивном и практическом отношении. Дж. Бьюдженталь представляет субъективное как многообразный, постоянно развивающийся, плодотворный внутренний мир личности, как подлинную область психологии. Это поток сознания, опыт в его непосредственности, глубинная и до конца не выразимая сущность каждого человека, которую каждый ощуща-

¹⁶² Знаков В.В. Экзистенциальный опыт субъекта как проблема психологии человеческого бытия // Субъектный подход в психологии / Под ред. А.Л. Журавлева, В.В. Знакова, З.И. Рябикиной, Е.А. Сергиенко. М., 2009. С. 211–225.

¹⁶³ Вопрос о том, является ли экзистенциальная психология отдельным направлением, решить непросто. Как отмечает Д.А. Леонтьев, она влилась в гуманистическую психологию (см.: Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12). А. Лэнгле, А.Б. Орлов, В.Б. Шумский отстаивают другую позицию, согласно которой экзистенциальная психология является отдельным направлением, в том числе и по содержанию (см.: Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная терапия: сходство и различие // Вопр. психологии. 2007. № 6. С. 21–36). В данной работе авторы указывают, что гуманистическое направление в психологии зародилось в 1950–1960-е гг. благодаря работам Ш. Бюлер, А. Маслоу, Г. Олпорта, К. Роджерса. Первоначально оно представляла собой североамериканское явление в отличие экзистенциальной психологии, зародившейся в Европе.

ет интуитивно в себе и окружающих людях. Именно последнее оценивается Дж. Бьюдженталем как утраченное в психологии и требующее восстановления. Попытка только лишь объективировать человеческий опыт привела к игнорированию сложных вопросов, к упрощенному пониманию человека и человечности, которая «скрыта в каждом из нас, и... может просыпаться, оживляя и обогащая нашу жизнь»¹⁶⁴.

Философско-психологические концептуализации экзистенции

Экзистенциальный анализ, одно из первых направлений гуманистического поворота в психологии, возникает как попытка переосмыслить психоанализ в связи с направлениями западной философии – феноменологией, герменевтикой, экзистенциальной философией – и теми понятиями и идеями, которые были разработаны в их рамках.

Экзистенциальный анализ выступает как «антропологический тип» научного исследования, направленный на изучение сущностных характеристик человеческого бытия. Именно так его характеризует Л. Бинсвангер, а впоследствии и М. Фуко, автор перевода работы Бинсвангера на французский язык и вступительной статьи к ней.

Экзистенциальный анализ понимается как изучение фактических данных о реальных формах и конфигурациях экзистенции, о человеческом бытии «во всех его экзистенциальных формах и мирах – в его бытии-способном-быть (экзистенция), возможном бытии (любовь) и неизбежном бытии (заброшенность)»¹⁶⁵. По мнению Л. Бинсвангера, психоанализ делает это только в отношении последнего из них, оставляя остальное практически без внимания или подчиняя неизбежности и заброшенности.

Заслуга Л. Бинсвангера состоит в новаторском для того времени феноменологическом описании экзистенциального становления личности (на примере случаев Ильзы, Эллен Вест и др.). Это попытка аккумуляции платформы идей и понятий для понимания

¹⁶⁴ *Бьюдженталь Дж.* Предательство человечности: миссия психотерапии по восстановлению нашей утраченной идентичности. С. 180–207.

¹⁶⁵ *Бинсвангер Л.* Экзистенциальный анализ. М., 2014. С. 149–150.

спутанной феноменальной жизни сознания, что мыслилось как приближение к личностному опыту и жизненному миру, имеющему интегральные предпосылки и уникальные очертания.

В преодолении теории разделения мира на субъект и объект – «рокового дефекта всей психологии» – Л. Бинсвангер видит значение идей М. Хайдеггера, обратившегося к целостному бытию-в-мире и структуре субъективности как трансценденции, что обозначило единство существования. К этой позиции присоединяется Р. Лэнг.

Данная предметная область экзистенциальной психологии может быть обозначена как онтологическое направление, которое занимается рассмотрением бытия человека в контексте экзистенциальных априори. Следует отметить, что на начальном этапе «прощупывания» экзистенциального пространства психологии обращение к структурам-пределам, определяющим возможный опыт индивида, его психическое здоровье или заболевание и их конфигурации, позволяло выявить основные способы конституирования человеком мира. Терапия на этой стадии развития в большей степени представляет собой «философский праксис», а методология – анализ проблем пациента с точки зрения экзистенциальной философии¹⁶⁶.

Суть другого, персоналистического направления (одним из современных представителей которого является А. Лэнгле) составляет проблема актуализации человеческой личности, разработка специфических методов психотерапии, предусматривающей соотносённость телесной, психической и духовной реальностей. Пожалуй, такое видение экзистенциальной психологии есть пример ее развития как универсальной науки о духе, охарактеризованной К. Ясперсом. Размышляя о характере социологии и психологии как «просветляющего экзистенцию мышления», Ясперс указывает, что, если психология ограниченно изучает только феномены сознания в их отделенности от биологической и духовной действительности, она теряется точно так же, как и социология, если изучает общественные отношения в их чистой формальности. Только если науки захватывают биологическое и духовное в их взаимосвязи, они получают некоторое значимое знание¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Шумский В.Б. Экзистенциальная психология и психотерапия. М., 2010. С. 168.

¹⁶⁷ Ясперс К. Философия. Кн. I: Философское ориентирование в мире. С. 225–231.

Экзистенциальная психотерапия персоналистического плана представляет собой развитие способности личности к диалогу с внешним миром (что, однако, не исключается онтологическим направлением). А. Лэнгле выразил суть экзистенциального анализа, объединив эмоциональные, рациональные, коммуникационные аспекты и результаты философско-антропологических исследований. Это пример уже современного синтетического видения экзистенциального анализа, сложившегося в диалоге многих направлений философии и психологии, в том числе и психоаналитической концепции личности (разработок границ нормы и патологии, уровней личности и пр.).

Следует отметить, что своеобразный синтез экзистенциальной философии и психологии разворачивается не только вследствие осознанной необходимости трансформации последней, но и отчасти потому, что в рамках самой философии разрабатываются способы ее влияния на научную практику. В отношении развития и психоанализа, и экзистенциальной философии во второй половине XX в. А.М. Руткевич, в частности, пишет: «Если сегодня ждать нового взлета экзистенциализма как философской теории не приходится, то именно психология и психиатрия, наряду с теологией, оказались на Западе теми областями, где эта философия укоренилась довольно прочно и откуда она продолжает оказывать свое влияние»¹⁶⁸.

Действительно, экзистенциальная психология является в социально-гуманитарных науках наиболее близкой преемницей духа и отдельных идей экзистенциальной философии. Экзистенциальное направление в психологии некоторые авторы рассматривают как приложение философских концепций к психологии и психотерапии¹⁶⁹. Причем в ряде случаев имеет место признание того, что экзистенциальная философия обозначила проблемы существования человека, а их практическое решение, помимо личных усилий конкретного человека, отведено системам профессиональной практической работы, в частности образования и психотерапии. Так, Питер Седжвик, характеризуя подход Р. Лэнга, пишет о том, что

¹⁶⁸ Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985. С. 5.

¹⁶⁹ См., например: Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная психотерапия: сходство и различие. С. 21–36.

экзистенциальная философия с ее трагичностью и нечеткостью была поставлена на службу конкретной, социально важной цели понимания психически больного¹⁷⁰.

Не только в рамках социально-гуманитарных наук, но и в самой философии позже осуществляются поиски решения поставленных экзистенциализмом методологических проблем. О. Больнов (на которого, в частности, оказали влияние идеи Шпрангера), считая экзистенциализм только выражением кризиса современности, а не его результатом или разрешением, говорит о необходимости осмысленного поиска его преодоления. Речь идет о новой, принципиально отличной от экзистенциалистской, постановке вопросов, так как «трудно прокрасться мимо экзистенциализма и делать вид, как будто его вовсе не существует, трудно и оставаться в его рамках и преднамеренно упорствовать в нем»¹⁷¹. О. Больнов призывает к новой интеграции и развитию экзистенциализма, называя эту задачу решающей для современной философии.

Этот призыв можно соотнести с проблемой переосмысления и преодоления психоанализа, что в XX в. осуществляет целый ряд авторов как в области психологии, так и в области философии. В этой связи в философском пространстве выделяется фигура П. Рикёра, который, испытав влияние Ж.-П. Сартра, предпринимает переосмысление психоанализа с позиций экзистенциальной феноменологии.

П. Рикёр пытается сочетать персонализм с лингвистикой, сформулировав свою археологию и телеологию субъекта¹⁷² – проект, который в семидесятые годы поддержит и М. Фуко. Он не случайно использовал термин Рикёра «герменевтика субъекта», выстраивая свою концепцию самоконституирующегося субъекта. П. Рикёр, весьма близкий экзистенциализму, посвятивший одну из своих работ двум столпам экзистенциальной философии – Габриэлю Марселю и Карлу Ясперсу¹⁷³, развивая идеи З. Фрейда, пополнил список экзистенциальных переживаний «желанием» (оно совпадает у него с его

¹⁷⁰ *Sedgwick P. R.D. Laing: Self, Symptom and Society. P. 4.*

¹⁷¹ *Больнов О. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // Филос. мысль. 2012. № 1. С. 138.*

¹⁷² *Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur S. Freud. P., 1965.*

¹⁷³ *Dufrenne M., Ricoeur P. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, P., 1947; Ricoeur P. Gariel Marcell et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. P., 1948.*

более знаменитым концептом воли), в котором он увидел условие человечности. Приглашенный на заседание Французского философского общества в январе 1966 г. с целью раскрыть содержание своей недавно вышедшей книги о Фрейте, П. Рикёр делает доклад на тему «Философская интерпретация Фрейда»¹⁷⁴, где излагает свою теорию субъекта. Он представляет мысль Фрейда развивающейся последовательно в три системы, первая из которых – механицистская, с центральным для нее понятием психического аппарата, вторая, хронологически сменяющая первую, опирается на конфликт между желанием и культурой, а третья, заключительная, касается основ экзистенции, создавая драму жизни и смерти с появлением концепции влечения к смерти¹⁷⁵.

Идеи О. Больнова и П. Рикёра вскрывают важную подоплеку отношения к экзистенциальной философии и психоанализу. Получается, что преодоление экзистенциализма касается проработки новой модели развития человека, которая, помимо «оптимистического духа», требует системы способов влияния на личность и критериев ее становления, что в чем-то возвращает к классическим психологическим тенденциям, обращает к видению «человечности» психоанализа и использованию его наработок в практике.

В целом развитие экзистенциальной психологии отражает общее скрещивание тенденций: с одной стороны, неклассической, гуманистической, связанной с исследованием субъективности, самодетерминации личности, с обращением к социально-историческому, культурному контексту опыта, с другой, научной, классической, предусматривающей поиск четких критериев развития человека и системы технологий работы с ним.

Наука о человеке не может развиваться, не приходя к знанию об универсальных методах и моделях интерпретации и управления ситуациями личного опыта, не вписывая их в общие критерии всеобщности человеческого существования. Экзистенциальный подход предусматривает рассмотрение каждой конкретной ситуации в контексте общего фундамента человеческого опыта, «вечных»

¹⁷⁴ Ricoeur P. Une interpretation philosophique de Freud // Bulletin de la société française de philosophie. Jan. 1966. P. 73–107.

¹⁷⁵ Анализ текстов на французском языке подготовлен А. Игнатенко в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых ученых МК-1838.2012.6 (рук. Н.А. Касавина).

вопросов как предпосылки для нахождения ответов на конкретные вопросы. Анализ приемов, применяемых в экзистенциальной психотерапии, позволяет говорить о способах работы с личностью и группой, которые выкристаллизовались из длительной практики познания и преодоления разнообразных жизненных проблем и сложных ситуаций.

Рассмотренные изменения в науке показывают поворот к ценности индивидуального, субъективного, экзистенциального опыта, причем этой ориентации соответствует и новое понимание научности, способов теоретизации и отношения теории и опыта, теории и практики.

Связь конкретных методов работы с личностью в экзистенциальной психотерапии с философско-психологическими концептуализациями таких фундаментальных составляющих сознания и психики человека, как переживание, смысл, ценность, жизнь, представляет собой, тем самым, корреляцию этих технологий с определенными экзистенциалами или их совокупностями. И пусть данный метод строится на основе «теории» (точнее, картины мира человека), которая не является теорией в естественнонаучном смысле; она, тем не менее, допускает эмпирическую и операциональную интерпретацию и обеспечивает соответствующие психотехники.

Особенности экзистенциальной психологии: вопросы метода и содержания

Экзистенциальная психология обладает рядом признаков, которые в отдельности сближают ее с феноменологической психологией, гештальттерапией, клиентцентрированной психотерапией, культурно-исторической психологией, нарративным подходом и др. направлениями. Как отмечает Д.А. Леонтьев, нет, пожалуй, ни одного абсолютно специфического признака, который был бы присущ только лишь экзистенциальному взгляду на мир. Специфична для экзистенциального подхода только их уникальная комбинация¹⁷⁶. Я рассмотрю некоторые особенности феноменоло-

¹⁷⁶ Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всероссий. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12.

гического понимания в экзистенциальной психологии (аспект метода), представления о подлинности и неподлинности существования человека, неизбежной напряженности его становления (аспект содержания психотерапевтического процесса), что демонстрирует способ концептуализации в ее рамках тех категорий и представлений, которые разрабатывались экзистенциальной философией.

В свое время достаточно подробно влияние феноменологии, герменевтики, экзистенциальной философии на психологию рассмотрено А.М. Руткевичем в широко цитируемой российскими авторами работе «От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа». Роль идей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера показана им через целый ряд значимых фигур¹⁷⁷. Я сосредоточусь на дальнейшем развитии экзистенциального подхода в психологии и работах таких авторов, как Дж. Бьюдженталь, Э. ван Дорцен, А. Лэнгле, Э. Спинелли, продолживших осуществление синтеза феноменологии, экзистенциальной философии, психологии и психотерапии.

Экзистенциальная психология внесла весомый вклад в понимание человека и экзистенциального опыта как непрерывного процесса существования, проявляющегося в отношениях личности и мира, где духовное измерение изучается во взаимосвязи с физическим и социальным. Экзистенциальный контекст существования человека становится ключом к пониманию способа его жизни, в том числе и различных невротических отклонений в личностном развитии.

Новая смысловая направленность психологии сопровождалась поиском адекватных методов познания субъективности человека. К XX в. в психологии, как и в социологии, разворачивается поиск новых способов понимания, что выражает общую тенденцию исследования субъективности в философии и социально-гуманитарных науках. Понимающая парадигма является важным моментом

¹⁷⁷ Среди них: Л. Бинсвангер, который трансформировал «экзистенциальную аналитику» Хайдеггера в экзистенциальный анализ; Р. Мэй, стремившийся совместить реформированный психоанализ Фрейда с идеями Кьеркегора, прочитанного сквозь призму идей Хайдеггера, Тиллиха и Бинсвангера; Р. Лэнг, испытавший влияние «экзистенциального психоанализа» Сартра; М. Босс, который ориентировался на онтологию М. Хайдеггера; В. Франкл, который следует за Гуссерлем и Шелером в критике психологизма и в обосновании феноменологического «усмотрения сущностей» в логотерапии.

экзистенциального подхода в психологии в отличие от объяснения, свойственного психоанализу и бихевиоризму, когда каждый конкретный случай интерпретируется при помощи некоторой общей теории или закономерности. Понимающая психология, напротив, стремится постичь субъективный смысл переживаний и суждений конкретного человека¹⁷⁸.

На более полном и детальном изучении субъективных переживаний личности сосредоточилась прежде всего феноменологическая психология¹⁷⁹. Свою роль в закреплении феноменологического подхода в психологии и психиатрии сыграл К. Ясперс. В работе «Общая психопатология» отдельную часть он посвящает феноменологическому описанию различных психических расстройств¹⁸⁰. Поздний Л. Бинсвангер, Р. Мэй, Р. Лэнг, Я.Х. Ван ден Берг и др. в рамках экзистенциального подхода переориентировали феноменологию с анализа структур сознания на понимание различных способов бытия человека в мире.

Феноменология, с точки зрения Л. Бинсвангера, должна превосходить «описательную психологию» или «описательную психиатрию», стремящуюся лишь к разграничению феноменов по видам и родам. Феноменология должна помочь психиатру понять, вжиться, всмотреться в структуру и способы бытия-в-мире больного человека, представленные в его мировидении¹⁸¹. Этот подход находит яркое отражение в деятельности и работах Р. Лэнга, который обращается к опыту больного, его взгляду на мир и переживанию им самого себя, к описанию целостности человеческого бытия. Экзистенциальная феноменология выступает как *реконструкция бытия пациента в его мире*. «Экзистенциальная феноменология пытается изобразить природу переживания личностью своего мира и самого себя. Это попытка не столько описать частности пережива-

¹⁷⁸ О понимании в контексте различия гуманистической и экзистенциальной психологии см.: Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная терапия: сходство и различие. С. 21–36.

¹⁷⁹ См.: Власова О.А. Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск, 2007; Улановский А.М. Феноменологический метод в психологии, психиатрии и психотерапии // Методология и история психологии. 2007. Т. 2. Вып. 1. С. 130–150.

¹⁸⁰ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

¹⁸¹ Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3. С. 125–136; Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., 1999.

ния человека, сколько поставить частные переживания в контекст всего его бытия-в-его-мире»¹⁸². Искусство понимания индивидуального бытия трактуется как способность специалиста связывать поступки личности с ее способом переживания ситуации, с точки зрения ее настоящего понимать ее прошлое и, возможно, наоборот. В идее реконструкции бытия пациента в его мире более всего заметно влияние экзистенциально-феноменологической позиции.

Признание сложности, непредсказуемости личностного становления связано с гуманным в экзистенциальной психологии отношением к нарушениям. При этом то, что оценивается в психиатрии как эксцентричный, выходящий за рамки нормы, нездоровый «поступок шизофреника», с экзистенциально-аналитической точки зрения может быть воспринято как последняя *попытка экзистенции прийти к самой себе* (например, случай Ильзы в практике Бинсвангера)¹⁸³. Психические заболевания предстают модификациями фундаментальных структур и структурных связей бытия-в-мире, сужением, опустошением или исчерпыванием экзистенции до такой степени, что от духовного содержания жизненного мира личности почти ничего не остается. Все это демонстрируется в модусах пространственности и темпоральности, вплоть до состояния «вечной пустоты» аутизма.

В этой связи безумие предстает не как некий объективный факт, но скорее как социальный конструкт, а безумец – в значительном числе случаев субъектом, невосприимчивым и недоверчивым по отношению к некоторой общепринятой «социальной фантазии» (антипсихиатрия Р. Лэнга). Эта идея связана и со способом философской проблематизации безумия М. Фуко, которого часто сопоставляют с Р. Лэнгом. М. Фуко в работе «Психическая болезнь и личность» не только дает упорядоченный обзор психиатрических теорий безумия, но и применяет в их анализе идеи, заимствованные у М. Мерло-Понти и М. Хайдеггера. Для Фуко проблема безумия связана в первую очередь с трудностями адаптации человека к внешним обстоятельствам, со сбоем действия защитного механизма против «экзистенциального беспокойства». Если в норме конфликтная ситуация создает «опыт двусмысленности», то в случае патологии она превращается в неразрешимое противоре-

¹⁸² Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб., 1995. С. 7.

¹⁸³ Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. С. 145.

чие, порождающее «внутренний опыт невыносимой амбивалентности»¹⁸⁴. Таким образом, и в случае относительной нормы, и в случае явной патологии работа с пациентом требует упорядочения его экзистенциального опыта, преодоления, выравнивания его глубокой дихотомичности и противоречивости.

Экзистенциальный анализ направлен на понимание особенностей мира личности, на который указывают переживания, его формирования и распада. Важным отличительным моментом экзистенциального анализа от традиционного феноменологического анализа является исследование *биографии* как опыта, а не только непосредственных переживаний, состояний человека.

Влияние феноменологии и герменевтики на психотерапию в основном обнаруживается в оформлении особой методологии понимания и процесса экзистенциального анализа. Влияние же экзистенциальной философии проявляется в том смысловом содержании, которое способствует упорядочению и осмыслению личностью своего собственного бытия и которое направляет терапевта в работе с пациентом. В основе психотерапевтического процесса лежит особая антропология, «имплицитная картина личности», определяющая ход мысли и движущие ценности терапевта (А. Лэнгле).

Проблемы экзистенциальной психотерапии касаются взаимоотношений – вопросов «веры, смысла и бытия, возникающих из определенного рода взаимосвязей между нашим ощущением своего собственного существования и идентичности и нашим восприятием других существ или мира в целом»¹⁸⁵. Эти проблемы не являются собственными проблемами личности, они не выводятся из некоторого внутреннего или внутриспсихического набора условий (свобода от сущности), а скорее существуют в определенной связи человека с миром культуры и тех ценностей, которые она представляет.

Экзистенциальная психология и психотерапия сосредоточена на духовном измерении жизни человека и связанных с ним категориях, касающихся формирования отношения к себе самому и окружающему миру. В числе таких категорий выступают жизнь,

¹⁸⁴ Foucault M. Mental illness and psychology. N.Y., 1976. P. 40.

¹⁸⁵ Спинелли Э. Зеркало и молоток: Вызовы ортодоксальному психотерапевтическому мышлению. Минск, 2009. С. 22.

смерть, выбор, решение, ответственность, свобода, смысл, онтологическая тревога и вина, подлинность и неподлинность существования и др. Они составляют картину человеческого бытия, которая представлена в форме универсальных дихотомий, проблем человеческого существования и возможностей их разрешения.

Согласно экзистенциальному подходу, базисный конфликт и связанное с ним развитие человека обусловлены конфронтацией индивидуума с данностями существования, его фундаментальными экзистенциальными проблемами – конечными, глубинными факторами, являющимися неотъемлемой, неизбежной составляющей бытия человека в мире (И. Ялом). С.Л. Братченко предлагает свести эти проблемы к четырем главным «узлам», каждый из них содержит в себе антиномии-полярности – в пространстве которых, собственно, человеку и надлежит делать экзистенциальные выборы. Это: проблемы жизни и смерти; проблемы детерминизма, свободы и ответственности; проблемы смысла и его утраты; проблемы общения и одиночества¹⁸⁶. *Формирование экзистенциального опыта выступает как встреча с этими дихотомическими данностями, их проживание и уравнивание в контексте условий и истории существования личности.*

Возникновение психических нарушений в свою очередь связывается с неспособностью человека решать для себя фундаментальные проблемы, проживать свое духовное измерение и «достигать экзистенции». Центральная идея книги Э. ван Дорцен «Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия» состоит в том, что многие проблемы человеческого становления возникают не вследствие патологии личности, а как результат «сущностных парадоксов человеческого существования»¹⁸⁷. Эта идея соответствует важнейшему признаку экзистенциального подхода в психотерапии – признанию непредсказуемости и изменчивости развития, высокой толерантности к неопределенности. Он является следствием идей экзистенциальной философии, представители которой склонны рассматривать личностный кризис как открытие новых возможностей. О. Больнов утверждал, что жизнь,

¹⁸⁶ Братченко С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. Уроки Джеймса Бьюджентала. М., 2001.

¹⁸⁷ Ван Дорцен Э. Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия. Ассоциация экзистенциального консультирования, 2007.

существование и кризис составляют друг с другом одно целое. Кризис есть толчок к изменению опыта, решение, когда индивид должен выбрать между различными возможностями¹⁸⁸. В этой связи экзистенциальная психотерапия прямо не претендует на изменение личности; в центре – трансформация понимания личностью процесса конкретной жизни, противоречий и парадоксов повседневности, поиск и осуществление реальных жизненных возможностей. Важным является осознание того, что многие проблемы человеческой жизни, если не большинство, не относятся к числу легко разрешимых или вообще разрешимых. Путь к этой цели заключается в том, чтобы научить пациента находить согласие в ситуации неизбежного как внутреннего, так и внешнего конфликта, придти к ощущению подлинности существования.

Представители психотерапии, оперируя философскими категориями, вырабатывают свое представление о них, модифицируют их для терапевтической работы, дают свое понимание того, что составляет исполненная экзистенция и процесс ее актуализации. Так, В. Франкл через группы ценностей представил свою концепцию личностного развития в ценностно-смысловом ракурсе. В обретении смыслового стержня решающую роль он отводил личности и той внутренней работе, которую она осуществляет, обретая свободу над данностями существования. Под влиянием В. Франкла А. Лэнгле понимает Person как «чистую динамику» или как определенно «свободное в человеке», что рассматривается им как конструктивная сила для переработки экзистенциального опыта и связанных с ним проблем и непроясненных ситуаций.

В достижении *подлинности человеческого существования* и преодолении противостоящих ей переживаний в большей степени проявляется роль экзистенциальной философии в формировании содержания экзистенциальной психотерапии.

Фундаментальная тревога, тоска, беспокойство человека есть переживания, связанные с конечными данностями, сопровождающими существование. Посредством этих переживаний человек открывает возможности собственного бытия. Они выступают ключом к подлинности, ***которая, как правило, не приходит сама, в отличие от тревоги и страха, ее нужно установить.*** Человек «выну-

¹⁸⁸ См.: Bollnow O. Krise und neuer Anfang. Heidelberg, 1966; Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart, 1959.

жден» выстраивать самого себя и такие отношения с миром, чтобы достигать в них автономности (А. Маслоу), аутентичности, подлинности, экзистенциальной идентичности (Дж. Бьюдженталь), исполненной экзистенции (А. Лэнгле), т. е. некоего состояния личностной гармонии.

Исполненная экзистенция – интегральная категория, связанная с установлением человеком гармоничных отношений с окружающим миром, с жизнью, с самим собою, с будущим. Исполненная экзистенция проявляется в принятии реальности; во внимательном обращении с отношениями и ценностями; в уважении индивидуальности (как своей, так и других); в согласовании со смыслом происходящего¹⁸⁹. Сущность экзистенциально-аналитической терапии Лэнгле усматривает в первую очередь в реструктурировании «Я», в *переработке* экзистенциальных содержаний и в обнаружении имплицитной «духовной связи», благодаря которой Person обосновывает свою собственную экзистенцию. Процесс, при помощи которого актуализируются блокированные персональные силы в человеке, не определяется как заданный, а понимается как *встречающий* и *диалогический* и побуждает к «встрече с самим собой»¹⁹⁰. Реструктурирование Person приводит к освобождению и поддержке тех сил в экзистенциальном опыте, благодаря которым человек приходит к аутентичному построению жизни, к восприятию и переживанию себя в качестве «решающего» фактора своей экзистенции. А. Лэнгле предлагает для этого метод персонального экзистенциального анализа, направленный на раскрытие собственной экзистенции и биографии благодаря мобилизации персональных сил.

Не менее важным является изучение неподлинности человеческого бытия. К. Ясперс считает это важной вехой институционализации психологии как эмпирической науки.

Если психологию и социологию понимают как знание о подлинном бытии человека, то они утрачивают характер эмпирических наук; выступив за рамки присущего им в ходе ориентирования в мире познавательного напряжения, они делаются смертельными врагами философии.

¹⁸⁹ Лэнгле А. Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действительная структура экзистенциально-аналитической терапии // Психотерапия. 2004. № 4. С. 41–48.

¹⁹⁰ Там же.

Они поставляют тогда соблазнительные оправдания, потому что целокупность существования, по видимости, не только мнится (*gemeint*), но и всецело находится тогда под контролем познания (*im Griffе der Erkenntnis ist*). Нужно признать уклонением от возможной свободы и непониманием границ возможного для науки, если сегодня полагают возможным находить окончательную истину о бытии в таких формулах, из которых, скажем, марксистская и психоаналитическая формулы оказались наиболее всех пригодными для искоренения человеческого достоинства, имеющего свой источник в самобытии из свободы (*Selbstsein aus Freiheit*)¹⁹¹.

Значимость неподлинности существования в развитии человека показывает, в частности, Э. ван Дорцен. Тревога есть осознание личностью потенциальности своего бытия. Она проявляет даже не столько подлинность либо не-подлинность, но скорее возможность их обеих. Она показывает человеку фундаментальное бытие в мире. Человек тревожится потому, что он внутренне не завершен, он не в безопасности, он не сущностен¹⁹². Кроме того, человек испытывает страх небытия. И только проходя через этот страх, человек может прочувствовать экзистенцию – непрерывность своего бытия, неосязаемого, но постоянно присутствующего Я, которое боится, упорствует и возникает из небытия. Дж. Бьюдженталь показывает пример таких личностных изменений на примере сессий с Ларри¹⁹³.

В качестве результата личностного развития выступает не только избавление от такого страха или тревоги, тем более что избавиться от них невозможно.

Психотерапия важна не только в том смысле, чтобы найти способы жить с неопределенностью и неизвестностью, с которыми мы сталкиваемся, но и чтобы эти данности жизни могли восприниматься как ободряющие и приносящие радость, а не только как пугающие и причиняющие боль¹⁹⁴.

Это психотерапевтический вариант научения жизни в условиях неопределенности (М. Хайдеггер), который в некоторой степени согласуется с идеей преодоления экзистенциализма и необходимостью выхода личности на пути развития к новому доверию бытию.

¹⁹¹ Ясперс К. Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире. С. 231–232.

¹⁹² Van Deurzen E. *Everyday Mysteries*. London: Routledge, 1997; Deurzen E. van. *Paradox and Passion in Psychotherapy*. Chichester: Wiley and Sons, 1998.

¹⁹³ Бьюдженталь Дж. Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии (*The search for existential identity*).

¹⁹⁴ Спинелли Э. Зеркало и молоток. М., 2009. С. 24.

Э. ван Дорцен, в этой связи рассуждая в унисон с Э. Спинелли, подчеркивает ценность личностных нарушений, говоря о том, что «люди ровно настолько являются самими собой, насколько они провалились»¹⁹⁵. Эта мысль выражает стремление психотерапевта найти основания внутреннего согласия с жизнью, которые обреты личностью в своем неподлинном измерении. Начало психотерапии связано с пониманием того, как же личность может быть самой собой в этой неподлинном существовании, которое прежде всего и должно быть осознано и понято.

В достижении подлинности ключевая роль принадлежит рефлексивному сознанию, которое **акцентирует экзистенциальный подход**. Важнейшим пунктом экзистенциально-аналитической работы является соотнесение с заданностями и условиями экзистенции для персонального становления (А. Лэнгле). На этом уровне осуществляется работа с тем содержанием, которое понимается в экзистенциальном анализе как фундамент человеческой экзистенции и который направляет человека на созидательное переосмысление своей личной истории. Актуальный период жизни, а также прошлая или будущая биография непосредственно увязывается с этим содержанием, что по-новому вводит человека в отношения с жизнью, с самим собой, проясняет для него смысловые ориентиры существования.

Благодаря рефлексивному сознанию человек оказывается способным относиться к своей жизни, занимать по отношению к происходящим с ним событиям и собственным переживаниям позицию, позволяющую ему достигать ощущения внутренней свободы. Причем устанавливать дистанцию по отношению к чувствам как важнейшей сфере экзистенции человека, включаться в процесс смысловой обработки переживания может быть особенно важным при выработке зрелого отношения к ситуации.

Без рефлексивного сознания достижение тех самых подлинности и аутентичности, о которых мы читаем в работах по психотерапии, труднодоступно в силу фрагментарности и случайности повседневной жизни. Устойчивое ощущение подлинности требует сознательных усилий, позволяющих рассмотреть ее в эпизодах каждодневного бытия. В экзистенциальной психологии была ак-

¹⁹⁵ Ван Дорцен Э. Вызов подлинности по Хайдеггеру // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2006. № 8. URL: http://www.existradi.ru/n8_emmy.html (дата обращения: 25.05.2015).

центрирована важность личностного пересмотра жизненной истории, сознательного взгляда на жизнь, в будущее и направленности на смысл. «Экзистенциальный анализ стремится мобилизовать способность человека принимать решения (К. Ясперс), основанную на активном доступе к эмоциональности (М. Шелер) в диалогическом обмене (М. Бубер) с внешними и внутренними ситуационными данностями (В. Франкл)»¹⁹⁶.

Эти идеи можно рассматривать как важный вклад в осмысление теоретических и практических аспектов проблемы экзистенциального опыта. Он предстает как *интеграция пережитого, пройденного личностью жизненного пути*; как выработка *способа противостояния тоске, страху, тревоге*, которые сопутствуют существованию человека, свидетельствуют о его заброшенности; как формирование защиты, *движение от неизбежного (заброшенного) бытия к потенциальному бытию*.

5. Гуманизация науки и натурализация экзистенции

На основании рассмотренных изменений в науках можно констатировать, что современному этапу их развития свойственен экзистенциальный сдвиг, который обусловлен общим процессом гуманизации знания, стремлением уяснить важнейшие составляющие человеческого бытия, а также определенными внутринаучными дискуссиями и новациями.

Классические этапы в развитии социально-гуманитарных наук, связанные с позитивистской методологией, оказываются весьма короткими. Практически с самого начала они возникают как неклассические (под влиянием В. Дильтея, М. Вебера), в их русле формируются гуманистические подходы, связанные с феноменами человечности, субъективности, экзистенции. Некоторые парадигмальные сдвиги, проявившиеся в психологии и психотерапии, в социологии и других науках, связаны с их самоопределением по отношению к феномену «экзистенциального», пересмотром предметной области и методов исследования.

¹⁹⁶ Лэнгле А. Терапевтический случай нахождения собственного Я (применение метода персонального экзистенциального анализа) // Психология: Журн. Высш. шк. экономики. 2005. Т. 2. № 2. С. 82.

В результате этих изменений проблема экзистенциального все отчетливее выходит на статус междисциплинарной, а ее изучение способствует формированию целостного видения природы человека, стремлению философии и науки к синтетическому знанию о бытии и человеке. Междисциплинарное обобщение исследований экзистенциального опыта в рамках социально-гуманитарных наук позволяет дополнить понятие социального субъекта и тем самым расширить категориальные рамки социальной онтологии, научно-философской картины социальной реальности¹⁹⁷.

Настораживают некоторые факты, касающиеся развития экзистенциальной философии, которые требуют осмысления в их взаимосвязи.

Имеет место спад интереса к развитию экзистенциальной философии на Западе, начавшийся во второй половине XX в., ее вытеснение структурализмом, постструктурализмом, неотрейдиизмом и другими научными и философскими течениями¹⁹⁸. В числе социокультурных предпосылок такого спада главным образом выступает реальность потребительского общества, предлагающего замену решения экзистенциальных проблем, требующего духовно-личностного развития, потреблением.

Кроме того, наблюдается переход экзистенциальной проблематики из философии в сферу ряда специализированных социально-гуманитарных наук, т. е. операционализация и натурализация «экзистенции»¹⁹⁹, поиск решения философских проблем научными способами. Как пишет Г.Л. Тульчинский, «мы становимся свидетелями следующей стадии вымывания философии в сферу конкретных практик: сначала наука, потом логика, теперь настала пора метафизической свободы»²⁰⁰.

Проблемы, поставленные в рамках экзистенциализма, отошли к таким наукам, как психология, социология, социальная антропология и др. Это отчасти говорит о его теоретической (понимание

¹⁹⁷ См.: *Стенин В.С.* Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 61.

¹⁹⁸ *Kohn A.* Existentialism Here and Now // *The Georgia Review*. Summer 1984.

¹⁹⁹ Натурализация экзистенциализма – заимствование идей экзистенциальной философии социально-гуманитарными науками, сдвиг экзистенциальной проблематики из философии в социально-гуманитарное знание и практику.

²⁰⁰ *Тульчинский Г.Л.* Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // *Методология и история психологии*. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 50.

природы социального и индивидуального субъекта) и практической (помощь личности) актуальности. Вместе с тем, прикладное использование идей экзистенциальной философии нередко приводит к явному упрощению ее содержания и проблематики, ее собственно теоретическому забвению. На протяжении уже более полувека идеи экзистенциальной философии, заложенные М. Хайдеггером, Ж.-П. Сартром, К. Ясперсом и др., в концептуальном смысле развиваются слабо. Налицо их использование в прикладных целях, что оправдывает это философское направление в практическом смысле, однако теоретически не продвигает его вперед. Имеет место дефицит философских ресурсов проблематики, которая была открыта экзистенциальной философией.

В этой связи нельзя не отметить существование особенных, национально окрашенных форм освоения экзистенциальной проблематики в странах, условно относимых к «философской периферии».

Анализ материалов последнего философского конгресса (Афины, 2013) показывает, что из всех докладов по тем или иным аспектам экзистенциальной философии лишь немногие представляли те страны, где она первоначально зародилась и развивалась (Франция, Германия, Италия). Наряду с этим очевидна активность представителей таких стран, как Аргентина, Малайзия, Чили, Мексика, Южная Африка и др., которые посвящают выступления осмыслению собственных культурных проблем и традиций («черный» экзистенциализм, экзистенциальные аспекты джайнизма, экзистенциализм и философия освобождения и др.)²⁰¹. Три круглых стола по экзистенциальной тематике было проведено с участием Карибской философской Ассоциации.

В процессе глобализации различные страны осваивают западные философские направления, концептуализируют на европейских языках во многом уникальные культурные феномены и личностные проблемы. В противовес западному обществу потребления (которое вместе с тем предлагает человеку возможности преодоления экзистенциального вакуума с помощью психотерапии),

²⁰¹ Tal Correm (Israel), Ibrahim Mohd Radhi (Malaysia), Agostina Marchi (Argentina), Krishna Bhattacharya (India), Lewis Gordon (USA/Jamaica), Alexander Stephon (USA/Trinidad), Hagi Kanaan (Israel), Rozena Maart (South Africa), Julia Suarez (Denmark/Colombia), Hien Luong (Vietnam), Samuel Asuquo Ekanem (Nigeria) и др. // Abstracts of 23 World Congress of Philosophy, 2013.

культуры этих стран и сообществ направлены на активное использование потенциала своих духовных традиций для преодоления экзистенциальных проблем. Аналитическая философская традиция, столь популярная в Америке и Европе, здесь дает о себе знать в гораздо меньшей степени. Кроме того, социально-гуманитарные науки в странах «философской периферии» не достигли еще той стадии проникновения в социальную практику, которая наблюдается в Европе. В частности, восточная философия является в большей степени созерцательной, литературной, и именно она, наряду с религией и национальными традициями, взяла на себя сегодня решение вопросов об экзистенции, лишь в некоторых случаях обращаясь к достижениям западной экзистенциальной философии.

Данные факты имеют как положительные, так и отрицательные следствия. Плюсы связаны с тем, что философская проблематика «работает» для решения конкретных практических задач, хотя теоретических объяснений и гипотез, способных ретроспективно и перспективно спроектировать эволюцию экзистенциальной философии, в том числе формы ее воспроизводства и распространения, явно недостаточно.

Минусы проявляются в следующем: латентное в теоретическом отношении и артикулированное в практике существование экзистенциальной проблематики приводит к тому, что гуманитарным наукам недостает современных философских обобщений.

Стала ли работа с личностью более эффективной? Каковы формы применения экзистенциальной онтологии и этики в плане развития социально-гуманитарных наук, т. е. какие практические следствия они могут дать? Как работает экзистенциальная парадигма сегодня после смерти субъекта, констатируемого философией постмодерна, а также на фоне кризиса классической методологии? Как философия экзистенциализма проявляется сегодня за пределами лидирующих философских стран? Наконец, каковы перспективы развития экзистенциальной философии? Все эти вопросы требуют размышления о способе существования экзистенциальной философии сегодня. Изучение ее развития обладает концептуальной ценностью, так как ее проблематика, пусть в латентной форме, определяет целый ряд дискурсов и может представлять собой перспективные точки роста философской мысли. В этом смысле она вовсе не ограничивается своим прикладным использо-

ванием, которое в свою очередь нуждается в адекватном теоретическом инструментарии. Важно исследовать влияние на современную философскую и социально-гуманитарную мысль онтологии экзистенциализма и связанной с нею объективации экзистенции, которая находит свое выражение в понятии «социальная экзистенция»; экзистенциальной этики, феноменологии в соотношении с экзистенциализмом, направленных на индивидуалистское понимание экзистенции.

Экзистенциальная философия имеет сегодня как минимум два направления развития: осмысление ее категорий и проблематики в социокультурном разрезе, а также формирование ее «позитивного проекта», что было намечено, например, К. Ясперсом, Г. Марселем, Н. Аббаньяно, но требует развития в контексте новых философских и специально-научных подходов.

На мой взгляд, внимание к субъективному, экзистенциальному контексту существования человека служит особой почвой для понимания его универсального бытийного фона. Согласно Дж. Бюдженталу, одному из создателей «третьей волны» в психологии, а именно экзистенциально-гуманистической психотерапии как альтернативы бихевиоризму и психоанализу, большинство симптомов личностного кризиса являются «значительно более глубоко укорененными в натуре клиента», всегда есть «возможность того, что дистресс есть сигнал глубокого пласта бытия, который будет настоятельно заявлять о себе, и, в случае исчезновения данного симптома, создаст другие сложности»²⁰². Эта идея приобретает особую важность для исследования социальных проблем в жизни человека, поскольку за ними часто лежат более глубокие (и не всегда ясно осознаваемые) экзистенциальные проблемы – проблемы свободы выбора и ответственности, социальной и духовной причастности группе и изолированности, поиска личностью собственного предназначения.

Однако такое внимание к субъекту, такие неклассические ориентиры, характерные в той или иной степени для разных гуманитарных наук, должны учитывать и принципы классической науки, которые свойственны науке как таковой: приоритет предмета исследования, его объективность и истинность, наличие технологии

²⁰² Bugental J.F.T. *Psychotherapy and process: The fundamentals of an existential-humanistic approach*. Reading (MA), 1978. P. 3.

получения научного знания и результата. Хотелось бы присоединиться к позиции Л.А. Марковой, настаивающей на том, что в конце XX в. по сегодняшний день, как и когда-то в классической науке, снова, пусть и на свой лад, встает задача устранения тех особенностей субъекта научной деятельности, которые не имеют отношения к содержанию создаваемого, искомого им знания²⁰³.

В частности, знакомство с работами представителей клинической психологии позволяет составить представление о недостаточности экзистенциального подхода для практической помощи людям с пограничными личностными расстройствами, психопатологиями²⁰⁴.

В социологии встала необходимость переоценки уже не позитивистских направлений, как ранее, но и того всплеска качественной методологии, который привел к пониманию важности сочетания классических и неклассических методов исследования. Даже классики социологии, воспринявшие антинатуралистический смысл дильтеевской философии, например М. Вебер, вынуждены были отмежеваться от ее субъективизма и релятивизма. Под влиянием Вебера трактовка «понимания» в общественных науках все больше отходит от своих первоначальных интуитивистско-психологических истоков, ассоциируясь с проблемой расшифровки жизненного смысла, социально-культурных символов.

В целом, проблему экзистенции еще предстоит избавить от налета «субъективности», «психологичности», «ненаучности». Осознание ее важности знаменует постнеклассический этап в развитии философии и науки. История гуманитарных наук не шла по модели отвержения и замены. Новые парадигмы не обесценивают старые, а добавляются к ним, в сумме обогащая наше видение. Современное исследование экзистенциального опыта было бы наиболее плодотворным, если бы продемонстрировало единство классики и неклассики в форме диалога, позволяющего сравнивать и, быть может, даже объединять по принципу дополнительности количественные и качественные, нормативные и дескриптивные, манипулятивные и интерактивные, объяснительные и понимающие методы и модели. Как представляется, именно здесь находятся основные точки роста данного направления исследований.

²⁰³ Маркова Л.А. Человек и мир в науке и искусстве. М., 2008.

²⁰⁴ См.: Соколова Е.Т. Клиническая психология утраты. Я. М., 2015.

ГЛАВА 3. ВЕРА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ОПЫТЕ

1. Рациональные и аффективные коллизии экзистенции (Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой)

С позиций современной философии важно и нужно переосмысливать классику, которая оправдывает свой статус неожиданными горизонтами и перспективами. С течением времени открываются все новые грани вроде бы давно уже привычных и понятных идей. Одновременно классика образует необходимый фон неклассики, которая самоопределяется благодаря отнесенности к наследию, вошедшему в золотой фонд философии.

Для философии XX в. является едва ли не общепризнанным, что в классической эмпирической философии, позиции которой во многом укрепил Д. Юм, фигурировал абстрактный гносеологический субъект, а роль переживаний, смысловых контекстов, концептуальных предпосылок чувственного восприятия учитывалась недостаточно. Классическая эмпирическая концепция опыта, сознания, субъекта была признана слишком узкой, трактующей эти феномены в большей степени как результат пассивного восприятия человеком внешнего мира.

Однако здесь важно отметить, что теоретики эмпиризма находились в рамках определенной традиции размышления, обоснования и письма. Необходимо было придать тексту и содержащемуся в нем смыслу некоторую универсальную для того времени форму, форму объективированных обобщений, применимых к множеству ситуаций. Таков был идеал нововременной науки, который философами не столько описывался, сколько предвосхищался. Сам же смысловой континуум сознания и опыта в пространстве культур-

ного, духовно-экзистенциального сознания был открыт позже. Но и у представителей классического эмпиризма мы в той или иной форме находим обращение к роли переживаний в опыте, касающихся восприятия, представления, поведения и других его составляющих, которые можно назвать экзистенциальными.

Согласно В.А. Лекторскому, «тот способ понимания науки и научного мышления, который сложился в европейской культуре в Новое Время и который как будто бы является прямым отрицанием “философии субъективности”, в действительности разделяет с последней некоторые исходные позиции...»²⁰⁵.

Этот тезис хорошо иллюстрируется обращением к философии аффектов Д. Юма, которая связана, в сущности, с поиском неотъемлемых, фундаментальных оснований человека и человеческого существования. Проблема и интрига состоит в том, что сам Д. Юм в наличии и действии таких оснований сомневается. Он проводит мысль о том, что человеку, живущему уже в существенно секуляризованном обществе, трудно опереться на метафизические ценности. Кроме того, та возможность рефлексии, к которой оказался способен человек, приводит к столь острому осознанию противоречий и несовершенств человеческого разума, что практически исключает следование четким ориентирам бытия, лишает личность определенности и устойчивости.

Это во многом определяется особой формой скептицизма. Д. Юм меняет само понимание проблемы истины. Если основа философии древних скептиков заключалась в стремлении исследовать отношения двух миров – мира сущностей и мира явлений, то в скептицизме Нового времени существенно изменяется сама постановка вопроса, акцент переносится в сферу субъективного. Снимается проблема объективной истины как познания вещей самих по себе. Истина понимается как познание явлений, данностей человеческого сознания.

Пользу своей новой формы скептицизма Д. Юм видит в ограничении разума, который отныне не смеет посягать на познание причины, источника человеческих впечатлений и на исследование объективной причинной связи. В действительности впечатления

²⁰⁵ Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: скользкая граница // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб., 1999. С. 48.

соединены лишь фактом данности в сознании, а необходимость следования действия после причины изыскивается субъектом опять-таки в его собственной душе с помощью природного инстинкта. «Смягченный», «умеренный» скептицизм, как его понимает Д. Юм, это уже не столько скептицизм, сколько утверждение необходимости ограничить познание условиями реальной жизни.

Скептицизм Юма оборачивается ощущением метафизической тревоги, экзистенциального одиночества. Вот примечательная цитата из Юма: «Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей»²⁰⁶. Неужели это говорит апологет философии эмпиризма, а не Паскаль или Кьеркегор?

Да и сама идея течения перцепций, впечатлений, когда не дано ничего, кроме восприятий, а значит, отрицается субстанциальность духа, не приближает к чувству метафизической устойчивости и укорененности в мире, не дает достоверности существования. Разуму отказывается в его автономности, самозаконодательности, что не позволило бы, например, И. Канту выстроить стройную, пусть и механистичную философию морали²⁰⁷.

Интересно, что Скирбекк Г. и Гилье Н., отмечая разницу в скептицизме Д. Юма и Б. Паскаля, пишут, что два философа могут разделять один и тот же скептицизм в отношении познавательных способностей человека. Однако в силу различия их философских позиций скептицизм для каждого из них обладает особым смыслом. Для Паскаля с его рационалистическими упованиями на познание скептицизм был болезненным приобретением. Для Юма, исходившего из эмпиризма и «здравого смысла», скептицизм не

²⁰⁶ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 313.

²⁰⁷ В часто цитируемом высказывании Д. Юм подчеркивает, что «разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (office), кроме служения и послушания им» (Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 457).

означал ничего драматического²⁰⁸. По нашему мнению, эти слова говорят скорее обратное и позволяют найти существенные сходства в философском мировоззрении Б. Паскаля и Д. Юма.

Д. Юм и Б. Паскаль: дилеммы существования

Б. Паскаль и Д. Юм – философы, от столетия к столетию передающие эстафету славы друг другу. Б. Паскаль оказал большое влияние на общественное сознание и философию в XVII в., развивая картезианскую программу. Убеждение Б. Паскаля в том, что все «достоинство человека заключено в мысли», составляет основу культуры и философии Нового времени с ее культом разума и верой в бесконечный прогресс. В век Просвещения слава Б. Паскаля пошла на убыль, в то время как влияние Д. Юма усиливается. В XIX в. начинает незаметно возникать интерес к экзистенциальной проблематике, но Б. Паскаль, как и С. Кьеркегор, был принят в традицию экзистенциализма лишь в XX в.

Вся эта история была совершенно непредставима в XVII–XVIII вв. Б. Паскаль и Д. Юм, отличаясь по своим философским основаниям, тем не менее, ставят и решают некоторые сходные проблемы. Экзистенциальное отчаяние Б. Паскаля по поводу неопределенности познания, поиск познавательных идеалов, определенности в отношении фундаментальных вопросов познания сближают его с представителями классической рационалистической философии, которым, в свою очередь, также свойственна позиция экзистенциальной безысходности, являющейся своего рода противоположностью рационалистической уверенности в познавательных способностях человека.

Сам Д. Юм находит основания, сущностные черты человеческой природы не в разуме, не в морали или каких-либо метафизических и социальных образованиях, а именно в аффектах – истоках человеческой души. «Аффект есть первичное данное (existence) или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представляющего качества, которое делало бы его

²⁰⁸ *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии. URL: http://philosophica.ru/history_philo/80.htm (дата обращения: 16.05.2015).

копией какого-либо другого данного или другой модификации»²⁰⁹. На это стоит обратить особое внимание. Первичная данность-аффект выступает здесь как понятие более широкое, чем восприятие, которое у Юма не просто субъективно, как у Дж. Беркли, но и аффективно нагружено. Впечатление (*impression*) у Юма высвечивает опыт не как безличное, незаинтересованное восприятие, но как эмоционально насыщенное отношение к миру.

При этом философия аффектов не решает вопроса об активности или пассивности человеческого опыта. С одной стороны, человек переживает те или иные события, реагируя на них своей внутренней жизнью, которая уже в силу присущности страстей сознанию не может быть пассивной. С другой же, сам факт их изначальной укорененности в человеке означает невозможность власти над ними, пассивность перед аффектами, отстраниться от которых, превзойти которые личность не в силах. По словам И.С. Нарского, «всякий поступок, происходящий под влиянием того или иного аффекта, а также и под влиянием какого-либо внешнего впечатления, может считаться в этой схеме столь же “свободным”, сколь и “несвободным”, а говоря точнее, – необъяснимым»²¹⁰.

Характер скептицизма определяет позицию автора в отношении взаимовлияния разума и чувства, проблемы обретения знания, укорененности в реальности вообще. Все эти вопросы носят парадоксальный характер и, в сущности, окончательно решены быть не могут. Скептицизм, помноженный на стремление найти окончательные ответы, порождает дилеммы, в рамках которых развиваются идеи того или иного автора. Так, в статье «Юм и Паскаль: Пирронизм против Природы» ее автор Х.М. Нето сравнивает дилемму, поставленную Б. Паскалем как пропедевтику веры, с «опасной дилеммой» Д. Юма²¹¹.

Под дилеммой Паскаля имеется в виду его взгляд на скептицизм, отталкиваясь от которого философ побуждается к вере, поскольку, в сущности, скептицизм является нежизнеспособным, не могущим способствовать обогащению жизни. Б. Паскаль пред-

²⁰⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 2009. С. 116.

²¹⁰ Нарский И.С. Философия Давида Юма. М., 1967. С. 288.

²¹¹ Nето J.R.M. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature // Hume Studies Volume XVII, Number 1 (April, 1991). P. 41–50.

ставляет дилемму, которая открывает связь (как и у Д. Юма) с трагическим взглядом на человека (хотя этот взгляд более существенен для Б. Паскаля, чем для Д. Юма).

Согласно Б. Паскалю, трагическое положение человека в мире определяет его природу, и это положение может быть прояснено через христианскую доктрину. Стремление человека к знанию первых принципов есть ностальгия по своему состоянию до грехопадения, в котором человек обладал совершенным знанием²¹². Печальное настоящее после грехопадения делает его недоступным, но человек не может освободиться от желания иметь такое знание последних, конечных, предельных принципов. Они могут быть только результатом веры, в которой сам Паскаль и стремился найти успокоение и решение. Дилемма, таким образом, следует из трагической ситуации.

Под «опасной дилеммой» Юма имеется в виду, что Д. Юм находился между двумя невыгодными альтернативами: или продолжать философствование, ведущее к скептицизму, а значит, к отчаянию, или оставить философию абсурда ради жизни вне скептицизма. Природа человека (т. е. чувства, впечатления, события повседневной жизни, идеи, которые посредством этого генерируются) побуждает философа и всякого человека верить и преодолевать абсурд, к которому приводит скептицизм (в этой идее сходны и Паскаль, и Юм).

Б. Паскаль радикализирует дилемму, делая неизбежным абсолютный выбор между догматизмом веры или философским разумом, который ведет к отчаянию. Для Паскаля природа и разум непримиримы, в этом он более скептик, чем Д. Юм.

Д. Юм смягчает оппозицию между мощью природы и разумом и рекомендует повернуться к философии как способу избежать этой поляризации. Согласно и Д. Юму, и Б. Паскалю, повседневная жизнь удерживает философа от скептического кризиса. Однако Д. Юм оставляет в стороне христианство. В этом между ним и Паскалем, а также другими христианскими скептиками, которые отталкиваются в вере от скептицизма, практически нет общего. В «Трактате...» философия рекомендована как альтернатива религии, а вера интересует Юма совсем не как религиозный феномен.

²¹² *Jose R. Maria Neto. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature // Hume Studies. Vol. XVII. № 1 (April, 1991), P. 45.*

В целом можно отметить, что такое мощное развитие традиции сомнения, которое получила философия в Новое время (по сравнению с философией Средних веков), оказало глубокое влияние на постановку и решение самых разных вопросов, касающихся человеческого существования. И проблема взаимоотношения разума и чувства, разума и переживания оказывается проблемой состоятельности человека как разумного, духовного, одухотворенного существа, который трансформирует, совершенствует собственную природу.

Между разумом и чувствами

Для иллюстрации некоторых идей Д. Юма обратимся к произведению Л.Н. Толстого «Крейцера соната», в котором выражена экзистенциальная позиция автора на тему эмоционально-страстного измерения человеческого опыта, что дает возможность провести интересные параллели с юмовской философией переживания.

Главный герой, Василий Позднышев, вмешивается в общий разговор случайных попутчиков о любви, и затем одному из них рассказывает о своей жизни, супружестве, причинах того ужасного поступка, который он совершил, – убийства жены. Герой приходит к выводу, что поступки, определившие его жизнь и характер, были следствием страстей, помешавших ему и его жене Лизе организовать свою жизнь разумно и нравственно. Сама ситуация, в которой оказались действующие лица, муж и жена, а именно история их семейной жизни, приведшая к почти постоянной агрессии, раздражению, ревности и, в конце концов, к убийству жены мужем, говорит о бессилии рационального отношения друг к другу, к самим себе и к жизни.

И Д. Юм и Л.Н. Толстой ставят вопрос о влиянии разума и переживаний, страстей на душу человека, состояние которой определяет поведение и отношения с другими людьми. Д. Юм под разумом понимает аффекты того же рода, что и страсти, но действующие более холодно и не производящие смятения в душе. В произведении Л.Н. Толстого усматривается другая позиция. История с Позднышевым показывает, как в процессе рефлексии человек так погружается в ситуацию, подключая при этом свое воображение,

что приходит как раз к смятению и эмоциональной неуравновешенности. Но дело не только в этом. Если Д. Юм говорит о том, что разум есть раб аффектов, то Л.Н. Толстой показывает, что сам человек является рабом и аффектов, и разума. В своей рефлексии Позднышев (а то состояние ревности, которое он переживает, является результатом искаженной рефлексии) доводит себя до крайнего состояния и уже неспособен к адекватному осознанию состояния дел. При этом найденная Д. Юмом связь между воображением и аффектами, когда живое воображение передает свою силу аффектам, во многом позволяет понять, как трансформировалось, укреплялось чувство ревности в сознании героя и все дальше уводило его как от реального видения ситуации, так и от выбора разумного выхода из нее. Кроме того, эта ситуация обращает на себя внимание в связи с идеей Д. Юма о соединении эмоций, которые могут образовывать различные состояния, а под влиянием привычки и воображения взаимно усиливать друг друга.

Однако, согласно и Д. Юму, и Л.Н. Толстому, в момент совершения поступка эмоциональное, страстное, аффективное отношение к жизни является определяющим. Переживание в этом смысле идет впереди осознания, и даже если оно опережает, не всегда совершение действия может быть контролируемо. В. Позднышев вспоминает: «Когда люди говорят, что они в припадке бешенства не помнят того, что они делают, – это вздор, неправда. Я все помнил и ни на секунду не переставал помнить. Чем сильнее я разводил сам в себе пары своего бешенства, тем ярче разгорался во мне свет сознания, при котором я не мог не видеть всего того, что я делал. Всякую секунду я знал, что я делаю. Не могу сказать, чтобы я знал вперед, что я буду делать, но в ту секунду, как я делал, даже, кажется, несколько вперед, я знал, что я делаю, как будто для того, чтоб возможно было раскаяться, чтоб я мог себе сказать, что я мог остановиться. Я знал, что я ударяю ниже ребер и что кинжал войдет. В ту минуту, как я делал это, я знал, что я делаю нечто ужасное, такое, какого я никогда не делал и которое будет иметь ужасные последствия. Но сознание это мелькнуло как молния, и за сознанием тотчас же следовал поступок. И поступок сознавался с необычайной яркостью. . . . Я долго потом, в тюрьме, после того как нравственный переворот совершился во мне, думал об этой минуте, вспоминал, что мог, и соображал. Помню на мгновение, только

на мгновение, предварявшее поступок, страшное сознание того, что я убиваю и убил женщину, беззащитную женщину, мою жену. Ужас этого сознания я помню и потому заключаю и даже вспоминаю смутно, что, воткнув кинжал, я тотчас же вытащил его, желая поправить сделанное и остановить...»²¹³.

Эта оценка героем случившегося является подтверждением той мысли Д. Юма, что волей человека руководят именно аффекты, а не разум, которому суждено остаться на вторых ролях. Разум бессилён в вопросах морали и не может быть источником совести. Аффекты первичны, но разум, подгоняемый аффектами, становится уже сам по себе такой силой, что остановить, нейтрализовать эти две волны может, по Д. Юму, только другой аффект. Разум не в состоянии бороться с аффектами, а тем более добиться над ними преобладания. Так и В. Позднышев, только после того, как испытал новое чувство, ранее ему не знакомое, начинает понимать, что и почему в действительности произошло: «Я начал понимать только тогда, когда увидел ее в гробу... – Он всхлипнул, но тотчас же торопливо продолжал: – Только тогда, когда я увидел ее мертвое лицо, я понял все, что я сделал. Я понял, что я, я убил ее, что от меня сделалось то, что она была живая, движущаяся, теплая, а теперь стала неподвижная, восковая, холодная и что поправить этого никогда, нигде, ничем нельзя. Тот, кто не пережил этого, тот не может понять.... Я взглянул на детей, на ее с подтеками разбитое лицо и в первый раз забыл себя, свои права, свою гордость, в первый раз увидел в ней человека. И так ничтожно мне показалось все то, что оскорбляло меня, – вся моя ревность, и так значительно то, что я сделал...»²¹⁴.

Разлад между разумом и чувством, разумом и тем, что Паскаль называет «сердцем», прослеживается в «Мыслях» Б. Паскаля. «Сердце», являясь основанием мировоззрения, ведает всем тем в человеке, что выходит за пределы его разума, логики, сознания. Оно чувствует «первичные термины» и аксиомы, обуславливает «нравственный порядок» в отличие от «интеллектуального» и «физического». «У сердца свои законы, которых разум не знает»²¹⁵.

²¹³ Толстой Л.Н. Крейцера соната // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 12 т. Т. 10: Повести и рассказы 1872–1903 гг. М., 1975. С. 247–248.

²¹⁴ Там же. С. 251.

²¹⁵ См.: Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М., 1979. С. 119.

Согласно Б. Паскалю, разум не может действовать суверенно, независимо от «воли» и «сердца». Только тогда, когда общепризнанные истины согласуются с желаниями сердца, они действуют на человека. Истина должна быть пережита. «Напротив, то, что не имеет никакого отношения ни к нашим верованиям, ни к желаниям, представляется для нас ненужным, ложным и абсолютно чуждым»²¹⁶.

В том, что касается влияния страстей, Б. Паскаль считает, будь то любовь или ненависть, они «повреждают» наши чувства и разум. Воображение же является причиной заблуждений. Умея безраздельно господствовать над человеком, воображение «установило в нем вторую природу», подчас враждебную разуму²¹⁷. Однако воображение может сделать людей счастливыми (создавая красоту, вселяя уверенность, справедливость, счастье), хотя и не может их сделать мудрыми, как разум. История, произошедшая с В. Позднышевым, является ярким подтверждением рокового влияния воображения на разум и поступки человека. Возможно, выведенное Б. Паскалем «универсальное правило» нахождения истины в науке можно считать также и путем принятия верного, истинного решения в условиях разлада между сердцем и разумом: доверять только тому, что «представляется ясно и отчетливо чувствам или разуму», и фиксировать достоверные положения в виде «принципов или аксиом, как например, если к двум равным вещам прибавить поровну, то получим также равные вещи...»²¹⁸.

Говоря об идеях Д. Юма, следует отметить, что в центре его внимания оказываются даже не мотивы, но оценки людьми собственных поступков и мотивов поведения. Оценочные суждения, та роль, которую он отводит им в становлении человека, в чем-то восстанавливают не свойственную Д. Юму веру в силу разума. Надо сказать, что Л.Н. Толстой демонстрирует большой оптимизм: пытается найти разумные основания психической жизни, оставляет надежду на обновление человека, его прозрение, хотя и через такой страшный путь, который прошел его герой В. Позднышев. Л.Н. Толстой призывает человека превзойти свою природу. Проблематизируя вопросы о том, зачем нужно просто продолжение жизни, просто размножение, он обращается к необходимости

²¹⁶ Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. С. 125.

²¹⁷ Там же. С. 133.

²¹⁸ Там же. С. 44.

внесения в эти процессы высшего, оправдывающего критерия. Пожалуй, этот мысленный диалог между Д. Юмом и Л.Н. Толстым можно сопоставить с диалогом между представителями религиозного и атеистического экзистенциализма. Первые стремятся дать человеку надежду, чей источник выходит за пределы сего мира, вторые вручают ему крест существования, взывая, тем не менее, к его способности нести его.

В заключение хотелось бы отметить, что в некоторых пунктах идеи Д. Юма оказываются созвучными мироощущению экзистенциалистов. Человек Д. Юма – сначала переживающее, а потом уже познающее существо. Понимание Д. Юмом роли аффектов наполняет сознание ощущением трагизма человеческого существования, ведь захваченность эмоциями, над которыми нет власти, подобна затерянности в мире. Теория аффектов, с одной стороны, утверждает природу человека, которую можно изучать и на которую можно влиять, а с другой, обнаруживает ее недоступность, таинственность, сокрытость. Получается, что личность формируется в процессе переживания, ее как бы еще нет, пока нет достаточного опыта переживаний. Следовательно, сущность человека вторична относительно существования, как и в экзистенциализме, поскольку личность (или ее сущность) есть поток впечатлений, порождающихся в практике сознания.

Юм говорит об «акте ума», который образует веру, как о факторе целостности личности, которая призвана объединить совокупность разрозненных восприятий. И считая веру «одной из величайших тайн философии», он, тем самым, сделал важный шаг в предвосхищении таинственности экзистенции. При этом Д. Юм отмечал, что, хотя никто и не подозревал затруднительности объяснения вопроса о вере, он находит данный вопрос очень затруднительным, в том числе в выборе терминов для выражения своей мысли.

2. Вера как экзистенциальный феномен

Пока я верую, я существую.

Г. Марсель

В области философского знания существует множество подходов к пониманию веры – сложного феномена экзистенциального опыта, связанного с преодолением неустойчивости человеческого существования, переживанием его смысла и ценности. Так, в истории философии, науки и культуры представлены сознательные и бессознательные, эмоциональные и рациональные, повседневные и пограничные личностные проявления, которые принято обозначать понятием веры. Вера рассматривается в аспектах познавательной деятельности человека, его волевой активности. Вера соотносится с понятием традиции, понимается как важнейший элемент мировоззрения культуры, эпохи и вместе с тем как феномен индивидуального становления, когда отдельный человек проходит неповторимые этапы ее разрушения и создания для себя (в качестве примера достаточно упомянуть те трансформации сознания, которые происходили с главным героем романа С. Моэма «Бремя страстей человеческих»). Кроме того, существует традиция связывать отдельные проявления веры с действием природных, биологических факторов жизни человека, приписывать механизмы веры животным. Задача данного параграфа – поразмышлять о вере как частном случае экзистенциального опыта, как об отличительной черте человеческого существования, а также под этим углом зрения проанализировать некоторые концепции веры, которые ставят своей задачей раскрыть ее глубинные, дорефлексивные формы.

Бытийственный ракурс веры. Животная и перцептивная вера

Существует целая традиция рассмотрения веры в аспектах встроенности человека в мир, ощущения причастности миру. Рассмотрим некоторые позиции, высвечивающие особенности такого понимания веры и ее факторов.

В западной философии на волне интереса к скрытым уровням сознания, инициированным главным образом метафизикой натуралистического характера, вера понимается некоторыми авторами как глубинное чувство реальности, обусловленное чувственным опытом человека, определяющее его ориентацию и поведение, его способность признавать адекватность своих чувственных образов воспринимаемым вещам и явлениям. В ряде философских работ нашла выражение идея естественного происхождения верований и идей и, соответственно, понимание веры как «естественного чувства», формирующегося на основе опыта субъекта в отношении к миру и его объектам.

Так, Дж. Сантаяна включил в структуру познания животную веру (*animal faith*) как связующее звено между сознанием и внешним миром. Животная вера описывается им как вера в субстанцию – в физический объект, в вещь, в событие, существующие на своем собственном уровне, с которыми человек взаимодействует и которые утверждает как субстанции. Дж. Сантаяна говорит о животной вере как комплексном отношении живых существ к независимым от них объектам действий: действий по поиску, преследованию, охоте и противоположных действий – настороженности, бегству, маскировке, защите.

Философ представляет животную веру как психическую активность, которая сопровождает появление в сознании неких сущностей и, в случаях, когда субъект вступает в активное взаимодействие со средой, обращает их в сообщения о реально существующем. Получается, что животная вера полагает внешнее существование и «превращает» непосредственное «созерцание» сущности в знание. Поскольку в механизме символизации (созерцании сущностей) не заложено соотнесения символов с символизируемыми предметами, психика дополняет созерцание верой – актом полагания или постулирования.

В числе проявлений животной веры Дж. Сантаяна указывает доверие к родителям, домашним животным, веру в природу, т. е. некоторые изначально укорененные в человеке как природном существе отношения к внешнему миру. Предметами животной веры являются существование мира, возможность будущего, то, что разыскиваемые вещи могут быть обнаружены, и т. п. В отношении этих верований не может быть гарантий, и текущие события могут

их опровергнуть, однако само течение жизни невозможно без них представить, иначе простейшие действия человека составляли бы постоянные и неразрешимые проблемы.

Скептицизм в свою очередь понимается Дж. Сантаяной как антагонизм животной веры, как регулярно воспроизводимое недоверие человека ко всему, что заслуживает сомнения.

Дж. Сантаяна обосновал неизбежное присутствие животной веры в познавательной деятельности в качестве непреодолимого инстинкта познания. В работе подчеркивается фундаментальная роль животной веры в познании как «разумного инстинкта» или инстинктивного разума естественной веры человека, находящейся на глубинном уровне психики, недоступном для скептической критики. «Существование вещей предполагается животными, когда они действуют и ожидают, еще до того, как интуиция предложит какое-либо описание того, что есть вещь, которая находится перед ними в определенной области»²¹⁹.

Следует отметить, что в обращении к особым глубинным, перцептивным формам веры проявляется поиск оснований знания, ориентировки, познания. Однако аргументация выдвигаемых и порой неочевидных идей не выглядит достаточной. Представляется, что обнаружение феномена веры уже на уровне функционирования живого организма является примером онтологизации метафизического понятия, которая в данном случае мало что объясняет. Зачем, например, организму «верить» в существование природы (Дж. Сантаяна)? Как это возможно? Если речь идет об ожидании вероятных природных изменений, то они основаны на опыте и скорее на знании, чем на вере. В результате этих ожиданий формируются укорененные образцы поведения организма в среде. Если это вера в реальность природы как таковой, то для нее нет оснований, поскольку природа чувственно дана только в многообразии эмпирических проявлений, следовательно, и вера в природу как понятие невозможна для организма, неспособного к абстрактному мышлению. И напротив, зачем верить в то, что эмпирически проверяемо? Сомнение в существовании эмпирически данного объекта и признание его существования есть вновь продукты рефлексивного мышления и к животному, организмическому бытию

²¹⁹ Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб., 2001. С. 185.

относимы быть не могут. Некоторые основания и процессы ориентировки организма в среде, которые называет Дж. Сантаяна, совсем не обязательно относить к вере.

М. Мерло-Понти как представитель феноменологии усиливает социальные свойства веры, хотя и у него можно обнаружить некоторые идеи, сходные с пониманием Дж. Сантаяной животной веры.

В работе «Видимое и невидимое» описывается перцептивная вера, присущая каждому человеку как глубинный пласт «немых мнений», которые имплицитно присутствуют в его сознании. Это вера в мир, во взаимосвязанную систему естественных фактов, имеющая в качестве основы восприятие. Восприятие определяет специфику такой веры, поскольку именно наблюдение за средой, «прощупывание» среды является источником формирования «мнений» о том, как вести себя в этой среде, как к ней относиться на уровне действия. Базисность перцептивной веры в отношении человека к миру М. Мерло-Понти подчеркивает, говоря о том, что не следует понимать ее наряду с другими формами веры. Перцептивная вера есть основание «естественного» отношения к миру. «Я сначала верю в мир и вещи, а затем верю в порядок и связь своих мыслей»²²⁰.

Согласно Мерло-Понти, эта вера обладает следующей особенностью: при попытке придать ей вид некоторого положения или высказывания человек попадает в лабиринт затруднений и противоречий. Это можно относить не только к тем формам веры, которые М. Мерло-Понти называет перцептивными. Перевод веры как состояния и переживания на уровень положения и высказывания есть, в сущности, поиск ее обоснования, что возможно только в ограниченных пределах.

Перцептивная вера рассматривается как контакт с бытием до всякой рефлексии, она дорефлексивна, и при попытке придать ей вид некоторого положения или высказывания, т. е. подвергнуть ее описанию, анализу, возникают затруднения и противоречия. «Перцептивная вера» как предсуждение может быть прояснена, но не может быть отменена рациональным анализом (философской рефлексией). Понимание, обретаемое в опыте ощущений, своего рода «сенсорное верование», являясь продуктом чувственного восприятия мира, не дает когнитивных истин, но это невозможно отбросить.

²²⁰ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 76.

Описывая перцептивную веру, М. Мерло-Понти также употребляет термин «животная вера», объясняя ее «животность» через роль тела, опыт проживания человека в мире посредством тела. Это не вера в смысле принятия решения, но в смысле своего предшествования всякому положению. «Этот опыт проживания в мире, более исходный, чем любое мнение – истина, которая целиком является нами самими, без которой было бы невозможно ни выбирать, ни даже различать уверенность в видении и уверенность в видении истинного, поскольку и то и другое является принципиально одним и тем же»²²¹.

Связь веры с опытом проживания, существования, подчеркнутая М. Мерло-Понти, очень важна. Слабость этой идеи, однако, состоит в том, что одно признается первичным, а другое вторичным. Между тем, в реальном потоке сознания трудно понять, что именно первично, а что вторично, поскольку мышление также влияет на ощущения и восприятие человеком мира посредством тела, как и наоборот.

Сложно понять и то, что в данном случае имеется в виду под верой в мир. М. Мерло-Понти это не проясняет, как и Дж. Сантаяна.

Человек в своем повседневном бытии может верить в мир, только представляя его в виде набора определенных смыслов. Он верит в этой связи не в мир, а в действительность и реальность этих смыслов в мире. Мышление, в рамках которого проблема существования мира, эмпирически данного индивиду, может быть поставлена, принципиально превосходит животный уровень отношения к этому миру. Однако М. Мерло-Понти склонен подчеркивать, что сама философия возможна только на основе перцептивной веры. Такая вера имеет дело с «ощущаемым», это естественные достоверности, данные опытом, которые имеют в качестве основания «первый слой ощущаемого мира, и наша уверенность в том, что мы существуем в истине, возможна только в единстве с уверенностью в том, что мы существуем в мире»²²². Вместе с тем он ведет речь о том, что философия переводит ее на уровень рефлексии, делает своим предметом. В этом случае рефлексия и сам мыслящий субъект стремится уничтожить свое согласие с бытием, поскольку постоянно вопрошает, пытается определить свое положение в конstellациях мира, а вещей – в субъективных измере-

²²¹ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 45.

²²² Там же. С. 22.

ниях. М. Мерло-Понти, в сущности, обращается к противоречию, свойственному проблеме веры. Философский скептицизм подвергает веру сомнению как необоснованное состояние сознания. Одновременно философ, подвергая сомнению возможность рационального обоснования факта существования мира, единственный выход обнаруживает в той же вере.

Можем ли мы назвать то, что Дж. Сантаяна определяет как животную веру, а М. Мерло-Понти – как перцептивную веру, действительно верой как особым свойством психики, отличным от опыта, знания, ориентировочного рефлекса, когнитивной карты? В ряде случаев, описанных этими авторами, – нет.

Если обращаться к английскому языку, можно предположить, что относить эти формы поведения к вере побуждает слово «belief», которое имеет более широкий спектр значений, чем слово «вера». Это вызывает соблазн расширить смысловое поле последнего. «Belief» охватывает довольно разнообразные проявления: от признания значимости чего-либо до уверенности человека в том, что его ощущения и восприятие адекватно отражают свойства интересующего предмета; от чувства доверия до интуитивной оценки правильности производимого действия или сложившегося мнения. В большинстве случаев термин «belief» переводится как «состояние уверенности», которое сопряжено с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «Я» внешнему миру. Но все смысловые нюансы «belief» вряд ли стоит относить к вере как понятию русского быденного и философского языка. Так, неясно, почему комплексное отношение живых существ к независимым от них объектам действий по поиску, преследованию, охоте, маскировке, защите (Дж. Сантаяна) должно называться верой (а не результатом действия ориентировочного рефлекса). Однако объяснение можно найти в следующем. Веру как часть опыта порой сложно отделить от других его форм, что и побуждает авторов в рассмотрении ее генезиса и сущности объединять под понятием веры различные глубинные, нерелексивные феномены, которые как исходные для многих других элементов сознания могут быть синтезированы и иначе.

Важный момент, который хотелось бы еще раз подчеркнуть у Дж. Сантаяны и М. Мерло-Понти, переводя его в более широкий контекст: связь веры и опыта. Вера фиксирует особый опыт суще-

ствования человека и культуры, который определяется не только телесностью и восприятием, но и особыми экзистенциальными переживаниями на основе интериоризации смысложизненных ценностей, самоидентификации и личностного роста в форме сознательного преодоления духовных кризисов, ответственного выбора и принятия решений.

Вера как таинство (Г. Марсель)

Веру можно понимать как глубинный контакт человека с реальностью, открытость реальности, но не в значении некоего животного чувства, хотя последнее способствует ощущению этого контакта. Она, напротив, связана с разрывом человека с природой, преодолением им инстинктивных оснований собственного бытия и переводом его в социальное и экзистенциальное русло – в русло социальных связей и смыслов, соотнесенности с «предельными» ценностями. Человек ставит перед собой такие вопросы, которые не в состоянии решить, вопросы, которые превосходят его возможности и даже его воображение.

В своем становлении человек переживает постоянный конфликт, являющийся причиной его базового напряжения и определяющий способность к социальным и экзистенциальным формам веры. Животное переживает конфликт со средой, но не с самим собой. Животное не может осуществить дистанцирование и субстантивирование объективной реальности. Человек же, будучи способным к трансцендированию, абстрактному мышлению, выходит за пределы своей непосредственной практики и наличного существования, в чем и проявляется собственно человеческое отношение к миру, характеризующееся обретением метафизической основы существования. Субъективный мир человека как расширяющееся и лишь отчасти осознаваемое целое приводит к оформлению собственных механизмов упорядочения реальности и опыта, к которым наряду с феноменами языка, понятийного мышления относится и вера.

Своеобразным венцом в формировании личности и ее экзистенциального опыта является отношение к сфере конечных, предельных ценностей. На них и направлена вера в ее специфиче-

ски человеческом понимании, содержание которой представлено решением задач, связанных со смыслом жизни, личностной укорененностью в сфере надындивидуальных смыслов. Именно таким образом вера представлена в философии экзистенциализма. Г. Марсель, ведущий речь о таинстве и проблеме, придает вере как глубинному чувству причастности к реальности экзистенциальный характер.

В «Метафизическом дневнике» Г. Марсель пишет, что парадокс, требующий глубокого размышления, состоит в том, что человек сам не знает, во что верует. С одной стороны, человек может составить нечто вроде перечня объектов веры, списка того, во что он верит, и того, во что не верит. Но, с другой стороны, бытие, на которое направлена вера, *трансцендентно* по отношению ко всякому возможному перечислению, оно не может быть таким же объектом, как и все другие, наряду с другими (и, наоборот, быть наряду с другими может лишь вещь или объект). Г. Марсель предлагает рассматривать такую веру как всеобщую, глобальную, первичную по отношению ко всякому возможному разъяснению: она подразумевает причастность к реальности, сущность которой не может быть конкретизирована. «Подобная причастность была бы невозможна, если бы эта реальность не присутствовала во мне, если бы она не облекала меня полностью»²²³.

Г. Марсель как представитель экзистенциальной философии под бытием понимает не вещи, но целостность, единство бытия, априорное условие переживания, всеобщую совокупность всех возможных экзистенциальных контекстов.

Таинством автор называет те формы отношения к миру, опыт которых для человека как живого субъекта совершенно отличен от сферы «проблемного», объективированного существования. Г. Марсель отмечает, что именно этими формами полна жизнь, подобное постижение реальности коренится в самих условиях человеческого бытия. Это опыт поглощающих чувств, состояний, чрезвычайно значимых событий. Таинство прежде всего переживается, противопоставление внешнего и внутреннего в данном случае теряет смысл. Проблема же помещается перед человеком как нечто, требующее формирования определенного отношения и детализации, которой тайна не подлежит. Таким образом, фунда-

²²³ Марсель Г. Метафизический дневник. С. 104.

ментальное различие между проблемой и тайной состоит в том, что с проблемой человек сталкивается, обнаруживает ее перед собой, но может ее охватить и разрешить; а тайна есть нечто, во что он вовлечен, следовательно, она мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия между «во мне» и «передо мной» и его изначальная значимость²²⁴.

Определяя метафизическое мышление как рефлексию, направленную на тайну, Г. Марсель отмечает, что прогресс здесь реально невозможен. Он существует лишь в сфере проблем. Получается, что вера как включение в тайну есть скачкообразная трансформация сознания, преобразование опыта человека. Причем философ подчеркивает, что нужно избегать смешения тайны с непознаваемым: непознаваемое в действительности есть лишь предел проблематики, которого нельзя достигнуть, не впадая в противоречие. Познание тайны, напротив, есть *духовный* акт, переживаемый человеком и трансформирующий его внутренний мир.

О роли тела Г. Марсель говорит не применительно к вере, как это мы находим у М. Мерло-Понти, а в отношении экзистенции в целом, придавая телу значение воплощения.

Быть воплощенным – это значит проявиться как тело, как именно это тело, без возможности отождествления с ним и отделения от него, поскольку отождествление и разделение суть операции коррелятивные, соотносительные друг к другу, но могущие проявляться только в сфере объектов. Из этих размышлений ясно, что не существует понятного для нас убежища, где бы я мог утвердиться вне моего тела; эта бесплотность неосуществима, она исключается самой моей структурой²²⁵.

Экзистенция предстает как единство Я и тела, дуализм между которыми возможен только со стороны познающего субъекта. С точки зрения экзистенции он немислим.

Развивая эти идеи о телесности, можно заметить, что вера определяется единством духа и тела, образующим конкретное бытие человека в мире, его индивидуальное существование. Она включает в себя перцептивное содержание, действуя как в отношении непосредственно природных объектов, так и сферы социокультурных смыслов. Верования, которые можно назвать человеческими

²²⁴ Марсель Г. Метафизический дневник. С. 85–87.

²²⁵ Марсель Г. Опыт конкретной философии. С. 17.

кодами реальности, обеспечивают социализацию и коммуникацию в обществе, а другими словами, становление и освоение личностью сложившейся картины мира.

Анализ перцептивной веры в коммуникативном аспекте можно обнаружить, например, у М. Мерло-Понти, который говорит об уверенности личности в доступе к тому же самому миру, который воспринимается и другими. В этом смысле перцептивная вера – это и надежда на всеобщность представлений, восприятий, на причастность людей миру и судьбе других. «...Так как связь каждого с его ситуацией и с его телом является бытийной связью, то в таком случае его ситуация, его тело и его мысли не создают экрана между ним и миром, а, наоборот, являются проводниками отношения к бытию, в которое может вмешаться также и третий свидетель»²²⁶. Вера как часть опыта выступает в этой связи как открытость естественному и историческому бытию, делая возможным причастность реальности.

Новая укрытость (О. Больнов)

Дж. Сантаяна, М. Мерло-Понти, Г. Марсель в совершенно разных контекстах и исходя из разных методологических оснований говорят о существовании глубинного уровня отношения к миру, которое характеризуется понятием веры. Важный вклад в понимание такого отношения внесла психология, рассматривая его в аспектах индивидуального личностного формирования. Так, вера выступает как базисная, первичная установка открытости и доверия человека по отношению к миру. Она укрепляется в детстве в связи с чувством безопасности и защищенности, появляется в результате возникновения определенного типа привязанности ребенка к значимым взрослым, а также наличия определенного характера удовлетворения физиологических и социальных потребностей (Э. Эриксон). Эта базисная установка понимается как латентная основа психики, обеспечивающая первичную адаптацию к миру и сохраняющая свою действенность на протяжении всей жизни индивида. «Первичные узы» (термин охарактеризован Э. Фроммом в работе «Бегство от свободы») рассматриваются как естественный

²²⁶ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 93.

фактор человеческого развития. Они предполагают отсутствие индивидуальности, но дают индивиду уверенность и жизненную ориентацию, гарантируют фундаментальное единство с окружающим миром. По мере взросления, формирования человека первичные узы дополняются вторичными узами с миром, в основе которых лежит осмысление действительности и деятельность.

Придавая большое значение спонтанности человеческой природы, Э. Фромм делает акцент не на предмете веры, а на вере как глубинной основе становления личности, гармонизации ее внутреннего мира. Вера, по Э. Фромму, – «это прежде всего не верование в определенные идеи, а внутренняя ориентация, установка человека. Правильнее было бы сказать, что человек верит, а не что у него есть вера»²²⁷. Верить – значит быть убежденным в том, что существует огромное число реальных возможностей и нужно вовремя их распознать²²⁸.

О. Больнов, исходя из необходимости преодоления изначальной, детской формы доверия, также говорит о дополнении ее «новой укрытостью» – новом отношении человека к действительности, бытию, которое достигается в борьбе с отчаянием, сомнениями и вызовами. «Мы говорим просто о доверии без каких-либо деталей, ибо речь здесь не идет о доверии к тому или иному определенному бытию, к тому или иному определенному человеку, а о некоем лежащем в основе этого доверии к миру и к жизни вообще, следовательно, о доверии как таковом, еще без определенного предмета, которому доверяют. Доверие это возникает в процессе самой жизни из чувства глубокой укрытости»²²⁹. Доверие О. Больнов соотносит с надеждой. При этом имеется в виду не надежда на что-либо конкретное, на некое определенное событие, которое можно наглядно представить, а тот глубинный уровень надежды, который не заключается в ожидании некоего результата, а характеризует отношение к жизни в целом. Обращаясь, в частности, к врачебному опыту Г. фон Плюгге (к исследованию,

²²⁷ Фромм Э. *Иметь или быть*. М., 1986. С. 72.

²²⁸ См.: Фромм Э. *Революция надежды*. СПб., 1999. С. 27–29.

²²⁹ Больнов О.Ф. *Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма*. Введение // Филос. мысль. 2001. № 2. С. 140. (Перевод осуществлен А.Р. Абдуллиным по изд.: Bollnow O.F. *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart, 1960).

посвященному попыткам самоубийства), О. Больнов ссылается на определение надежды Плюгге как «выражения отношения, трансцендирующего нашу экзистенцию»²³⁰.

Новое доверие – это глубинная надежда на лучшее, на благоприятный исход событий, на благоприятное течение жизни вообще. С помощью этой надежды преодолевается отчаяние. Причем это преодоление не достается человеку как подарок, а должно быть результатом ежедневного усилия. Здесь О. Больнов солидарен с Г. Марселем, видевшим в преодолении отчаяния основную проблему человеческого существования. В достижении особого, экзистенциального уровня веры исходные формы причастности дополняются, усиливаются, трансформируются в более зрелое отношение личности к самой себе и миру на основе всеобщности и вместе с тем уникальности опыта существования.

В качестве итога. Когнитивный ракурс веры

У М. Мерло-Понти в работе о перцептивной вере есть интересная мысль: «...возможно, окончательно “реальность” не принадлежит никакому отдельному восприятию», она всегда находится дальше²³¹. В самом деле, человек может только *полагаться* на некоторую картину реальности, не зная с достоверностью, все ли ожидания будут удовлетворены. Кроме того, всякое восприятие изменчиво, если угодно, является всего лишь мнением. В этой связи мы также можем только полагаться на адекватность нашего восприятия, которое лишь гипотетически отражает принадлежность любого опыта одному и тому же миру и манифестирует этот мир. Восприятие выступает как возможная перспектива бытия; бытие конструируется на основе опыта, отражая, с одной стороны, реальность, а с другой, отношение к ней человека (его ожидания, стремления, цели).

Возможно, переход от спонтанного чувства реальности к чувству реальности как проблеме есть переход от бытийственного к когнитивному ракурсу веры.

²³⁰ *Pluege H.* Über suzidale Kranke. Psyche; 5 Jahrg. S. 433 ff. 195; vgl. Weithrm ders. Über die Hofdnung. Situation. Bd. 1. S. 54 ff. Utrecht 1954. (Цит. по: *Больнов О.Ф.* Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение).

²³¹ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое... С. 63.

В данном случае уместно вспомнить применительно к этой упомянутой М. Мерло-Понти проблеме постоянного «бегства» реальности от восприятия, о «гильотине Юма» и принципе индукции. Согласно моральной философии Д. Юма, нет логически достоверного пути от фактов к ценностям. Всякие общие представления о морали логически необоснованны. В том, что касается веры, это можно перевести на отношение факта и понятия: нет логически достоверного перехода от фактов к понятиям (от реальности к понятию о ней). Понятия несводимы к фактам и невыводимы из фактов. Вера в этом случае выступает связующим звеном между фактом и понятием, и само это звено обоснованию не подлежит. Так, понятие реальности, на которое направлена вера, превосходит все ее наличные восприятия человеком. Сама реальность как содержание понятия до конца не может быть постигнута. Роль веры в этом случае состоит в приращении знания. Вера в снятом виде содержится в понятии, иначе не получилось бы обобщения и мы остались бы на уровне разрозненных впечатлений. Вера достраивает отдельные впечатления до общего понятия.

Когнитивная роль веры состоит также в том, что она обеспечивает невидимый фундамент каждодневных усилий, предпринимаемых личностью, «разгружает» мышление от разного рода переживаний, которые, если бы находились на осознаваемом уровне, не оставили бы человеку возможности нормальной жизнедеятельности, породив сомнение в очевидных, но недоступных для обоснования вещах.

Вера как часть опыта существования помогает ориентировке человека в мире как в той ее части, которая не требует постоянного размышления и принятия решений (в стандартных ситуациях), так и в отношении проблемной и никогда не достигаемой окончательно осмысленности бытия. Эта осмысленность или ее необходимость может остро человеком ощущаться в нестандартных, пограничных ситуациях, выступающих важнейшим элементом и источником экзистенции.

3. Перепутья экзистенциального поиска: вера традиционная и вера разумная

Вера является элементом сознания, связанным с личностным поиском смысла жизни, с отношением к миру, с интерпретацией «конечных» вопросов человеческого бытия. В описании феномена веры трудно избежать искушения определить его как целостность, подвести его проявления под некую единую черту, выявить единый механизм их функционирования, описать классификацию или типологию, построить четкий «идеальный тип». Вера имеет множество манифестаций, и их описание, типологизация позволяет приблизиться к пониманию других феноменов экзистенции. В данной статье предпринимается попытка исследования двух типов веры, соотношение которых могут отличать мировоззрение в разных культурах, типах общества, в разные эпохи, вместе с тем составляя неотъемлемые элементы индивидуального сознания. Материалом для анализа является роман У.С. Моэма «Бремя страстей человеческих» и жизнь его героя Филипа Кэри, в которой выразились как переломный для европейской культуры XIX в. кризис существования, так и уникальные личностные переживания человека, который ставит и пытается решить ключевые вопросы бытия в мире и отношения к себе самому.

Вера и традиция

В романе «Бремя страстей человеческих» С. Моэм показывает своеобразный путь веры в душе главного героя, начавшийся с детской убежденности в существовании Бога и его милости, прошедший через разочарование в этой наивной вере и приведший к новому отношению к реальности. Это новое отношение уже не было религиозным. Оно трансформировалось в такую оценку действительности, которая не допускала принятия чего-либо на веру, а напротив, хотя и не была лишена сакральной глубины, включала стремление объяснить все происходящее доступными разуму средствами. Жизнь и становление мировоззрения Филипа Кэри показывает, какую трансформацию может претерпеть вера в сознании человека, в каких разных формах она

может проявляться в отношении даже отдельного индивида, не говоря о сравнении этих форм в контексте особенностей разных культур, эпох, народов.

Детство Филипа прошло в характерной для провинциальной Англии XIX в. религиозной среде, отличавшейся четким следованием традициям, исполнением обрядов и таким вниманием к порядку повседневной жизни, которое уже само по себе наделяло смыслом человеческую жизнь. Более того, он воспитывался в семье дяди-священника, где устоялась и проявилась его детская непосредственная религиозность, искренняя вера в загробный мир, наказание и вознаграждение за совершенные поступки, его надежда на исполнение заветного. Он страдал от физического недостатка и желал избавления от увечья – врожденной хромоты, просил Бога исправить эту черту его внешнего вида. Когда же это не случилось в загаданный час, усомнился не в Боге, но в том, что недостаточно верит, как сказал ему дядя-священник. И вплоть до юношества Филипп не подозревал, что религия может стать предметом обсуждения, что здесь есть какие-то нерешенные вопросы. Для него религией была англиканская церковь, а неверие в ее догматы свидетельствовало о непокорности, за которую полагалась неизбежная кара – либо на этом, либо на том свете.

Эта подчеркнутая С. Мозом особенность характера Филипа, его религиозности является хорошим примером традиционной веры, которая отражает коллективное сознание и коллективные представления, отвечает воспитанию личности в духе определенной религии и связанных с ней представлениях и обрядах.

Г.В. Флоровский, характеризуя некоторые формы религиозности, говорит о таком ее типе, как «простой человек»²³². Описание, приводимое им в работе «Вера и культура», как представляется, соответствует феномену традиционной веры. Ее носитель спокойно живет в мире, с подозрением относится к излишней рефлексии над сложными мировоззренческими вопросами, собственно, не нуждается в понимании своей веры, религиозных обрядов. В религии предпочитает «простоту», не стремится изучать учение Церкви, верит по привычке, внимая традиции. Для такой личности не характерно сомнение в Боге и в собственной способности верить. Вера не является проблемной. Он чувствует себя значи-

²³² См.: *Флоровский Г.* Вера и культура. СПб., 2002. С. 659.

мой частью общины и общества в целом. Дядя Филипа в романе С. Моэма производит впечатление именно «простого человека», вроде бы искренне верующего, однако повествование заставляет задуматься, насколько глубоко он верит, судя, например, по отсутствию особого интереса к религиозной проблематике, по отношению к собственной смерти. Ни разу он не выказал какого-либо сомнения. Возникает вопрос, а важны ли для него эти вопросы, переживает ли он свою веру или это только власть привычки?

В юности Филипп со страхом думал о том, что он мог родиться не в Англии, а в католической стране, что «мог бы появиться на свет в баптистской или методистской семье, а не в семействе, которое, к счастью, принадлежало к государственной церкви. У него даже дух захватывало, когда он думал об опасности, которой он так счастливо избежал»²³³. Этот пример говорит о существовании в душе героя простой, чистой веры как доверчивости, которая еще не знает сомнения, разочарования, отчаяния.

У такой доверчивости несколько путей становления. Она либо преодолевается в связи с ростом индивидуального и коллективного самосознания, развитием личности, ее мышления, либо остается в том же самом виде, когда человек доживает до старости, сохраняя непосредственную и прочно держащую его в жизни религиозность. Но в этом случае мы имеем дело с особой и во многом ушедшей в прошлое культурной средой и особыми условиями воспитания, которые своими традициями предрешают весь жизненный путь и мировоззрение личности.

В этой связи следует различать типы традиционной веры в зависимости от характера культуры. С одной стороны, традиционная вера представителя секуляризованного общества, когда религия не является центром воспитания личности, смешивается с национальной самоидентификацией личности и выполняет интегрирующую и адаптивную функции. Ребенок с детства принимает участие в религиозных праздниках, обрядах, внимает рассказам взрослых, однако это носит либо впоследствии начинает носить для него в основном символический характер.

Другое дело, если речь идет о традиционной вере человека, выросшего в культуре с устойчивой религиозностью, и социализация личности в данном случае конфликта с религиозностью не

²³³ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих. С. 140.

вызывает. Личность не сомневается ни в существовании и могуществе Бога, ни в собственной вере. Более того, она действительно ощущает присутствие Бога в мире, что помогает ей преодолевать несовершенство мира и человеческой природы. Д. Келленбергер, предложивший три модели религиозной веры по критерию возможности сомнения, называет такую веру «безусловной достоверностью», когда нет сомнения в божьем благоволении²³⁴.

В современном обществе традиционная вера такого типа практически не встречается, разве что ее выразителями могут быть люди, живущие в той среде, которая сохранила в силу удаленности или обособленности соответствующий культурный уклад.

Экзистенциальные переживания веры

Филип, отважившись покинуть место, где он рос и учился, сделав самостоятельный шаг в поиске своего места в жизни, столкнулся с другой реальностью, нежели та, которая отражала его веру, знания и привычки. В романе хорошо показано, как постепенно то, что связано с его традиционной верой, вступает в конфликт с новым опытом. Герой испытывает сомнение, страх, разочарование – в себе, в своих стремлениях, усилиях, а также в других людях, которые верили так же, как и он. Дядя-священник, и ранее не бывший для Филипа исключительным авторитетом, вовсе перестает представлять для него пример.

Первые сомнения проявились в диалоге с одним из друзей, обратившим его внимание на то, что представители разных конфессий убеждены в своей правоте так же, как и он. Собеседник убеждает его в том, что «каждый верит со своим поколением. Ваши святые жили в религиозный век, когда люди верили даже тому, что сейчас нам кажется совершенно неправдоподобным»²³⁵. Это место у С. Моэма заставляет читателя задуматься об историчности веры, ее принадлежности к конкретной культуре, эпохе. Общие верования формируются в социокультурной среде в виде традиций, носят характер intersубъективных ментальных

²³⁴ См.: *Kellenberger J. Three models of faith // Intern. j. for philosophy of religion. The Hague, 1981. Vol. 12. № 4. P. 217–233.*

²³⁵ *Моэм У.С. Бремя страстей человеческих. С. 141.*

образований, характерных для данного времени, этапа развития сознания. Они образуют фундамент совместной жизни людей, неразрывно связаны со знанием человека о мире и самом себе, служат основой созерцательного, теоретического и практического отношения человека к миру вообще.

С. Моэм показывает, сколь сильные чувства овладели Филипом, когда он задумался о неверии, о том, что необязательно верить. «Не знаю, почему вообще нужно верить в бога, – вдруг сказал Филип. Едва успел он это произнести, как понял, что больше не верит. У него дух захватило, как будто он прыгнул в холодную воду. ...Им овладел страх. Он поторопился уйти. Ему захотелось побыть одному. Это было самое сильное потрясение, какое он когда-либо пережил. Он старался додумать все до конца; он был очень взволнован – ведь на карту поставлена вся его жизнь (ему казалось, от этого зависит его будущее), а ошибка могла навеки отдать его во власть дьявола. Но, чем больше он размышлял, тем глубже становилось его неверие...»²³⁶.

Филипу стало и холодно, и одиноко, и неудобно, но вместе с тем, он ощущал свободу. «Он был свободен от унижительной боязни божьего суда и от предрассудков. Он мог идти своей дорогой, не страшась геенны огненной. И вдруг он понял, что сбросил с себя тяжкое бремя ответственности, придававшей значительность каждому его поступку. Ему дышалось легче, да и самый воздух стал легче. За все свои поступки он отвечал теперь только перед самим собой. Свобода! Наконец-то он действительно стал сам себе хозяином. И по старой привычке он возблагодарил бога за то, что перестал в него верить»²³⁷. Последнее показывает, насколько герой всегда связывал происходящее с ним с Богом. Даже сейчас, сказав себе, что он более не верит, он и с этим обратился к Богу.

Переживание, которое испытал Филип, является переломным для его дальнейшего мировоззрения и личностного роста. Такое событие, связанное с сомнением, разочарованием в вере, может человека вывести на более глубокий уровень религиозности, в которой вера будет принята со всей индивидуальной ответственностью за нее. Другим вариантом, что и случилось с Филипом, является отказ от религиозной веры, но это явилось становлением более

²³⁶ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих. С. 141.

²³⁷ Там же. С. 143.

осознанного и ответственного отношения к действительности, принятия моральных норм. Можно сказать, что личность, проходя через такой внутренний кризис, открывает для себя экзистенциальную высоту, экзистенциальный смысл веры. Традиционная вера еще не сформировавшейся личности предполагает отсутствие индивидуальности, и во многом верования воспринимаются человеком на латентном, коллективном уровне. Однако рано или поздно перед человеком встает задача *сознательного* укоренения в мире, так как по мере процесса развития личности традиционные коллективные связи оказываются недостаточными для ощущения причастности. С одной стороны, личность становится сильнее эмоционально, физически и интеллектуально. С другой стороны, имеет место чувство возрастающего одиночества, страха, тревоги, бессмысленности жизни, сопутствующее фундаментальной уединенности человеческого существа.

Ответственность за веру

С. Моэм показывает, как Филип, придя к разочарованию в вере, испытав чувства облегчения и вместе с тем новой ответственности, вступает в период поиска других связей с миром. Ему нужно на иных основаниях уяснить себе, что есть мир и он сам, в чем состоит его предназначение, смысл жизни. Этот поиск занимает долгое время, собственно, все то время, пока мы остаемся на страницах романа с ее героем. Впоследствии Филип после тяжелого периода жизни, связанного с нищетой, придет к выводу, что и смысла жизни нет, что стремление его обрести только держит человека в состоянии напряжения. Человек, принимая идею об отсутствии смысла жизни и счастья, освобождается от груза этих «фантомов» культуры. «...Ведь если жизнь бессмысленна, она не так уж страшна, и он теперь не боялся ее, чувствуя в себе какую-то новую силу»²³⁸.

Но пока главный герой находится на той стадии своего развития, когда он должен прийти к восстановлению иной духовной целостности, уже не связанной с религией. Мы наблюдаем возникновение форм веры, связанной с осознанием личностью собствен-

²³⁸ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих. С. 584.

ной экзистенциальной ситуации и решением индивидуальных проблем существования. Такую веру можно назвать разумной, так как она представляет собой осознанный личностный выбор, затрагивающий ключевые духовные проблемы бытия и сопряженный с сомнением, через которое человек формирует новое, сознательное отношение к проблеме надличного, к сфере конечных ценностей.

До разумной веры личность дорастает. Необходимо время, определенный момент или ситуация, когда личностный опыт трансформируется, подводит человека к осознанию «предельных ценностей», формированию более осознанного, ответственного к ним отношения. Случившееся с Филипом и его дальнейший жизненный путь показывают становление веры, в которой синтезируются его знания о мире, о человеке, представления о смысле жизни, цели, стремления, признание должного.

Разумная вера может быть как религиозной, так и нерелигиозной. Филип, хоть и отказался от религии, испытал избавление от одной ответственности (связанной большей частью с представлением о наказании), принял на себя новую, индивидуальную ответственность. Это явилось важной ступенью осознания – себя, своего отношения к людям, Богу и религии. Ответственность в данном случае – свободный выбор, возвышающийся над традицией. Человек выдвигает вопрос о том, перед чем он отвечает за свою жизнь, за свои поступки. Он определяется экзистенциально, а в случае религиозности – и религиозно, но эта религиозность носит личностно-пережитый и личностно-осознанный характер.

Разумная религиозная вера может быть внеконфессиональна, представляя некое «космическое чувство» – переживание единства с космосом, миром природы и общества, ощущение и осознание личностью своей причастности к бытию, признание существования законов бытия, определяющих положение вещей в мире, течение событий, место человека, нравственное поведение в обществе. Человек в данном случае воспринимает религию и религиозную веру как обращение к некоторой основе и законам мира в символической форме вероучения. Утверждение норм морали считается делом личности, и человек принимает на себя ответственность за совершенное перед своей совестью и обществом. Он верит в осмысленность своей жизни через возможность творчества и любви.

Важно, что разумная вера включает в себя действие разума, сочетает мистическое и рациональное. В русской религиозной философии это единство хорошо выражает понятие «верующий разум», которое встречается, например, у И.А. Ильина. «Вера дает разуму меру глубины, любви и окончательности; а разум дает вере энергию чистоты, очевидности и предметности. Разум, разрушающий веру, – не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума, – не вера, а пугливое и блудливое суеверие. Так философия религии создается именно верующим разумом и притом на основании разумной веры»²³⁹.

Ценность сомнения

Экзистенциальную глубину разумной веры во многом раскрывает сомнение, которое возникает из стремления личности удостовериться в истинности предмета своей веры, из жажды иной жизни и нового знания о ней. Ответственное и зрелое сознание – это сознание сомневающееся в том смысле, что человек самостоятельно ставит проблемы, вопросы, которые хотел бы разрешить, испытывая чувство неуверенности в экзистенциальной истине, переживание риска. Человек осознает, что вера не дает гарантий; он желает верить, даже верит, но этот процесс уже не является безусловным.

Вера на этапе сомнения не дарует спокойствие, психологический комфорт, но призывает личность к поиску и индивидуальной ответственности. Сомнение не отрицает самой веры, но напротив, может укрепить ее, побуждая личность осознанно и ответственно сформировать или пересмотреть свои убеждения. В экзистенциальной философии сомнение, отчаяние описываются как необходимые этапы ее становления, неизбежный опыт веры. Он побуждает личность к осознанию предмета веры и собственной противоречивости, несовершенности, в результате чего пробуждаются ее высшие стремления и чувства. Сомнение может отражать глубокое желание верить, переживать свою веру как встречу с Богом, Его присутствие. Обретая характер отчаяния, оно может через неверие вывести человека на иной, более высокий уровень религиозности. Экзистенциалисты, говоря о вере, признают ее сосуществование с

²³⁹ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. М., 1993. С. 119.

неопределенностью, которую даже невозможно преодолеть, но которая пробуждает духовный рост. «Знаю, что труднее всего человеку, который осужден идти, сам не зная куда»²⁴⁰. Через сомнения, разочарование как экзистенциальный кризис личность открывает новый смысл и возможность своего развития, выбора, утверждает новую степень собственной свободы.

Отражением сомневающегося сознания личности являются две экзистенциальные формы веры, охарактеризованные Д. Келленбергером, – «абсурдная» и «парадоксальная»²⁴¹. В случае абсурдной веры личность начинает с сомнения, это «устремление перед лицом недостоверности». «Парадоксальная» вера – вера несмотря ни на что, сама ее сила веры в борьбе с сомнением. Эти формы веры большей частью касаются секулярного мировоззрения, когда сама возможность веры уже не естественна, не традиционна для данной культуры и требует выработки разумного отношения. Человек верит, будучи вынужден постоянно преодолевать неверие. В письме к жене декабриста Н.Д. Фонвизиной Ф.М. Достоевский формулирует свое определение веры, подчеркивая, что вера и желание верить, жить в вере требует волевых усилий. «Я скажу... про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных». И далее: «И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято»²⁴².

Сомневаясь, отчаиваясь, личность осознает собственную греховность, но в противостоянии искушению не верить познает, насколько это искушение может быть сильно, на этой основе вновь утверждая свою веру. «Вы познаете силу ветра только тогда, когда идете против него, а не когда ложитесь на землю... мы никогда не узнаем силу импульса зла внутри нас, если не попытаемся противостоять ему»²⁴³. Человек пересматривает свои установки,

²⁴⁰ Шестов Л.И. На весах Иова: Странствия по душам. Paris, 1975. С. 232.

²⁴¹ См.: Kellenberger J. Three models of faith. P. 217–233.

²⁴² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28(1). С. 176.

²⁴³ Льюис К.С. Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 351.

убеждения, отказываясь от старых истин и убеждений, создавая возможность для возникновения новых. Преодолевается некий созданный человеком ранее образ, не соответствующий новому опыту и ожиданиям.

Но экзистенциальные истины недоказуемы, они требуют личной решимости. Экзистенциальные проблемы не имеют окончательного или однозначного решения, уготовленных путей, четких эталонов. Человек, который верит, осознанно решает положиться на очевидно недоказуемую истину. Поэтому вера невозможна без мужества самоутверждения, впрочем, равно как и отказ от веры, что мы наблюдаем в романе: решение Филипа не верить более в Бога коренным образом меняет его ценности, источник душевного равновесия и также вызывает необходимость поиска себя. Он чувствует свою обособленность, одиночество в мире, отдельность, переживание собственного бытия как неповторимого и необходимости получения ответа. Представляется, что особенность разумной веры в отличие от традиционной состоит в том, что она глубоко индивидуальна, проблемна и сознательна.

Моральные аспекты традиционной и разумной веры

После решения о том, что верить в Бога более не является необходимым, Филип Кэри задумался о новой жизни. Что интересно, утрата веры меньше отразилась на его поступках, чем он ожидал. Он не отрицал христианскую мораль, несмотря на неверие в христианские догматы. Ему «были по душе христианские добродетели, и он хотел следовать им, не помышляя о награде или наказании». Этот момент интересен тем, что, ставя и решая для себя экзистенциальные вопросы веры, он не касается ее нравственной стороны. В этом смысле в сомнении для него важны не этические, а онтологические проблемы – факт присутствия Бога в мире, его собственная причастность к Богу. Он принимает нравственные традиции, сопутствующие вере. Это важно для понимания традиционной веры, которая имеет прежде всего моральное измерение, определяет нравственные предпочтения и намерения человека, направлена на урегулирование социальных отношений, воспитание члена сообщества. Следует заметить, что в процессе светского развития общества

морально-ориентирующие функции религиозной веры признаются в ряде философских концепций как ценные сами по себе, в отрыве от ее трансцендентного источника. Ярким примером является понимание веры И. Кантом, придававшим ей особую роль в процессе моральной саморегуляции человека. Как заметил И.С. Нарский, для И. Канта вовсе не требуется «Бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование»²⁴⁴.

В одной из бесед, рассуждая о морали ее основаниях, знакомый художник в ответ на утверждение Филипа, что тот не верит в «генну огненную за свой грех» и на «надежду на царствие небесное за свою добродетель» ответил: «Не верил и Кант, когда придумал свой категорический императив. Вы отбросили веру, но сохранили мораль, которая была на вере основана. По существу вы и до сих пор христианин, и, если бог есть на небе, вам за это воздастся»²⁴⁵.

Это место в романе С. Моэма показывает, что традиционная вера находится в поле определенной религии, разумная же вера в этом случае его преодолевает, однако оставляя личности привычную в данной культурной среде почву для принятия решений и оценки поступков. Но это становится уже большей частью рефлексивным процессом, когда, пусть и на традиционных религиозных основаниях, в человеке раскрывается индивидуальное моральное чувство, он осознает нравственный долг перед миром, необходимость сопереживания, сострадания, исходящего из собственных неотъемлемых внутренних принципов. Возрастает роль социальных проявлений веры.

В отдельной личности совмещаются традиционный и разумный пласты веры. Пример с отношением Филипа Кэри к нравственным ценностям христианства в романе С. Моэма показывает, что, когда речь идет о стандартных, привычных ситуациях, не являющихся для личности проблемными, работают устоявшиеся моральные традиции. Человек принимает образцы поведения, общения, и сознание не загружено сомнением и сложным размышлением. Разумная вера касается проблемных ситуаций, требующих выработки определенного отношения, которое традиции уже не определяют.

²⁴⁴ Нарский И.С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам // «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984. С. 208.

²⁴⁵ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих. С. 240.

Традиционный и разумный типы веры не следует понимать как свойственные разным эпохам, хотя традиционное общество и дает больше оснований для укрепления первого в жизни и сознании людей. В данном случае важно различать, о каких слоях населения и какого рода личностях идет речь. «Простой человек» (Г. Флоровский), культурный герой, мыслитель и религиозный деятель, оформляющий догмат, представляют собой разную волевою и когнитивную почву веры. В одном культурном пространстве сосуществуют носители традиционной, безусловной веры (от простых людей до священников) и люди, даже в глубоко религиозно-определенной среде стремящиеся осмыслить свою веру с позиций разума. Важную роль в формировании разумной веры играет способность личности к рефлексивному мышлению, которая зависит как от врожденных задатков, так и от условий существования. Снова обращаясь к роману «Бремя страстей человеческих», можно отметить, что весь жизненный путь главного героя показывает читателю пример становления рефлексивного сознания личности, постоянно вырабатывающей отношение к себе, к условиям и поворотным событиям жизни. Филип Кэри научился жить с собственными физическими недостатками, уже не реагируя так остро на осмеяние со стороны других, пережил неразделенную любовь, нищету, разочаровался в собственном художественном таланте. И в преодолении данных перипетий сформировался и проявился экзистенциальный опыт сильной личности, умеющей находить их смысл или признавать бессмысленность. Все это породило необходимость глубокого осмысления как жизни вообще, так и собственного бытия и характера. В контексте истории Филипа трансформацию традиционной веры, становление разумной веры надо связывать не только с культурным пространством, а с особенностями конкретной личности, ее сознания, условий развития.

В заключение подведем итоги рассуждений о заявленных типах веры.

Традиционная и разумная вера представляют собой аналитические категории, описывающие различные основания и формы проявления сознания. Однако выделенные типы веры не исключают друг друга.

Традиционная вера является укоренившимся в культурной среде способом связи человека со сферой сакрального и социального порядка. Ее типическими чертами выступают: безусловное

принятие истин, не сопровождающееся критическим рефлексивным отношением; коллективный характер, причастность человека к некоторой общности, исполнение соответствующих обрядов. В то же время в сознании человека остается место размышлению о предмете веры, осмыслению ее содержания и утверждению для себя снова и снова способности верить. В поле традиционной веры правомерны процедуры рационального мышления, и она может быть переходным этапом к разумной вере, которая характеризует более зрелую личность, имеющую определенный жизненный опыт, дающий ей основание для сомнения и сознательного отношения к бытию. Феномен традиционной веры означает, что ее носителем выступает личность с устойчивыми идеями, верованиями, которые подлежат осмыслению и некоторой трансформации, но вместе с тем составляют ядро ценностной структуры и воли человека.

Разумная вера – это элемент рефлексивного сознания, который сосуществует и взаимодействует с критикой, сомнением, доказательством, опровержением и другими его составляющими. Она есть результат индивидуального сознательного поиска в разрешении экзистенциальных и моральных проблем: смысла жизни, ответственности, свободы. Важно отметить, что в данном случае рациональные процессы играют особенно активную роль; формирование, принятие личностью экзистенциальных истин носит более абстрактный и обобщенный характер, свойственный рефлексивному мышлению. Но это остается верой, поскольку экзистенциальные истины не имеют окончательных решений, исчерпывающих толкований, и через веру их многогранность находит свое индивидуальное выражение в жизни отдельного человека.

В свою очередь разумная вера формируется в определенном социокультурном контексте и несет в себе традиционные способы отношения к существованию. В сущности, говоря о традиционной и разумной вере, мы имеем дело с диалектически взаимосвязанными категориями, которые необходимо представлять в континууме других элементов сознания, в контексте процесса формирования личности, влияния на нее духовных и социальных измерений человеческого бытия.

4. Аксиологические аспекты веры

Вера ставит перед нами желанное и ожидаемое совершенство, не встречающееся ни в каком опыте и потому невидимое, она есть всегда стремление к лучшему. Иначе говоря, вера есть аксиологическое отношение к Абсолютному, а не только онтологическое, она есть Эрос абсолютного совершенства.

Б.П. Вышеславцев

Вера как важнейшая часть экзистенциального опыта требует рассмотрения ее ценностных аспектов. Выражение «экзистенциальное» употребляется Г. Марселем для обозначения особого измерения реальности, доступ к которому открывается «лишь при продумывании религиозного и этического опыта личности»²⁴⁶. «Именно экзистенциальное образует корень ценного»²⁴⁷.

Проблема веры выражает собой поиск человеком необходимой основы своих поступков и суждений. Решаясь на выбор, человек де факто определяет эту основу для себя и задает образец для другого. Однако теоретическая трудность выбора в том, что сначала нужно решить нечто в отношении природы исходной необходимости. Либо она обеспечена абсолютом, полностью независимым от человека, – Богом, природой, либо она производна от отношений людей. Во втором случае необходимость безусловна и наиболее проблемна, в особенности если отношения между людьми выходят за пределы традиций и обнаруживают постоянную динамику и разнообразие. Особый акцент в проблему веры вносят доминирующие формы интеллектуальной культуры: религия, философия, наука. Они задают специфические рефлексивные контуры веры и сомнения, анализируя и конструируя основные жизненные ценности. Вера (в силу разума, во всемогущество божества, в законы природы или общества) есть априорное условие ценностного сознания как способности принять решение или совершить поступок, свободно выбирая для него необходимое основание.

²⁴⁶ *Визгин В.П.* Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // *Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 23.

²⁴⁷ *Марсель Г.* Примат экзистенциального: его этическое и религиозное значение // Там же. С. 38.

Аксиологическое измерение веры – одно из основных в понимании ее роли в жизни человека и общества. Вера во многом определяет восприятие человеком реальности, форму ее упорядочения, становление определенного типа деятельного отношения к миру.

Ценностный характер веры проявляется прежде всего на рефлексивном уровне как осмысление и принятие определенного содержания, которое подлежит описанию. Аксиологическая функция веры связана с оценкой явлений действительности с точки зрения признаваемых личностью ценностных позиций. «Попытка утвердить свои оценочные суждения вовне имеет смысл лишь в том случае, если этому предпослана вера в ценность»²⁴⁸.

Человек, осуществляя выбор как смыслообозначение бытия, утверждает ценность для себя, формирует тип поведения в ее направлении и для ее реализации. Вера определяет нравственные предпочтения и намерения человека, выражает чувство нравственной ценности другой личности. Характеризуя этический синтез личности, В.С. Соловьев высказал мысль о том, что существует зависимость нравственных убеждений как важнейшей составляющей идентичности человека от некоторой более фундаментальной основы – абсолюта. Особое значение он придавал связи между нравственностью и чувством благоговения, которое определяет отношение человека к чему-то особому, что признается им как высшее, чего он ни стыдиться, ни жалеть не может, но перед чем он преклоняется.

Однако вера содержит в себе ценностные, волеизъявительные и проективные моменты, которые не могут быть сведены к рефлексивным проявлениям. Ценность *переживается* субъектом. Объединяя эмоционально-волевые проявления сознания, вера затрагивает аретфлексивные интенциональные контексты: переживания уверенности, сомнения, желания, намерения, радости и др., которые также влияют на позицию человека.

Феномены верности и доверия, существующие на основе связи, договора между субъектами отношений, в той или иной мере выражают ценностную природу веры.

На вовлеченность души человека в состояния «верности» и «доверия», которые проявляются в сфере отношений между двумя существами, указывал, рассматривая феномен веры, М. Бубер.

²⁴⁸ Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания. С. 275.

В работе «Два образа веры» доверие трактуется как способность и стремление человека обнаружить Бога всегда и везде, ощутить Его присутствие в любой ситуации. М. Бубер определяет доверие прежде всего как открытость человека Богу и религиозному опыту. «Можно “верить, что Бог есть” и жить, таясь от Него; но тот, кто доверяет Ему, живет перед Его лицом»²⁴⁹.

Доверие в аксиологическом отношении проявляется в нравственной связи субъекта доверия с тем, кому он доверяет. Глубокую взаимозависимость доверия и верности выразил К. Барт: «...вера означает доверие. Доверие – это акт, посредством которого можно довериться верности другого в том, что его обещание верно и требуемое им требуется по необходимости»²⁵⁰. Как верность, так и способность человека доверять предполагают существование моральной силы, душевной стойкости человека. Однако доверие в отношении определенных объектов можно считать более пассивной стороной взаимодействия, чем верность. Верность выступает как особая активность сознания, направленная человеком на себя, т. е. его ответственность за принимаемые идеи и обязательства и следующие за ними поступки. Верность, выступающая как личностная позиция, характеризуется отношением преданности, решимостью придерживаться избранных и принятых убеждений вопреки сомнениям и искушениям.

Способность человека к верности связана с его верой в себя, что дает личности возможность что-либо обещать другому и это обещание выполнить. Формирование верности как способности человека придерживаться своих привязанностей и исполнять обещания, несмотря на неизбежные противоречия в системе ценностей, связано со становлением личностной идентичности. Верность является краеугольным камнем идентичности, которая представляет собой способность придерживаться определенных ценностей и предпосылок, отражающих мировоззрение культуры, принимать их.

Отличительной чертой личностной зрелости человека является «свободная» верность, верность не из страха и даже не через усилие, а из полноты признания действительной ценности объекта. И.А. Ильин, рассматривая проблему долга и свободной ответ-

²⁴⁹ Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 328.

²⁵⁰ Барт К. Очерк догматики. СПб., 2000. С. 28.

ственности в ее связи с верой, писал: «Человек, верно переживший совестный акт, завоевывает себе доступ в сферу, где долг не тягостен, где дисциплина слагается сама собой, где инстинкт примиряется с духом, где живут любовь и религиозность»²⁵¹. Вера при этом, указывая человеку смысл и путь жизни, определяет необходимость (у И.А. Ильина, религиозную необходимость) следования ценности, которая подлежит свободному выбору.

Несмотря на религиозный контекст взглядов И.А. Ильина, его рассуждения о свободном следовании человека нравственному долгу можно переносить и на область секулярных отношений. В частности, Э. Мунье, рассматривая проблему постоянства в светском аспекте человеческого взаимодействия, проводит мысль о спонтанном, а потому естественном, выражающем саму суть личности, характере верности.

Жизнь – это нескончаемое приключение, которое длится от рождения до смерти. Преданность, любовь и дружба совершенны, если они постоянны. Постоянство не имеет ничего общего ни с устойчивостью, ни с единообразием, свойственным материальным объектам или логическим обобщениям. Оно – непрекращающееся излучение. Личностная верность имеет творческий характер²⁵².

В истории философии различные трактовки источников совести, в частности совесть как выражение трансцендентной силы, как обобщенный, интериоризированный синтез значимых авторитетов, культурных ценностей, показывают ее связь с верой. Принятие определенных убеждений делает возможной способность человека критически оценивать свои поступки, мысли, желания, переживать и осознавать меру своего соответствия требованиям долга по отношению к тому, во что он верит, ценность чего признает. Под верой можно понимать экзистенциально-ценностную ориентацию человека, которая касается смысловой проблематики и обеспечивает целостность и направленность человеческого существования.

Аксиологический характер веры связан с особенностями культуры, дающей человеку источник осмысления мира и своего места в нем и формирующей определенный тип ценностно-смысловой структуры сознания как системного единства, которое определяет многообразие проявлений личности.

²⁵¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1992. С. 179.

²⁵² Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 480.

Вера как признание приоритетности, значимости смыслов, выходящих за пределы индивидуальных стремлений и необходимости, наиболее ярко выражения достигает в религиозно-ориентированном мировоззрении. Оно характеризуется устойчивой системой веровательных интенций, их четкой иерархической организацией через направленность на надындивидуальную сферу священного. Если говорить о базисных ценностных основаниях, а не только о рефлексивно выраженной позиции культурного контекста европейской традиции, то можно утверждать, что ее аксиологическое содержание задается глубинной интенцией христианского веры.

Пожалуй, наиболее яркой чертой религиозной веры, раскрывающей ее аксиологический смысл, является то, что Р. Нибур в работе «Радикальный монотеизм и западная культура» описывает как радикальную веру – утверждение того, что сила, спасающая мир и придающая ему ценность, и есть принцип самого бытия, что конечный принцип бытия устанавливает и поддерживает ценность²⁵³. Радикальный монотеизм действительно представляет собой уникальное явление абсолютной идентификации принципа бытия и принципа ценности. Религиозная вера является верой в их единство и оказывается исходной точкой формирования жизненной позиции человека. Бог рассматривается превосходящим видимое, очевидное, превосходящим само бытие и ценность, являясь их источником.

Человеку свойственна способность особым образом соотносить себя с признаваемым им принципом ценности.

Интересным примером служат слова Аввакума: «Хотя бы не расцвела смоковница и не было плода на виноградных лозах, и маслина изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, – но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего» (Авв 3, 17–18).

Ценность воспринимается здесь не как то, чем человек может оперировать, не как нечто, принадлежащее и служащее ему, обогащающее его мир, а как то, чему может служить он сам и через это служение делать свою жизнь осмысленной. Саму себя личность осознает как место ее вхождения в мир. Этот факт является выражением тенденции, имеющей длительную и разнообразную исто-

²⁵³ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 261.

рию в культуре от становления монотеизма до теории объективного характера ценностей М. Шелера: веры в то, что пребывание человека в мире «спасено и оправдано» именно непосредственной данностью ему абсолютного бытия.

Давняя традиция западной религиозной мысли настаивает на трансцендентной для человека жизненной цели. Очень ярко это выражено М. Бубером, который полагал, что, хотя человек должен начинать с самого себя, он не должен заканчивать собой, поскольку это не вносит в его жизнь утверждающего значения. Задаваясь вопросом о причине обретения собственного жизненного пути, человек обнаруживает обращение к чему-то иному, чем его личность. Он ищет собственный путь не только для себя. Другое служит оправданием этого поиска. Человек начинает с себя, чтобы потом погрузиться в мир; человек постигает себя не для того, чтобы стать полностью поглощенным собой.

Существенным моментом в концепции М. Бубера является то, что в жизни человека содержится смысл, включающий много больше, чем спасение его отдельной души. Более того, чрезмерная заинтересованность в собственном спасении может привести именно к его утрате. Эти взгляды проясняют глубокую диалогичность утверждения ценности, корни которой человек ищет через себя, но вне себя. Вера в этом акте утверждения ценности является своего рода вопрошанием бытия и надеждой на ответ от него. Признание личностью исполненности бытия смыслом, который выходит за пределы ее возможностей и стремлений, вера как вслушивание в сторону этого смысла, несмотря на возможные сомнения, является показателем действительного присутствия человека в мире, так подчеркнутого экзистенциалистами.

Доверие к Богу предполагает отказ от своего рода «подстраховки», от желаемых гарантий Божественной милости за мирскую праведность. Уже в раннем христианстве формулируется тезис о «даром дарованной благодати» (Августин). В протестантизме вера понимается как внушенная богоугодно, более того, внушенная именно тому, кого Он изначально сам, а не по заслугам, избрал для спасения, что можно считать максимальным выражением доверия к Богу.

Безусловность, бескорыстие отношения к Богу как признак действительно искренней веры подчеркивали многие философы и теологи.

Сущее, к которому мы здесь стремимся, не таково, что может утрачивать или приобретать бытие, оно независимо и от нашего благорасположения. Оно есть в силу своей безусловной полноты. Наша любовь поэтому здесь превращается в поклонение. Мы испытываем радость, что это высшее существо есть и оно таково, каково есть. Ядро благочестия – обращение к Богу ради Бога, поскольку Он есть, каков Он есть, а не поскольку мы чего-то ожидаем от Него или испытываем страх перед ним»²⁵⁴.

К. Льюис, рассматривая источники религиозной веры, считал, что в связи с открытием Божественного меняется внутреннее состояние человека, и это изменение «совершается не во имя надежды попасть на небо в награду за свое поведение, а потому что внутри забрезжил слабый отблеск небесного света»²⁵⁵.

Обращение к Богу с конкретно сформулированными просьбами воспринимается как проявление недоверия, когда человек как бы подсказывает нужное благодеяние. Напротив, оформление молитвы как канонического текста воспринимается как проявление мудрости и провидения Бога. Сама проблема смысла жизни ставится в зависимость от смысла надстоящего, имеющего трансцендентную природу, что особенно подчеркнул А.А. Введенский, затрагивая вопрос об условиях допустимости веры в смысл жизни. Он отмечал, что одним из таких условий является «вера в существование абсолютно ценной цели, которая осуществляется за пределами человеческой жизни»²⁵⁶. Сопоставление категории «вера» с категорией «смысл жизни» в религиозном отношении характерно и для других представителей русской религиозной философии. Так, например, В.И. Несмелов утверждал, что «вера в новую жизнь и определяет собою смысл жизни, и вместе с тем заключает в себе единственное обоснование нравственности»²⁵⁷. Новая жизнь видится при этом в стремлении к Богу, в причастности к Его бытию.

Отдельной проблемой теологических поисков является характер причастности человека к бытию Бога. Смысл веры определяется как упование на эту причастность, которое издавна имело фор-

²⁵⁴ Цит. по: *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 299.

²⁵⁵ *Льюис К.С.* Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. С. 355.

²⁵⁶ *Введенский А.А.* Условия допустимости веры в смысл жизни // *Смысл жизни: Антология.* М., 1994. С. 100.

²⁵⁷ *Несмелов В.И.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // *Смысл жизни: Антология.* М., 1994. С. 78.

му договора между Богом и человеком. Иудаизм является ярким примером принятия взаимных обязательств человека и Бога, веры в таинственную связь между ними. Сам человек в иудейской традиции понимался как существо, которое берет на себя обязательство, сохраняет ему верность или же его нарушает.

На связи веры и принятия определенного обязательства настаивал Г. Марсель. Согласно его мнению, человек может верить только при условии, что будет выполнять свое обязательство. Верность же, чтобы не быть бессмысленной и не превращаться в простое упрямство, должна иметь своим исходным пунктом нечто абсолютное²⁵⁸. При этом начальным этапом является опыт смирения, который в дальнейшем переходит в осознание человеком ответственности не только перед самим собой, но и перед деятельным высшим началом. Отношение Аввакума к коллизиям повседневного как раз иллюстрирует обретение этого опыта, показывает пример устойчивости религиозной веры, при этом личность не сомневается ни в существовании и могуществе Бога, ни в собственной способности верить. Д. Келленбергер такой тип веры определяет как «безусловную достоверность», когда у человека нет сомнения в Божьем благоволении.

Характеризуя связь между человеком и Богом и ответственность человека при исполнении обязательства, необходимо обратиться к важнейшей грани понимания проблемы верности в религиозном аспекте. Принятие человеком обязательства в религиозной традиции истолковывается как следствие предложения, сделанного втайне от личности и непостижимого для нее, но которое вызывает необходимость человеческой верности Богу. Это втайне сделанное предложение при желаемом уклонении человека от обязательств так или иначе подводит его к стремлению им соответствовать.

Вера в договор, сделанный независимо от человека и выступающий опорой его жизни, особенно в аспектах христианского всепрощения и справедливого суда, связан с обращением к верности самого Бога.

Нам следует держаться Бога всецело. «Всецело», поскольку Бог единственный, кто останется верным. Существует и человеческая верность, верность Богу, которую в его создании мы можем вновь и вновь

²⁵⁸ *Марсель Г. Метафизический дневник. С. 37–41.*

созерцать, можем радоваться ей и ею укрепляться. Однако основой такой верности всегда является верность Бога. Веровать означает обладать свободой доверять только лишь Ему (единственной милостью и единственной верой). Это не означает обеднения человеческой жизни, а означает скорее, что нам вручено все богатство Бога²⁵⁹.

Ответственности человека за содержание собственной веры особое значение придавал И.А. Ильин при анализе религиозного опыта. Выделяя религиозное переживание, которое может открыться человеку непредвиденно для него самого и непременно сопровождать все ступени веры, мыслитель полагал, что оно необходимо ведет к осмысливаемому содержанию. В какой-то момент в человеческой душе появляется ответственность за свою веру, а также воля к духовно достойной вере, к предметности ее содержания. Религиозное содержание «есть то, что “взято” и “принято” религиозной душой... Это есть то, о чем человек молится, за что он благодарит Бога; это его осужденные им и облитые слезами грехи; это то, что решила его воля, что он жертвует в своем приношении; это оформленный догмат»²⁶⁰. Религиозное содержание есть то, во что человек верует, однако «всякое религиозное содержание... посягает на предметность»²⁶¹. Иначе говоря, русский философ, обращаясь к проблеме истинности веры, большое значение придавал отношению к религиозному предмету, через которое религиозное содержание получает свой смысл и свое значение. Он отмечает стремление верующего к общению с подлинно сущим Богом, а не с воображаемым и восчувствованным, направленность на принятие своего содержания за сущий предмет веры.

К. Льюис переводит это стремление в сферу религиозного страха, имеющего этический подтекст. Влияние религиозного чувства на направленность мыслей, дальнейший выбор поступка рассматривается им как неотъемлемая часть религиозного опыта человека. Вне этого влияния религиозное чувство – всего лишь настроение, не прибавляющее человеку ответов на главные вопросы своей жизни. Согласно К. Льюису, осознание человеком нравственного закона, трепет перед божеством, воспринимающимся как «страж нравственности», являются завершающими

²⁵⁹ Барт К. Очерк догматики. СПб., 2000. С. 32–33.

²⁶⁰ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 123.

²⁶¹ Там же. С. 127.

этапами развития религиозности (после «ощущения священного», сопоставимого с благоговейным страхом перед великой таинственностью мира)²⁶².

Таким образом, для религиозного человека верность Богу, которая выражается прежде всего через следование нравственным ценностям, устанавливаемым в рамках данной религиозной системы, является основой преодоления произвола и неопределенности земной жизни.

В дальнейшем смешение принципа бытия с самим бытием, как и принципа ценности – с ценностью, выступает, с одной стороны, показателем, с другой – источником секуляризации культуры и утраты устойчивости веры. В процессе секуляризации общества проявляется углубляющийся кризис религиозного источника морали и ценностного содержания бытия человека в целом, ответственности, которая долгое время подкреплялась абсолютными ценностями. Поэтому в некоторых философских системах, принадлежащих времени все большего становления светского мировоззрения, исследовательское внимание направлено скорее не на проблему истинности веры, затрагивающей сферу трансцендентного, а на важность для жизни и становления человека веры в саму ценность. Моральные ценности из средства переходят в цель. Религиозная вера в некоторых философских концепциях трансформируется в веру в совесть, внутренний нравственный закон и т. п. Ярким примером является понимание веры И. Кантом, придававшим ей особую роль в процессе моральной саморегуляции человека.

И. Кант веру в Бога выводит из необходимости установления нравственного закона, считая ограниченным достоверное знание относительно моральной ориентации человека. Именно в признании первичности практического разума над теоретическим в вопросах целеполагания существования личности он видит обоснование жизненной важности религиозного начала.

По И. Канту, нравственный комплекс религии совпадает с нравственным долгом каждой личности, ощущающей себя действительно свободной. Исполнение как нравственного, так и религиозного долга становится исполнением обязанностей, «неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе». В сущности, И. Кант объявляет тождественными нравственное и религиозное

²⁶² *Льюис К.С.* Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. С. 129.

начала личности. Для мыслителя очевидно следующее положение, выразившее стремление обосновать действенность морали вне религиозного начала: «мораль отнюдь не нуждается в религии», но при этом «неизбежно ведет к религии». Философия нравственного долга И. Канта выступает ярким примером интерпретации религиозной веры как основы принятия обязательства и следования долгу. Как заметил И.С. Нарский, для И. Канта вовсе не требуется «Бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование»²⁶³.

XIX в. явился временем особого обострения кризиса мировоззрения культуры, положения человека в мире, выразившегося в различных формах в XX в. и имеющего как негативные, так и позитивные проявления. Резко возросшая социальная мобильность, распад общинных и коммунных связей, ослабление традиционных норм и авторитетов, появление массы незанятых людей, экономическая неуверенность, социальная фрустрация, отсутствие установленных законом способов выражать недовольство и настаивать на своих требованиях – все это способствовало появлению множества разобщенных, отчужденных, подавленных людей. Диффузная идентичность, о которой можно говорить применительно к тому времени, привела к обострению ряда отрицательных состояний: пессимизма, апатии, тоски, отчужденности, тревоги, чувства беспомощности и безнадежности. Их преодоление на массовом уровне выразилось в разных формах: от немотивированной агрессии до поиска новой идентичности, часто через обращение к абстрактным «высшим» ценностям, воспринимаемым в упрощенной, стереотипизированной форме. Ранее религиозная культура даровала субъекту переживание своей принадлежности миру через открытие ему непосредственной данности истока личной индивидуальности и свободы воли через абсолютное. В это время в полной мере обнаружилась необходимость оправдания индивидуальности, утратившей свою трансцендентную укорененность.

Сама религиозная вера к XX в. стала особенно проблемной, что ярко выразили экзистенциалисты, особенно Л. Шестов, акцентировавший ощущение «бездны», переживание человеком непознаваемой тайны бытия. В труде «Только верую» Л. Шестов пишет: «Вера не дает ни покоя, ни уверенности, ни прочности. Вера

²⁶³ Нарский И.С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам. С. 208.

не опирается на согласие всех, вера не знает конца и пределов. В противоположность знанию ей не дано никогда торжество самоудовлетворения. Она – трепет, ожидание, тоска, надежда, неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее»²⁶⁴. Л. Шестов открывает веру как бремя, когда человек, имеющий возможность проникнуть своей верой в трансцендентное, «привязан» к этому миру «дурной бесконечности», не свободен от греха и не может проникнуть в тайну жизни и смерти. Выход мыслитель, вслед за С. Кьеркегором, видит в абсурдной вере Авраама: «...нужно чисто человеческое мужество, чтобы отречься от конечного ради вечного. Но нужно парадоксальное и смиренное мужество, чтобы в силу Абсурда владеть конечным»²⁶⁵.

Обращение к абсурдности веры является своеобразной реакцией на проблему утраты смысла религиозности, вызванной все большим определяющим влиянием материальных ценностей на жизнь человека. Л. Шестов показывает всю мучительность личностного поиска Бога, когда безусловное ощущение Его присутствия в мире оказывается невозможным.

Кризис веры в источник и смысл ценности, являющейся основой религиозности, способствовал поиску нерелигиозной основы морали, к признанию ценности самой личности. Путь этот не был простым. К. Ясперс в книге «Духовная ситуация эпохи» полагает, что именно доверие истории, «культ истории» XIX в. привели человека после мировой войны и послевоенного кризиса к духовно-мону опустошению, отчаянию и «нравственной невменяемости»²⁶⁶.

Под влиянием экзистенциализма, а также социально-этических программ позитивизма, марксизма утверждается автономность и свобода человека к самоопределению в отрыве от оправдывающих ее трансцендентных источников²⁶⁷. Вера трактуется как имеющая источник и центр в самой личности.

²⁶⁴ Шестов Л. Только верую. Sola Fide: Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Paris, 1966. С. 280.

²⁶⁵ Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия // Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 628.

²⁶⁶ Анализ культурно-исторических аспектов экзистенциализма см. в работе: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопр. философии. 1966. № 12; 1967. № 1.

²⁶⁷ Протестантские теологи восприняли эти изменения с большим оптимизмом, стараясь вписать религию в этот меняющийся мировой контекст. Х. Кокс в работе «Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспек-

Закономерность бытия природы и истории стала восприниматься как абсурдная, что ярко выражено в философии Ж.-П. Сартра и А. Камю. В контексте экзистенциализма реализация свободы человека была представлена как некий «вызов», вносящий смысл в «абсурд» естественного бытия.

Со стороны религиозно и идеалистически ориентированных учений этот, как считается в некоторых случаях, крайний поворот к индивиду, оценивался критически. Р. Нибур, именуя экзистенциалиста «личностью, проецирующей себя в ничто», отмечал: «Эпикуреизм и экзистенциализм представляются какими-то прозрачными осколками былой веры, все еще сохраняющейся меж тех людей, которые, будучи оставленными богами, продолжают цепляться за жизнь»²⁶⁸.

Следует признать, что важным аспектом дальнейших антропологических изменений стала кажущаяся автономность человека, подчеркивание его социальной самостоятельности и роли в модернизации общества. Как пишет Л.В. Щеглова, весьма симптоматично, что после кризиса и разрушения ведущих идеологий решение философской проблемы человека (особенно в этическом аспекте) переместилось в сферу индивидуального опыта. Прагматические цели в сущности блокировали экзистенциальные ценности, а вовсе не выступили их экспликацией, как это часто кажется сторонникам той идеи, что только потребности есть двигатель человеческой активности. «Тут прагматик, в отличие от экзистенциально переживающего созерцателя, выглядит как филистер, по Шопенгауэру: человек постоянно и с большой серьезностью занятый реальностью, которая на самом деле не реальна»²⁶⁹. Положение морального субъекта в современном мире значительно осложнено как раз тем, что в правилах предпочтения ценностей исчезла именно системность. Человек их «чувствует» и предпочитает одни другим, но хаотично, бессистемно. Другими словами, у него есть мораль, но нет устойчивых убеждений.

те», называя в числе черт развитого общества такую черту, как подвижность, характеризует отчужденность как вполне адекватное ситуации состояние, меняющее отношение людей друг к другу.

²⁶⁸ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура. С. 246.

²⁶⁹ См.: Щеглова Л.В. Значение этики в эпоху эстетизма // Известия ВГПУ. 2003. № 2 (03). С. 3–9. URL: <http://docus.me/d/80006/> (дата обращения: 19.05.2015).

Ценности стали восприниматься зависимыми от субъекта и его способа интерпретации мира. Они выводятся из рационально понятого стремления, интуиции и здравого смысла, складывающихся в результате восприятия общества, и связываются с культурно-историческим контекстом жизни общества.

Если говорить о роли веры, возможно, в этот период обнаруживается ее особенная значимость как выражение зрелости человека в связи с утратой апелляции к высшему началу. Проблемное звучание обретает проблема веры человека в себя, в ценность своего пребывания в мире. С иных позиций в человеке раскрывается моральное чувство, осознание первенства нравственного долга перед миром, необходимости сопереживания, сострадания, исходящего из собственных неотъемлемых внутренних принципов человека. Возрастает роль верности и доверия в социально-этическом аспекте, хотя и представленных с уклоном в институциональность.

Наряду с намеченными позитивными тенденциями в области отношения к человеку, видения его положения в мире, постоянными аспектами философско-этических дискуссий становятся рост деструктивности, вызванной экзистенциальным вакуумом, и процесс отождествления личностью себя исключительно с «внешним человеком», узко ориентированным на социальную среду и ограничивающим себя ее нормами и ценностями. Следование ценностям в ситуации кризиса «больших идей» расценивается как проблематичное. В этих условиях совесть человека становится обостренно чувствительной к ситуациям, связанным с социальной жизнью, т. е. с посягательством бытием человека, но не способна усмотреть за ними духовного смысла. Продолжается процесс децентрации системы ценностей, который впоследствии усугубляется доминантой культуры постмодерна, состоящей в идее освобождения человека от каких бы то ни было традиций и авторитетов, будь то религиозные догмы или диктат разума. В условиях плюрализма мировоззрений обостряются ощущения человеком абсурдности, хаотичности бытия.

Следует отметить, что тенденция децентрации свойственна тем периодам в истории культуры, которые характеризуются противоречивостью социальной и культурной жизни, сменой духовных ориентиров. Это приводит к возрастающему одиночеству, обострению экзистенциальных проблем в совокупности с кризисом путей

их разрешения, что выражается в различных формах отчуждения человека. Конфликт между индивидуальным духовным миром и общественным, принимающим чуждый человеку овеществленный и отчужденный облик, сводит его существование к случайности, затрудняя выбор ценностей, поступка. Опасность данной ситуации состоит в том, что это сопровождается возникновением и развитием мессианских тенденций в поле культуры. Кризис «внеэмпирической глубины» личности является предпосылкой распространения символов фанатичной веры, которые управляют жизнью людей, снимая с них бремя ответственности. У Э. Дюркгейма есть примечательные рассуждения о типах меланхолии, выражающих аномическое состояние культуры и показывающих, с одной стороны, децентрированную (эгоистическую), а с другой – лжецентрированную (альтруистическую) ценностную направленность человека. Меланхолия эгоиста создана чувством неизлечимой усталости и психической подавленности, знаменует упадок деятельности. Альтруистическая меланхолия выражает призрачные надежды. Человек верит, что по ту сторону этой жизни открываются самые радужные перспективы. Подобное чувство вызывает энтузиазм и провоцирует волю, однако отрицательно сказывается на автономности человека²⁷⁰. Децентрированная ценностная система, не вызывающая духовной автономии, о чем говорил, например, И.А. Ильин, выражается в том, что люди в поисках собственной ценности обращаются к различным существам из человеческой и сверхчеловеческой сферы, которые становятся центрами оценки, к ним обращаются за уверениями в собственной значимости, в то время как личность продолжает преследовать разнообразные интересы и посвящает свою фрагментированную преданность многим целям.

В этом смысле современная культура обнаруживает парадокс, поскольку, с одной стороны, имеет место хаотичность ценностных интенций, преобладание направленности на достижение материальных благ, а с другой, проявление крайней приверженности убеждениям, оказывающей разрушительное влияние на социальную среду. Подобное состояние системы ценностей не случайно, оно порождено общим положением современного мира, в котором происходят существенные изменения универсальных принципов социального бытия.

²⁷⁰ Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. СПб., 1998. С. 257–258.

Вера как состояние предельной заинтересованности человека (П. Тиллих) играет важнейшую роль в процессе становления активного отношения к миру и формировании определенной структуры ценностно-смысловых интенций сознания. Являясь глубоким мотивационным фактором личной жизненной стратегии человека, вера способствует созданию особого состояния настроенности на цель, заинтересованности в преобразовании жизни и самосовершенствовании на уровне человека, групп людей и социума в целом.

Несмотря на выраженный процесс секуляризации культуры, поиск трансцендентных ценностных основ на новом витке цивилизационного развития человечества остается весьма актуальным. Более того, проблема самосознания современного человека обостряется в связи со слиянием религиозной и национальной самоидентификации личности. С. Хантингтон, рассматривая различные аспекты развития цивилизаций, убедительно показал роль межконфессиональных и межкультурных различий. Они являются более фундаментальными, чем различия политического или экономического характера, вследствие чего их сложнее свести к компромиссу²⁷¹. Учитывая отмеченное С. Хантингтоном значительное возрастание роли социокультурных факторов в жизни мирового сообщества, следует отметить необходимость учета их воздействия на современную действительность. Обращение к сакральным источникам ценностей не теряет своей значимости, но его формирование должно сопровождаться становлением зрелого толерантного сознания. Кроме того, интеллектуализация человечества, с одной стороны, мифологизация сознания, с другой, подводят к важности содействия становлению рационально-ориентированного ценностного мышления на основе объединяющих идей и веры в будущее человечества. Если ранее эта вера проявлялась большей частью в социально-экономическом аспекте, то сегодня она получает новое осмысление на фоне экологического и социально-культурного кризиса. Процессу глобализации свойствен поиск общекультурных идей и смыслов. В этой связи становление секулярного сознания предполагает формирование принципов веры как социального доверия, укрепление автономности человека на основе развития его личностных возможностей во всеобщем пространстве ценностей.

²⁷¹ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 138–149; 432–443.

Заключение.

Модусы экзистенциального опыта

Б. Шоу писал: «Меня все спрашивают, почему я не напишу своей биографии. Я объясняю в ответ, что моя биография не представляет никакого интереса... Когда мои ладони впервые читал хиромант, я был потрясен его рассказом о моей жизни – по крайней мере тем, что он успел рассказать. Совершенно очевидно, что ему были известны вещи, о которых я никогда никому не говорил. Несколько дней спустя я упомянул в разговоре с приятелем (Уильямом Арчером), что немного балуюсь хиромантией. Он немедленно сунул мне руку и потребовал прочесть по ней какое-либо событие в его жизни, неизвестное мне. И я рассказал ему о нем то же самое, что хиромант рассказал мне обо мне самом. Он тоже был потрясен, так же как и я. Мы-то думали каждый про себя, что наш жизненный опыт уникален и неповторим, а у нас, как оказалось, все совпадало на девяносто девять и девять десятых процента»²⁷².

Не отрицая уникальности человеческого опыта, посмотрим на экзистенциальный опыт в контексте его некоторых устойчивых модусов, которые в содержательных вариантах образуют неповторимую целостность конкретного человеческого бытия.

Экзистенциальный опыт можно рассмотреть как познание (ощущение, чувствование, понимание) человеком трагического элемента существования, связанного со смертью, тревогой перед жизнью, свободой человека и ответственностью за нее. Положение личности перед лицом непреодолимых дихотомий требует от нее выработки собственной стратегии совладания с ними. Фундаментальная тревога, тоска, беспокойство человека – переживания, связанные с конечными данностями, сопровождающими существование, посредством которых человек открывает возможности собственного бытия.

Состояния заброшенности бытия являются ключом к подлинности, мобилизации личностных сил, когда личность «вынуждена» достраивать саму себя в отношениях с миром. Экзистенциальный опыт есть процесс и результат упорядочения жизненных пережи-

²⁷² Шоу Б. 16 этюдов о себе. Эпилог к «Пигмалиону». Цитаты и афоризмы / Пер. с англ. Ю. Зараховича // Иностран. лит. 1979. № 5. С. 244.

ваний на основе совокупности смысложизненных ценностей и социокультурных связей, преодоления отчуждения, ответственного выбора и принятия решений в условиях фундаментальной поляризации структур жизненного мира, познания личностью своего назначения в мире в рамках культурно-исторических реалий. На протяжении жизни человек создает и пересоздает собственную биографию, идя по стопам уже не богини Ананке, властительницы рока и предопределенности свыше, но Фауста – автора своей судьбы и смысла своей жизни.

Экзистенциальный опыт – это и практическое движение человека к подлинной самореализации, целостности, «исполненной экзистенции», обретение смысла жизни уникальной человеческой личности, ее индивидуального способа бытия. Это движение осуществляется человеком постоянно, на протяжении всей жизни, обостряясь в пограничности его существования. Человек всегда на границе («Я» и «Ты», временного и вечного, прошлого, настоящего и будущего...), и «стоянием между» всегда наполнено его конкретное существование.

Важно не замыкать экзистенциальный опыт во внутреннем мире, не лишать его социального и культурного смысла. Экзистенциальный опыт, в котором сосредоточены «главные» вопросы существования (смерти, смысла жизни, призвания), представляет ключевые особенности данной культуры. Экзистенциальная коммуникация и связанный с ней процесс объективации экзистенциальных переживаний выступает важнейшим механизмом становления экзистенциального опыта.

Сугубо индивидуальные экзистенциальные переживания, хотя и связанные с глубокими процессами самопознания, самопонимания, могут выступать симптомами отчуждения индивида (субъективного) от всеобщих форм культуры (объективного). Это еще одна актуальная проблема в исследовании экзистенциального опыта, требующая прояснения форм снятия отчужденности, анализа субъектности индивида, который через «поступок» соединяет индивидуальное и культурное в единое целое.

Summary

The category «experience» while being variously interpreted in the sciences and philosophy, however, has not lost its relevance and requires new clarification and research. This is due, on the one hand, to the methodological shifts in understanding the nature of knowledge and justification of its validity, that is, to those concepts, which provide a systematic unity of experience. On the other hand, philosophy of experience influenced by phenomenology and existentialism has turned to the subjective, personal dimensions of experience.

Traditionally the experience was treated in philosophy as a perceptual cognition, which provided immediate certainty of the object. The largest contribution to that understanding of experience was made by British empiricist tradition having originated in the works of Locke, Berkeley, and Hume. Experience was opposed to reason. Reason served to differentiate and to compare sensations and to understand their value. The epistemological priority was given thereby to the primary perceptual experience.

Such a narrow interpretation describes the experience rather as a result of a passive perception of the external world. The role of semantic contexts, rational basis of sense perception has been essentially diminished. However, the specificity of the human attitude to the world goes far beyond elementary sensations and feelings. The conceptual continuum of experience in culture, communication, behavior and human existence has been discovered much later. Besides all, philosophy had to learn from theology and religious thought in understanding what constitutes experience in its universal and spiritual dimensions.

Phenomenology singled out experience as one of the basic concepts. Apriori forms, which Kant attributed to pure sense perception and categories, have been incorporated into the core sphere of knowledge. Under the influence of Brentano, Husserl, Dilthey, Scheler, Merleau-Ponty, human experience included a system of values giving access to the understanding of human being and presupposes deciphering in terms of the concepts of knowledge, experience, meaning, existence, and dialogue.

Later experience as the deepest foundation of life has been recognized as a basic prerequisite of knowledge. Phenomenology has reestablished Kant's teaching about apriori structure of the cognizing mind for the understanding of the fundamental dimensions of perceptual and emotional abilities of man. This was partly a synthesis and a generalization of the classical transcendentalism. From there on a movement started to understand any experience as essentially existential and only then – actually cognitive phenomenon.

The role of pragmatism (Pierce, James, Dewey) is manifested in attention to the social nature of experience. For pragmatism, a human experience as purposeful activity and a result of human interaction with the environment includes conceptual-semantic boundaries (social, moral, aesthetic, political, and religious ones), within which the interpretation of different situations takes place.

In general, these philosophical trends accentuate the role of reflexion in the experience and interpretation as well as the significance of social and cultural sets, in which experience takes place. They gave a powerful impetus to the understanding of personal experience of existence, which in the expanded version became the subject matter of existential philosophy.

Experience in the existential philosophy is the content of the agent's inner world, overcoming the alienation and anxiety, providing the possibility of genuine self-realization. The major question is about meaning of the unique human personality, its own way of being. Existential experience is understood as a deep knowledge being produced in the process of cognition and action. It represents a spiritual being of a person, the solution of the fundamental questions of her existence: a relationship to death, belonging to the world, overcoming solitude. It is deeply rooted in existence and determines local and specific life goals.

Within the background of existential philosophy, existential experience has been often understood as a set of perceptive and emotional acts opposed to daily human experience and taken in terms of the difference between unique and standard situations.

Sense experience is in fact a starting point of the existential experience and reflects the agent's contact to the world in all manifestations of human life. However, experiences that can cause personality changes are in need of structuring and rationalization. While a person tries to fix experience in language and communication, it becomes subordinated under the concept or idea. Man builds his own picture of the world in a specific situation, which is experienced and observed in daily routine. In this regard the category of existential experience refers to a set of cultural universals (Spengler), historical a priori (Husserl), basic values. A person experiences reality according to the cultural sample values and archetypes.

And still the contrast between existential and daily experience is possible only in abstraction, as a conceptual difference. In fact, any real life event has daily and existential side. Obviously, daily experiences build a contingent background of existential experience. In addition, existential experience provides a regular synthesis of human life, the outcome of situations ranging from childhood, patterns and models of behavior and assessment. It is the experience that is formed not only from scratch, suddenly and occasionally, but regularly, gradually, consistently.

Immediate existential experience is an emotional experience connected to the significant events of personal life. It involves semantic and value parameters of one's relationship to reality and to oneself.

Existential experience of a person is formed indirectly when it grows out of the observation of life situations occurring with others, empathically, as well as through acquaintance with artistic events, which objectivizes the existential situation in the cultural artifacts.

The understanding of existential experience as a phenomenon of individual existence and development of the person deserves its complementation with the socio-cultural context of its formation. The cultural-historical type of existential experience is a combination of reified existential experiences. Existential experience acquiring the linguistic and symbolic form in communication becomes a socio-cultural phenomenon and is included into a cultural tradition together with the entire set of its interpretations and practices.

Existential experience, therefore, acts as a synthesis of the individual and the collective: it is largely cultural, and moving through time, constantly reproduces the problem of personal being in the world. Existential experience is not just a set of experiences, but a particular product of their integrity, decrypting, untangling, each time leading to a new milestone of personal maturity. Existential experience is a historical chain of personal life events, during which man clarifies and masters the key values. It is also a way of reconciling a person with her existence, of continuous listening to life, a spiritual awakens, overcoming anxiety.

Existential experience is an experience of the problematic existence; it covers situations of conscious personal choice, which is inseparably connected with doubt. It is the experience of overcoming spiritual dissatisfaction that changes the personal being and personal attitude to oneself. Man never finds final meaning in the everyday social reality. Ultimately he remains always unsatisfied, and this dissatisfaction is an indicator and mechanism of existential quest.

And yet existential experience can be hardly seen as a separate experience type aside a number of other types of experience, like casual, religious, mystical, scientific, moral experience. The latter are much more a concrete and particular embodiments of human existence. In contrast to that, existential content penetrates the entire structure of experience: everyday life, social interactions and activities, religious, mystical and aesthetic search for unity with the world. An existential conflict or crisis can occur in every moment of life. In various situations, the existence, the everydayness, the sociality are included in dichotomous relationship, where one defines another, serving as its condition and consequence, changing its place.

The idea of universality and basic character of existential experience has to be taken into account, if we tend towards a positive interpretation of existentialism (Bollnow) and to a proper understanding of the entire human experience.

In the monograph, existential experience is given a twofold interpretation. It is taken as a phenomenon of personal making and as a socio-cultural phenomenon associated with the structure of values, spiritual and artistic activities, artifacts and social communication. Existential experience appears a personal story of being, in the course of which a person clarifies the key values, as well as a form of reconciliation with being, of continuous listening to life, of spiritual awakening, and overcoming anxiety.

The author offers an insight into the existential experience as a synthesis of the life feelings and their conceptual understanding, structuring, connecting. The author refers to the biographical experience of Marcel Proust and Vassiliy Grossman , as well as to the novel «Steppenwolf» by Hermann Hesse.

Faith provides a sustainable existence and is viewed as a basic element of existential experience. The author presents an interpretation of traditional faith and rational belief as analytic categories, which are related to different foundations and manifestation of consciousness. The author takes the case of the novel by Somerset W. Maugham «Of Human Bondage» in order to exemplify a spiritual evolution of the main hero, which can be reconstructed as a transition from traditional to rational credentia structures.

The author shows an interdisciplinary peculiarity in problematizing the concept of existential experience within the social and human sciences. Interdisciplinary synthesis can significantly contribute to the concept of existential experience and understanding of its formation in the light of rational, reflexive, volitional, creative human practice.

Научное издание

Касавина Надежда Александровна

**Экзистенциальный опыт
в философии и социально-гуманитарных науках**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.10.15.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 9,86. Тираж 500 экз. Заказ № 24.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Вышли в свет

1. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.).** – М. : ИФ РАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технауки; соотношении истины и пользы.

Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники.

Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

3. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

4. **История философии. Том 20 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Гл. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФ РАН, 2015. – 303 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

«Герои» данного выпуска журнала, посвященного истории западноевропейской философии, – Джон Локк и Никола Кондорсе, Поль Жане и Джузеппе Мадзини, Эдмунд Гуссерль и Эмилио Бетти. Читатель сможет также познакомиться с позицией представителей прагматизма по вопросу о войне, с новыми подходами в психоанализе, с современными тенденциями в феноменологии. В номере помещены материалы Круглого стола «Современное значение идей Александра Койре», приуроченного к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, историка философии, религии и науки.

5. **Кудаев, А.Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.**

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

6. **Малевич, Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевич; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.**

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиозоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомерности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстил, Э.Тэйвз).