

ЛИЧНОСТЬ И ЛИЧНОСТНЫЙ РОСТ

У.Л. Толстенёва

СУБЪЕКТИВНЫЙ СМЫСЛ ЛИЧНОСТНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ

Аннотация. Экзистенциализм как философское направление сегодня заместился новыми направлениями. Однако человеческое существование по-прежнему связано со многими угрозами и противоречиями. Сама жизнь человека подвергается опасности не только в связи с глобальными катастрофами и рисками. Маячит новый антропологический образ, который будет создан на основе высокотехнологических ресурсов. При кажущемся благоденствии человек ввергается в мир парадоксальных ценностей. Люди нетрадиционной сексуальной ориентации получают согласие на брак и воспитание детей. Политическая реальность рассматривается в рамках психопатологии. Абсурд, как отмечал в свое время А. Камю, встречается на каждом углу. Традиционные ценности не просто исчезают. Они демонстрируют свою изнанку, становятся оборотнями. Крепкий семейный союз рассматривается как анахронизм. Жертвенность как романтическое недомыслие. Правдивость как пережиток архаических времен. Скромность как проявление ущербной неуспешности. В этой ситуации обостряется потребность в смысловых ориентациях. Страх и трепет, беззащитность и приступы безумия преследуют человека и заставляют принимать сугубо личные решения. Свой человеческий отзыв. Он сугубо индивидуален. Он не может быть массовым, по определению.

Ключевые слова: психология, философия, философская антропология, экзистенция, человек, личность, деятельность, смысл, субъективность, смысловые ориентации.

Экзистенциализм как философское направление отчетливо обнаружил себя во Франции, в трудах Г. Марселя, М. Мерло-Понти, А. Камю, Ж.П. Сартра, С де Бовуар, в Германии — М. Хайдеггера и К. Ясперса, в Италии — Н. Абаньяно, Э. Кастелли, Э. Пачи, в Испании — Х. Ортеги-и-Гассета, в США — У. Баррет, У. Лоури, Дж. Эди. Особо следует отметить российский экзистенциализм. Он представлен именами Н.А. Бердяева и Л. Шестова, философским смыслом литературной деятельности Ф.М. Достоевского. Экзистенциальная направленность русской философии обнаружила себя в тяготении к трансцендентальности, поиску высшего начала, которое служит источником индивидуальной и социальной гармонии. О такой ориентации трансценденции, связанной с поиском смысла, писал А. Вебер: «Если мы теперь зададим вопрос о периодизации с точки зрения прорыва освобождающегося смыслового содержания, то мы натолкнемся на два совершенно различных момента: во-первых, на попытку человечества постигнуть смысл существования, который оно, будь то в религиозном, будь то в философском понимании, накладывает

на существование. Во-вторых, на кажущиеся непреднамеренными художественные толкования смысла, которые, однако, сколь они не кажутся непреднамеренными, все-таки в конечном итоге представляют ответ на вопросы существования и посредством таких ответов оказывают в результате несомненное, хотя и не определенно высказанное, смысловое влияние на него»¹.

Искание смысла для русского экзистенциализма было связано с религиозностью. Обращаясь к образу Бога, русские философы стремились понять тайну человека, его сущность как неповторимого феномена, его незаменимость. (Это выражено в стихотворной строчке О. Мандельштама: «Запечатлется на нем узор, неузнаваемый с недавних пор»). Русский экзистенциализм опирался также на соборность, как на традиционную установку человека. В отличие от манифестального индивидуализма, экзистенциализм данного толка предлагал раскрытие собственного «проекта» бытия через внутренний мир «другого».

¹ Вебер Альфред. Избранное: Кризис европейской культуры. М., СПб, 2012. С. 311.

Способность личности соотносить себя с другим, а через него и с обществом выражала особый вариант трансцендирования как конечном слияние с Богом, через образ которого он может реализоваться. С. Кьёркегор, которого можно считать основоположником экзистенциальной философии, отвергал привычное восприятие человека как объекта в процессе осмысления бытия. Он усматривал в человеке неповторимую и уникальную индивидуальность. С этой точки зрения, можно утверждать, что в современном общественном сознании России обнаруживает себя экзистенциальная установка. В общественном мироощущении отчетливо проявляется поиск осмысленности человеческого существования. Современные философы в России активно осваивают экзистенциальный опыт, опираясь на западные философские труды, сопрягая их с особенностью человеческого бытия в целом.

Смысл жизни как экзистенциал служит предметом постижения в работах А. Камю «Миф о Сизифе», «Тошнота» Ж.-П. Сартра, «Разговор на проселочной дороге» М. Хайдеггера, «Смысл и назначение истории» К. Ясперса. В частности, экзистенциальная философия К. Ясперса рассматривает бытие отдельного человека только в теснейшем единстве с коммуникацией и знанием о других экзистенциях. Экзистенция может развиваться лишь в совместности людей. Человек с самого начала определяется как существо, которое есть нечто большее, чем его самость, и которое хочет чего-то большего, чем быть самим собой. Вместе с тем экзистенциально ориентированный человек не забывает о разорванности человеческого бытия, о чувстве чуждости миру.

Таким образом, в экзистенциализме утверждается не господское положение человека в окружающем мире, а его ответственность перед лицом бытия. «Человек, — писал М. Хайдеггер, — не господин сущего. Человек — пастух бытия... Он приобретает необходимую бедность бытия, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван для сбережения его истины... Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, состоит в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия»².

Хайдеггер рассматривает гуманизм из координат близости его к бытию. Но вместе с тем в этом гуманизме во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Толкуя эти положения о бытии у Хай-

деггера, Н.В. Мотрошилова пишет: «Я лично считаю философскую тему бытия весьма актуальной — в том числе и в хайдеггеровском ее развороте: в человеке наших дней надо пробудить возвышающее его над буднями сознание ответственности за бытие как целое, сознание заботливого стража бытия, а не жестокого господина, пытающегося «покорить», «поработить» Землю и космический мир. Однако подобные призывы «нового гуманизма» недостаточны. Их непроясненность становится существенным недостатком, едва мы вступаем в сферу реальной человеческой жизни, общения людей, в сферу борьбы самых различных сил и тенденций общественной жизни»³.

Своеобразные трактовки человеческой экзистенции содержатся в работах отечественных философов XIX — первой половины XX вв. Экзистенция — это не просто человеческое существование, обычная жизнь в его обиходном значении. Экзистенцией можно назвать только такую жизнь, которая одушевлена стремлением к смыслу, его исканию. Так, А.И. Герцен усматривал смысл жизни в переживании самого течения жизни, считал необходимым отказ от блага в будущем в пользу блага в настоящем. Это суждение русского философа было направлено против историчистского толкования человеческой жизни, обреченной заранее на жертвенное заклание в пользу будущих поколений. Е.Н. Трубецкой полагал, что искание смысла способно обеспечить абсолютную полноту бытия, избавив человека от разорванности, фрагментарной заикленности на мелочах существования. Н.О. Лосский, выделив понятие ценности, связывал его с идеальным значением и смыслом бытия человека. С.Л. Франк выдвигал идею о смысле жизни в ее закреплении в вечном, что задается только ценой постоянных духовных усилий. В.С. Соловьев понимал смысл жизни как служении высшей цели Добра. Л.Н. Толстой полагал, что осмысленность жизни связана с утверждением добра и человеколюбия за счет непротивления злу насилием. Ф.М. Достоевский видел смысл жизни в выстраданном пути к Богу и пониманию христианских идеалов любви к ближнему. Наконец, Н.А. Бердяев усматривал смысл жизни в обретении свободы и творческой реализации личности.

Понятие экзистенции не может быть осмыслено без сопоставления имманентного и трансцендентного. Г. Марсель считал, что самый страшный результат всех трагедий XX века — утрата чувства онтологиче-

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 337.

³ Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. Бытие — время — любовь. М., 2013. С. 518.

ского. Расшифровывая эту мысль, французский философ утверждал, что жизнь есть нечто большее, чем просто индивидуальное бытие. Он трактовал чувство онтологического как априорную идею абсолютного бытия. Именно оно, считал Марсель, и определяет будущее существование человека. Обращаясь к различным проявлениям сущего, к красоте природы, к величию космоса, человек укрепляется в ощущении «подлинного». В этом случае все впечатления трансформируются в силу любви и неукротимую тягу к прекрасному. В искаженном варианте онтологическое чувство порождает жажду власти, гонку приобретения и насилия. Марсель понимает «чувство онтологического» как ту сферу человеческого существования, где трансцендентное может соединиться с имманентным и возродиться через человеческую душу, став конкретной, чувственно воспринимаемой и неодолимой силой.

Марсель считал, что человек приобщается к бытию на более высоком, чем разум уровне познания, на уровне вторичной рефлексии и таинства. Первичная рефлексия, согласно Марселю, вполне соответствует разуму, поскольку проводит различие между «Я» и «не Я», знаменуя проблему и выражая таким образом нечто чуждое и объекту, и душе. Лишь вторичная рефлексия или «таинство» способна достичь глубины сущности и явления, поскольку в «таинстве» человек не столько постигает, сколько открывается навстречу бытию. Бытие в этом процессе тоже открыто человеку, ибо только в человеческой душе оно может выразить себя и воплотиться. Провозглашая «таинство» областью взаимной открытости человека и бытия, Марсель таким образом преодолевает проблему противоречий между субъектом и объектом.

«Таинство» Марсель трактует как своеобразное ощущение озаренности. В этот мир как будто нечто, что неизмеримо больше, чем мы сами, вторгается в нашу душу. В состоянии такого подъема и открытости стираются различия не только между субъектом и объектом, но и между материей и сознанием, индивидом и бытием. Метод, с помощью которого Марсель осмысливает проблему единства индивида и бытия, можно назвать феноменологическим. Главное положение этой феноменологии — отказ от трактовки сознания как статичного и замкнутого в себе. В этом случае «Я» не может рассматриваться и оцениваться как часть пространства⁴.

Тайна, о которой размышляет Марсель, радикально отличается от непознаваемого. Это слово (не-

познаваемое) получили широкое распространение в агностицизме XIX в. Но в чем различие? Непознаваемое — это «*caput mortum*», некий балласт, которому никакое позитивное значение не может быть приписано. «Ты не долго будешь довольствоваться миром, если тот лишен тайны». Тайна не является, по словам Марселя, исключительным или даже принципиальным образом соотносимой с опытом предела. Искание таинственного нетождественно жажде чудесного, присущая детской ментальности. Взрослый человек, напротив, должен подавлять в себе эту потребность, поскольку она несовместима с запросами разумного существа, первой заботой которого служит объяснение того, что ему дано в опыте. Понять смысл тайны лучше всего методом отвержения. Попробуем представить мир, в котором тайна отсутствует по определению. И окажется, что всегда есть соблазн заместить ее чем-то легко объяснимым, тем, что способно устранить таинственное. Между подлинной постижимостью тайной сразу обнаружится нечто вроде скрытого родства.

Традиционное понимание человека как животного, наделенного разумом, уже не может удовлетворить философа. Конечно, данное утверждение не является ложным, человек на самом деле является представителем животного мира. Но в таком определении упускается нечто существенное. Возможно, пчелы или муравьи обладают разумом. Об этом увлекательно писал М. Метерлинк. Однако различие между умом и инстинктом следует переосмыслить. Сартр утверждал, что человек — это бесполезная страсть. Но разве человек не является заложником действительных страстей — властолюбия, корыстолюбия, любви, фанатизма. Отчего же эти страсти бесполезны. Нет, они обладают полезностью в имманентном мире, где царствует расчет и пронырливость. Однако для истинной природы человека эти страсти не прагматичны. Они лишь показывают, что над инстинктом, который несет живому существу сохранность и благополучие, надстраивается новая область ориентации, которую нельзя понимать в духе только полезности. В этом случае ускользает понимание человеческой природы.

Чтобы разъяснить эту мысль, Марсель обращается к теме страдания. Если полагать, что источник и смысл страдания имеет конкретные земные истоки, то тайна этого феномена начнем ускользать. Причина страдания не скандал, который предшествовал этому переживанию. При таком объяснении остается в стороне главное — экзистенциальный смысл данного состояния. Оно не позволяет концентрировать наше внимание на страдающем субъекте,

⁴ Marcel G. *Homo viator*. N.Y., 1962. P. 22.

с тревогой вопрошающем, какой же смысл может скрываться в его страдании. «Это и только это имеет значение»⁵.

Является ли страдание абсолютной бессмыслицей? Нетрудно прийти к такому заключению, если видеть исток страдания в житейских невзгодах. Но во мне, человеку страдающем, что-то отказывается принять такую трактовку. Смысл страдания глубже. Попробуем представить мир, где страдание отсутствует. Там не будет ни счастья, ни радости, ни глубокого удовлетворения. Глоток воды не является событием, если вы не испытывали сильную жажду. Любовь, в которой нет места страданию, не может считаться подлинным чувством. Не напрасно писал К.М. Симонов: «Взял с собою бы все расстояния, чтобы мучиться от разлук, чтобы помнить при расставании боль сведённых на шее рук».

Но вот еще одна трудность. Появление в мире, который по определению является больным, невротичным, потребность добраться до смысла любой ценой кажется странной. Иначе выглядит эта проблема, если сказать страдающему человеку: здесь имеется некая тайна, перед которой вы должны склониться. Если же страдание является человеку, у которого нет духовного опыта, он не поймет подлинный смысл страдания. А ведь оно возвышает душу, позволяет осмыслить самую суть человеческого бытия. Разве страдание не является испытанием для человека? Но кто имеет посылает эту напасть? Кто ждет нашего отклика? Это как раз и является тайной. Я имею право так сказать, если участвую в чужом страдании. Если я принимаю его таким образом, что оно становится также и моим, тогда понемногу начинает восходить свет тайны. «Есть только одно несчастье — одиночество», — так говорит один из персонажей пьесы. Но если одиночество преодолено, если единение состоялось, если мы вместе встречаем это страдание или это несчастье, то в силу самого факта такой универсальности, — притом не абстрактной, а живой — преображение начинает свою работу. «Восхождение к конкретному *мы* выступает при этом как первый шаг надежды, набирающей обороты. Безусловно, все это таинственно в той мере, в какой является экзистенциальным динамизмом, никоим образом не позволяющим себя отождествить с рациональным процессом, способным к воспроизведению по нашему желанию. Действительно, всегда остается возможность воспрепятствовать развертыванию в нас этого преображения, подобно тому, как, в другой сфере,

столь же возможно отказаться от понимания — и эта негативная возможность выступает изнанкой или ночным ликом нашей свободы»⁶.

Марсель полагает, что связь свободы и тайны самая тесная. Свидетельства мистиков убеждают нас в том, что иные, более прямые, более интимные, более глубокие, приближения к свободе также возможны. Г. Марсель хорошо представлял, что свобода в современном мире находится под тисками господствующей идеологии. Он писал о том, что средства массовой информации вполне могут убедить человека, который задумал уйти из жизни, в том, что такое решение неправильно. Но они также способны внушить индивиду, полному жизненных сил, что пора расстаться с этим лучшим из миров.

Осмысленная проблема человеческого существования, личностной экзистенции, Марсель обращается к философской антропологии М. Бубера. Бубер испытал сильное влияние немецких мистиков, от Майстера Экхарта до Ангелуса Силезиуса. На него также оказала влияние каббала. Однако он очень рано предвидел, что должно стать его собственной оригинальной мыслью. Уже в диалоге «Даниэль» он раскрыл напряжение, которое существует между «Я» и миром. Он также пришел к выводу о том, что без такого напряжения человек немислим. Именно это понятие, а не привычное «отношение» служит показателем искания экзистенции. Задавшись вопросом, что такое человек, он стремился выявить особенности и характеристики человеческого существа.

Основной идеей книги «Я и Ты» — программного исследования Бубера — является стремление отыскать «третий путь» между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизацией тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о «бытии как существующем», так и непреодолимое тождество «ego cogito».

В качестве исходной точки Бубер избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную — феномен сосуществования Я с другой личностью является всегда «со-бытием» с другими людьми. Разграничение двух сфер: «Я — Это», где осуществляется вечное отношение человека к миру, и «Я — Ты», где реализуется аутентичное бытие, явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. «Различие между опытом, на-

⁵ Марсель Габриэль. О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 65.

⁶ Там же. С. 66.

правленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, — писал Э. Левинас, — различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов..., различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения — в этом заключается фундаментальный вклад Бубера и теорию познания».

Основная идея философии диалога Бубера заключается в том, что Я являются не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективирует) Ты, а встречает его. Вводимое Бубером понятие «Между» подчеркивает разрыв между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека, где раскрываются те характерные черты личности, которые не сводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие «Между» выражает радикальную «другость» иного человека, по отношению к которому Я, с одной стороны, является обращающимся (активная позиция), но с другой — остается отданным этой «другости», так как он есть не что иное, как «вечный Ты», как Бог (пассивная позиция).

Бубер стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления единства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. «Истинным признаком межчеловеческого сосуществования» Бубер считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, «опирается на установление и признание инаковости другого человека». Только благодаря данному признанию оказываются возможным обращение и разговор, «присутствие в общении».

В собственном имени существительном Бубер видит «наивысшую словесную форму», содержащую сообщения «отдаленному» субъекту о том, что «в данной ситуации необходимо его, именно его присутствие». Эти формы являются еще сигналами, но, одновременно, уже словами. Человек трансцендирует собственное физическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что «в языке слов» обращение в некоторой

степени упраздняется, нейтрализуется, чтобы «непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность — не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в «истинном разговоре». Понятие «истинный разговор» Бубер связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. «Истинный разговор, т.е. каждая аутентичная реализация отношения между людьми, означает соглашение инаковостей».

В основании буберовского подхода убеждение в коммуникации как явлении, порождающим истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие, которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Бубера отказаться как от индивидуального сознания Я (а, значит, от внутреннего диалога, от автокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального самосознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения.

«Я и Ты» (1923; есть переиздания; русс. перв. 1993, 1995) — книга Бубера, в которой он впервые изложил свою основную интуицию, в той или иной степени присутствующую во всех его последующих работах. Суть этой интуиции, послужившей основанием для разработки одного из наиболее популярных вариантов диалогического принципа, заключается в уверенности, что между отношением к Богу и отношением к ближнему существует тесная связь. После выхода книги в свет имя Бубера стало едва не главным символом всей философии диалога, а изложенная в ней концепция превратилась в знамя всего движения. Работа задумывалась как первая часть философско-теологической трилогии, однако полностью этот замысел не был осуществлен.

Книга состоит из трех частей и представляет собой совокупность относительно самостоятельных фрагментов, имеющих афористический и несколько импрессионистический характер. Объем фрагментов, в начале книги состоящих из одного-двух предложений, уже к середине увеличивается, и каждый из этих фрагментов занимает, как правило, по несколько страниц. Книга начинается с постулирования двойственности мира, которая, по мнению Бубера, обусловлена двойственностью соотносительности человека с ним. В свою очередь эта соотносительность двойственна в силу двойственности особых основных слов. Их особенность заключается в том, что, из самой сущности человека, они имеют свое-

образный императивный характер, позволяющий им быть не просто соотношением воздуха, а вполне реальным полаганием существования, вследствие чего они делают произносящего их человека участником непрерывного творения.

При этом подразумевается, что основные слова — это на самом деле не отдельные слова, а пары слов. Одно основное слово — сочетание «Я-Ты», другое основное слово «Я-Оно», причем на место «Оно» может стать «Он» и «Она». В результате двойственным оказывается и «Я» человека: согласно Буберу, «Я» первого основного слова отличается от «Я» второго основного слова. Более того, основное слово «Я-Ты» может быть сказано всем человеком, а основное слово «Я-Оно» не может быть сказано всем человеком. Поэтому никакого «Я» самого по себе просто нет: всегда существует первое или второе «Я» из указанных выше, так что сказать «Я» означает сказать одно из основных слов. Бубер подчеркивает, что жизнь человеческого существа не сводится только к такой деятельности, которая имеет перед собой некоторый объект и потому соответствует царству «Оно». Тот, кто говорит «Ты», не обладает никаким объектом, а стоит в некотором отношении.

Постулируя первичность этого отношения, Бубер выделяет три сферы, в которых мир отношения строится и существует: жизнь с природой, жизнь с людьми и жизнь с духовными сущностями. Лишь во второй сфере отношение достигает уровня речи, и человек оказывается способным давать, принимать и слышать «Ты». В первой сфере «Ты» застывает на пороге речи, в третьей — лежит за ее пределами. Тем не менее, во всех трех сферах человек ловит веяние «Ты», а потому так или иначе с ним соприкасается. «Ты» характеризует такую целостность, которую нельзя разложить на составные части, это «Ты» нельзя обрести в поиске, оно свободно дарует себя и ускользает из под власти причинности. Отношение представляет собой взаимность: не только человек воздействует на человека. Однако печаль человека состоит, по Буберу, в том, что в нашем мире каждое «Ты» должно становиться «Оно», т.е. субъектом среди объектов, суммой свойств, количеством, заключенном в форму.

И все же каждая вещь в мире или до, или после своего овеществления может являться какому-нибудь «Я» в качестве Ты. При этом речь идет не о простом чередовании, а о сложном и запутанном процессе, в котором «Оно» играет роль куколки, а «Ты» — бабочки. Основное слово «Я-Ты» исходит от человека как бы естественным образом, еще до того как человек осознал себя в качестве «Я», а основное

слово «Я-Оно» уже предполагает обособление «Я», которое, тем самым, оказывается моложе основного слова «Я-Ты».

Воспроизведя классический сюжет о нерасчлененной целостности, стоящей в начале исторического процесса, Бубер присоединяется к не менее классическому сюжету, в соответствии с которым жизнь человека лишь повторяет бытие мирового целого в качестве человеческого становления. При этом мир «Оно» считается обладающим связностью в пространстве и времени, а мир «Ты» — нет. И хотя человек не может жить без Ты, то, кто живет лишь «Оно» — не человек.

Вторая часть книги посвящена социально-исторической проблематике и начинается с анализа неуклонного роста мира «Оно». Особо подчеркивается, что так называемая «духовная жизнь» очень часто является препятствием для жизни в Духе, поскольку Дух в его обнаружении через человека — это ответ человека своему «Ты». Иначе говоря, Дух есть для Бубера слово, и он существует между «Я» и «Ты». Однако чем сильнее ответ, тем сильнее он превращает «Ты» в объект, так что лишь неоформленное, доязыковое слово оставляет «Ты» свободным.

В свете этой констатации Бубер рассматривает социокультурную реальность и, в особенности, погруженность общественной жизни современного человека в мир «Оно». Эти соображения иллюстрируются многочисленными историко-культурными примерами. Диалогическое личностное «Я», образцы которого проявляют себя в сократовской беседе, гётевском общении с природой, молитвах и проповедях Иисуса, Бубер противопоставляет властному «Я» Наполеона. В качестве причины появления различных образов «Я» усматривается мучительным поиском современным человеком своей личностной идентичности и стремление к истинной общественной и личной жизни. По убеждению Бубера, выродившаяся и ослабленная духовность должна дорасти до сущности Духа — до способности говорить «Ты».

В этой части книги Бубер воспроизводит также традиционную экзистенциалистскую критику принципа тождества, который он рассматривает в классической древнегреческой форме «Все и одно». Муравейники культур, указывает он, подчинены именно этому принципу, а потому неизбежно рассыпаются. Но этот же принцип конституирует и соответствующий тип души, которая всерьез считает мир находящимся внутри «Я». Тем самым выражается в слове и традиционном для всех представителей диалогического принципа критика чисто простран-

ственного типа целостности, репрезентированного моделью «единого, различенного в себе», которая была выработана в лоне древнегреческой метафизики.

Третья часть книги посвящена религиозно-экзистенциальной проблематике. Согласно Буберу, диалогический принцип предполагает обращенность человека к некоторому «вечному Ты», которое никогда не может стать «Оно», врожденное человеческое «Ты» может, по Буберу, обрести завершенность. Люди взывали к своему «вечному Ты» и давали ему имена, затем вошедшие в язык «Оно» и группирующиеся вокруг имени «Бог». Несмотря на это, имена Бога всегда оставались священными, так как они были не только речами о Боге, но и речью, обращенной к нему.

Бубер обозначает каждое действительное отношение к какому-либо существу или к духовной сущности как исключительное в силу его способности схватывать уникальность того, к чему оно обращено. Для того, кто входит в абсолютное отношение, все взятое в отдельности становится неважным. Однако Бога нельзя найти, ни оставаясь в мире, не удалившись от мира. Бога Бубер, используя расхожее выражение немецкого теолога и религиозного философа Р. Отто, обозначает как «абсолютно другое», которое, тем не менее, ближе к человеку, чем его собственное «Я».

Тем самым религиозный опыт выходит из границ святилища и становится элементом повседневности, что означает также разрушение традиционной метафизической концепции единства

бытия. Бог, как пишет Бубер, объемлет все сущее и одновременно не есть все сущее, объемлет человеческую самость и не есть эта самость. Ради этой неизреченности Бога есть «Я» и «Ты», есть диалог. Однако встреча с Богом дается человеку отнюдь не для того, чтобы он был занят только Богом, а для подтверждения осмысленности мира. История, по Буберу, представляет собой не круговорот, а последовательное приближение к богоявлению, которое может произойти только «между сущими», т.е. среди людей, но которое до времени сокрыто в этом «между». Тем самым ареной теофании объявляется пронизанная диалогическими отношениями и погруженная в поток исторического времени человеческая общность, которая выступает в качестве альтернативы метафизической концепции целостности, построенной по принципу «Все и одно».

Человеческая экзистенция базируется на индивидуальных и коллективных ценностях, которые находятся в ее основе. Ценностное сознание человека одухотворено исканием смысла, и оно же определяет направленность его деятельности. Ценности выступают содержательным аспектом экзистенциалов человеческого бытия. Статус экзистенциальности той или иной ценности обусловлен степенью ее фундаментальности, целостности, изначальности, глубины и непосредственности ее связи с ценностью жизни. Анализ экзистенции человека в социокультурных условиях, в которых утрачивается осмысленность человеческого существования, может рассматриваться сегодня как актуальная задача.

Список литературы:

1. Вебер Альфред. Избранное: Кризис европейской культуры. М., СПб, 2012.
2. Гуревич П.С. Философская интерпретация человека. М., 2013.
3. Марсель Габриэль. О смелости в метафизике. СПб, 2012.
4. Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. Бытие — время — любовь. М., 2013.
5. Социокультурная антропология. История. Теория. Методология / Отв. ред. тома Ю.М. Резник. М., 2012.

References (transliteration):

1. Veber Al'fred. Izbrannoe: Krizis evropeyskoy kul'tury. M., SPb, 2012.
2. Gurevich P.S. Filosofskaya interpretaciya cheloveka. M., 2013.
3. Marsel' Gabriel'. O smelosti v metafizike. SPb, 2012.
4. Motroshilova N.V. Martin Haydegger i Hanna Arendt. Bytie — vremya — lyubov'. M., 2013.
5. Sociokul'turnaya antropologiya. Istoriya. Teoriya. Metodologiya / Otiv. red. toma Yu.M. Reznik. M., 2012.