

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Н.Н. Карпицкий

**ПРИСУТСТВИЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ
ПРЕДЧУВСТВИЕ**

Издательство Томского университета

2003

УДК 165.62
ББК 87.2
К 264

Карпицкий Н.Н.
К 264 Присутствие и трансцендентальное предчувствие. —
Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. — 192 с.

ISBN 5-7511-1746-8

В монографии проводится философский анализ смысловой и эмоциональной сферы, intersubъективного и исторического существования человека, в соответствии с критически-феноменологическим методом проблематизируются принципы мироописания и раскрывается первичный опыт жизненного мира человека.

Книга рассчитана на преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных дисциплин, а также всех интересующихся современными проблемами феноменологии.

УДК 165.62
ББК 87.2

Научный редактор:

д-р филос. наук А.К. Сухотин

Рецензенты:

д-р. филос наук А.Ф. Косарев
д-р филос. наук Н.А. Колодий

ISBN 5-7511-1746-8

© Карпицкий Н.Н., 2003

ВВЕДЕНИЕ

Задача этой книги - проблематизировать исходные очевидные определенности, которые воспринимались европейской философской традицией как предпосылки философского мышления, и через их преодоление раскрыть первичный опыт жизни.

Философия всегда личностна, это путь осмысления общезначимого содержания на основе личного жизненного опыта (под жизненным опытом здесь понимается любой опыт, который влияет на формирование личности человека). И поскольку каждый философ - это личность со своим неповторимым жизненным опытом, то философских систем должно быть столько, сколько философов. Сведение философских систем к одной позиции означает их отрыв от жизненного опыта и отрицание самой сущности философии.

Предпосылками философской системы являются интуитивно найденные «очевидности». Для каждого философа, как и для каждого человека, очевидными могут казаться разные представления, потому и возникает многообразие взаимоисключающих философских систем. Очевидное не должно доказываться или выводиться, так как сама необходимость подобного доказывания уже предполагает, что оно неочевидно. И вместе с тем очевидное не должно быть безосновательным. Его основания не в чем-то предзаданном, но в потенции творить новое. Не человек задает, что считать очевидным, но сами представления, удостоверяя себя в качестве очевидностей, формируют его как личность. Иными словами, очевидными являются те представления, которые обоснованы в жизненном опыте человека.

При всем многообразии личных судеб европейцев в них есть нечто общее, что обусловлено историей европейской культуры от античности и до наших дней. И эта общность судьбы формирует общую очевидность, которую можно обозначить как «интуицию определенности». В античности эта интуиция определенности нашла свое философское воплощение в идеальном мире (мире эйдосов, Логосе, мировом уме и т.д.), сейчас она представлена либо в виде трансцендентальной системы принципов, либо во всеобщей причинности, выражающейся в системе естественно-научных законов мира.

В любом случае всегда предполагается какая-то система определенностей которая собирает в единство весь действительный мир, причем эта система определенностей обязательно, как того требует европейское мышление, должна соотноситься со структурой европейских языков.

Но если это понимание очевидности есть результат уже сложившегося определенного опыта, который обусловлен спецификой европейской культуры, то, проблематизируя его, можно обнаружить более первичную очевидность, которая делает возможным сам этот опыт и саму эту культуру. Иными словами, необходимо подвергнуть критике европейское понимание очевидности, чтобы освободить его от тех наслоений, которые являются проекцией на первичный опыт общекультурного наследия. Лишь тогда все эти наслоения перестанут быть само собой разумеющимися, и наконец станут по настоящему понятными.

Привычное кажется очевидным, и поскольку окружающий мир привычен, неизбежно возникает иллюзия его очевидности. В любой эпохе повседневный человек наивно полагает, что мир именно таков, как он ему представляется. Так думает и современный человек. Однако, насколько маловероятно, что мир должен оказаться именно таким, как представляет его себе нынешний европеец начала XXI века! Речь здесь идет не столько о сомнении в реальности мира (это лишь частный вопрос), сколько о сомнительности, что именно привычное восприятие должно обязательно оказаться истинным представлением о мире. С этой проблематизации данности мира берет свое начало философия, и настоящая работа направлена не на создание альтернативы проблематизации в философской традиции, а на ее радикализацию.

Суть проблематизации в том, что мы можем поставить вопрос о действительности, поиск ответа на который приводит нас к новому пониманию. Для философского видения нет ничего обыденного и привычного: вопросы могут быть поставлены относительно чего угодно.

Философская проблематизация очищает опыт от того, что лишь кажется очевидным в силу привычности, выявляя за этим первичную очевидность. Классическая философская традиция - Платон-Декарт-Кант-Гуссерль - усматривала эту первичную очевидность в идеальной предзаданной определенности, которая в современной феноменологии рассматривается как трансцендентальная определенность. Однако очень часто в философском дискурсе эта трансцендентальная определенность начинает выступать неким пределом проблематизации, т.е. предельным пунктом движения философской мысли.

Так, например, методическое сомнение Декарта, проблематизирующее данность мира, приводит к определенности «врожденных идей», критический метод Кант - к определенности априорных принципов созерцания, рассудка и разума, феноменологический метод Гуссерля - к эйдетической определенности.

Выявление первичной трансцендентальной определенности через проблематизацию данности мира полагает ее как первичную очевидность только лишь для разума, однако она вовсе не является первичной очевидностью в контексте экзистенциального опыта.

Трансцендентальная определенность собирает мироописание в виде того мира, в котором человек непосредственно живет. Благодаря этому поставленный под сомнение мир получает свое новое основание в более первичном опыте. Однако опыт экзистенциального абсурда ставит под сомнение не только мир, но и саму трансцендентальную определенность, на основе которой он собран.

Рационально обоснованный мир оказывается совершенно необоснован экзистенциально, соответствие эйдетической определенности никак не снимает экзистенциальные противоречия; в частности, несоизмеримы абсолютная самоценность жизни и та ничтожная ее значимость, которую она реально имеет в сложившейся системе мироописания; несоизмеримы самоценность момента и преходящесть всего как тотальное обесценивание, вызванное неотвратимостью исчезновения в прошлом; несоизмеримы абсолютная трагичность страдания в жизненном мире и его естественная привычность в сложившемся порядке вещей мира, и т.д. Иначе говоря, с экзистенциальной точки зрения мир не может быть таким, каков он есть, но тем не менее именно в таком нелепом мире мы и живем. С одной стороны, трансцендентальная определенность такова, как она определяет мир, с другой стороны, она не должна быть таковой, поскольку и мир не должен быть тем, что он есть. Понимание этого приводит к проблематизации любой предзаданной определенности, т.е. не к простому ее отрицанию, а именно проблематизации, когда через ее наглядное удостоверение ставится новый вопрос о ее основании и ее возникновении.

Это позволяет рассмотреть любые трансцендентальные определенности не как данности, а как точки завершения процесса. При этом проблематизирующий вопрос ставится о самом начале этого процесса и пути движения от изначального неопределенного предчувствия к определенности. В силу этой проблематизации любые трансцендентальные структуры утрачивают свою исключительность, допускаемая альтернативные пути сборки мироописания.

В такой проблематизации предзаданных определенностей открывается возможность поиска ответа на вопрос: как же все же нас занесло в столь экзистенциально абсурдный мир? При этом поиск ответа вовсе не предполагает нигилистического отказа от трансцендентальной определенности мира, речь идет лишь об ее проблематизации, то есть о такой постановке вопроса, которая направлена на понимание опыта первичной неопределенности, содержащей в себе потенцию как данной трансцендентальной структуры мира, так и любой другой возможной. Лишь с этой более изначальной позиции становится возможным понять весь путь движения от первичной неопределенности к определенности, который и завел нас в этот экзистенциально-абсурдный мир.

Поскольку первичная очевидность изначально носит неопределенный характер, какое-либо ее выражение как таковой является задачей мистики, а не феноменологии. Феноменологическая же задача состоит в описании самого процесса дви-

жения от этой изначальной неопределенности к определенности. Это описание должно быть раскрыто в самых разных измерениях сознания - в опыте межличностного общения, в обращении к абсолюту, в религиозном опыте, в опыте построения идеологических систем, опыте шизофрении и духовных болезней, в феноменологии имени, в историческом самосознании и т.д. Выявив вторичность любой смысловой определенности по отношению к первичному неопределенному содержанию, можно будет обосновать сосуществование различных априорных систем, на которых основываются разные культурные традиции, а также обосновать истинность жизненного мира человека по отношению к любым искусственно создаваемым мироописаниям.

1. ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПРЕДЧУВСТВИЯ И ПРИСУТСТВИЯ

1.1. Методическое сомнение и возвращение к первичному опыту

Европейская философская традиция, включая античную, средневековую и русскую, исходит из очевидности первичных определенностей, которые могут пониматься либо как мир эйдосов платонизма, либо как трансцендентальные принципы кантианства, либо как естественные законы материализма. Так или иначе, весь мир расчленен на отдельные предметы, которые увязаны между собой смысловыми или естественными закономерностями, отраженными в структуре европейских языков. Однако наивно полагать, что мир обязан быть устроен именно так, как упорядочили мы его в соответствии со смыслами слов родного языка.

Современный космос европейца структурирован в соответствии с первичными смысловыми очевидностями, которые античные философы открыли как особый «идеальный мир». Античное миропонимание основано на доверии не только чувственному, но и умственному опыту постижения мира. В соответствии с этим Платон обосновывал реальность идей через умозражение - на основе способности видеть их как самодовлеющие в себе смыслы-сущности. Смыслы умопостигаются как самодовольствующие себя, они - первичные определенности, в соответствии с которыми структурируется феноменальный мир. После Платона можно было спорить об онтологическом статусе первичных смыслов-определенностей и даже пытаться их преодолеть, но сами они как таковые стали прочным фундаментом европейской философии, этики, права и системы духовных ценностей.

Перипатетики полагали, что эти смыслы существуют не до вещей, а в вещах. Материалисты отрицали их первичность и понимали их как отражение естественных закономерностей внешнего мира. Кант вывел их из трансцендентального сознания. Предпринимались также попытки их игнорировать (скептицизм) или разрушать. Но само это игнорирование или разрушение подспудно предполагало наличие этих определенностей как отправной точки мысли. Эти первичные определенности составляют незыблемый фундамент всех европейских картин мира (античной, средневековой, новоевропейской, современной) и истории философской мысли, включая и те течения, которые пытаются выйти за границы этих определенностей.

Новоевропейский космос не является новым по отношению к античному, но лишь деградацией его, так как идеальная основа та же самая - первичные определенности. Однако новоевропейская мысль, потеряв естественную уверенность в

открытых Платоном идеях, пытается всеми силами вернуть ее окольными путями. Примером тому служат попытки софистически обосновать бытие Бога из человеческой субъективности у Декарта, в то время как в средневековой картине мира именно божественное Откровение являлось принципом обоснования субъективного бытия человека.

Усомнившись в исходной очевидности идеального мира, новоевропейские мыслители, вместо того, чтобы найти новую предпосылку очевидности, принялись восстанавливать старую путем обоснования познания либо на опыте (эмпирики), либо на разуме (рационалисты), а когда уже всем стало понятно, что это невозможно, потребовался гений Канта, чтобы открыть трансцендентальную сферу, в которую европеец без ущерба для себя мог поместить весь платоновский мир идей. Ближе к античной оказалась русская философская традиция, которая исходит из античного доверия интеллектуальной интуиции, удостоверяющей мир идей, но в силу архаичности этой позиции западноевропейский философ с чистой совестью может ее игнорировать.

Европейская мысль то приближалась, то удалялась от стен, воздвигнутых античным идеализмом, и декартово методическое сомнение оказалось неиспользованным шансом. Разоблачив иллюзию очевидности обыденного понимания мира, Декарт не менее яростно принялся за восстановление разрушенного. Это восстановление ему удалось лишь потому, что он не раскрыл до конца свой принцип методического сомнения, испугавшись применить его к самой исходной интуиции - «мысля, следовательно, существую».

Декарт воспринял интуицию собственного существования как такую очевидную определенность, из которой можно было вывести существование Бога и мира с его внутренними закономерностями. Ошибка Декарта в том, что эта самоочевидная интуиция вовсе не является определенностью и не может быть тезисом логического дискурса. Определенная мысль - это не первичная очевидность, а результат упорядочивания и конкретизации неопределенности опыта, осваиваемого мышлением. Причем эта конкретизация во многом случайна, и мысль может быть выражена в своей определенности совершенно по-разному.

Первичный опыт мышления - это нечто неясное, смутное, из которого можно волевым актом внимания вычленишь ту или иную определенную мысль. Этот конечный результат мышления Декарт ошибочно принимает за первичную очевидность, в то время как первичной очевидностью является не сама по себе определенная мысль, а некое смутное предчувствие мысли.

Иными словами, рациональное познание не может быть критерием истины, так как мыслительный опыт является результатом работы сознания, а не первичной очевидностью. Это значит, что мыслительный опыт может быть разным в зависимости от характера этой работы, вычленяющей мысли из предчувствия. Точно также и эмпирическое познание не может быть критерием истины, так как эмпириче-

ский опыт вторичен, являясь результатом работы сознания по прояснению первичных неясных чувственных впечатлений. Это означает, что чувственный опыт может быть по-разному сформирован в зависимости от способов прояснения первичного опыта неясного предчувствия ощущения.

Первичным опытом является вовсе не эмпирический или умопостигаемый опыт, а предчувствие, из которого вычленяется эмпирическое или умопостигаемое содержание путем проекции на него заданных определенностей, ошибочно принимаемых в европейской философской традиции за первичные очевидности. Поскольку это предчувствие является не результирующим фактом эмпирического опыта или опыта мышления, но условием возможности их, его следует называть трансцендентальным предчувствием. Парадигмальный предрассудок европейской философской традиции заключается в обязательном наделении очевидности характером определенности, в действительности же первичная очевидность еще не определена, это движение от смутного к определенному.

Нельзя отождествлять очевидность и определенность, поскольку определенность всегда возникает как результат работы сознания, при этом всегда можно поставить под сомнение сами этапы и продукты данной работы по приведению к определенности. Эта сомнительность определенностей требует возвращения к первичному опыту, из которого эти определенности вычленяются.

Само понятие первичного опыта - опыта жизни, опыта существования - следует отличать как от «эмпирического опыта», так и от «жизненного опыта». Понятие эмпирического опыта можно определить как такое содержание, постижение которого опосредовано органами ощущений. Понятие жизненного опыта выделяется совершенно по другим основаниям: это все то содержание, которое влияет на формирование личности.

Опыт в широком феноменологическом смысле не сводится ни к эмпирическому, ни к жизненному опыту, и охватывает все, что переживается как самоочевидное. В контексте такого феноменологического понимания первичный опыт можно определить, как такой опыт жизни, который включает в себя все то переживаемое, которое является первичной очевидностью и носит изначальный характер. Это - изначальнейшее человеческого существования, опыт самообнаружения, предваряющий приведение содержания сознания к чувственной или умопостигаемой определенности.

На основании критики предзаданных определенных очевидностей становится возможным феноменологическое описание первичного опыта жизни. Понятие «определенность» в соответствии с гуссерлевской феноменологической традицией я понимаю как предзаданную восприятию самотождественность, устойчиво соотносимую с другими самотождественными смысловыми определенностями, благодаря чему оно может быть понято именно как «это» и только это, четко отделяя себя от всего остального.

Естественно, что и восприятие определенностей, объективированного мира тоже входит в феноменологический опыт, однако все это является результатом определяющей работы сознания. В феноменологическом опыте также дано и само движение к этой определенности - объективирующе-определяющая работа сознания. В связи с этим встает проблема феноменологического описания опыта, первичного по отношению к результатам этой работы сознания.

Гуссерль допускает движение от неопределенности к определенности лишь применительно к восприятию эмпирического предмета. Причем это движение к определенности осуществляется, по его мнению, как приведение неопределенности эмпирической сферы к изначальной определенности трансцендентального сознания. Данная работа исходит из другой предпосылки, усматривающей в изначальном опыте трансцендентального сознания не предзаданную определенность, но неопределенное предчувствие.

Смысловые определенности не могут быть даны изначалью, так как сознание интенционально, и любая определенность полагается интенцией, но не предзадана ей. В опыте переживается не только то, что постигается интенцией - нозма, но и само интенциональное движение. Это имманентное интенции переживание первично по отношению к нозматической ясности, которая полагается этой интенцией; в основе же этого имманентного переживания лежит свободный волевой акт, который изначалью направлен на то, что еще не достигло нозматической ясности - на неопределенное. Сознание всегда в процессе - в движении от неопределенности к переживаемой ясности. Это движение осуществляется благодаря актам воли, направляющим интенцию на потенциальное, не проясненное нозматическое содержание, и волевым усилиям, движущим интенцию.

Опыт переживания феноменального мира - интенционального единства - это нечто большее, нежели имманентное интенции переживание, и он не складывается из суммы этих отдельных переживаний. Восприятие интенции в акте самосознания не тождественно ее имманентному переживанию, так как самосознание уже предполагает новую интенцию, схватывающую предшествующую уже как нозму. Поэтому опыт самосознания не может сводиться к простой сумме - «схватывание интенции в акте самосознания + имманентное переживание», так как к этой сумме не может свестись опыт единства феноменального жизненного мира. Следовательно, всякая попытка описать феноменальный мир через сумму его составляющих еще не приближают нас к пониманию первичного жизненного опыта.

Первичным по отношению к содержанию феноменального мира является интенция, синтезирующая его в целостное становление жизни, которую можно обозначить как «сопричастность». Интенция сознания может не только имманентно переживаться и схватываться другой интенцией, но само имманентное ей переживание может раскрываться в сопричастности другой интенции. Иными словами, в имманентном переживании каждой интенции сознания сопричастно присутствует

переживание всех других синхронных интенций. Синхронное переживание сопряженных разных интенций сливается в единый феноменальный опыт жизненного мира, все содержание которого раскрывается в движении от неопределенности к интенционально полагаемой нозматической отчетливости.

Первичный опыт трансцендентального предчувствия не исчезает при господстве европейской установки сведения очевидности к предзаданной определенности, на него просто меньше обращают внимания. Когда же его игнорирование становится невозможным, возникают парадоксальные философские системы, наиболее ранним примером которых является стоицизм.

С одной стороны, стоики утверждали, что все в мире пронизано мировым разумом – Логосом, с другой - они непосредственно сталкивались с иррациональным и непостижимым становлением жизни. Концепция мироздания, основанная на смысловых определенностях мирового Логоса и всеобщей разумности и целесообразности, парадоксальным образом сочеталась у стоиков с учением о властвующей над миром слепой судьбе.

С утверждением христианского миропонимания происходит преодоление античного интеллектуализма: воля рассматривается теперь не как эпифеномен ума, но как самостоятельное начало - сущность человека. Воля первична по отношению к любым смысловым определенностям, которые могут быть конституированы на ее опыте, но саму ее не раскрывают. Когда христианский мистический и религиозный опыт перешел границу возможности философского описания, возникла традиция христианской мистики, описывающей постижение Высшего не в предзаданных определенных формах, а в символах, указывающих на неопределенный опыт трансцендентального предчувствия.

Христианская философия постоянно предпринимала попытки осмыслить мистический опыт, но каждый раз сталкивалась с принципиальным гносеологическим препятствием. Из самого мистического опыта не следует его необходимость - он может быть уникальным и неповторимым, философия же не может удовлетвориться простым описанием опыта, она стремится обосновать его в соответствии со смысловой необходимостью, но как раз возможности такого смыслового понимания оказались очень ограниченными. Можно перечислить основные из них, которые встречаются в истории философии:

- 1) Очертить пределы рационального познания.
- 2) Рационально обосновать метод постижения того, что рационально непостижимо.
- 3) Довериться первичному опыту трансцендентального предчувствия, удостоверяющего первичные философские интуиции, на которых уже в соответствии со смысловыми определенностями выстроить систему философского знания.
- 4) Раскрыть историчность и диалогичность любых смысловых определенностей.

5) Раскрыть альтернативность путей рационализации, показывающих вторичность любых смысловых определенностей.

6) Проблематизировать смысловые определенности и через их критический анализ указать на лежащий в основе них первичный опыт трансцендентального предчувствия.

Первый философский подход предполагает либо анализ границ рационального знания с тем, чтобы очертить область неопределенного, либо же выражение знания в определенных смысловых формах используется для того, чтобы отсечь ложные пути обретения опыта из трансцендентального предчувствия, как это имеет место в христианской догматике и богословии. Первичный религиозный опыт полагается здесь как нечто неопишное, а описанию подлежат лишь ошибочные пути мысли, которые преодолеваются на пути обретения этого опыта. Поэтому каждый новый догмат вводился лишь тогда, когда вставала необходимость отсечь ложную интерпретацию христианского религиозного опыта. В рамках этого подхода не ставится проблема теоретического раскрытия самого первичного опыта как такового.

Второй подход предполагает, что предметом философии является не сам первичный опыт, но методы его постижения - как теоретические, так и практические. Причем сами эти методы могут быть выражены вполне в определенной смысловой форме (как это мы находим, например, в философии суфизма), при этом сам первичный опыт так и остается не раскрыт. И хотя такие системы философии могут быть очень плодотворны для академического изучения, тем не менее вне системы духовной практики их основной смысл все же ускользает.

Третий подход основан на том, что хотя сам по себе первичный опыт неопределен и не укладывается в рамки каких-либо смысловых определенностей, тем не менее на его основе вполне можно выстроить определенную философскую систему. В частности, отправной точкой византийской мысли была идея непостижимости сущности, которая способна выражать себя в частных энергиях. И хотя сама по себе бесконечная потенция сущности непостижима, ее частное энергичное выражение вполне можно соотнести со смысловой определенностью и на основании этого построить как систему богословия, так и систему философии. Эта традиция была продолжена русской философией. В западноевропейской философии этот подход реализовывался в философских системах, в основе которых в качестве первичной предпосылки лежала интуиция воли: философия свободы Шеллинга, философия Шопенгауэра и Ницше. В соответствии с этим подходом философ апеллирует к первичному опыту, который все же остается нераскрыт, так как обоснованная на этом опыте теоретическая система все же представляет нечто принципиально иное, нежели сам этот первичный опыт.

Поиск исходных оснований философии не в смысловых определенностях, а в экзистенциальном опыте открыл возможность четвертого философского подхода к постижению неопишного. Он представлен С. Кьеркегором, М. Хайдеггером, фило-

софией экзистенциализма, диалогичности и герменевтики. Наиболее важным достижением здесь является идея историчности истины. Хайдеггер истолковывает истину не как очевидную определенность, а как разомкнутость *Dasein*. И хотя все объективированное может быть охарактеризовано как разомкнутость, изначальнонейшее, открывающееся в разомкнутости не объективировано. Разомкнутость есть никогда не завершенное состояние, это активное становление, оно изначально неопределенно, динамично и исторично. Историчность истины определяется ее онтологичностью, движением от неопределенности к определенности: «сущность истины, которую можно увидеть со стороны сущности свободы, проявляет себя как вхождение (в-ставление) в сферу обнаружения сущего» [76. С. 20]. Чтобы говорить об изначальнонейшей неопределенности истины, Хайдеггер переходит от дискурсивно-феноменологического метода Гуссерля к герменевтическому и создает собственный язык, освобожденный от ассоциативной связи традиционных философских понятий, фиксирующих смысловые определенности.

Х.-Г. Гадамер, понимающий вслед за Хайдеггером истину исторично и диалогично, преодолевает ограниченность предзаданными определенностями понимания самого текста. Интерпретация текста не воспроизводит предзаданный смысл, «задуманный» автором, а воссоздает его заново. Автор утрачивает исключительное право на понимание и оказывается лишь первым интерпретатором текста, смысл которого раскрывается диалогично, и эта диалогичность смысла исторически становится, преодолевая сведение к любым предзаданным смысловым определенностям. Герменевтический подход является, по сути, первой попыткой в пределах именно философии, а не мистики придти к постижению первичного опыта в его неопределенности.

В качестве пятого подхода можно выявить сравнительный анализ альтернативных способов полагания смысловых определенностей, что, по сути, является проблемой межкультурного диалога. Этот подход был реализован О. Шпенглером, попытавшимся вывести разные смысловые системы различных культур из различия первичного опыта, заложенного в «прафеномене культуры», хотя в изложении этого философа трудно разграничить поэтический, философский и мифологический подходы.

Сравнительный анализ разных философских традиций культур Востока и Запада показывает, что они исходят из разного понимания первичной очевидности, разных априорных принципов. Проблема различия предельных оснований рациональности разных культур была поставлена А.В. Смирновым, который указал, что сам механизм формирования первичных очевидностей в разных культурах различен. Этот механизм он назвал «процедурами формирования смысла», которые он выявлял методом контрастного сопоставления различных типов философского мышления.

«Процедуры формирования смысла формулируются иначе как предельные основания рациональности - точнее, формулировка последних зависит от принятых в данной культуре процедур формирования смысла. Предельные основания рациональности, определяющие а priori, что может быть, а чего быть не может, что безусловно истинно, а что безусловно абсурдно, что имеет место всегда, а чего не бывает никогда, зависят от принятых процедур формирования смысла. Мы подчеркиваем эту зависимость, поскольку на нее, кажется, до сих пор вовсе не обращали внимания. А процедуры полагания смысла вовсе не едины для всех культур; и если мы все и говорим об одном и том же универсуме, то различие наших выговоров - не только и не просто содержательное, но прежде того - процедурное; мы не просто говорим разное, наше выговаривание устроено по-разному. Исследование этих альтернативных оснований рациональности и понимание конкретных процедур полагания смысла, от которых они зависят, и оказывается непосредственной задачей сравнительного исследования философских традиций» [65. С. 188].

Если задачей Смирнова являлось выявление различия процедур формирования смысла и построение нового типа логики, описывающей этот механизм, то задача данного исследования поставлена несколько иначе: подвергнуть критике исходные смысловые определенности и, используя феноменологический метод, выявить за ними более первичное неопределенное содержание. Вырваться из плена определенностей можно не путем их игнорирования или разрушения, но путем их обоснования из чего-то более первичного в своей очевидности. Это позволит увидеть европейскую культурную традицию как одну из возможностей, не отрицающую и не закрывающую другие возможности миропонимания.

Таким образом, данное исследование возвращается к задачам, которые ставит герменевтика М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, - постижению истины в ее нередуцированной определенностями изначальности, но решает эту проблему иначе, не герменевтически, а феноменологически, реализуя тем самым шестой подход - проблематизацию непосредственно данных определенностей, критический анализ которых позволяет достичь понимания первичного опыта. Основным методом исследования является критически-феноменологический, который отличается от гуссерлевского тем, что Гуссерль, проблематизируя данность сознания, достигает лежащей в основе него трансцендентальной определенности как некоего предела возможности проблематизации, здесь же отправной точкой является проблематизация самой этой трансцендентальной определенности. Предлагаемый исследовательский подход радикализирует классический подход Гуссерля и относится к герменевтическому как комплиментарный.

1.2. Трансцендентальное предчувствие и феноменистическое мировосприятие

Чтобы совершить переход от структурированного мирописания к первичному опыту мира, из которого вычленяются первые определенности, необходим способ мировосприятия, не нуждающийся в заранее заданной системе предметов, в соответствии с которой европеец привык расчленять космос. Это позволяет сделать феноменистическое мировосприятие, которое, как известно из истории философии, являлось основой даосизма и буддизма, и которое отчасти пытаются воссоздать в современной философской традиции экзистенциализма.

Переход к феноменистическому мировосприятию предполагает отказ от целого ряда философских догматов. У нас нет основания считать, что эйдосы (как сущности вещей) совпадают со структурой языка, нет основания приписывать априорным принципам абсолютный и неизменный характер, и уж тем более нет ни малейших оснований признавать действительность внешнего материального мира. Первичной самоочевидностью является не материальный мир, не идеальный и не царство априорных законов, а переживаемый мир - феномениальный поток жизни, а все остальное вычленяется из него. Мне представляется самоочевидным, что все, что принципиально не может быть дано в переживании, не существует (даже материалист не может представить «материальную» вещь саму по себе: она всегда представляется в каких-либо переживаемых им качествах).

Конечно, можно возразить, что не данное в переживании может существовать в мысли, поскольку поименовано. Однако в этом случае речь идет не о существовании поименованного самого по себе, но о его существовании в опыте переживания мысли.

Основным препятствием понимания первичной очевидности является предвзвешивание, приписывающий очевидности обязательный характер определенности. Предпосылкой предвзвешивания является убеждение, что очевидное обязательно должно быть дано в самосознании. А поскольку самосознание предполагает самоотношенность, требующую соответствия внешней данности восприятию, позволяющего их отождествить, то содержание самосознания обязательно должно быть самотождественным, т.е. определенным. Однако содержание жизненного мира не исчерпывается только соотношенными с центром самосознания определенностями. Мир не только создается, но еще и переживается. Переживание - это такая качественно-содержательная самопроявленность существования, которая еще не предполагает самоотношенности, самоданности, рефлексии, внешнего оценивания и т.д., хотя и не исключает их. Поэтому необходимо различать переживание и самосознание.

Осознанность в данном случае является моментом самосознания, включающего в себя различные явления. Содержание переживания самоочевидно, но в своей изначальности оно еще не предмет самосознания. Вся содержательность переживания имманентна ему самому до соотнесенности с каким-либо центром самосознания. При возникновении этой соотнесенности, когда содержание становится предметом самосознания, оно редуцируется к определенной самотождественной форме. Изначальное очевидное имманентное содержание переживания, предшествующее этой соотнесенности, принципиально неопределенно, т.е. превосходит любые самотождественные определения.

Такое феноменистическое видение естественно для буддистского и даосского мировосприятия, однако противоречит мировосприятию «естественного» человека новоевропейской культуры. Если в буддистской феноменологии совершенно естественно описывать бессубъектный опыт переживания, то в гуссерлевской феноменологии любое переживание должно обязательно предполагать эго, т.е. того, кто переживает. Источник гуссерлевского понимания значительно глубже, он содержится в архетипе новоевропейской культуры, философски отраженном в априорной предпосылке расчлененности мира на субъект и объект. Предпосылкой буддистской феноменологии, представленной в философии абхидхармы, выступает феноменологическая редукция не только всех идей, связанных с признанием внешнего мира (как это мы находим и у Гуссерля), но также и самого субъекта. Я не отрицаю субъекта как такового, но его полагание в качестве исходной философской предпосылки представляется мне необоснованным.

Естественной установкой нерелексивующего новоевропейского человека является признание того, что субъектом сознания познаются вещи, существующие сами по себе вне сознания. В этом случае вещи являются объектом, который сам по себе не обладает ни самосознанием, ни переживанием. Любое переживание возникает в соотнесенном с субъектом бытии. Т.е. нет переживания самого по себе, но всегда предполагается кто-то, кто переживает. Эта идея противоречит исходному опыту античной, индийской, тибетской, китайской культуры.

При первом же приближенном философском анализе этой новой позиции европейца обнаруживается ряд недостатков. Во-первых, введение априорной структуры субъект-объект не имеет никаких оснований и представляется произволом. Во-вторых, внешний объект превращается в произвольную теоретическую фикцию: ведь если он лишен способности переживать, то, следовательно, не существует сам для себя, а если это так, то зачем вообще говорить о нем как об обладающем собственным бытием вне сознания?

Поэтому феноменологическая редукция внешних объектов у Гуссерля является логически необходимой: ведь если вещь существует не сама по себе, не только в сознании, то ее и следует рассматривать как феномен сознания. Однако Гуссерль сохраняет исходную априорную структуру субъект-объект, внося в свою феномено-

логию все те же старые недостатки. Ведь если переживание возможно только лишь по отношению к переживающему субъекту, то оно обладает лишь соотносительным бытием, а в качестве явления самого по себе превращается в фикцию. Такой же фикцией становится нозма сама по себе, эйдос сам по себе, ощущение само по себе и т.д. Но и субъект с позиции Гуссерля также обладает лишь соотносительной реальностью, сам по себе он тоже всего лишь фикция. Возникает довольно странная картина: реальность сознания возникает в силу соотношенности одной предзаданной фикции (субъект) с другой (нозма, переживание). При этом сами по себе пустые фикции полагаются здесь как реально существующие предзаданные определенности. Полагание таких пустых определенностей - чистый произвол, его мотивация - вне философии и связана с предрассудками новоевропейской культуры.

Однако сама по себе априорная структура субъект-объект является данностью сознания, и, в соответствии с критически-феноменологическим методом, я ее как таковую не отрицаю, но лишь проблематизирую, т.е. пытаюсь понять в процессе ее возникновения. При этом для критически-феноменологической позиции совершенно неважно, какая именно априорная структура берется в качестве отправной точки анализа. Можно брать указанную выше априорную установку новоевропейской картины мира, а можно в качестве исходной рассмотреть априорную структуру античного или буддистского космоса. Позиция проблематизации позволяет философу описывать определенности не ограничивая себя ими, так же как позволяет говорить о неопределенном, не покидая логической определенности своего рассуждения.

Критически-феноменологическая позиция, проблематизируя субъект, предполагает тем самым радикальную переоценку переживания не как только лишь соотношенного бытия, но как самодовлеющей реальности, позволяя говорить - безотносительно, выделен субъект или нет, - о сознании как самообнаруживающемся бытии, в котором переживание само как таковое само-переживается, а не только кем-то переживаемо, мысль - само-мыслится, а смысл - само-осмысляется. В данном изложении в понятие переживания будет включаться любая самообнаруживающаяся реальность, независимо от своего типа, характера, степени проясненности и определенности; оно включает не только самоощущение и чувства, но также и опыт мышления, общения, речи и т.д.

Роль субъекта не в том, что он является причиной или условием переживания, но в том, что он наделяет переживание определенностью. Переживание, которое безотносительно к субъекту, неопределенно, что не умаляет его реальность и самоочевидность.

Достоинства такого понимания заключаются в том, что

сам субъект перестает быть ни на чем не обоснованной предпосылкой. Становится возможным феноменологически описать процесс возникновения субъекта в качестве априорной определенности из трансцендентального предчувствия.

Само сведение переживания только лишь к отношению с субъектом редуцирует значительную часть его содержания. Результатом редукции получилась упрощенная интенциональная структура сознания у Гуссерля по сравнению с феноменологией абхидхармы, описывающей переживания как таковые. Если мы рассмотрим переживание не по отношению к субъекту, а как имманентное интенции содержание, то обнаружим много новых моментов: инерцию интенции, сопричастность содержания интенции другим интенциям, потенцию волевого усилия, полагающего интенцию, само волевое усилие и т.д. Среди этих имманентных переживаний можно выявить и то неопределенное предчувствие, из которого возникает определенность самого субъекта интенции.

В первичном опыте феноменального потока нет ничего постоянного, в нем нет «Я» как отдельного предмета. Все частное, с чем можно самоотождествиться, непостоянно и в новой ситуации дано уже по-новому. Поэтому самоотождествление возможно не с отдельным, но со всем потоком как целым, без расчленения его на субъект и объект. В феноменальном потоке нет никаких отдельных постоянных вещей, так как в каждой новой ситуации любая вещь раскрывается по-новому, становясь чем-то иным. В этом потоке вообще нет каких-либо заданных определенностей, но тем не менее он более реален, чем мир предметов, так как в нем можно обнаружить присутствие других феноменальных жизненных потоков.

В жизненном потоке феноменов есть особые феноменальные области - просветы, в которых присутствие другого жизненного мира становится ощутимо, но не на уровне эмпирически постигаемой или умопостигаемой ясности, но как предчувствие Другого, другой жизни. Эти просветы представляют собой феноменальное выражение телесности Другого (Под «Другим» я буду понимать вовсе не трансцендентального субъекта, не субъекта как носителя социальной роли, и даже не аналог собственного «Я», который проецируется в повседневном мире на окружающих людей, а содержание опыта присутствия, свидетельствующего об экзистенции, запредельной моей субъективности).

Тело Другого как феноменальная явленность включено в качестве момента в мой феноменальный жизненный поток, и с этим потоком как целым я самоотождествляюсь. В этом смысле тело Другого - часть меня. Однако в отличие от других феноменов потока жизни тело Другого символично, оно охватывает область моего потока феноменов, прозрачную для видения внутренней жизни Другого. Это сочувствование Другого изначально не дано актуально, а для многих людей вообще никогда не актуализируется. Прозрачность этой области феноменального потока выражается не в актуальном чувствовании Другого, но в предчувствии. Из этого предчувствия можно вычленить внутреннее ощущение жизни Другого, хотя оно чаще всего так и остается не актуализированным сочувствованием. Однако это предчувствие, даже нереализованное, экзистенциально значимо для человека, так как оно составляет содержание интуиции присутствия Другого. Это предчувствие

предшествует любому эмпирическому опыту общения с Другим как априорная предпосылка, делающая возможным это общение и сообщающее знание о подлинности существования Другого. Иначе говоря, предчувствие носит трансцендентальный характер и отличается от бытовой интуиции, являющейся предчувствием уже оформленного и включенного в эмпирический опыт в качестве его частного момента.

Понимание тела Другого как просвета, символичности означает, что само переживание феномена тела принципиально иное, чем переживание других феноменов жизненного мира. Особенность переживания опыта другого тела заключается в трансперсональном характере присутствия, которое первично обнаруживается как телесное присутствие и лишь потому - как речевое. Этот трансперсональный момент сообщает символичности особый характер переживания, отличающий его от переживаний простых качествований.

Проблема другой субъективности, психики должна быть раскрыта из анализа трансперсонального характера этого опыта присутствия. Совершенно очевидно, что когда я воспринимаю тело, то ощущаю присутствие человека. Это обнаружение присутствия - не интеллектуальный акт, а первичный опыт трансперсонального переживания, и интеллектуальным актом он не может быть в силу своей неопределенности. Объективация тела в виде предмета редуцирует этот опыт, и тогда действительно становятся нужны эти самые «интеллектуальные акты», которые лишь полагают, но не чувствуют Другого.

В интуиции присутствия я могу сопереживать и сочувствовать Другому. Присутствие Другого освобождает меня от одиночества, покинутости и от искушения замкнуться в собственном эгоизме. Тем не менее приходится признавать, что эта интуиция не доступна всем, и для кого-то мой философский путь осмысления окажется полной бессмыслицей. Так, например, законченный эгоист лишь симулирует свою веру в существование других людей, иногда столь искусно, что и сам начинает думать, будто верит в реальность других. Подлинная уверенность в существовании других может быть основана только лишь на интуиции присутствия, и никакие эмпирические или рациональные доводы никогда не смогут убедить эгоиста, что существует еще кто-то, по отношению к кому можно проявлять альтруизм.

Разные философские учения в той или иной мере приближались к феноменалистическому мировосприятию. Таковым является даосизм, который в качестве первичной очевидности утверждает становящийся в соответствии с Дао круговорот энергии-жизни. Все следует естественности - Дао, и любая абсолютизация чего-либо, вычлененного из естественности потока жизни, есть отклонение от Дао.

Также и буддизм исходит из того, что первичной очевидностью является поток жизни, в котором нет ничего постоянного, нет вещей, нет субъекта, нет сущности души или тела. В отличие от даосизма буддизм впервые создает развитую теоретическую феноменологию, в соответствии с которой анализируется содержание

потока жизни: философия абхидхармы расчленяет все на мгновенные элементарные качества - дхармы, а затем обнаруживает причинные отношения между дхармами. Философия махаяны освобождается и от этих причинных отношений, а дхармы приобретают условный характер.

Из современных мыслителей наиболее приблизился к пониманию этой первичной очевидности Мартин Хайдеггер, истолковывающий жизненный мир как личностное существование (экзистенция, *Dasein*). Хайдеггер непосредственно апеллирует к первичному опыту, еще не достигшему своей определенности - к разомкнутости и историчности бытия. Однако ход мысли Хайдеггера движется не к прояснению этого первичного опыта через анализ и критику определенностей, а к созданию новой онтологии со своими новыми определенностями, которые в большей степени отвечали бы характеру его первичной интуиции. Хайдеггер не пытается перейти от определенности к тому, что за ней стоит, он движется не к первичному опыту, а от первичного опыта к новой онтологии. Эвристичность метода Хайдеггера - в творческом созидании новых онтологий, что требует деструкции старых. Но в этих новых онтологиях первичный опыт выражается опосредованно-аллегорически и становится понятным не столько из самой онтологической системы, сколько из прямой апелляции к нему. Если читатель не находит в себе аналогичного опыта, к которому апеллирует Хайдеггер, то все произведения этого немецкого философа превращаются для него в бессмыслицу. Этим объясняется то, что широта непонимания Хайдеггера успешно соперничает с широтой его популярности.

Чтобы прояснить первичную очевидность, необходимо проблематизировать определенности, структурирующие имеющее место мироописание. Хайдеггер же, напротив, стремится показать эту первичную очевидность путем выявления новых трансцендентальных принципов, которые бы в большей степени соответствовали изначальному опыту существования. Я могу предположить, что метод деструкции онтологий Хайдеггера направлен не столько на проблематизацию имевших место предзаданных определенностей, сколько на замену старых онтологий новой, в большей степени соответствующей первичному опыту бытия. А поскольку достичь полного соответствия невозможно в силу принципиального гносеологического препятствия, сохраняется необходимость проблематизировать уже имеющиеся смысловые определенности, независимо от того, деструктурировал ли их Хайдеггер или нет.

Для меня же первичный неопределенный опыт не исходная, как для Хайдеггера, а искомая точка движения философской мысли. Я вижу проблему не в том, чтобы построить новую онтологию, соответствующую этому первичному опыту, а в том, чтобы усмотреть этот опыт за той онтологией, которая нам привычна. При этом неважно, какая именно картина мира берется за основу анализа: современная европейская, античная, буддистская или какая-либо иная. Какая бы ни была система определенностей, но идти нужно от той, которая непосредственно дана через ее

проблематизацию к выявлению того, что за ней стоит. В отличие от Хайдеггера я не совершаю деструкции онтологий ради построения новой, в большей степени соответствующей первичному опыту. Эта задача утопична, так как любая онтология все равно остается аллегоричной по отношению к первичному опыту и равноправной с любой другой. Я пытаюсь перейти к первичному опыту от того мироописания, которое имеет место быть и каким бы оно ни было. Выбор феноменологического подхода обусловлен тем, что он наиболее понятен в мироописании европейского космоса. В контексте космоса восточной культуры я мог бы переписать данную работы в системе понятий буддистской философии. Для античного восприятия я написал бы ее на неоплатоническом языке и т.д.

Все определенное, что вычленяется из феноменального потока жизни, уже есть результат определяющей деятельности сознания - умственной, чувственно-постигающей, практической... Все эти определенности, включая платоновские идеи, кантовские трансцендентальные принципы и естественные закономерности материалистов, вычленяются из первичного содержания неопределенной очевидности - трансцендентального предчувствия.

Первичной основой ощущения является вовсе не непосредственное чувственное восприятие, а смутное предчувствие, из которого это чувственное восприятие вычленяется. Эта смутность, неясность еще не есть ощущение, чувство или мысль, но то, что предшествует им - пред-ощущение, пред-чувствие или пред-мыслие. Термином «трансцендентальное предчувствие» я обозначаю не только этот «пред-чувственный» аспект первичной неопределенности, но и «пред-мыслимый».

Конкретная мысль не может быть первичной очевидностью, она вычленяется волевым актом сосредоточения из смутного клубка неясных и слитых воедино ощущений присутствия мыслей - предчувствия мысли.

В сознании даны не законченные и четко определенные ощущения, но процессы прояснения ощущения из предчувствия. В качестве примера можно обратиться к вкусовому ощущению: почему одному человеку нравится данная пища, а другому эта же пища не нравится? Дело не в том, что они по-разному оценивают один и тот же вкус, а в том, что они переживают разные вкусовые ощущения, по-разному вычленяя их из вкусового предчувствия, которое сопутствует данной пище. Это же объясняет, почему у человека могут меняться вкусовые предпочтения. Суть в том, что ранее он вычленял из предчувствия один тип вкусовых ощущений, а впоследствии путем переориентации волевого сосредоточения стал вычленять совсем другой, хотя пища и способность ее воспринимать остаются теми же самими.

Путем вычленения ощущения из трансцендентального предчувствия возникает также и восприятие собственного тела. У разных людей различен опыт осознания собственного тела: одни вообще не обращают на тело внимания до тех пор, пока не почувствуют конкретное тактильное ощущение или боль, другие ощущают тело неясно, как нечто эфемерное, из которого как из тумана проступает ощущение час-

ти тела в тот момент, когда они концентрируют внимание; третьи ощущают тело целостно, отчетливо переживая его все сразу, от пальцев ног и до макушки.

Эти формы ощущения тела определены разными способами прояснения телесного ощущения из первоначального смутного состояния - трансцендентального предчувствия. Точнее было бы говорить не о разных способах восприятия тела, но о разных стадиях прояснения его ощущения из предчувствия.

Таким образом, любое переживание, ощущение, мысль не следует понимать как законченный в своей определенности самоидентифицирующийся феномен, это всегда процесс, движение от неопределенности к прояснению в предчувствии какого-либо определенного содержания. Трансцендентальное предчувствие является первой самоочевидностью - первичным содержанием феноменального потока жизни, и все остальное содержание вторично и вычленимо из него.

Первичное неопределенное бессубъектное переживание не есть «ничто», оно есть опыт, который сохраняется в качестве фона для того повседневного сознания, которое уже деформировано искажающей первичный опыт работой. Наличие этого фона сообщает содержанию сознания ощущение реальности, которое сопровождает естественного человека. В силу привычности этого ощущения естественный человек перестает обращать на него внимание, однако если бы это первичное бессубъектное переживание исчезло, то пропало бы и ощущение реальности всего происходящего, хотя интеллектуальная и эмпирическая составляющая опыта сознания при этом не пострадала бы. Такое иногда бывает, когда человек вдруг чувствует, что все как будто во сне, но при этом он продолжает нормально мыслить и чувствовать; в этом случае с утратой первичного опыта формы мысли и чувств опустошаются. Европейский трансцендентализм, который истолковывает бытие сознания как соотносимое с трансцендентальным субъектом, в принципе не имеет средств для выявления и описания этого первичного опыта, сообщающего человеку ощущение реальности и конкретности переживания жизни.

1.3. «Двойное схватывание» и трансперсональный характер предчувствия

Трансцендентальное предчувствие носит трансперсональный характер. Это вытекает из анализа идеи двойного схватывания тактильного ощущения, являющегося принципом конституирования телесности по Э.Гуссерлю. В прикосновении рукой к внешним вещам рука всегда ощущающая, а вещи - ощущаемое. В прикосновении рукой к собственной же руке каждая рука может быть и ощущающим и ощущаемым. Гуссерль исходит из очевидности того, что в двойном схватывании рука может попеременно являться и субъектом, и объектом тактильного ощущения. Следует добавить, что эта попеременность содержится как в последовательности

мгновений (в эмпирической данности), так и в каждом мгновении (первичная по отношению к эмпирической данности интуиция). Это двойное схватывание конституирует собственное тело как нечто принципиально отличное от всех остальных вещей мира.

Неубедительность принципа тактильного двойного схватывания в качестве принципа конституирования тела представляется лишь в том случае, когда тактильное переживание редуцируется только до соотношенного с субъектом бытия. В этом случае субъект воспринимает точечные моменты тактильных переживаний, которые должен обобщать в мыслительном акте, конституируя целостность тела именно мыслительно, а не тактильно. Соответственно, лишённые внутреннего самодовлеющего переживания тактильные интенции двойного схватывания могут быть объединены не в непосредственном схватывании, а лишь в акте рефлексии, мыслительной оценки.

Эта уязвимость позиции Гуссерля устраняется в том случае, если мы признаем имманентное интенции самодовлеющее переживание, которое безотносительно к субъекту. В этом случае ощущающее становится ощущаемым не в качестве предмета другого ощущения (что уводило бы в дурную бесконечность), а в качестве актуализации того потенциального имманентного переживания, которое проясняет опыт трансцендентального предчувствия, лежащего в основе двойного схватывания.

Это предполагает истолкование тактильного ощущения не в качестве соотношенного с субъектом бытия, а в качестве самообнаруживающегося и самодовлеющего переживания. Соотношенность с субъектом не причина, по которой возникает переживание, а определяющая его форма. Благодаря этому в самом тактильном переживании обнаруживаются моменты, которые редуцировались, когда оно истолковывалось лишь как соотносительная с субъектом реальность.

На этом основании становится возможным выявить в имманентном тактильной интенции переживании нечто такое, что указывает на изначальный трансперсональный характер лежащего в ее основе предчувствия. В этом плане тактильное ощущение должно быть понято не как нечто точечное, а как процессуальное. Анализ этой процессуальности позволяет нам понять как его первичный момент - трансперсональный опыт, так и завершающий момент - конституирование телесности.

Гуссерль ошибочно исходит из очевидности тактильного ощущения руки как ощущаемой или ощущающей. В действительности эта ясность достигается лишь путем специального волевого акта - сосредоточения внимания. При касании рукой собственной руки первоначально возникает вовсе не ясное и отчетливое восприятие ощущаемого и ощущающего, а неясное, неотчетливое ощущение единства тела, из которого специальным усилием сосредоточения внимания рука может быть вычленена либо в качестве ощущаемой, либо - ощущающей. Двойное схватывание

предваряется трансцендентальным предчувствием двойного схватывания; это - процесс вычленения из предчувствия определенного содержания.

В ощущении собственного тела я не всегда перехожу от предчувствия двойного схватывания к определенности переживания двойного схватывания, которое в действительности не первичная самоочевидность, как считает Гуссерль, а психосоматическое упражнение для продвинутых в самопознании. При этом интуицией собственной телесности обладает любой, даже тот, который не осознает отчетливо само это двойное схватывание. Иначе говоря, тело конституируется предчувствием двойного схватывания, само же вычленение двойного схватывания из предчувствия никак не сказывается на характере конституирования собственной телесности.

Предчувствие двойного схватывания - это первичное неопределенное ощущение телесного присутствия себя в мире. Из этого предчувствия вычленяется как само двойное схватывание (хотя не всеми и не всегда), так и все другие телесные ощущения, наполняющие конкретным содержанием телесное присутствие в мире. Это присутствие себя - «самоприсутствие» - следует отличать от присутствия Другого.

В идее двойного схватывания Гуссерль выразил феноменологическую уникальность собственной телесности, однако остается совершенно непонятно, в чем феноменологическая уникальность телесности Другого. Единственное, что может предложить Гуссерль, - это аналогизирующий перенос, который в действительности является результатом мыслительной деятельности, а вовсе не первичной очевидностью.

Однако уже в самой первичной очевидности еще до всякой мыслительной работы удостоверяется уникальность не только собственной телесности, но и телесности Другого, также обнаруживаемой в тактильной интенции. Тело Другого есть просвет области феноменального мира, в котором обнаруживается его присутствие. Прикосновение к телу Другого полагает его как ощущаемое. Но этот момент, открытый мне как ощущаемое, в жизненном мире Другого является ощущающим, мне же он дан не актуально, но потенциально, в интуиции присутствия для меня Другого, сопровождающей его телесную выраженность.

Телесность Другого конституируется тем же самым предчувствием двойного схватывания, что и собственная телесность. Однако, если при конституировании собственной телесности ощущаемое актуально раскрывает себя как ощущающее, а ощущающее - как ощущаемое, то при конституировании телесности Другого актуально раскрываемое ощущаемое лишь потенциально содержит ощущающее, соответственно, ощущающее потенциально содержит ощущаемое. В данном случае «потенциальность» следует понимать не как мыслительную оценку, а как характеристику неотчетливости переживания, которая уже содержит - реализуемую или нет - возможность выражения в отчетливости. Эту отчетливость переживания можно обозначить как его актуальность.

Предчувствие двойного схватывания едино, а принципы вычленения из его содержания разные: в одном случае оба момента двойного схватывания даны актуально, в другом - один из моментов дан потенциально.

Актуальность тактильного ощущения означает ясность и определенность его переживания, а потенциальность указывает, что содержание тактильного ощущения Другого дано не как ясное переживание, но лишь как предчувствие, то есть оно остается непроясненным, хотя сама интенция на прояснение сохраняется, хотя и не реализуется.

Трансперсональный характер предчувствия двойного схватывания заключается в его способности (пусть и реализуемой различными способами) выявлять из себя как собственное тактильное ощущение, так и тактильное ощущение Другого. Актуальное выявление двойного схватывания выражает собственное телесное присутствие в мире - самоприсутствие, а соотносительность актуального и потенциального в двойном схватывании выражает присутствие Другого.

Гуссерль утверждает, что двойное схватывание является уникальным свойством тактильного восприятия. Однако помимо тактильного двойного схватывания возможно также и мыслительное двойное схватывание, которое также в своей основе имеет трансцендентальное предчувствие, обладающее трансперсональным характером.

Подобно тому, как тактильное двойное схватывание, при котором осязаемое и осязающее переходят друг в друга, обнаруживается как самоприсутствие тела, также и самосознание обнаруживается как самоприсутствие, предполагающее двойное схватывание мысли, при котором нозма и ноззис переходят друг в друга.

«Процесс самосознания, - указывает Л.В. Подшибякина, - не является простым тождеством внутреннего и внешнего Я - это двойное тождество - внешнего я во внутреннем и внутреннего я во внешнем. То, что с одной позиции будет понято как нозма, с другой позиции явится ноззисом, и наоборот. Здесь мы можем обнаружить структуру, аналогичную структуре тактильного двойного схватывания. Аналогом ощущаемого будет нозма, а аналогом ощущающего явится ноззис. Движение перехода ощущающего в ощущаемое и наоборот в тактильном двойном схватывании конституирует телесность. Аналогично понятое движение перехода нозмы в ноззис и наоборот конституирует самосознание» [13. С. 247].

Ноззис нерелефлексивного мышления в акте рефлексии полагается как нозма (например, когда я делаю предметом мысли сам процесс своего думанья). Но сама эта нозма, являясь на дорефлексивном уровне ноззисом, может включить в себя сам процесс рефлексии как свою собственную нозму. Например, когда человек рефлексивирует над тем, как он переживает, то полагает ноззис-переживание как нозму. Однако с позиции переживания-ноззиса сама рефлексия может быть понята как часть переживания. Человек переживает в том числе и по поводу своей реф-

лекции над переживанием, таким образом, ноззис здесь переходит в нозму, а нозма - в ноззис. Рефлексия переживается, переживание - рефлексруется.

В этом анализе я вовсе не вывожу нозму и ноззис за пределы акта, но лишь выявляю содержание этого акта, которое переживается, и показываю это содержание в процессе, начало которого лежит в неопределенном трансперсональном предчувствии. Это не натурализация мысли, а феноменологическая констатация того, как она переживается.

Единство взаимопереходящих друг в друга ноззиса и нозмы есть двойное схватывание мысли, обнаруживающееся в самосознании как самоприсутствие в бытии, которое не сводится только лишь к телесному самоприсутствию. Однако само в этой основе двойное схватывание является результатом мыслительной деятельности, вычлняющей его из первичного неопределенного предчувствия самосознания. Это трансцендентальное предчувствие и есть первичная самоочевидность, на основе которой конституируется самосознание и самоприсутствие, и из которой вычлняются ноззис и нозма, а также их взаимопереход.

Трансперсональный характер предчувствия мыслительного двойного схватывания открывает возможность возникновения принципиально новых мыслей, эмоций или ощущений, не мотивированных характером феноменального потока жизни.

Подобно тому, как предчувствие тактильного двойного схватывания позволяет из себя вычлнить в осязаемой данности потенциальное присутствие осязающей тактильной интенции Другого, так же и из предчувствия мыслительного двойного схватывания можно вычлнить в нозматической данности Другого потенциальное присутствие его ноззиса. Телесное присутствие Другого обнаруживается как двойное схватывание осязаемого и осязающего, при котором один из моментов, принадлежащий жизненному миру Другого, остается потенциальным. Точно так же и присутствие Другого в самом широком экзистенциальном смысле, несводимое к телесному аспекту, обнаруживается как такое двойное схватывание нозмы и ноззиса, при котором один из этих моментов, лежащий в жизненном мире Другого, также остается актуально нераскрыт.

Присутствие открывается в потенциальной нозтичности нозмы. Постигаемое как нозма в моем жизненном мире может быть ноззисом в жизненном мире Другого: моя нозма - ноззис Другого, мой ноззис - нозма для Другого. Неактуализированность содержания жизненного мира Другого в моем нозматическом схватывании предполагает некоторое ожидание, в котором и обнаруживается реальность присутствия Другого.

Структура рефлексии, так же как и структура конституирования двойным схватыванием собственной телесности, предполагает движение: ощущающее переходит в ощущаемое, ощущаемое - в ощущающее, мыслимое переходит в мыслящее, мыслящее - в мыслимое. Если противоположный момент лежит в жизненном мире Другого, то этот переход не завершается, однако сама направленность движения

порождает ожидание. В этом ожидании нераскрытое потенциальное содержание жизненного мира Другого открывается как Присутствие.

В каждой мысли о Другом потенциально присутствует мышление самого Другого, так же как и в каждом переживании о Другом потенциально содержится переживание самого Другого. Благодаря этому становится возможным непосредственное восприятие содержания переживаемого мира Другого, которое вычленяется из трансцендентального предчувствия, носящего трансперсональный характер.

Трансперсональный характер предчувствия позволяет непосредственно постигать внутреннее жизненное содержание Другого. Первичность неопределенного предчувствия по отношению к достигшим своей определенности мыслям является принципиальным препятствием для телепатии. Читать мысли Другого в буквальном смысле невозможно, так как любые мысли в своей первичной основе неопределенны. Та определенность, в которой человек проясняет для себя мысли, проговаривая их, носит статичный и случайный характер, она не отражает ни глубины, ни динамизма мышления.

Трансперсональный характер предчувствия позволяет постигать не сами мысли Другого в их определенности словесной фиксации, но их смутное и неясное предчувствие, из которого мыслящий вычленяет и определяет отдельные мысли. Что именно он вычленяет - скорее угадывается на основе вчувствования в Другого, но не воспринимается непосредственно. Этим объясняется то, что сам человек до конца не может знать, о чем он думает, так как вычленяемые им мыслимые определенности являются не мышлением, а остановками мышления, во время которых внимание приковывается к мысленно проговариваемым знакам. Поскольку человек не может до конца знать, о чем сам думает, точно так же он не может видеть мысли Другого, он лишь может их предчувствовать, как предчувствует собственный процесс мышления.

Главным препятствием постижения опыта трансцендентального предчувствия Другого, в котором осуществляется его процесс мышления, является проективный характер восприятия Другого обыденным человеком. Аналогично тому, как человек проецирует на свое предчувствие заданные определенности, обусловленные привычкой, предрассудками, ожиданиями, знанием и мировоззрением, точно так же он проецирует все это на непосредственное восприятие опыта предчувствия Другого. В результате, обыденный человек вычленяет из предчувствия Другого то, что заранее намерен был воспринять, хотя это совсем не совпадает с умонастроением Другого. Даже в том случае, если человек непосредственно воспринимает опыт Другого, его собственные предрассудки заставляют видеть свое. Таким образом, подлинное понимание Другого возможно только путем отказа от проективности восприятия, т.е. открывающееся во вчувствовании содержание должно пониматься на основе не самого без всякой внешней интерпретации. Для этого необходимо отказать от главного проективно-интерпретирующего принципа мышления - Эго.

Эго представляет собой такой центр собственной значимости, который меняет значимость всего воспринимаемого содержания. На основе этого деформированного восприятия значимостей переживаемых феноменов принимаются стереотипы восприятия, создающие определенный образ себя и окружающего мира, не совпадающий с непосредственно переживаемым содержанием жизни, подвергаемым редукции.

Восприятие человека Другим всегда не совпадает с его собственным самовосприятием, определенным его собственным Эго. Это несовпадение крайне болезненно, что приводит к тому, что из чувства психологического самосохранения закрывается способность понимать Другого.

Таким образом, раскрытие трансперсонального характера предчувствия, пробуждающего способность творить новое и понимать Других, вчувствоваться в их жизненные миры, происходит по мере преодоления эгоцентризма.

1.4. Воображение как процесс приведения трансцендентального предчувствия к определенности

Чтобы раскрыть сущность воображения, необходимо отказаться от предрассудка, утверждающего вторичность воображения по отношению к чувственному опыту или интеллектуальной интуиции. Этот предрассудок, отрицающий самостоятельный познавательный характер воображения, лежит в основе европейской философии и проистекает из специфически понимаемой интуиции объективности, полагающей определенность в качестве первичной очевидности. В соответствии с этим пониманием интуиции всякое познание направлено на объективное содержание, которое составляет очевидность объективной данности, интерпретируемую либо как объективность чувственно постигаемого, либо как объективность умственно постигаемого, либо как объективность трансцендентальных принципов. При этом предполагается, что познавательные способности обладают также и способностью к субъективному синтезу, порождающему содержание, не соответствующее какой-либо объективной реальности. В этой способности воспроизводить нечто, что в данный момент объективно отсутствует, европейская философская традиция усматривает сущность воображения.

Истолкование воображения зависит от того, какой вид бытия наделяется свойством объективности и на каком типе познания обосновываются все другие виды познания. Эмпирики истолковывают воображение на основе чувственного познания как способность создавать образы отсутствующих вещей. Рационалисты усматривают воображение в творческой способности рационального мышления. Трансцен-

денталисты говорят о способности к трансцендентальному синтезу чувственности, которое и составляет воображение.

Заслугой трансцендентализма стало признание за воображением познавательной силы и утверждение его в качестве одной из способностей трансцендентального разума (трансцендентальное воображение) и чувственного познания (продуктивное чувственное воображение). Тем не менее даже здесь воображение никогда не понимается как самостоятельная познавательная способность, так как оно производно от трансцендентальных условий разума и чувственного познания. В трансцендентализме воображение рассматривается не как принцип, на котором можно обосновать трансцендентальную систему или чувственное познание, но как принцип, вытекающий из трансцендентальной системы и обнаруживающийся в чувственном познании.

Общим для столь разных традиций европейской философии является то, что воображение связывается с фактом отсутствия и истолковывается как продукт субъективной работы разума, который ничего не говорит нам об объективной реальности. Несмотря на то, что трансценденталисты связывают продуктивную способность воображения с процессом познания, из этого еще не следует, что само воображение как таковое отражает объективную реальность.

С позиции феноменологического подхода и содержание чувственного восприятия, и содержание воображения можно отнести к одному и тому же классу интенциональных объектов. Воображение и чувственное восприятие имеют один и тот же источник – продуктивную деятельность сознания, и хотя они являются различными видами деятельности сознания, из этого еще не следует различие в понимании реальности их объекта. Тем не менее феноменологические исследования подвержены влиянию интуиции объективности, лежащей в основе европейской философской традиции, в соответствии с которой проводится разграничение между реальным эмпирически фиксируемым наличием предмета и его присутствием, опосредованном через образ при фактическом эмпирическом отсутствии.

В своей феноменологии воображаемого Сартр сводит воображение к опосредованной данности предмета подобно тому, как он может опосредованно быть дан через фотографию или рисунок. Воображаемый образ замещает фактически отсутствующий предмет, это своеобразный эквивалент восприятия, квазинаблюдение. По мнению Сартра, воображение характеризуется отсутствием предмета; это - противоположность эмпирического присутствия.

Объективность присутствия предмета в отличие от его воображаемого субъективного представления Сартр в соответствии с предрассудком европейской философской традиции связывает с каким-либо формальным эмпирическим подтверждением. Так, например, воображаемый человек может превратиться в реального, если он позвонит по телефону или как-нибудь иначе даст о себе знать. Здесь речь

идет даже не о самой эмпирической данности предмета, но о каком-либо знаке его существования в эмпирической данности.

Такая позиция возможна, только если заранее ясно, что считать эмпирическим подтверждением присутствия, а что - нет. Однако такой ясности нет, подтверждение эмпирического наличия подчас носит условный характер, а с возникновением нового виртуального пространства потерял силу и «здравый смысл», на который в этом случае ссылался обыденный человек. В современную информационную эпоху не только для философа, но уже и для обыденного человека перестает быть самоочевидным разграничение между фактическим присутствием и воображаемым представлением этого присутствия. Более того, сама постановка вопроса о таком разграничении теряет смысл, в связи с чем полностью должно быть переосмыслено понимание воображения самого по себе безотносительно к факту эмпирического наличия или отсутствия представляемого предмета.

Сама структура эмпирического восприятия исключает самоочевидную определенность эмпирической данности вещи. Во-первых, человек всегда воспринимает вещи как целостности, в то время как в восприятии всегда переставлена лишь случайно вычлененная сторона этой вещи. Во-вторых, человек никогда не воспринимает вещь полностью в настоящем, всегда проецируя на непосредственно переживаемое восприятие впечатление прошлого. Восприятие не сводимо к чувственной данности, поэтому невозможно выделить в эмпирическом познании определенность, существующую независимо от творческого воображения. Это позволяет истолковать определенность эмпирического восприятия не как первичное условие познания, но как результат работы воображения.

Выявление эмпирического наличия вещи предполагает, во-первых, дифференцирование представления, соотносимого с предметом, во-вторых, память, проецируемую на предмет, и, в-третьих, непосредственное восприятие самого предмета, который носит хаотичный характер. Эмпирическое восприятие предполагает разграничение трех моментов - представляемого, вспоминаемого и воспринимаемого; соотношение же этих трех моментов формирует определенность, которая оказывается не первичной данностью, но результатом восприятия. Конституирующий определенности синтез этих моментов предваряется их выделением из первичного неопределенного, недифференцированного содержания, которое, в силу своей неопределенности, не может быть истолковано ни как чувственное представление, ни как интеллектуальное - это трансцендентальное предчувствие. Таким образом, воображение можно истолковать как процесс расчленения и упорядочивания первичного неопределенного содержания трансцендентального предчувствия, приводящего к определенности, постигаемой эмпирически или рационально.

Этот процесс дифференцирования и следует понимать как трансцендентальное воображение. И. Кант выводил трансцендентальное воображение из априорной сферы, которую он характеризовал как изначальную априорную определенность.

Трансцендентальное предчувствие и трансцендентальное воображение как первичные неопределенности принципиально отличны от кантовских априорных определенностей.

По мнению Канта, априорная определенность является условием воображения, которое носит спонтанный характер, позволяя синтезировать чувственность, не соотносясь с объективным положением вещей. Однако определенность не может быть первичной данностью, она сама является результатом дифференцирующей работы воображения. Это означает, что сами кантовские априорные принципы не абсолютны, но определены общим направлением воображения самого создателя «Критики чистого разума». Изначальная неопределенность, которая лежит в основе воображения, может быть дифференцирована в многообразии разных априорных структур, которые определяют многообразие культурных космосов. При этом никакая априорная структура, являясь результатом спонтанного воображения, не может быть детерминирована какими-либо иными условиями.

Априорная структура - первая ступень работы воображения, на следующих ступенях воображение разграничивает чувственно воспринимаемое, вспоминаемое, представляемое, умоозримое. Их соотношения создают новые определенности, позволяющие дифференцировать субъективное и объективное. Именно поэтому не воображение должно объясняться через интуицию объективности, но сама эта интуиция должна быть понята как результат работы воображения.

2. ПРИСУТСТВИЕ И ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ МИР

2.1. Структурирование феноменального мира

Опыт трансцендентального предчувствия всегда дан в становлении, которое выходит за границы любой определенности. Именно поэтому трансцендентальное предчувствие не укладывается ни в какое описание. Всякое описание есть описание уже ставшего, становящееся принципиально неопишимо, поскольку оно еще только становится, но не стало, определяется, но еще не определилось. Описание характеризует уже определенный, свершившийся факт, иначе говоря, оно всегда описание содержания в модусе прошлого. Становящееся свободно раскрывается как взаимообщение, взаимотворчество, как творческое общение свободных волей, и поскольку оно предполагает свободу самораскрытия, то отрицает любой предзаданный принцип (без которого невозможно никакое описание). Поэтому становящееся, хотя и является самообнаруживающимся содержанием жизни, остается при этом неопишмым.

Становление, несмотря на свой неопишмый характер, содержательно, и эта содержательность открыта как первичный опыт жизни в трансцендентальном предчувствии. Неопишмость не отрицает явленности, содержательности и очевидности, речь идет лишь о том, что эта содержательность не укладывается ни в какие границы предзаданной определенности.

Человек обладает свободой творчества, свободой поступать самостоятельно, открывать новое, но если он подчинит свою свободную деятельность каким-либо предзаданным принципам, то лишится свободы. Вместе с тем человек стремится понять и оценить результаты своей творческой деятельности, то есть воспринять их в определенности. В данном случае человек, не имея в основании своей деятельности каких-либо предзаданных принципов, обращается к ним позже, чтобы спроецировать их на результаты своей деятельности, дабы иметь возможность оценить их как нечто определенное. Таким образом, он соотносит предзаданные принципы со свершившимся фактом творчества, в результате чего возникает его интерпретация, которая относится не к раскрывающемуся в настоящем (так как творческий процесс несоизмерим с любой предзаданностью), но к уже свершившемуся – к прошлому.

Содержание жизни в модусе настоящего самоочевидно и, вместе с тем, неопишимо. При его описании, содержание настоящего погружается в прошлое, даже

если хронологически оно продолжает пребывать в непосредственно настоящем моменте времени. Иначе говоря, любая определенность, которая воспринимается в моменте настоящего, дана в модусе прошлого как прошлое в настоящем. Она составляет совокупность определенных фактов, к которым применимо описание, но которая при этом утрачивает свою очевидность, характеризующую становление настоящего, и потому требует проверки. Иначе говоря, всякое приведение опыта трансцендентального предчувствия к определенности связано с утратой самоочевидного характера.

Прошлое как застывшая определенность, созерцаемая по памяти или в историческом описании, есть нечто неизменное, неподверженное воздействию воли человека. Настоящее переживается как становление мира с участием воли человека. Когда же мы включаем содержание настоящего в описание, мы определяем его в соответствии с какими-либо заданными принципами, которые, будучи несовместимы с самим становлением, отчуждают его от действующей воли человека, представляя содержание мира в такой же неизменной картине, безотносительной к самореализации воли. Иными словами, описание заставляет воспринимать настоящее как прошлое, это есть внесение прошлого в настоящее.

Таким образом, модусы прошлого и настоящего могут пониматься не только как последовательные моменты времени, но как относящиеся к одному и тому же моменту, открывая одни его содержательные аспекты в становлении настоящего, а другие – в неизменности прошлого. Восприятие мира в аспекте определенности, устойчивости есть восприятие его в модусе прошлого, и только к этому модусу применимо описание; мир же в модусе настоящего непосредственно переживается, но не описывается. Чем более определенно содержание переживаемого мира и более ясно и строго его описание, тем глубже погружается в прошлое непосредственное переживание мира, тем более неизменным, механистичным и неподверженным воздействию воли человека этот мир предстает. В соответствии с этим человек все в большей мере подчиняется внешней необходимости, поскольку свобода человека раскрывается лишь в становлении настоящего. В силу этого человеческая свобода всегда будет находиться в антагонизме с любым мироописанием, всегда будет стремиться подвергнуть его сомнению, сломать, чтобы открыть не только описанное, но и непосредственно переживаемое становление жизни. В гносеологическом смысле это – прорыв от определенности описания к трансцендентальному предчувствию, лежащему в основе всякого познания.

Описание, как данность мира в модусе прошлого, является условием интеллектуального осмысления содержания настоящего. Это осмысление может содержать в себе новый творческий момент, при котором преодолевается определенность описания. Преодоление определенности описания есть такое творчество, когда все неизменное, застывшее, является исходной мотивацией для утверждения нового – свободного, становящегося. Если же вместо творчества происходит под-

мена становления описанием, тогда содержание мира отчуждается от воли человека, подчиняя его внешней необходимости.

Настоящее открывается в становлении с участием реализующейся воли человека: это - взаимообщение его с Другим, человека и мира, выражаясь языком Мартина Бубера, модус бытия Я-Ты.

Модус бытия Я-Ты есть встреча и взаимооформление энергий бытия внутреннего жизненного мира человека (самобытия) и энергий внутреннего бытия Другого (инобытия), порождающая границу своего соприкосновения в конкретной, чувственно воспринимаемой выраженности - потоке событий. Модус бытия Я-Ты есть актуальность свободного согласования интенций, направленных друг на друга из различных феноменальных миров. Если бы можно было выделить какие-либо заданные принципы их свободного согласования, то тем самым отрицалась бы их свобода, ибо в силу этого предполагалось бы их согласование в соответствии с чем-то заранее определенным. И поскольку свободное согласование интенций невозможно предварить никакими заданными установками, то и феноменальный мир в аспекте настоящего - в аспекте Я-Ты - невозможно вместить в определенное описание. Иначе говоря, первичный опыт Я-Ты дан не в определенности понимания, но в трансцендентальном предчувствии.

Описанию подлечит лишь тот аспект бытия, в котором Другой дан как неизменный свершившийся факт, когда Он безразличен ко мне, и я не слышу его ответ, когда весь мир воспринимается как этот безразличный ко мне Другой, выступающий для меня не в модусе «Ты», но как безликое «Оно». Модус бытия Я-Оно – это всегда модус прошлого, которое описано в системе зафиксированных фактов и заданных законов, будучи уже неподверженным воздействию воли. Эти два модуса: Я-Ты и Я-Оно – могут сосуществовать, дополняя друг друга в одном и том же моменте настоящего, как настоящее в настоящем и прошлое в настоящем. «Человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет только с Оно, - не человек» [9. С.24].

Будущее предстает для человека двояко. С одной стороны, это то, что должно свершиться, то, что неотвратимо; с другой – то, что является потенцией человеческой воли, то, что заложено в намерении совершить. Таким образом, можно говорить о будущем в модусе ожидания и о будущем в модусе намерения. Намерение – это такое самоопределение воли, в котором само содержание жизненного мира усматривается как потенция воли, то есть в нерасчлененном, недифференцированном виде, первичном к событию общения и открытости мира в модусе бытия Я-Ты. Ожидание есть ожидание уже определившегося будущего, будущего описанного, свершившегося, и поэтому оно есть восприятие будущего в аспекте прошлого, в аспекте Я-Оно.

Будущее в аспекте прошлого носит внешний характер по отношению к намерению человека, представляя собой конструкцию уже описанного мира. Это будущее иногда представляется как фатальная неизбежность. Формируя собственное миро-

описание, человек создает разные варианты будущего, но безотносительность всех этих вариантов будущего по отношению к человеческой воле предопределяет неизбежное разочарование в любом его варианте. В этом случае будущее осуществляется с безразличной к стремлениям человека неотвратимостью.

Человек, воспринимающий будущее в аспекте прошлого, не имеет полноты опыта настоящего, так как его воля, не обнаруживая в себе потенцию, тем самым исключается из становления. Это ведет к разрыву между волей и желанием и перенаправлению направленности воли с действительности жизненного мира в иллюзорный мир грез и неосуществленных желаний. Тем самым воля как бы выпадает из становления жизни, которое осуществляется уже безотносительно к человеку, представляясь ему как абсурдная сила рока, обрекающая на бессмысленные страдания. Человек оказывается не в силах принять действительность жизни такой, какая она есть, страдая вследствие наличия пропасти, что пролегла между действительностью и миром желаний.

Преодоление этой пропасти осуществимо лишь тогда, когда будущее раскрывается не как сконструированное описание, не как совокупность ожидаемых фактов, на которые человек наталкивается как на нечто уже свершившееся, но как потенциальное присутствие мира в еще непроявленном виде в самоопределении изначальной воли. Благодаря этому человек непосредственно усматривает будущее в глубине собственной воли. Это будущее – будущее-в-намерении – более не обуславливается никакими заданными принципами, раскрываясь в свободном взаимодействии воли - синергии. Таким образом, все становление жизни можно представить как раскрытие потенции синергии воли, к которой становится причастен каждый человек в своем волевом намерении. Тусклость и неотчетливость, с которой человек осознает свое будущее, связана со слабостью или надломом его воли, в силу чего она не в полной мере самообнаряжается в синергийной потенции. Эта слабость воли усиливается по мере эгоистического замыкания в себе и своем описании мира, преодолеть которое можно путем непосредственного погружения в становление со-бытия с другими, открывающее присутствие будущего в потенции синергии, постигаемое в трансперсональном опыте трансцендентального предчувствия.

Вычленение из трансцендентального предчувствия определенной мысли, ощущения или эмоции возможно через особый волевой акт - сосредоточение. Вычленение определенного содержания в акте сосредоточения либо мотивировано самим переживаемым феноменальным потоком, либо – нет, в последнем случае вычленение осуществляется проецированием на непосредственный опыт предчувствия заданных стереотипов и представлений, т.е. - «предрассудков».

В качестве предрассудка могут выступать культурные и национальные архетипы, привычки, убеждения, мировоззрение, эгоцентрическая система ценностей, идейные последствия социального приспособленчества и конформизма. Если

трансцендентальное предчувствие раскрывает собственное содержание в становлении, то предрассудок всегда задан как нечто неизменное. Становление постигается в переживании настоящего, неизменное всегда дано как свершившееся, прошедшее. Структурирование феноменального потока жизни в соответствии с «предрассудками» осуществляется через проекцию прошедшего на настоящее, т.е. предполагает восприятие становления настоящего в аспекте свершившегося прошедшего.

Предрассудки задают те пределы, в которых сосредоточение вычленяет из трансцендентального предчувствия то или иное содержание. Действие предрассудка способно исказить вычлененное содержание и придать чуждую интерпретацию. Предрассудок может даже вытеснить или полностью подменить содержание опыта предчувствия. В силу этой способности предрассудки задают структуру переживаемых феноменов жизненного мира, которую ошибочно понимают как первичное и очевидное. Поскольку предрассудки могут быть разными, в соответствии с ними определяются и разные типы феноменальных миров.

Хотя предрассудок имеет определенный смысл, не всякий смысл может стать смыслом предрассудка. Смысл энергичен, он действует и наполняет собой поток феноменов. Энергичность смысла раскрывается в становлении настоящего, однако смысл в качестве предрассудка всегда выступает в аспекте прошедшего - как заданная определенность, к которой редуцируется содержание потока феноменов. Если энергии смысла вплетаются в становление настоящего, не предрешая его фактичности, то определенность смысла предрассудка создает проекцию прошлого на настоящее.

Смысл может выражать как уникальность переживания мира в становлении, так и закономерности. При этом любые закономерности, которые могут быть зафиксированы словами, всегда являются свершившимися, ставшими фактами, даже если относятся к настоящему или будущему.

Например, наблюдая закат, я обнаруживаю в своем уникальном переживании смысл происходящего события заката, который наполняет собой конкретные феномены, связывая их воедино: переливы цветов неба, дуновение ветра, запахи травы и т.д. Когда же я в этом переживании констатирую закономерность захода солнца, то выражаю тем самым свершившийся факт этой постоянно повторяющийся закономерности движения Солнца вокруг Земли. В последнем случае при созерцании заката я сталкиваюсь не со становлением в настоящем, а с прошлым как свершившейся закономерностью вращения Солнца. Эта проекция закономерности на непосредственное переживание погружает его в прошлое, заставляя воспринимать становящееся как ставшее. В этом погружении настоящего в прошлое и состоит механизм действия предрассудка.

Однако ни определенные смыслы, ни тем более предрассудки не являются первичной очевидностью. Это значит, что их необходимо вывести из более первич-

ного опыта, который непосредственно дан в жизненном мире. Первично открыто в становлении жизненного мира трансцендентальное предчувствие и волевой акт сосредоточения, способный вычленять из предчувствия определяющееся содержание. Движущей силой сосредоточения является свободная воля, результатами вычленения из предчувствия являются определенные феномены, мысли, переживания, эмоции.

Но если в жизненном потоке в первичной очевидности усматривается действие воли, то как должен обнаруживаться субъект воли?

Сосредоточение есть такой импульс воли, который не локализован в чем-то определенном, но обнаруживается как нечто сопутствующее любому переживаемому феномену. Таким образом, в основе всего переживаемого мира лежит воля как целое, и она не может быть локализована в каком-либо частном моменте мира. Хотя тело человека является оформлением воплощения воли, тем не менее воля не сводится к телу, сопутствуя любому другому воспринимаемому феномену.

Субъект воли не может быть дан отдельно от воли, и поскольку воля обнаруживается в любом моменте переживаемого мира, также и субъект должен быть отождествлен со всем переживаемым миром как целым, он не может быть локализован в чем-либо отдельном (хотя тело является его воплощением, он не сводим к своему телу).

Воля - это действующее начало. Действие по-гречески называется энергией, под которой подразумевается любое проявление чего-либо вовне. Воля в своих энергиях наполняет новым содержанием феномены жизненного мира. Присутствие Другого проявляется не только как просвет, как прозрачность феноменальной области для видения другого жизненного мира, но и как энергия, как действие Другого. В своей основе эта энергия имеет единую волю Другого, но ее проявления многообразны. Они могут воплощаться в феноменальной оформленности тела Другого, а могут в качестве новых значимостей наполнять новым содержанием переживание собственного потока жизни. В этом случае энергии несут не телесный, а смысловой характер. В связи с энергийным характером воли открывается возможность понять энергийный характер смысла и выявить его основания в феноменальном потоке жизни.

2.2. Настрой

Самосознание интенционально. Оно направлено на ситуацию, из которой вычленяет феномены. В феноменальном потоке жизни интенция обнаруживается как эмоциональное переживание, а собственно мыслительная интенция делается возможной лишь благодаря обнаружению смысловой организации личностного бытия.

Самосознающая личность наполняет своими энергиями все осознаваемое содержание, стягивая его в личностное единство, благодаря чему открывается возможность интенции, объединяющей в единство взаимопереходящие ситуации потока жизни. Эта основополагающая интенция, в которой поток жизни обнаруживается как целое, есть настрой. В своей изначальности настрой также имеет эмоциональный характер (хотя он и не сводится к ситуативным эмоциям), приобретая мыслительные характеристики по мере смысловой организации личностного бытия.

Настрой следует отличать от хайдеггеровского понимания настроения как личностного отношения к собственному существованию. Как и настроение, настрой также является фундаментальной онтологической характеристикой отношения к собственному существованию, но в отличие от настроения настрой всегда эмоционально переживаем, и эта его эмоциональность ситуативно изменчива.

Мартин Хайдеггер не проводит терминологического различия между экзистенциальным настроением и преломлением этого настроения в изменчивом настрое. Однако настрой не всегда носит экзистенциально-личностный характер, он может быть воспринят извне, когда, например, человек заражается настроением толпы и под ее воздействием начинает совершать не свойственные для себя поступки. Необходимость обоснования не только экзистенциально-личностного уровня переживания мира, но и таких фрагментарно возникающих мировосприятий, не связанных с личным экзистенциальным опытом, требует специального терминологического разграничения настроения и настроя.

Таким образом, можно выделить три интенциональных уровня отношения к существованию - эмоция (направленность на ситуацию), настрой (направленность на единство ситуаций) и настроение (направленность на собственное бытие как целое).

Личность, энергично воплощаясь в потоке жизни, наполняет этот поток новым содержанием, тем самым задавая ему новое направление. Это направление отражает отношение личности к собственному бытию; в отношении к потоку жизни как целому оно есть настроение, а в отношении к создающемуся эмоциональной направленностью единству ситуаций - настрой.

Первичный настрой открывается в самообнаружении личности - в самоприсутствии. Присутствие Другого проявляется в энергичной наполненности потока феноменов новым содержанием (энергиями присутствующего), за которым обнаруживается новый настрой. Характер настроя, определяющего направленность потока жизни, формируется в самоопределении личности к собственному бытию. Поэтому присутствие Другого может мотивировать изменение настроя, предлагая иной настрой, но ничто не способно его детерминировать.

В основе первичного настроя жизненного потока лежит личностное самоопределение, составляющее содержание смысла личности. Однако первичный настрой может подменяться вторичными настроениями, связанными либо со смыслом частных

аспектов личностного бытия (например, когда человек предается своей страсти), либо с воздействием присутствующих (когда, например, человек, попадая в толпу, воодушевляется ее эмоциями, несвойственными для него самого), либо с редукцией смысла к заданной определенности в модусе прошлого (когда, например, человек подчиняется какой-либо идеологии или абстрактному идеалу).

Если первичный настрой, определяя новое направление потока жизни, творчески раскрывает в нем новое содержание, то настрой, связанный с заданными определенностями, переструктурирует жизненный поток в суррогатный мир, редуцируя большую часть переживаемого содержания. Это переструктурирование определяется путем проецирования заданных определенностей на становление в настоящем через погружение его в прошлое. Здесь не прошлое предопределяет настоящее, но настоящее воссоздает под себя прошлое; не предшествующая причина обуславливает следствие, но следствие - предшествующую причину. Такая причинность носит телеологичный характер.

Телеологичную обусловленность П.Флоренский раскрыл на основе анализа сновидений. Как считает Флоренский, время сновидений является обращенным, в силу чего следствие обуславливает причину. Этим он объясняет труднообъяснимые факты, когда в результате логического развития сновидения его кульминацией становится событие, обусловленное внешним фактором раздражения (упавшая полка, звонок будильника и т.д.). Создается впечатление, что сновидение направленно двигалось к определенному событию, которое возникнет в результате случайного фактора мира бодрствования. Событийные линии в мире бодрствования и в мире сновидений двигаются в одном направлении к одному событию, когда, например, гудок поезда, завершающий длительные проводы отъезжающего, совпадает со звоном будильника.

Такое совпадение Флоренский объясняет противоположной направленностью течения времени: в сновидении от следствия к причине, и в бодрствовании - от причины к следствию. Иными словами, в сновидении прошлое перестраивается в соответствии с настоящим. Если в сновидении я совершаю немотивированный поступок, то тем самым я меняю всю предшествующую событийную линию таким образом, что в ней он становится мотивирован.

Предложенное Флоренским объяснение можно принять только в том случае, если в качестве исходной предпосылки мы примем, что все сновидение как таковое во всей его длительности целиком содержится в настоящем. Тогда прошлое можно истолковать как проекцию на настоящее определенностей, которые погружают какую-либо часть сновидения в прошлое. Иначе говоря, прошлое воссоздается из настоящего, и может воссоздаваться по-разному в соответствии с тем, как проецируются те или иные определенности на содержание настоящего. Здесь не имеется в виду изменение содержания в самом прошлом, речь идет о погружении в прошлое из становления настоящего нового содержания. Если, например, я слышу в сновиде-

дении звон будильника как гудок поезда, то проецирую на становление настоящего определенную логику событий, которая погружает из настоящего в прошлое в виде последовательного событийного ряда длительных проводов отъезжающего. Таким образом, в сновидении может быть заново воссоздана предыстория любого случайного события.

Воссоздание суррогатного мира в соответствии с настроем осуществляется по той же самой телеологичной логике, которую обнаружил Флоренский при анализе времени сновидения. Настрой, связанный с заданными определенностями, проецирует их на становление в настоящем жизненного мира. В результате этой проекции редуцированное содержание жизненного потока погружается в прошлое и оформляется в соответствии с заданными определенностями. При этом происходит не изменение содержания уже имеющегося прошлого, но воссоздание нового содержания прошлого через погружение в него содержания становления настоящего, тем самым воссоздается предыстория для настроя. В воссозданном заново предшествующем событийном ряде возникшего суррогатного мира определенности могут играть роль эйдосов, трансцендентальных принципов или естественных законов.

Отличие телеологичности суррогатного мира от телеологичности сновидения заключается в том, что если в сновидении настрой формирует феноменальные образы, то в суррогатном мире - трансцендентальную структуру этих образов.

В связи с этим становится совершенно бессмысленен спор по поводу того, какая картина мира истинна, так как все они являются суррогатными мирами, воссозданными соответствующими настроениями. Также бессмысленно спорить о предшествующих событиях, поскольку в соответствии с телеологичностью настроя прошлое по отношению к нему может быть воссоздано заново. Нельзя сказать, какая позиция более правильна - возник ли мир шесть тысяч лет назад или двадцать миллиардов, так как каждое утверждение правдиво отражает предшествующий событийный ряд, воссозданный для соответствующего настроя. Реальность суррогатных миров, в которых воссозданы эти событийные ряды, совершенно равнозначна.

2.3. Эстетический характер присутствия

Парадоксально то, что суррогатный мир со своей претензией на подлинность, на самом деле отрицает исходную подлинную действительность (т.е. действительность первичных очевидностей потока жизни), в то время как искусственные миры литературы или кино, которые по замыслу своему казались бы суррогатны, способны эстетически выражать подлинную действительность. Эстетическая сила искусства возвращает суррогатность к подлинности, что позволяет говорить о преобразующей мир силе эстетики.

В своей основе присутствие имеет эстетическую природу, под которой будем понимать выразительность внутреннего во внешнем. Присутствие другого открывается в просвете - области феноменального бытия, в котором просвечивает другой жизненный мир. Иными словами, просвет - это область выражения в жизненном мире человека жизненного мира Другого.

Выражение внутреннего во внешнем, одного жизненного мира в другом эстетически переживается как красота. Красота и есть просвет феноменального мира, а понимание эстетического синтеза позволяет выявить, каким образом образуется этот просвет.

Эстетический синтез преодолевает раздробленность феноменальных проявлений, объединяя их в новое жизненное единство, не ограниченное характером восприятия пространства и времени. Это - возникновение новой целостности из феноменальной раздробленности. В основе любого восприятия и переживания лежит трансцендентальное предчувствие. Эстетический синтез направлен не на то, чтобы вычленив из трансцендентального предчувствия определенный частный аспект, но на то, чтобы раскрыть его в предельной полноте и всесторонности. Поскольку природа трансцендентального предчувствия трансперсональна, то эстетический синтез ведет к выходу за пределы собственной субъективности, открывая изнутри переживание жизненного мира Другого. Этот выход за пределы собственного жизненного мира осознается в чувстве красоты.

Присутствие Другого в жизненном мире человека проявляется энергично, наполняя новым содержанием феномены области присутствия и составляя из них новое единство. Иначе говоря, своим энергичным проявлением присутствие осуществляет синтез, который, воспроизведенный эстетически, открывает феноменальную область присутствия в ее предельной полноте и всесторонности, раскрывая тем самым трансперсональный характер предчувствия, и открывая для созерцания жизненный мир Другого.

Наполнение энергиями присутствующего-Другого области просвета есть личностное оформление феноменального бытия, выражающее личность Другого. Уже само понятие личности предполагает синтез - это воплощение единства в многообразных проявлениях. В просвете этот личностный синтез получает чувственно-эстетическое выражение.

Искусство берет в качестве материала область, в которой еще не обнаружен присутствующий (как еще не обнаружена красота в камне, из которого скульптор собирает изваять статую), но оно своими собственными художественными средствами открывает в эстетическом синтезе новую область присутствия, тем самым преобразя исходную действительность. В обнаружении этого присутствия и заключается истинность искусства, хотя эта истинность отличается от истинности присутствия в его первичной очевидности.

Присутствие Другого в своей первооснове всегда энергично проявляется как личность. В области искусства присутствие лишено подобной силы энергично-личностного самопроявления, которое компенсируется художественными средствами. Если энергии присутствия берут свое начало в самом присутствующем, то художественные средства извне направлены на Другого. Поэтому истинность искусства заключается не в констатации присутствия в его фактичности, а в формах его выразительности. Иначе говоря, искусство не должно интересоваться, действительно ли в том месте и в то время сидел человек, как изображено на картине; правдивость искусства определяется тем, насколько выражено присутствие внутреннего жизненного мира этого человека.

Не только присутствие Другого, но и самоприсутствие должно носить эстетический характер уже в силу того, что личность объединяет становление жизни в новое единство, наполняя его новым содержанием, хотя эта эстетика самоприсутствия носит иной характер. Личность раскрывается в потоке жизни энергично, тем самым оформляя его личностно. Смыслы личностного бытия являются ступенями выражения личности, обретая эстетически-выразительное содержание. Такие чувственно воплощенные и эстетически выразительные смыслы Плотин называл внутренними эйдосами.

Эйдосы могут выступать как в модусе прошлого, так и в модусе настоящего. Выше говорилось, что эйдос может выступать в качестве заданной определенности суррогатного мира - это эйдос в модусе прошлого. Эйдос в модусе настоящего всегда выражен эстетически - это внутренний эйдос, он раскрывается энергично в становлении настоящего.

Если настрой ввергает человека в суррогатный мир, то эстетический синтез способен изменить мироощущение, тем самым взламывая суррогатные миры и возвращая к подлинности бытия. Воздействующая сила искусства заключается в способности изменять настрой. Особой воздействующей силой среди прочих искусств выделяется музыка.

Эстетический синтез в прочих искусствах предполагает художественное оформление бытия по аналогии с личностным оформлением. Это определено тем, что художественные образы выразительны, то есть энергичны. Энергия художественного образа, воплощаясь в новом материале, подлежащем художественному осмыслению, порождает чувственно-эстетически выразительный внутренний эйдос. Подобно тому как в основе смыслов личностно оформленного бытия лежит факт встречи энергии личности и энергичного самопроявления феномена, так же и художественно-выраженные внутренние эйдосы возникают из факта встречи энергичного самопроявления феномена и энергии художественного образа. Благодаря этому любое искусство, будь то живопись, кино или архитектура, раскрывается в системе смыслов - внутренних эйдосов чувственно воплощенных образов. Музыка же не порождает никакой системы внутренних эйдосов, так как энергия музыки напрямую

взаимодействует с энергиями личности, минуя энергии смыслов, воплощенных в чувственных вещах.

Если воздействие прочих видов искусства на настрой осуществляется путем художественного оформления вещей личностного бытия, то музыка непосредственно энергично воздействует на настрой, не встречаясь со смыслами и их вещными воплощениями личностно оформленного бытия. Именно в этом заключается иррациональность и неопиcуемость музыкального воздействия, способного изменить отношение человека к жизни, направить жизненный поток в новом направлении, наполняя его новым содержанием и взламывая суррогатные структуры мира.

2.4. Темпоральность присутствия

Вернемся к анализу тактильного двойного схватывания, конституирующего собственную телесность. Самообнаружение в качестве субъекта тактильного ощущения и в качестве объекта - это два разных события, в которых обнаруживается присутствие себя - самоприсутствие. Вместе с тем, единство этих двух событий, в котором взаимопревращаются ощущаемое и ощущающее, открывает такой опыт самоприсутствия, которое не укладывается в пределы какого-либо отдельного момента.

В двойном схватывании обнаруживается как минимум два уровня самоприсутствия: самоприсутствие в конкретных событиях - актах тактильного схватывания и самоприсутствие, предшествующее этим событиям. Если в первом случае самоприсутствие обнаруживается в определенной темпоральности событий, то во втором оно носит вневременный характер.

Вневременность самоприсутствия заключается, во-первых, в первичности по отношению к любому опыту во времени, и, во-вторых, в неопределенности с позиции времени. Вневременный опыт обнаруживается во времени, однако его нельзя соотносить с определенным моментом времени, по отношению к которому он всегда первичен.

С определенным моментом времени соотнесена конкретная тактильная интенция, полагающая тело либо как ощущаемое, либо как ощущающее. Соответственно, во вневременном опыте самоприсутствия обнаруживаются не конкретные интенции, но сама способность интенционального полагания. Если движущей силой интенции является воля, воплощение которой осуществляется в событии во времени, то вневременной опыт самоприсутствия обнаруживается как потенция воли, в которой все возможные интенции сознания содержатся как неопределенные, т.е.

не соотнесенные с конкретными моментами времени. Эта неопределенность самоприсутствия составляет трансцендентальное предчувствие.

Опыт самоприсутствия раскрывается из трансцендентального предчувствия через воплощение в конкретных событиях. Эта актуализация присутствия в событиях создает собственную темпоральность событий, приводящую изначальную вневременную неопределенность к определенности во времени. Самоприсутствие обнаруживается всегда в движении от неопределенного предчувствия к событию.

Все это верно и для присутствия Другого, которое также переживается на двух уровнях - в неопределенности предчувствия и в определенном событии. Присутствие Другого обнаруживается как актуализация из неопределенного предчувствия в событие встречи. Своей определенности присутствие Другого достигает в конкретном моменте времени.

В данном случае темпоральность конституируется встречей. Из неопределенности волевой потенции происходит актуализация интенции на присутствие Другого, которое остается неопределенным вплоть до встречи с его ответной интенцией. Событие встречи интенций полагает конкретный момент времени, в котором присутствие Другого из неопределенного трансцендентального предчувствия достигает своей определенности.

Это событие встречи можно рассмотреть на примере тактильного прикосновения, конституирующего телесность Другого.

В тактильном схватывании Другой присутствует в своем теле. Направленная на него тактильная интенция актуально схватывает лишь тело как осязаемое, внутреннее содержание этой телесности остается потенциально присутствующим - ответная тактильная интенция Другого на прикосновение остается неактуализированной.

Таким образом, в прикосновении к телу Другого актуально открывается его телесность и потенциально присутствует его ответная тактильная интенция. Соответственно, тактильная интенция может быть направлена либо на непосредственно осязаемое, либо на присутствие ответной тактильной интенции Другого. Интенциональное схватывание осязаемого происходит в конкретном событии, предполагающем определенность момента времени, интенциональное схватывание присутствия Другого не имеет определенный характер, и потому не требует определенности во времени.

Другой обнаруживается не в заданном моменте времени, но в движении от вневременной неопределенности к темпорально-событийной определенности. Иначе говоря, время не предзадано, но постоянно полагается актами-встречами с Другими. Темпоральность, характеризующая встречу с Другим, может быть различной.

Присутствие Другого проясняется из трансцендентального предчувствия, имеющего неопределенный и вневременный характер. В предчувствии Другой может присутствовать независимо от момента времени, он может пребывать с чело-

веком всегда. Именно в трансцендентальном предчувствии человек осознает присутствие Бога, ангелов, святых, и он может осознавать присутствие любого.

Интенция, направленная на присутствие Другого в событии встречи, сохраняет непосредственный характер присутствия Другого, связывая его с определенностью конкретного момента времени. Однако этот момент времени остается причастным вневременному опыту трансцендентального предчувствия и поэтому переживается как вечно настоящий, не уходящий в прошлое. При наступлении другого момента времени этот вечно настоящий продолжает сопричастствовать в нем. Таково восприятие времени в аспекте любви к Другому, когда всякий момент времени общения переживается как вечный и непреходящий.

Интенция, направленная не на само присутствие, а на конкретное воплощение в событии Другого, создает совсем иную темпоральность.

Если тактильная интенция направлена не на присутствие Другого в осязаемом, а на само осязание, то в этом случае объективированное содержание осязаемого опосредует опыт присутствия. Другой присутствует не непосредственно, но через иное - объективированную форму осязаемого, встреча с которым происходит в собственном моменте времени, никак не соотношенном с вневременным опытом трансцендентального предчувствия.

В этом случае общение с Другим происходит не в самом моменте прикосновения, а опосредовано этим моментом - в прошлом или будущем по отношению к нему. В этом случае общение вытесняется из настоящего, являясь лишь репродукцией прошлого и проектированием будущего. Это определяет новую линейную темпоральность, которая ограничивает общение. Основным свойством этой темпоральности является преходящесть: все безвозвратно утрачивается, погружаясь в прошлое. Погружение в прошлое представляет собой акт вытеснения опосредующим моментом времени, конституированным интенцией на объективированное содержание. Соответственно, преодоление вытеснения в прошлое возможно лишь при отказе от конституирования этого момента времени.

В связи с этим можно выделить два разных типа темпоральности - темпоральность присутствия и суррогатную темпоральность.

Темпоральность присутствия раскрывает опыт встречи, реальное общение с Другим. Поскольку опыт присутствия Другого превосходит любую определенность и любые границы отдельных моментов, он может включать в себя в непосредственной данности настоящего то, что в суррогатной темпоральности отнесено к безвозвратно утраченному прошлому. В отличие от суррогатной темпоральности здесь иное переживание длительности непосредственно настоящего. Если в суррогатной темпоральности настоящее конституируется как синтез интенций, обращенных к прошлому и будущему, который, фактически, подменяет данность непосредственно настоящего момента, то в темпоральности присутствия настоящее переживается как самодостаточная жизнь непосредственно данного, к которой дополнительная

направленность на прошлое и будущее ничего прибавить не может. Все то, что в суррогатной темпоральности является воспроизведением в настоящем содержания прошлого по памяти или будущего в ожидании, в темпоральности присутствия открыто непосредственно в настоящем в виде неопределенности.

Неопределенность присутствия содержания прошлого и будущего в конкретном моменте настоящего позволяет видеть уникальность настоящего момента по отношению к прошлому и будущему. Само содержание настоящего момента переживается не как уходящее безвозвратно в прошлое, но как вечно-настоящее, вечно-присутствующее. При наступлении следующего момента времени переживание данного момента сохраняется, хотя утрачивает свою определенность и присутствует в последующем в виде неопределенного предчувствия. Сам переход содержания настоящего в неопределенность характеризует линейное течение времени, а вопрос о преодолении этого погружения в неопределенность есть вопрос актуального вступления в вечную жизнь, на которую указывает христианский религиозный опыт.

Направленность не на присутствие Другого, а на внешние объективированные формы, подменяющие это присутствие, конституирует суррогатный мир со своей темпоральностью. В суррогатной темпоральности также имеет место течение времени, хотя оно носит иной характер, нежели в темпоральности присутствия. Настоящее вытесняется в прошлое, и это вытеснение обусловлено опосредующим характером суррогатных объективаций.

В суррогатном мироописании присутствие Другого никогда не дано непосредственно, его опосредует внешняя объективация, которая точно так же начинает опосредовать и становление непосредственно настоящего, проецируя на него какие-либо ставшие, завершенные формы. Здесь речь идет не только о том, что с течением времени настоящее переходит в прошлое, а о том, что уже до самого этого соответствующего течению времени перехода в прошлое на настоящее из прошлого проецируется объективированная форма, подменяющая само содержание настоящего. Иными словами, настоящее в суррогатном мироописании не переживается в становлении, но постоянно реконструируется в соответствии с репродукцией прошлого и будущего. Настоящий момент утрачивает свою самодостаточность, все его содержание определено связанностью с будущим, наступление которого означает полное уничтожение в прошлом настоящего. Этот характер течения суррогатной темпоральности можно обозначить как преходящесть: в становлении времени все уничтожается, и это уничтожение неотвратимо.

Преходящий характер суррогатной темпоральности определяют ее невыносимость, связанную с тотальным обесцениванием любого личностно-жизненного содержания. Невыносимо понимание того, что будущее неотвратимо наступит, неизбежно наступит момент, когда человеку будет пятьдесят лет, восемьдесят, сто... И все, что сейчас есть, исчезнет. Эта неотвратимость будущего так же реальна, как и вещь, что перед глазами, и от этого никуда не деться. Достаточно посмотреть на

часовую стрелку, чтобы увидеть иллюзорность настоящей секунды: раз...! - и ее нет, она исчезла в прошлом. Пятьсот лет, тысяча, миллиарды... - это такой же реальный «раз...!», который уничтожает нынешнее «теперь», и все намеки на существование человечества будут вытерты навечно.

Буддизму и брахманизму удалось показать всю глубину ужаса суррогатной темпоральности, однако современный человек, чтобы нормально существовать в своем суррогатном мире, успешно защищается от ее невыносимости. Метод защиты предельно прост: необходимо разъединить суррогатную темпоральность на множество локальных, соответствующих маленьким суррогатным субмироописаниям.

Вокруг суррогатных ценностей - политических, идеологических, общественных - создаются суррогатные субописания со своей внутренней темпоральностью, с которой продолжительность человеческой жизни становится соизмерима. Человек обнаруживает, что ему по силам воплощать в своих поступках те или иные суррогатные ценности, и в этом находит утешение.

Например, он живет ради «блага общества». Его восприятие темпоральности ограничено пределами воображения, простирающимися не дальше, чем несколько поколений жизни общества. От остального течения суррогатной темпоральности человек отвлекается так, как будто продолжительность этих нескольких поколений существует в вечности всегда. На этом небольшом участке суррогатной темпоральности он перестает чувствовать себя потерянным, вместо этого он обретает значимость своих поступков, которые реально могут изменить судьбу потомков. Способность оказывать это влияние позволяет ему погрузиться в иллюзию собственной значимости.

Если же этот человек чувствует, что его сил недостаточно, чтобы оказать хоть какое-то заметное влияние на будущее, то он постарается отождествить себя с силой, способной на это влияние - с политической или религиозной группой, прослойкой общества, классом, нацией, расой, идеологической системой и т.д. Соответственно, все, кто будут мешать выполнению его «исторической» миссии, будут восприниматься как враги, что порождает национальную, социальную и религиозную ксенофобию.

Если у человека фантазия более бедная, то он может выделять суррогатную темпоральность только в связи с ценностями личной выгоды. В этом случае пределы суррогатной темпоральности ограничиваются его жизнью и жизнью его детей и внуков, остальное как бы не существует. Служение идее личной выгоды позволяет человеку видеть осмысленность собственных поступков и тем самым приносит утешение. Человек добивается своих корыстных целей так, как будто он добивается их навсегда. Например, ради карьерного роста он готов пожертвовать дружбой так, как будто этот карьерный рост достигнут навечно, а то, что буквально через несколько десятков лет предстоит уйти на пенсию, а еще через пару десятков -

умереть, этого человек как бы не замечает. Способность не замечать определяется характером мироописания, сконструированного вокруг суррогатной ценности личной выгоды. Любая идея, разрушающая это мироописание, столь не выносима, что приводятся в действие психологические механизмы самосохранения, блокирующие восприятие.

Существуют еще более простые способы защиты от невыносимости суррогатной темпоральности - алкоголизм, наркомания, уход в тоталитарную секту. В этом случае восприятие темпоральности не охватывает порой даже всей продолжительности естественной жизни человека.

В основе всех этих видов защиты от невыносимости лежит принцип вытеснения суррогатной темпоральности ее частной реконструкцией вокруг отдельных объективаций.

Принципиальное отличие характера темпоральности присутствия от суррогатной темпоральности можно видеть на примере различия между эротическим восприятием темпоральности и сексуальным.

Эротическое переживание самодостаточно в каждом его моменте, сексуальное, наоборот, постоянно неудовлетворенно, будучи направлено на следующий момент. Эротическое чувство направлено на присутствие Другого в его телесном воплощении, следовательно, эротическая темпоральность - это темпоральность присутствия. Непосредственно данное эротическое переживание не нуждается в переходе к чему-то другому, оно непосредственно раскрывается в своей полноте и самодостаточности. Это не исключает в будущем нового эротического переживания, которое, впрочем, также будет самодостаточным, и переход к нему не является необходимым условием для полноты переживания настоящего. В сексуальности все иначе: сексуальное чувство концентрируется не на присутствии Другого, но на собственном ощущении, которое усиливает телесная воплощенная форма Другого. При этом в каждом моменте сексуальной темпоральности обнаруживается недостаточность переживания, постоянно требующая переход к следующему моменту, в котором телесная оформленность Другого с большей силой будет мотивировать внутреннее сексуальное возбуждение. Переживание полноты содержания настоящего утрачивается. Это усиление несамодостаточного сексуального переживания продолжается по нарастающей, пока не разрешается своим полным самоуничтожением, оставляя чувство опустошенности.

Принцип несамодостаточности в прогрессистском восприятии мира, где каждая ступень развития находит свое оправдание лишь в последующей, никогда при этом не достигая окончательной реализации, воспроизводит структуру сексуальной темпоральности. Таковым является учение о прогрессе в истории.

2.5. Пространственность присутствия

Первичный опыт пространственности открывается как внутрителесная пространственность. Внешнее по отношению к телу пространство достраивается вокруг внутрителесной пространственности и должно определяться ею.

В опыте обнаружения телесного присутствия себя самого внутрителесное ощущение раскрывается в собственной пространственности. В отличие от внешне-го по отношению к телу пространства, которое всегда предполагает наличие определенной дистанции между телами, внутрителесная пространственность «недистантна». Недистантность внутрителесной пространственности заключается в том, что любой момент внутрителесного ощущения может сосуществовать с другим, и при этом не надо преодолевать пространственную дистанцию между ними. Например, чтобы воспринимать одновременно и свою руку, и свою голову нет необходимости в преодолении какой-либо пространственной дистанции, однако, чтобы дотронуться до чужой руки или головы, необходимо совершить действие, преодолевающее пространственную дистанцию между собственным телом и телом Другого.

Если внутренняя пространственность соотносит эмпирическое восприятие с внутренне-психическими, то внешняя к телу пространственность является формой восприятия и упорядочивания внешней эмпирической сферы феноменального мира. Слово «эмпирический» здесь не очень удачно, что требует введения нового термина. В буддистской абхидхарме, являющейся другим вариантом феноменологии, термин «рупа» (санскр.) обозначает все, что обладает дистантной пространственностью. В обыденном сознании рупа отождествляется с материальным бытием, однако в феноменологическом смысле понятие «материя» теряет свой смысл. Все вещи внешнего мира, постигаемые органами ощущений, - рупа.

Термином рупа-сфера я буду обозначать регион феноменального мира, внешний по отношению к собственному телу и характеризующийся дистантной пространственностью. В данном случае термин рупа-сфера более удобен, нежели термин «эмпирический мир», так как, несмотря на близость этих понятий, во-первых, рупа может включать не только внешние пространственные предметы, которые могут быть чувственно восприняты, но также и те, которые принципиально чувственно непостижимы; во-вторых, оппозиция эмпирический/априорный не учитывает сферу волевых актов, психических усилий и переживаний (в абхидхарме же проводится четкое отличие региона рупы от других - региона эмоций и чувств, региона мыслей, региона усилий, как психологических, так и до-психологических, и региона сознания). В данном случае рупа-сфера будет обозначать содержание всей внешней по отношению к телу дистантной пространственности.

Внутрителесное ощущение обнаруживается в акте внимания как движение неопределенного трансцендентального предчувствия к ясности переживания. При

этом акт внимания может прояснять внутрителесное ощущение как в его обрывочности отдельных разорванных ощущений, так и в их целостности. Соответственно, внутрителесная недистантная пространственность должна полагаться таким актом внимания, который проясняет из трансцендентального предчувствия внутрителесное ощущение не отрывочно, но целостно, то есть в таком синтетическом единстве, в котором уникальность отдельного переживания не исчезает, но, напротив, подчеркивается. Соответственно, вторым, наряду с недистантностью, принципом внутрителесной пространственности является синтетическая интенция, объединяющая переживания в жизненное целое.

Отсюда видно, что внешняя пространственность носит частный характер по отношению к внутренней. Это позволяет предположить, что дистантность является результатом ограничения пространственности только до рупа-сферы. Следовательно, синтетическая интенция, преодолевающая пространственную дистантность, первична по отношению к рупа-сфере, будучи укоренена во внутрителесном опыте.

Синтетическая интенция, воплощаясь в рупа-сфере, с одной стороны, преодолевает дистантность, а с другой - сохраняет обусловленное дистантностью феноменальное многообразие как средство эстетической выразительности. Изобразительное искусство, включая живопись, скульптуру, кино, театр, - это область рупа-сферы, в которой действие синтетической интенции становится самоцелью, поэтому именно на примере изобразительного искусства феноменологический анализ синтетической интенции провести легче.

Живописец стремится изобразить на двухмерном полотне не только трехмерный предмет, но и его движение. Это возможно только лишь путем нарушения законов перспективы: изображение может быть растянуто или спрессовано, может быть введено несколько перспективных точек, может быть введена обратная перспектива и т.д. Привычное пространственное восприятие разрывается, чтобы вновь воссоединится в эстетическом синтезе, преодолевающем ограниченность перспективного пространственного восприятия. Аналогично подвергается синтезу разрушаемая привычная темпоральность восприятия: например, одна часть изображаемого лица может быть занесена чуть в прошлое, а другая - чуть в будущее, передавая уже иное эмоциональное состояние. Преодоление ограниченности темпорального восприятия в качестве художественного средства приобретает первостепенное значение для скульптуры, где художественные возможности нарушения перспективы более ограничены, нежели в живописи.

Нарушая пространственно-временную соотнесенность изображаемых явлений, художник добивается этим особой выразительности: он не просто изображает явление, но и выражает через него нечто большее - внутреннюю жизнь этого явления. Красота произведения искусства - это проникновение внутренней одухотворяющей жизни во внешний изображаемый образ. Постигая внутренне содержание искусства, человек, несмотря на очень яркое и сильное эстетическое воодушевление, тем не

менее не может выразить в определенности то, что ему открывается. Внутреннее содержание искусства, постигаемое в эстетическом синтезе, открывается в опыте присутствия не как определенность, а как движение к ясности переживания из неопределенного трансцендентального предчувствия.

Если сравнить структуру эстетического синтеза и структуру синтетической интенции, конституирующей внутрителесную пространственность, то можно видеть, что они идентичны. В основе них лежит одна и та же преодолевающая дистантность каллургическая интенция.

Термин «каллургия» образован по аналогии с «теургия». Если теургия есть преобразующее действие божественного в земном, в широком смысле - воплощение высшего в низшем, то каллургия - это преобразующее действие или воплощение красоты, понятое онтологически (слово образовано не от прилагательного калос, каллион (греч.) - красивый, но от существительного каллос - красота).

Воплощение художественной красоты носит онтологический характер потому, что оно является не иллюзионистским украшательством, но реальным изменением пространственности в определенной области феноменального мира. Иными словами, красота реально изменяет строй бытия.

Художественный синтез, снимая дистантность в изображении, вместе с этим преодолевает ограниченность психологического процесса восприятия. Если подойти к восприятию искусства с психофизической стороны, то можно видеть последовательность моментов, в которых движение глаз улавливает отдельные отрывочные моменты изображения. Однако феноменологически восприятие осуществляется как целостная неделимая длительность, а не как последовательность отдельных моментов. Следовательно, эстетический синтез лежит в основе любого восприятия, задача же искусства - предельно расширить его. В эстетическом синтезе произведение искусства является как целостный переживаемый феномен, в котором фрагменты отдельных актов восприятия сливаются воедино.

То же можно сказать и о внутрителесной пространственности, которая не есть что-то изначально предзаданное, но возникает в результате синтеза внутрителесных ощущений. Внимание человека может концентрироваться на любой части тела как на чем-то отдельном, при этом внутрителесной пространственности не возникает даже тогда, когда все тело будет воспроизведено в таких отрывочных актах восприятия. Внутрителесная пространственность представляет собой взаимопроникновение всех внутрителесных ощущений, образующее жизненную целостность, в которой снимается дистантность между разными ощущениями, подобно тому, как исчезает дистантность между разными моментами восприятия в художественном синтезе. Иными словами, и внутрителесное пространство, и пространство изобразительного искусства конституирует одна и та же каллургическая интенция.

Театр является особым видом искусства, в котором происходит взаимопроникновение внутрителесной и художественной пространственности.

Основным выразительным средством театрального искусства является не само по себе тело актера, но телесное действие. Иными словами, в актерском искусстве тело является не вещью, но событием. Выразительность телесного действия достигается только в том случае, если оно воспринимается целостно. Целостность актерского действия достигается двумя встречными синтезами - внутрителесным синтезом актера и эстетическим синтезом зрителя. В результате этого взаимопроникновения образуется новое сценическое пространство, в котором преодолевается дистантность.

В сценическом акте актер распространяет свою внутрителесную пространственность за пределы себя. Тело актера становится выразительным средством актерского действия, в котором осуществляется включение окружающей обстановки во внутрителесную пространственность. Выразительность актерского действия позволяет внешнему наблюдателю эстетически воспроизвести тот же самый актерский синтез в созерцательном акте.

Киноискусство соединяет событийно-выразительную пространственность театрального искусства и художественную пространственность живописи. Все эти разные типы пространственности выражают каллургическое пространство, т.е. такую область пространства рупа-сферы, в которой происходит преодоление дистантности.

Каллургическая интенция, которая лежит в основе искусства, может сопровождать любой акт общения. Интенция общения направлена на Другого, присутствующего в рупа-сфере, т.е. в дистантном пространстве, но при этом она направлена не на отдельные дистанцированные друг от друга моменты воплощения Другого, но на их целостность, в которой дистантность преодолевается. Этим подлинное общение принципиально отличается от восприятия Другого в качестве объекта, который полностью определен дистантной пространственностью.

Преодоление дистантности становится возможным потому, что сама интенция общения направлена на воплощенность в рупа-сфере недистантного, т.е. содержания внутренней жизни Другого. Для общения важен не сам по себе данный в дистантной пространственности феномен, существенно выражение в нем внутреннего содержания, обладающего собственной недистантной пространственностью. Иными словами, в событии общения происходит расширение внутрителесной пространственности, поглощающей содержание рупа-сферы, а именно собственной телесной выраженности для Другого. Благодаря этому тело Другого становится выраженным не только в пространственности рупа-сферы, но и в своей внутрителесной пространственности, постигаемой в акте общения. Таким образом, интенция общения должна содержать в себе как эстетический синтез восприятия, так и каллургическое действие, аналогичное сценическому действию в театральном искусстве.

В событии общения расширение внутрителесной пространственности соединяется с выражаемой внутрителесной пространственностью Другого, образуя еди-

ное каллургическое пространство. Поскольку преодоление дистанции снимает изолированность отдельного момента, то вся внутрителесная пространственность человека во всей ее содержательной полноте должна бы быть открыта для общающегося с ним. В действительности же все происходит несколько иначе: содержание внутрителесной пространственности Другого открывается в общении не в своей переживаемой ясности, а в движении от неопределенного трансцендентального предчувствия к определенности, которая практически почти никогда не достигается.

Это так потому, что каллургическая интенция не сопровождает акт общения автоматически, но полагается специальным волевым усилием, встречающим многочисленные препятствия, как то неприязнь, предрассудки, эгоцентрические установки и т.д. Наряду с каллургической интенцией в акте общения может сопридусловивать интенция, полагающая Другого как объект.

Например, если мы обратимся к простейшему акту общения - прикосновению к руке Другого, то в нем может сосуществовать две взаимоисключающие интенции - интенция на восприятие руки как внешнего предмета и интенция на внутреннее ощущение руки. Объединение с внутрителесной пространственностью Другого в едином каллургическом пространстве возможно только при преодолении первой интенции последней; если же первая интенция начинает доминировать, то общение начинает носить опосредованный характер: люди взаимодействуют не непосредственно, но опосредованно внешними объективациями. Именно поэтому каллургическая интенция, сущностью которой составляет эстетический и внутрителесный синтез, постоянно преодолевает противодействующие интенции, тем самым проясняя постепенно из неясного предчувствия внутренне жизненное содержание Другого, ясность которого достичь очень трудно. Однако это внутреннее содержание, даже сохраняя свой неясный и неопределенный характер, реально присутствует в акте общения, благодаря чему мы можем говорить о непосредственном присутствии Другого.

Подлинная сущность тела человека раскрывается лишь тогда, когда понимание его в качестве вещи преодолевается событийным пониманием его как каллургического акта. Пространственность рупа-сферы становится ареной каллургических действий, из которых слагается все содержание феноменального мира. Однако о полном преображении рупа-сферы в каллургическое пространство можно говорить лишь в связи с христианским откровением о воскресении в вечную жизнь Царства Божия.

Интенция полагającego Другого в качестве объекта придает рупа-сфере противоположный каллургическому характер пространственности. Если изначально в рупа-сфере дистантность являлась таким способом восприятия и упорядочивания феноменального потока, который мог быть преодолен другим способом, то в данном случае дистантность приобретает характер предзаданной определенности, детерминирующей пространственное положение всех явлений, которые в соответ-

ствии с этим структурируются в суррогатное мироописание. Именно это изменение характера дистантности, которая абсолютизируется, исключая тем самым возможность каллургического преобразования, и определяет суррогатную пространственность. Таким образом, можно видеть, что содержание суррогатного мироописания имеет свою темпоральность и пространственность, чуждую первичному опыту феноменального жизненного мира. Мир объектов надстраивается над потоком феноменов, выдвигая собственные принципы описания, являющиеся предзаданной определенностью. Но они предзаданы только лишь к внешним объектам, по отношению к первичному феноменальному потоку они являются лишь произвольной иллюзией, которую неизбежно разрушает опыт присутствия.

2.6. Феноменология опыта присутствия Абсолюта

Присутствие Абсолюта открывается в такой же непосредственной очевидности, как и присутствие мира. Однако эта очевидность не является первичной и сама возникает из изначальной неопределенности трансцендентального предчувствия, обозначаемого в философской традиции и мифологии как хаос. Первозданные воды как архетипический символ изначального хаоса лежат в основе практически всех древних мифологических космогонических систем. Лишь в результате решающего космогонического события, как например битва Громовержца со Змеем, возникает космос - первичная определенность мира. Подобно тому, как космос в своей изначальности происходит из неопределенности хаоса, также рождается и Абсолют.

Об этом возникновении Абсолюта из неопределенности Брихадараньяка упанишада повествует так: «1. Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я». Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала «Я есмь», а затем называет другое имя, которое он носит. Перед началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он - пуруша. Поистине, знающий это, сжигает того, кто желает быть перед ним. 2. Он боялся. Поэтому [и поныне] тот, кто одинок, боится. И он подумал: «Ведь нет ничего, кроме меня, - чего же я боюсь?» И тогда боязнь прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь» (I. 4) [8. С. 73].

Неправильно видеть здесь фиксацию наивной стадии развития космогонических представлений, как это делают некоторые исследователи, речь здесь идет об описании опыта присутствия Абсолюта. Как определенность Абсолют открывается только в результате духовной работы человека, вычлещающего эту определенность из неясного ощущения присутствия (именно так он и представлен в дальнейшем изложении этой упанишады). Этот отрывок фиксирует само движение от трансцен-

дентального предчувствия к осознанию присутствия Абсолюта, направленного к своей определенности, к своему «Я есмь». В этом контексте боязнь есть ни что иное, как изначальная хаотичность опыта, в котором обнаруживается присутствие Абсолюта. Именно поэтому Абсолют движется от боязни к не-боязни.

Этот опыт изначальной неопределенности присутствия Абсолюта по-разному выражается в разных культурах. Неопределенно в своей изначальности Дао. Именно с этого и начинается Дао дэ цзин: «Дао как Дао - не постоянное Дао. Имя как имя - не постоянное имя. Безымянное - земли и неба начало, обладающее именем - мать мириады вещей» (1) [35. *Здесь и далее цитаты из Лао Цзы приводятся в моем переводе - Н.К.*]. Присутствие Дао неопределенно в изначальности, но открывается в движении к определенности: «Дао - пусто, но действуя, оно неисчерпаемо. Глубочайшее! Оно всех вещей праотец. Притупить его острие, освободить его от хаотичности, умерить его блеск, уподобить его пылинке, и оно будет ясно существующим. Я не знаю, чье оно порождение. Оно раньше начала явлений» (4) [35].

Христианское откровение отрицает всякую хаотичную неопределенность в Божестве, которая тем не менее обнаруживается в изначальном моменте миротворения: «В начале Бог сотворил небо и землю. Земля была безвидна и пустынна. И Дух Божий носился над водою» (Бытие 1.1). Здесь символ воды указывает на изначальную неопределенность, которая характеризует не сам по себе Абсолют, но первичный опыт его присутствия. Именно так, с позиции феноменологии опыта присутствия, а не с позиции богословия следует понимать некоторых христианских мистиков, указывающих на изначальную неопределенность в Божестве. В богословском контексте учение Якоба Беме о бездне (Ungrund) как изначальной основе Божества лишено смысла: в Боге не может быть ни изначального хаоса, ни становления из хаоса. Однако это учение обретает смысл с позиции феноменологии мистического опыта, в котором Бог изначально дан в неопределенности присутствия, и лишь по мере развития веры раскрывается определенная самоочевидность религиозного опыта.

Редукция опыта присутствия Абсолюта к определенности привела к существенному искажению учения упанишад в философской школе веданты. Это видно на примере проблемы единства мира и Абсолюта. Содержание мира множественно, Абсолют представляет собой чистое единство. Эти два начала в их актуальности невозможно отождествить без редуцирования одного к другому. Традиция Рамануджи редуцирует чистое единство, истолковывая Абсолют как личного Бога, традиция Шанкары, напротив, редуцирует мир множественности, объявляя его иллюзией, майей, истинной же реальностью является безличный Абсолют. И то и другое является искажением учения упанишад, признающих оба эти начала, которые выпадают не в своей определенной актуальности, но в онтогенетическом смысле.

В качестве исходной интуиции упанишады используют неопределенность, из которой вычленяется абсолютное единство в качестве Брахмана (Атмана) и множе-

ственность мира. Эта изначальная неопределенность фиксируется в упанишадах в символе Дыхания. Дыхание - динамический принцип совпадения человека и мира, мира и Абсолюта, микрокосма и макрокосма. Единство и множественность не отрицают друг друга и не тождественны в своей актуальности, они совпадают в ритме дыхания, обнаруживающемся как взаимопереход единого во многое и многого в единое подобно тому, как вдох чередуется выдохом. Вдох символизирует возвращение к единому, выдох - раскрытие во множественности, но если человеческое дыхание раскрывает это чередование в длительности времени, то дыхание Абсолюта вневременно. Это означает, что момент единства и множественности разводятся не на разные временные моменты, но на разные онтологические уровни, где один уровень инобытиен по отношению к другому. Эта инобытийная соотносительность аналогична соотносительности с другим человеком в опыте его присутствия.

Человек присутствует для Другого посредством своего телесного воплощения в жизненном мире Другого. Его телесная выраженность, в которой обнаруживается единство его личности, может быть многообразна. Единство и множественность в опыте присутствия совпадают как две инобытийные стороны одного и того же присутствующего человека. Аналогичным образом в присутствии Абсолюта единство и множественность как две инобытийные стороны (внутреннее и внешнее) совпадают без какой-либо редукции одной стороны к другой. Присутствие единого раскрывается в своей внешней стороне - множественности, которая не нарушает чистоты единства, не допускающего свое существование наряду с прочим множественным содержанием. Эта инобытийная соотносительность двух сторон Абсолюта есть его дыхание.

Дыхание упанишады называют телом Атмана. Если мы обратимся к конституирующему нашу телесность двойному схватыванию, то и в нем также обнаружим тождество единства и множественности. При двойном схватывании тактильной интенции многообразие переживания ощущаемого тождественно единству ощущающего, а в самом акте прикосновения единство (ощущающее) и множественность (ощуемое) взаимопереходят друг в друга. Таким образом, сама телесность конституируется как совпадение единства и множественности.

К этому следует добавить, что тело по своей сущности интерсубъективно, представляя собой воплощение воли в жизненном мире Другого. В теле совпадают простота воли и многообразие телесной выраженности - единство внутреннего и многообразие внешнего. Вместе с тем, единство и простота воли содержат в себе потенциально многообразие внутренних переживаний. Телесное присутствие выражает такую простоту воли, в которой потенциально содержится все многообразие внутреннего мира другого человека. Таким образом, многообразие жизненного мира присутствует для Другого, во-первых, через сведение его к единству опыта телесного присутствия, во-вторых, через новое раскрытие этого единства уже в многообразии внешней телесной выраженности. Энергичное многообразие (психический

мир) в одном жизненном мире, воплощаясь в единстве потенции (воля), раскрывается в новом энергийном многообразии (телесная выраженность) в другом жизненном мире.

Эта двойственность единства и множественности в самом опыте присутствия Другого неизбежно должна была привести к двойственности восприятия Абсолюта, который в одних традициях трактуется как безличное единое начало, а в других - как полнота внутренней жизни.

Мир и Брахман тождественны друг другу в ритме дыхания. Этот ритм составляет поле неопределенности, являющейся отправной точкой онтогенеза, из которого возникает и Брахман, и мир в своей актуальной определенности. В феноменологическом смысле дыхание символизирует то начало онтогенеза в поле неопределенности (трансцендентальном предчувствии), в котором совпадает все нозтически-нозматическое феноменальное содержание сознания, но не в своей актуальной определенности, а в потенциальной изначальности. Все определенные очевидно сознания не даны изначально, но онтогенетически вычлениваются из первичной неопределенности. Дыхание символизирует динамичный, творчески активный момент перехода неопределенности в определенность, который можно охарактеризовать как творческую свободу. Совпадение феноменального содержания в творческой свободе носит динамичный характер; это не чистое тождество, но потенциальное единство онтологических инаковостей, которые актуализирует творческая свобода, приводя их к определенностям; от Платона и до Гуссерля последние ошибочно принимаются за первичные очевидности сознания.

Европейская философская традиция исходит из первичной определенности Я, которое, как описывает Гуссерль, обосновывает определенность ноззиса-нозмы. Однако определенность содержания Я не оставляет места для понимания свободы, которое только лишь провозглашается. В действительности определенность Я не изначальная очевидность, а результат актуализации творческой свободы из первичной неопределенности. Я - это не заданность, но процесс собственного самопрояснения. Не Я выступает причиной нозтически-нозматического отношения, но творческая свобода наделяет самостоятельной собственной активностью каждый элемент цепочки Я-ноззис-нозма. Все, чему сопутствует творческая активность, составляет горизонт изначальной творческой свободы. Определенность интенции сознания составляет ее вектор, задаваемый Я, но помимо этой определенности интенция имеет силу, не сведенную к определенности, в соответствии с которой обнаруживается напряженность, интенсивность интенции, а также ее потенциальная спонтанность. Эта сила, запредельная определенности содержания Я, раскрывается как свободная творческая активность, способная изменить интенциональное целеполагание Я, что проявляется в способности человека к спонтанности, противоречию себе, непредсказуемости поведения без утраты его осознанности.

«Сама интенция, - пишет О.Н. Карпицкая, - должна быть охарактеризована не только Я-полагающим и нозматическим содержанием, на которое оно направлено, но также творческой силой, в которой обнаруживается свобода, способная изменить ее характер. Эта свобода не связана с Я, как принципом определенности, так как она не предзадана. Она не может быть истолкована как организующая работа Я, сводящая содержание сознания к нозматическому единству, так как сама эта организующая работа и само это я полагаются изначально этой творческой активностью, в которой заложена возможность организации сознания на принципиально иных трансцендентальных принципах»[13. С. 220].

Если трансцендентальные принципы есть некоторые определенности, в соответствии с которыми структурируется содержание сознания, то творческая свобода, в которой онтогенетически совпадает все содержание сознания, есть та изначальная неопределенность, которая способна полагать разные трансцендентальные принципы, создающее не только многообразие индивидуальных сознаний, но и многообразие культурных космосов.

3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПРЕДЧУВСТВИЕ И СМЫСЛОВОЕ БЫТИЕ

3.1. Энергийное понимание смысла

Традиционное учение об энергиях восходит к неоплатонизму и раскрывается в восточно-христианской святоотеческой традиции, в которой догматически закрепляется во время паламитских споров о Фаворском свете и энергиях Божиих. В соответствии с этой традицией энергия есть любое проявление сущности вовне. В энергии сущность присутствует реально: энергии не суть иное по отношению к сущности, это ограниченные конкретными условиями формы проявления сущности, сама же сущность не сводится к собственным энергиям и представляет собой бесконечную потенцию своего энергийного выражения вовне. Так как всякая сущность имеет не чувственную, но умопостигаемую природу, она может быть отождествлена с бытием смысла самого по себе.

Традиционное философское понимание (включая неоплатонизм, святоотеческое богословие и русскую философию) истолковывает сущность (или бытие смысла, эйдос) как исходное онтологическое основание энергий. Однако в непосредственном опыте жизненного становления в первичной данности открыты именно энергии, через которые может усматриваться сущность. Это предполагает изменение самой постановки вопроса: необходимо не энергии обосновывать из сущности, но напротив, сущность из энергий. Проблема в том, как выявить смысл, являющийся определенным и постоянным, в изменчивом потоке, в котором в становлении даны только его энергии.

Если, в соответствии с принципом методического сомнения, отвлечься от всего неочевидного, погрузившись в жизненный поток, в котором нет ничего постоянного, то в просветах (т.е. областях этого потока феноменов) в качестве первичной очевидности открывается присутствие других жизненных миров. Присутствие Другого не только «просвечивает» в феноменальной явленности, но и энергийно действует на остальное содержание жизненного потока.

Присутствие Другого открывается в таком сопереживании, которое наполняет новыми эмоциями, мыслями, приводит к новому видению окружающего и новому переживанию потока ситуаций. Это означает, что присутствие энергийно обнаруживается в самых разных феноменах и ситуациях жизненного потока, наполняя их новым содержанием.

Присутствие Другого притягивает к себе внимание, выступая мотивацией интенции на себя. Благодаря этому происходит реальное взаимодействие человека с

присутствующим для него Другим. В этом взаимообщении встречается энергия присутствия Другого и интенция, направленная на присутствующего. Эта встреча становится новым событием феноменального жизненного потока.

Это событие в жизненном мире человека может выступать в двух модусах - в модусе прошлого, ставшего, свершившегося и в модусе настоящего - становящегося.

С одной стороны, факт встречи энергийной интенции на присутствующего и энергии самого присутствия свершился, и в этом смысле он как произошедшее в прошлом является неизменной данностью. Этот факт обнаруживается из прошлого в настоящем не чувственно, но умозрительно, поэтому он имеет умопостигаемый характер. В соответствии с этим фактом человек по-новому осмысляет характер переживаемых феноменов, иначе говоря, по-новому их переинтерпретирует и осмысляет с позиции наличия свершившегося факта, который выступает предзаданным смыслом новой интерпретации. Погружение события взаимообщения человека и присутствующего для него Другого в прошлое позволяет понимать факт этого события как безотносительный к становлению времени. Это обстоятельство побуждало философскую традицию наделять смысл вневременным характером. В действительности же речь должна идти не о вневременности смысла, но о данности смысла в модусе прошлого.

Определенный смысл - это свершившаяся встреча энергий, встреча в прошлом. Но это понимание вовсе еще не исчерпывает глубину смысла, который может также раскрывать себя в становлении настоящего. Смысл - это не только предзаданная умопостигаемая определенность, но и бесконечная потенция новых смысловых энергий, которые вплетаются в становление настоящего, наполняя собой содержание непосредственно переживаемых феноменов.

Это можно понять по аналогии с тактильным двойным схватыванием. В жизненном потоке можно выделить тактильные интенции, обнаруживающие осязаемое. Наряду с этим можно выделить двойное схватывание как факт встречи тактильных интенций, конституирующий телесность. Собственная телесность может восприниматься как заданная определенность, если понимается в соответствии с тактильным двойным схватыванием именно как со свершившимся фактом встречи тактильных интенций, фактом в модусе прошлого.

Но вовсе не обязательно, чтобы собственная телесность сводилась к заданной определенности, ведь в становлении настоящего она всегда выражаться по-новому. Человек воспринимает по-разному свое тело, когда встает с постели, когда умывается, когда идет на работу, когда разговаривает с коллегами и т.д., но все это проявление целостной телесности.

Собственное тело не только конституируется в соответствии с двойным схватыванием, но и понимается в соответствии с ним. Иначе говоря, двойное схватывание, понятое как умопостигаемый факт, становится смыслом телесности. Но этот

смысл может выступать в аспекте прошлого как заданная определенность, а может наполнять своими энергиями самые разные переживания телесности в становлении настоящего.

Смысл как встреча энергии присутствия другого и интенции на него аналогичен двойному схватыванию: это тоже встреча интенций, которая становится принципом осмысления и может быть выражена и в модусе прошлого как заданная определенность, и в модусе настоящего как бесконечное самораскрытие своих энергий в становлении.

Таким образом, в жизненном потоке обнаруживаются как минимум три типа энергий - энергии собственной воли, энергии присутствия Другого и смысловые энергии, раскрывающие факт встречи энергии присутствия и интенции на него. Смысл как факт встречи с Другим, с одной стороны, становится понятен из более первичных очевидностей жизненного потока, а с другой стороны, является самостоятельной сущностью в этом жизненном потоке. Эта самостоятельность определяется его бесконечной потенцией выражаться в новых смысловых энергиях.

3.2. Смыслы личностного бытия и определенности суррогатного мира

Жизненный поток раскрывается в самосознании, которое было выявлено ранее как двойное схватывание ноззиса и нозмы. На этом умопостигаемом двойном схватывании основывается опыт присутствия себя как самоприсутствие. В основе самосознания, так же как и в основе телесности, лежит факт встречи интенций, который может быть дан как в модусе прошлого, так и в модусе настоящего. Этот факт встречи, лежащий в основе самосознания как первичный принцип осмысления всего переживаемого содержания, является смыслом личности.

Личность открывается в самосознании и самоприсутствии как единство переживаемого жизненного мира. Это единство обнаруживается благодаря наполнению переживаемых феноменов новым содержанием - энергиями смысла личности: все, что человек чувствует, воспринимает, помнит, ожидает и на что надеется, он обнаруживает как самопроявление; во всем этом он самосознает себя. Это присутствие позволяет обнаруживать в переживаемом феноменальном мире новое содержание - энергии собственной личности, по-новому оформляющие жизненный поток, стягивающие его в личностное единство. В соответствии с этим энергийным наполнением переживаемый жизненный мир становится личностно оформленным бытием.

Личностно оформленное бытие не следует отождествлять с личностью. Личность содержит в себе бесконечную потенцию своих энергий, в то время как личностно оформленное бытие - это сфера воплощения конкретных энергий личности. В личностно оформленное бытие входят предметы быта, одежда, результаты твор-

ческой деятельности, все то, в чем мы обнаруживаем выражение личности. Но личность выражается в них лишь в своей частной энергии. Если личность обнаруживает и потенцию энергий, и их реальную актуализацию, то личностно оформленная вещь являет в себе только лишь конкретную актуализированную энергию личности, но не ее потенцию.

Личностно оформленное бытие не однородно и также смысловым образом структурировано. Выражение личности в разных проявлениях жизненного мира различное: это может быть и телесное присутствие, и творческая деятельность, и знаковая соотнесенность, и частнособственническое отношение и т.д. Каждый феномен переживаемого мира по-разному выражает личность, в соответствии с чем выявляется различное личностное оформление явлений.

Энергия личности, наполняя своим содержанием феномены переживаемого мира, придает им личностную уникальность и отличность от всех других феноменов, в силу чего личность может выражаться в многообразии своих проявлений каждый раз по-разному. Для того, чтобы явить собственную уникальность, феномен должен действовать, обнаруживаться как энергия. Встреча энергии личности с энергией личностно оформленного феномена порождает новое событие жизненного мира, способное раскрываться в новых смысловых энергиях и тем самым обнаруживающее в себе новый смысл. В соответствии с этим смыслом из феноменального потока переживаний вычленяются конкретные вещи. Смысл этого нового события становится сущностью вещи, обладающей бесконечной потенцией проявляться в своих энергиях как телесных, так и смысловых. Телесная энергия вещи в своей основе та же, что и смысловая. Ее специфика заключается в том, что, воплощаясь в конкретных феноменах переживаемого мира, она полагает их как «плоть» этой вещи, тем самым представляя ее как вещественно наполненную (при этом телесность вещи принципиально отлична от телесности личности, в основе которой лежит тактильная интенция).

Из этого можно сделать вывод, что в основе всех вещей мира лежат смыслы, являющиеся ступенями личностного оформления бытия.

Личностный смысл может быть абстрагирован от своих энергийных проявлений в становлении жизненного мира. В этом случае он теряет свой личностный характер, превращаясь в абстрактный смысл, то есть в заданную определенность. Осмысление становления жизненного мира в соответствии с абстрактным смыслом есть проекция этого смысла в модусе прошлого на становление настоящего, что определяет редукцию переживаемого содержания к заданной определенности.

Также и любой смысл вещи может быть абстрагирован от своего энергийного становления и понят как заданная определенность в модусе прошлого. Система абстрактных смыслов, спроецированная на жизненный поток, редуцирует из него все становящееся содержание, все уникальное, личностное, воздвигая на месте

этого суррогатную реальность, содержание которой формируется заданными определенностями.

Происходит подмена подлинного переживаемого мира суррогатным миром, который является результатом проекции прошлого на настоящее. Определенности в модусе прошлого присутствуют в настоящем идеально, но эти идеальные определенности воплощаются в жизненном становлении, превращая его в свою плоть. Становление как таковое исчезает, превращаясь в вещественную наполненность спроецированных из прошлого заданных определенностей. Так возникает мир как совокупность вещей с заданными свойствами, подчиненными заданным закономерностям. И закономерности, и свойства вещей - свершившиеся факты, результат замещающей проекции прошлого на настоящее. При этом суррогатный характер мира придают не сами по себе имеющие место определенности (подобные точки остановки мысли необходимы, чтобы обозреть сам процесс становления мысли), а редукция к определенностям становящегося жизненного содержания.

Всякое становление принципиально неопишимо принципами суррогатного мира и не укладывается в его систему, взламывает ее, открывая подлинность бытия.

3.3. *Вещь и событие*

В интуиции присутствия Другой открывается как свободная самореализующаяся личность. Его свобода выявляется как способность бесконечно разнообразно выражать себя. В интуиции присутствия обнаруживается бесконечная потенция всех возможных его самопроявлений - энергий. Эта бесконечная потенция составляет содержание сущности Другого. Таким образом, сущность - это содержательная наполненность свободы воли. Оставаясь потенцией воли, сущность не актуализируется как чувственное переживание, тем не менее оно постигается умозрительно в качестве нозмы. Нозма - это одна из энергий сущности; с одной стороны, она онтологически едина с ней, с другой стороны, она не выражает всю ее бесконечность, остающуюся сокрытой как потенциальность. Сущность раскрывается в свободе воли, но ее потенциальная содержательность остается неисчерпаемой - сущность всегда может выразиться по-иному, бесконечно многообразно. Воля содержательна, но эта содержательность не носит предзаданный характер, это «самоопределяющаяся содержательность», она реализуется в волевых актах, но не сводима к ним и не исчерпывается ими. Любой волевой акт уже предполагает нечто, что в нем реализуется, именно поэтому содержательность воли превосходит все то, что реализуется в конкретных волевых актах. Если волевой акт выявляет определенный момент, заложенный в содержательности свободной воли, то сама эта содержательность как таковая принципиально не может быть схватываема никакой опреде-

ленностью. Именно это и заставляло восточно-христианских богословов говорить о непостижимости сущности.

Каждый волевой акт, приводящий к определенности содержательный момент свободы воли, должен выверяться на соответствие изначальному содержанию. Это предполагает самосознание воли, в котором обнаруживается соответствие или несоответствие волевого акта содержательности воли или поступка человека - его сущности. Совесть является интуитивной способностью этого соизмерения, неотъемлемой частью волевого самосознания.

Волевой акт, приводящий содержательность воли к определенности, имеет свой предел (если бы не было предела, не было бы и определенности). Благодаря этому пределу он может быть увиден, понят и осознан Другим, может быть включен в качестве элемента мироописания и подвергнут оценке. Благодаря этому можно говорить о горизонте, в пределах которого могут актуализироваться волевые действия. Этот горизонт, задавая конкретную границу возможных актуализаций, позволяет постигать непостижимое содержание воли в определенности. В соответствии с этим его следует назвать горизонтом смысловой определенности. Он не предпрещает волевого самоопределения, не раскрывает внутренней содержательности свободы воли, но полагает предел всех возможных актов воли. Этот горизонт вместе со своим содержанием, суть которого - сведенная к определенности содержательность свободы воли, представляет собой сущностный смысл, то есть смысл, в котором умозрится сущность Другого как свободного существа. Таким образом, смысл - это горизонт определенности, в котором раскрывается бесконечность возможных самопроявлений Другого.

Восточно-христианское богословие развило учение о непостижимости сущности, проявляющейся в своих энергиях, в том числе и смысловых энергиях, позволяющих ее умозреть. Несмотря на непостижимость сущности, в ней признается определенный и незыблемый центр - сущее, которое становится вторым принципом определенности наряду с горизонтом энергийных проявлений. Признание этого центра может толковаться по-разному и очень часто - неправильно, когда полагается некая предзаданность, которая заложена в основании свободы воли. При этом воля ошибочно сводится лишь к способности реализовывать предзаданное содержание. Примером сведения этой позиции к абсурду явился кальвинизм, согласно которому призвание человека (как смысловая предзаданность) означает и его предопределение.

В действительности же сущее как центр свободной воли человека следует понимать не статично, как предзаданную определенность, но динамично, как причастность Божеству. Этот центр носит диалогичный характер, благодаря которому в основе воли обнаруживается не предзаданная определенность, но самоопределяющаяся содержательность.

Но если сущность Другого усматривается благодаря его свободной воле, то каким образом можно говорить о сущности неодушевленных вещей, сущности событий и сущности слов? Наивно полагать, что космос расчленен на предметы именно так, как это свойственно нашему родному языку. Это означает, что вещи не предзаданы событиям, но должны выводиться из них.

Реальность жизненного мира определяется присутствием в нем Других. Процесс жизни - это процесс взаимообщения, поэтому неодушевленные вещи не могут присутствовать сами по себе, их присутствие обнаруживается в жизненном становлении процесса взаимообщения. В первоначальной своей открытости вещи не выделены из самого жизненного становления и поэтому являются собственно еще не вещами, но событиями. Поэтому философской задачей должен быть анализ перелома события в вещь.

Различие между вещью и событием в том, что вещь самотождественна себе в разные моменты времени. Эта самотождественность определяет вневременный характер сущности вещи, обнаруживающейся как одна и та же в любые моменты времени. Событие всегда протекает во времени, оно не может оставаться тем же самым событием в другом моменте времени. Если вещь предполагает сущностную предзаданность течению времени, то событие - нет.

Событие предполагает присутствие участвующих в нем, его смысл усматривается не как предзаданная определенность, но как раскрытие интуиции присутствия участвующих. Событие становится событием лишь тогда, когда в эмпирической данности обнаруживается объединяющий смысл, но этот смысл не может быть предзадан, он является лишь ступенью конкретизации интуиции присутствия.

Присутствие сообщает целостность, когда все разрозненные в эмпирической данности феномены указывают на присутствующее, составляя тем самым единство в пределах охваченной интуицией присутствия области феноменального потока. Однако присутствующий-Другой всегда за пределами эмпирически постигаемому потоку феноменов, благодаря чему новое единство, которое образует эмпирическая данность в области присутствия Другого, выходит за границы региона эмпирического бытия, становится несамотождественной и превосходит себя. Эта целостность в силу своей несамотождественности не ограничена своими частными энергийными проявлениями. Иначе говоря, она обладает собственной потенцией энергийных полаганий вовне, что позволяет характеризовать ее как сущность события.

Событийность раскрывается как в самоприсутствии, так и в соприсутствии с Другим - взаимообщении. В поле самоприсутствия феноменальный поток структурируется в события, центрами которых являются волевые акты присутствующего. Объединяя разрозненные феномены в собственном акте воли, человек обнаруживает их как осмысленные целостности.

В общении происходит реальное взаимодействие энергийно-волевых полаганий участников события, а всё эмпирически данное феноменальное разнообразие,

объединенное их присутствием, выражает в себе факт общения. В общении не просто дано самоприсутствие и присутствие Другого, но со-присутствие, в области выраженности которого происходит реальное волевое взаимодействие.

В событийности человек впервые осваивает мир, обнаруживает конкретное содержание жизни, которое расчленяет в виде вещей. Феноменальная целостность события переходит в вещь тогда, когда энергичная реализация потенции соприсутствия как области энергично-волевого взаимодействия участников события преодолевает ограниченность времени и выходит за пределы непосредственно данного потока эмпирических явлений. Проще говоря, событие становится вещью тогда, когда выходит за пределы конкретного момента времени и начинает обнаруживать себя в других моментах.

Вещь есть объединенная в интуиции присутствия вневременная целостность. Время - ограничение, фильтрующее феноменальное проявление и выправляющее жизнь в виде последовательности переживаний. Невозможность воплощения в одном моменте ведет к распределению содержания вневременной целостности в длительности времени. При этом вневременная целостность и временная длительность соотносятся как смысл и телесность вещи. Событие переходит в вещь только при обнаружении вневременной целостности, энергичное проявление которой не ограничено течением времени.

Хотя событие не может оставаться тем же самым в другом моменте времени, понимание события может оставаться неизменным. Смысл события усматривается независимо от момента времени как самотождественный. Именно поэтому любое эмпирическое событие является также и умпостигаемой вещью.

Содержание смысла события не сводится ни к содержанию смысла волевых поступков участников события, ни к их субъективному пониманию этого события. Человек, вступая в общение с Другим, понимает смысл каждого своего волевого действия и по-своему понимает ответные действия Другого. Однако реальное взаимодействие участников события есть нечто иное, чем действие каждого из них, соответственно и смысл взаимодействия не сводится к смыслам действий каждого из участников. Этот смысл по-разному раскрывается как для каждого из участвующих, так и для сторонних наблюдателей, более того, он имеет в себе потенцию иных своих смысловых выражений, которые могут быть так и не восприняты никем.

Иначе говоря, событие как таковое содержит бесконечную потенцию своих смысловыражений, а понимаемые отдельными людьми смыслы этого события - лишь граница определенности, очерчивающая горизонт смыслополаганий. Событие возникает не тогда, когда происходит эмпирический контакт, но тогда, когда взаимодействие как онтологически самостоятельное явление обнаруживает собственную сущность. В умпостигании эта сущность уже является вещью. Эмпирически событие связано лишь с конкретным моментом времени и не является вещью. Ве-

щью событие может стать лишь в том случае, если его сущность сможет существовать в разных моментах времени, оставаясь безотносительной к его течению.

Возьмем встречу двух человек. Это событие едино, но происходит оно с двумя людьми, каждый из которых воспринимает его по-своему. Событие объединяет разрозненные явления, сопровождающие действия встретившихся, в единое целое. Пока мы обнаруживаем реальное взаимодействие в событии только в определенном моменте времени, оно остается событием и не переходит в вещь. Но каждый из участников события продолжает и в дальнейшем обращаться к нему по памяти и в этом обращении заново претерпевает его влияние. Событие не только может непосредственно воздействовать на его участников в конкретном моменте времени, оно продолжает опосредованно через память и дальше воздействовать на них.

Благодаря этому событие не тождественно своему феноменальному срезу в отдельном моменте времени. Горизонт энергийного воплощения события не ограничен ни отдельным моментом, ни последовательностью течения времени. Благодаря этому можно говорить о потенции энергийного воплощения события, образующего вневременную целостность, это есть обретение событием новой сущности, превращающей его в вещь.

Если бы не было свободного обращения к событию по памяти, то его воздействие не простиралось бы дальше непосредственной длительности. В этом случае событие осталось бы только событием и не переходило бы в вещь. Это означает, что событие становится вещью только в случае волевой обращенности к нему свободных субъектов. Вне этой волевой обращенности все неодушевленные вещи вновь сольются в едином становлении событийного потока жизни (как это представлено в абхидхарме буддизма).

Энергийное взаимообщение воли человека и энергий события порождает сущность неодушевленной вещи. Энергийность событий и неодушевленных вещей первична, а их сущности - вторичны. Первичный слой вещей мира человек обнаруживает в самоприсутствии как собственные орудия. Будучи орудиями, они производны от событий деятельности человека.

Человек обнаруживает собственное присутствие в любых событиях своей жизни, например, в событии, когда он пишет за столом. В этом событии феноменальное разнообразие он объединяет в целостность, которая способна выражать себя в новых энергийных полаганиях. Здесь волевое действие человека направлено на смысл того, о чем он пишет, а также на орудия, которые делают возможным воплощать этот смысл на бумаге. Каждая направленность на орудие порождает свой собственный горизонт энергийных выражений события, и одним из таких горизонтов является конкретный элемент события - стол как орудие для письма.

При этом человек может вычленить тот же самый горизонт смыслополаганий и в других событиях, обнаруживая тем самым в них один и тот же стол. Сущность стола составляет потенция энергийно выражаться в разных ситуациях в пределах

полагаемого человеком горизонта определенности энергийных выражений. Эта сущность определяет самоидентичность вещи в разных событиях.

Поскольку сущности вещей обнаруживаются благодаря волевой направленности человека, взаимодействующего с энергиями событий, то способов расчленения мира на вещи может быть бесконечно много, и каждая культура предлагает свой вариант. В соответствии с этим мир расслаивается на множество мироописаний, каждое из которых образует целостный космос.

3.4. Динамическая природа смысла

Смысл обнаруживается в потенции события к новым энергийным проявлениям. Если эти энергийные проявления не ограничены определенной локализацией во времени, то это событие обнаруживается также и как вещь. Благодаря смыслом континуальный жизненный поток дифференцируется на события и вещи. Иначе говоря, смысл стягивает феноменальное разнообразие воедино: если оно обнаруживается в самой текучести времени, то это единство представляется как событие, если это единство не ограничено непосредственным течением времени - то как вещь.

Все феноменальное содержание потока жизни выражает энергийное взаимодействие - это область взаимообобщения. Однако это взаимодействие многоуровненно, иначе говоря, в любом событии можно обнаружить иные события совсем другого плана. В любом взаимообщении обнаруживается встреча самых разных энергий, каждую из которых можно описывать как самостоятельное событие. Иначе говоря, в жизненном мире нет определенных однозначных событий, есть многообразие способов усмотрения событийности, причем обнаружение в определенной области феноменального потока события не препятствует здесь же видеть иные события. Соответственно и смыслы не могут расчленять жизненный мир однозначно, смыслы многоуровненны, что определяет многоуровненность восприятия жизненного мира.

Это определяет множественность уровней самосознания в феноменальном потоке. В зависимости от способности к усмотрению событийности мир может представляться совершенно по-разному, подобно тому как по-разному воспринимали одну и ту же работу три человека в известной притчи: один видел, что катит тележку с грузом, другой - что зарабатывает на жизнь, а третий - что строит собор. Совершая одно и то же действие, все трое видели в этом совершенно разные события, каждое из которых обладало собственным смыслом, реально воздействующим на все прочие события жизни. С одной стороны, смысл реально объединяет

феноменальный поток в событие, с другой стороны, он не препятствует объединению этого потока в другое событие на ином смысловом уровне.

Смысл обнаруживается в энергийном взаимодействии, порождающем события как новые энергийные действия. Он неотделим от энергийности потока жизненного мира, онтологически един с ним. С одной стороны, он сообщает жизненному миру событийно-вещную определенность, с другой стороны, энергийное становление жизни, от которого смысл не отделим, наполняет и его внутренним динамизмом. В связи с этим возможно два пути осмысления этого динамизма. Первый путь, раскрывающий смыслогенезис в феноменальном становлении мира, уже продемонстрирован выше. Теперь следует продемонстрировать второй путь - выявление внутренней динамической природы из анализа смысла как такового.

Смысл подразумевает свою внутреннюю содержательность, которая не сводится к определенности, фиксируемой в понятии. Смысл имеет свою смысловую наглядность, он может воплощаться в вещах, может интерпретироваться в сознании человека. Он тесно связан множеством смысловых отношений со всей интеллигибельной сферой. Оставаясь вневременным по своему характеру, смысл может содержательно раскрываться, порождая новые смыслы. Все эти различные содержательные моменты были сведены А.Ф.Лосевым в одном определении: подвижный покой самотождественного различия, данный как сущее. Это определение исходит из интуитивной наглядности смысла как первичной очевидности, однако если его проанализировать более подробно, то можно не только раскрыть структуру смысла и его внутреннюю динамическую природу, но и выявить трансцендентный по отношению к смыслу момент, указывающий на более изначальную самоочевидность, первичную по отношению к смыслу и данную в трансцендентальном предчувствии.

Остановимся на анализе лосевского определения подробнее.

Данность смысла как сущее в определении Лосева исключает всякое его субъективное понимание, всякое представление о нем как о плоде умственного воображения. Смысл есть реальность, независимая от нас, и эту реальность Лосев трактует как сущее, как постигаемое человеком смысловое бытие, которое при этом не исключает своего раскрытия ни в качестве чувственной реальности, ни в качестве вещи, ни в качестве становления жизни.

Такое понимание стыкуется с феноменистической позицией, исходящей из первичной очевидности феноменального потока жизни. Феноменальный поток не сводится к последовательному упорядоченному чередованию феноменов, представляя собой их энергийное взаимодействие, раскрывающееся в событийности. Событие встречи энергий раскрывает в себе потенцию новых энергий, составляющую основу смыслового содержания. Полагание в волевом акте внимания границы смысловой определенности, задающей пределы энергийной реализации потенции события, стягивает феноменальное разнообразие в единство. Это единство и составляет смысловое бытие, которое реально, объективно и неотделимо от самого

становления жизни. Таким образом, весь феноменальный поток жизни насквозь пронизан смысловыми единствами, раскрывающими разные уровни событийности на разных смысловых уровнях. Если смысл - само единство, а сущностное содержание смысла - потенция, то стягивание разнородного феноменального содержания в единство можно трактовать как действие смысловой энергии.

Лосевская характеристика смысла как подвижного покоя определяет смысл и как пребывающий в себе – в покое, и как выражающийся вовне – в смысловой энергии, – что есть подвижность смысла. Движение (смысловая энергия) выражает сущность смысла (смыслового покоя). Движение и покой - два модуса одного и того же начала. В энергии наличествует сама сущность смысла (содержание которой составляет потенция смысловых энергий), но энергия не исчерпывает всего бесконечного содержания сущности, способной бесконечно разнообразно выражаться в других энергиях. Это бесконечное содержание сущности выступает по отношению к энергии как ее потенция. Энергия раскрывает потенцию, а потенция, наличествуя в энергии, содержит возможность раскрытия в других энергиях. Если энергия – аспект движения, а потенция – аспект покоя, то смысл должен понимать как подвижный покой.

Характеристика смысла как самотождественного различия определяет его смысловое содержание в отношении ко всем прочим смыслам. Смысл сам по себе вне отношений к другим смыслам уже не смысл. Поэтому в смысле предполагается момент различия как наличия в себе всех своих возможных соотношенностей. Вместе с тем смысл остается единичностью, самотождественностью, без чего он перестал бы быть определенностью, перестал бы быть смыслом. Иными словами, смысл есть самотождественное различие – существование себя через весь смысловой континуум, и, вместе с тем, определенность, выделяющая себя среди прочих смыслов.

Смысловой континуум отражает определенный уровень осмысления жизненного мира. Таких уровней осмысления может быть множество, и каждый из них полагает собственную событийность. Можно привести пример: допустим, человек сложил руки для молитвы. В зависимости от уровня осмысления здесь можно видеть совершенно разные события. На религиозном уровне осмысления здесь обнаруживается событие общения человека с Богом. Совсем иным предстанет событие на психологическом уровне осмысления. С позиции физиологии здесь просто произошли определенного рода биохимические реакции, вызвавшие сокращение мышц. Смысл каждого из этих выделенных событий связан с собственным смысловым континуумом, в соответствии с которым структурируется весь поток жизни, и безотносителен к смысловому континууму другого уровня. Так, например, смысл богообщения совершенно безотносителен к физиологической интерпретации складывания рук, и наоборот. Поскольку смысловой континуум неотделим от потока

жизни, он реален и не является плодом субъективной игры ума, однако реальность одного смыслового континуума по отношению к другому носит мнимый характер.

Выделим из смысла в качестве самостоятельного момента аспект покоя и самотождественности.

Самотождественность, рассмотренная сама по себе вне различия, определяющего конкретное смысловое содержание через отношение к другим смыслам, будет выражать момент тождества всех смыслов, в котором они будут находиться в невыделенном, нерасчлененном виде; это есть сперматическое тождество всего смыслового континуума, из которого выделяется данный смысл. Покой сам по себе, вне движения представляет чистую потенцию без актуализации какого-либо конкретного смыслового содержания, он содержит в себе это смысловое содержание в недифференцированном виде – в сперматическом тождестве. Таким образом, покой и самотождественность в качестве самостоятельного момента представляют собой сперматическое единство всего смыслового континуума.

Самотождественность может быть охарактеризована как определенность, ведь определено то, что тождественно себе. Выступая в качестве принципа единства смыслового континуума, эта определенная самотождественность задает границу смысловой определенности смыслового континуума, в пределах которой только и могут быть определены конкретные смыслы.

Сперматическое единство есть покой как основание движения, наличествующее во всяком движении, и есть тождество как основание различия, наличествующее в каждом моменте этого различия. Если есть движение, то есть движущееся и точка покоя относительно этого движения. Если есть различие, есть то тождественное, которое дифференцируется до различия. Иными словами, движение и различие предполагают наличие своего основания, которое можно определить как сперматическое единство. Такое отношение сперматического тождества к выделяемому из него более частному смыслу в аристотелевском смысле является материальной причиной этого смысла.

Движение и различие характеризуют динамичную и неопределенную сторону смысла, которая очерчивается границей определенности, полагаемой самотождественностью и покоем смысла. Сперматическое тождество, таким образом, есть основание для каждого смысла, наличествует в каждом смысле, является подлежащим для индивидулирующего начала – движения и различия, которое и определяется в качестве смысла. Таким образом, самотождественность задает границу определенности, в пределах которой обнаруживается момент становления и неопределенности, вычленивающей из самотождественного покоя новое содержание, которое, в свою очередь, также очерчивается новой границей самотождественности уже частного смысла, определяющейся в соответствии с границей определенности смыслового континуума.

Сперматическое единство, охватывая весь смысловой континуум, задает границу этого континуума, ограничивая каждую смысловую энергию формой различия и движения, выступая по отношению к этой форме ее порождающей моделью. Задавая в соответствии с собой формы проявления, сперматическое единство определяет все многообразие смысловых энергий, объединяя их в смысловой континуум, представляющий собой уже органическое единство смыслов, то есть смыслов выделенных и определенных, и, вместе с тем, воплощающих в себе все прочие смыслы. В данном случае сперматическое единство выступает в качестве формальной причины частных смыслов задаваемого им смыслового континуума. Смысловая форма является границей определенности, которая фокусирует в себе смысловые энергии.

Частный смысл раскрывает сперматическое единство, но не произвольно, а в соответствии с самим этим сперматическим единством таким образом, чтобы каждый новый выделенный смысловой момент стремился наиболее полно выразить в себе это смысловое единство, которое в данном случае выступает по отношению к нему как его цель. Сперматическое единство, таким образом, является целевой причиной частных смыслов. Полагая себя как цель, сперматическое единство направляет смысловое раскрытие, смысловое порождение, акт смысловой индивидуации и служит завершением его.

В человеческом сознании сперматическое единство в полагании себя как цели выступает в качестве направляющего мыслительную деятельность начала. Это единство не просто очерчивает границу актуализации смысловой потенции, но и фокусирует в себе смысловые энергии, связанные с данным смысловым континуумом. Цель смысла - максимально полно выразить смысловое содержание, поэтому целеполагающий аспект смысла выступает фокусом не только своих смысловых энергий, но и других, связанных с ним энергий. В целеполагающем аспекте смысл указывает на возможности своего воплощения в синергичном единстве с другими смыслами.

3.5. Архетип смыслового континуума

В соответствии с Аристотелем наряду с целевой, формальной и материальной причиной следует выделять также и причину деятельную. Наличие этой деятельной причины показывает, что смысловая определенность не может быть первичной очевидностью.

Цель, форма и основание конкретного смысла могут как полагаться сперматическим единством смыслового континуума, так и не полагаться, в соответствии с чем конкретный смысл либо актуализируется, либо нет. Отсюда следует, что в

сперматическом единстве обнаруживается деятельная причина, которая в соответствии со смысловой целью, формой и основанием приводит к возникновению нового смысла.

Деятельная потенция порождает новые смыслы в соответствии со сперматическим единством, которое выступает по отношению к новым порожденным смыслам как архетип данного смыслового континуума. Архетип подразумевает 1) единство смыслового континуума, 2) границу определенности смыслового континуума, в пределах которой могут быть актуализированы новые смыслы, 3) фокусирование смысловых энергий континуума. Если первые два момента отражают определяющую сторону архетипа, то третий момент выражает динамичную сторону смыслового континуума. Таким образом, архетип в соответствии с третьим названным своим аспектом вычленяет из единства конкретное смысловое содержание, которое определяется в соответствии с двумя первыми его аспектами.

Термин «архетип» вошел в философский обиход благодаря К.Г. Юнгу и Мирче Элиаде. В данном случае речь идет не о психологической интерпретации смысла в соответствии с концепцией коллективного бессознательного Юнга, а о феноменологическом понимании смысла как порождающей модели новых смыслов. Это понимание достаточно близко к концепции исторического архетипа Мирчи Элиаде. Если определенный уровень осмысления истории понимать как смысловой континуум, то понимание архетипа у Мирчи Элиаде будет частным случаем того понимания, что приводится здесь. В более древней философской традиции аналогом этого термина может служить введенный стоиками «сперматический логос», который содержит в себе потенцию нового смыслопорождения и становления. В данном изложении понятия «сперматический логос» и «архетип смыслового континуума» будут использоваться как равнозначные.

В соответствии с философской традицией, на которую опирается Лосев, давая свое определение смысла, в самом сперматическом логосе должна заключаться деятельная причина смыслопорождения. Такое понимание наделяет сперматический логос свободой полагать новые цели, формы и основания, способностью преодолевать свои старые полагания, порождать новые смыслы, преодолевая старые, выходить за рамки старого смыслового содержания, раскрывая в нем новое.

Тут обнаруживается противоречие: ведь если сперматический логос обладает свободой полагать или не полагать новый смысл, то это отрицает смысловую необходимость, в соответствии с которой только и возможно какое-либо осмысление. Ведь если бы смыслы находились в свободных, а не необходимых отношениях, то разрушилась бы всякая определенность понимания. Несмотря на то, что архетип смыслового континуума раскрывается в соответствии со смысловой необходимостью, тем не менее через него обнаруживается свободная деятельная причина смыслопорождения. Она не может заключаться в самом архетипе, что указывает на ее трансцендентный по отношению к смысловой сфере характер. Архетип содержит

в себе лишь потенцию новых смыслов, однако актуализирующая эту потенцию сила по своей сути не может принадлежать самому архетипу. Иначе говоря, архетип не может выступать в роли первичной очевидности, более первичным началом, раскрывающимся в опыте трансперсонального предчувствия, является свободная творческая сила новых смыслополаганий, которая способна полагать смысловые определенности, но сама о себе не схватывается ими.

Эта творческая сила всходит к первичному опыту жизни, в котором полагается отношение к собственному существованию, в контексте которого формируются все прочие отношения. Это первичное отношение есть настроение (термин введен М. Хайдеггером [72. С. 134]), которое мотивирует действие свободной творческой силы к смыслополаганию в пределах определяемого архетипом смыслового континуума. Настроение уже предполагает свободное самоопределение, в котором обнаруживается всякое прочее проявление свободы. В силу того, что эта свобода не может быть задана принципами определенности, она постигается в опыте трансцендентального предчувствия, предшествующего смысловому пониманию.

Таким образом, можно видеть, что попытка рассмотрения смысла самого по себе так или иначе возвращает к феноменалистической позиции, указывая на более первичный опыт трансцендентального предчувствия.

Поскольку порождение новых смыслов не вытесняет в прошлое старые смыслы, старое содержание продолжает наличествовать в новом, а новое – в старом. С формальной точки зрения это воспринимается как противоречие, и рассудок редуцирует смысловое разнообразие в угоду собственной ограниченности. Потенция сперматического логоса, обладающая неисчерпаемостью своих проявлений в бесконечных смысловых энергиях, не вмещается в формальную схему мысли рассудка. Эта потенция присутствует в каждой смысловой энергии сперматического логоса как апофатический момент смысла, т.е. как то положительное содержание, которое раскрывается через отрицание своего законченного и определенного выражения и знаменует возможность свободного раскрытия в каждом смысле иного смыслового содержания.

Таким образом, апофатический момент предполагает преодоление статичности смыслового содержания и обогащение его новыми онтологическими моментами, преодолевающими рамки старых смысловых определенностей.

Архетип смыслового континуума обладает потенцией, раскрывающейся в новых смысловых энергиях – в частных смыслах, и является покоем, полагающим движение – подвижным покоем, покоем в движении, представленном как наличие потенции в энергиях. Совокупность этих энергий и составляет динамичное содержание смыслового континуума.

Если смысл стягивает феноменальное разнообразие в единство события или вещи, то архетип смыслового континуума стягивает разнообразное содержание жизни в единство космоса. В зависимости от характера архетипа формируется

культурный космос, объединяющий в культурное единство жизнь этносов. В данном случае архетип смыслового континуума выступает как культурный архетип. Однако движущая сила, актуализирующая новые культурные смыслы, принадлежит не самому архетипу, но откровению, которое лежит в основе культуры. Это откровение есть новое настроение, которое направляет творческую энергию этносов. Культурный архетип содержит в себе бесконечную потенцию содержания, раскрываемого творческой энергией этносов в их историческом становлении.

Единство жизни создает общекультурное сознание, а в его более частном выражении - историческое сознание, в основе которого также лежит свой исторический архетип смыслового континуума истории. Архетипы обнаруживаются в основе всякой традиции, обретающей благодаря им свою целостность и единство. В частности, не только история, но и научная традиция должна иметь в своей основе собственный архетип, который выражается в научной парадигме.

Если энергия смысла абстрагируется от своей потенции, то мы получаем не просто покой, но ставший покой, то есть уже реализованную потенцию, уже совершенное действие – то, что было становлением, но что является уже ставшим. Иными словами, мы получаем смысл в модусе прошлого. Если же потенция представлена без энергии, то это такой покой, который еще не находится в становлении, но предполагает его, это то, что еще будет, то есть смысл в модусе будущего. Подвижный покой знаменует собой само становление, при котором потенция наличествует в энергии, в этом случае смысл выступает в модусе настоящего.

Архетип смыслового континуума, будучи тождеством, раскрывает себя в многообразии своих энергийных проявлений, каждое из которых отличимо от остальных. Иными словами, архетип энергийно полагает различие. Каждая энергия архетипа определяется через все его прочие энергии, и в этом плане полагемое различие самотождественно.

Это самотождественное различие лежит в основе культуры. Культурный архетип очерчивает в качестве собственного смыслового континуума определенное культурное пространство, в пределах которого происходит становление культурной жизни. Это становление жизни стягивается благодаря архетипу в единство культуры.

Смысл каждого культурного явления воплощает в себе общекультурный архетип, тем самым составляя единство с другими культурными явлениями. Смысл пребывает в себе как некая определенность: он самотождественен, и вместе с тем он определяется через все прочие смыслы полагаемого архетипом смыслового континуума, то есть предполагает различие. Будучи также энергией архетипа, смысл выражает через себя потенцию этого архетипа, то есть представляет собой подвижный покой. В таком истолковании становится ясным определение Лосева: смысл – единство подвижного покоя самотождественного различия.

Отличая смысл от архетипа смыслового континуума, следует сказать, что конкретный смысл имеет потенцию смыслопорождения не как свою, но как воплощаемую в себе потенцию самого архетипа, по отношению к которому этот смысл является лишь его смысловой энергией. Если же потенция смыслопорождения обнаруживается в конкретном данном смысле как нечто самостоятельное по отношению к потенции его архетипа, то этот смысл следует понимать как новый архетип, способный задавать уже свой собственный смысловой континуум.

Архетип смыслового континуума определяет конкретные смыслы вещей и событий, но помимо этого он может воплощаться в вещи и сам как таковой. Так, например, оставшийся от древней цивилизации кувшин, помимо своего непосредственно предназначения (определенного конкретным смыслом этого предмета), воплощает в себе также и общекультурный смысл, передает дух давно прошедшей эпохи. При взгляде на кувшин можно почувствовать дыхание давно умерших людей, когда-то пользовавшихся этим кувшином, их ощущение мира. Непосредственно воплощая в себе архетип культуры, кувшин обретает новую содержательность, которая и восхищает нас.

Внутреннее содержание всякой вещи определяется ее смыслом. Архетип смыслового континуума, воплощаясь в вещи, сообщает ей более общий и содержательный смысл. При новом воплощении смысла в вещи меняются и ее качества, тогда как полное отрешение вещи от смысла есть уничтожение вещи – бессодержательный меон. Следовательно, воплощенный в вещи архетип наделяет ее более содержательными качествами, но помимо этого сообщает вещи также и свою потенцию. Для вещи эта новая потенция заключается в способности раскрывать иные качества, которые преодолевают уже имеющиеся качества, открывают в вещи такой ее новый характер, который не предполагался старым ее качественным содержанием.

Архетип смыслового континуума является не только принципом определенности, но и фокусирующим центром энергий континуума, в соответствии с которыми вычленяются новые смыслы. Не имея в себе деятельную причину смыслопорождения, он становится орудием этой творческой силы, берущей свое начало в свободном самоопределении, формирующим отношение к жизни – настроение. Воплощаясь в конкретной вещи, архетип смыслового континуума передает вместе со своей определенностью также и непосредственную причастность как энергично-динамичной стороне жизни, так и свободной творческой силе нового смыслопорождения. Благодаря этому вещь обретает внутреннюю жизнь, выражая через себя энергии жизненного мира. Кроме этого, реализуя через себя творческую силу, вещь как бы обретает собственную волю, реально оживает, мифологизируется. Правда, сила и воля мифологической вещи присущи ей не по сущности, но по причастности высшему жизненному единству, выражаемому в архетипе смыслового континуума.

С обывательской точки зрения, не предполагающей умосозерцание архетипа смыслового континуума, сочетание в вещи собственных качеств и качества совершенно иного уровня (качества магического предмета, живого существа, мифологической личности и т.д.) воспринимается как нелепость, как приписывание вещи сказочных свойств. С позиции умосозерцания архетипа каждая вещь по причастности ему наполняется более общим жизненным содержанием, становится моментом становления этого содержания как единого мифического процесса. Иными словами, сообщение вещи потенции архетипа мифологизирует эту вещь и состоит в ее внутренней сопричастности всему смысловому континууму логоса, воплощаемому в конкретных вещах, объединенных в новую живую органическую целостность.

Проявляющаяся через архетип смыслового континуума, порождающая новые смыслы творческая сила всегда открывается в аспекте настоящего. Даже тогда, когда к ней обращаются по памяти или связывают ее с давно прошедшим моментом, она раскрывается как прошлое в настоящем, как вечно-полагаемый акт, обнаруживающийся в любом моменте времени как совершаемый в настоящем. Благодаря этому формируется особая мифологическая темпоральность, в которой давно прошедшие события продолжают непосредственно открываться и действовать в настоящем.

Если содержание прошлого неизменно, то содержание настоящего раскрывается как становление, в котором непосредственно участвует воля человека. В отношении к архетипу смыслового континуума воля человека выступает в аспекте интеллектуальной силы, вступающей в общение с фокусируемыми в этом архетипе энергиями жизненного мира и выражающейся через него творческой силой. Это общение формирует мифологическое бытие.

Архетип смыслового континуума имеет бесконечную потенцию своих смысловых энергийных выражений, и в их актуализации участвует сам человек, направляющий свою интеллектуальную силу на архетип, в качестве которого могут выступать культурные архетипы, архетипы мифологического космоса, архетипы истории, архетипы научных традиций и т.д. Это интеллектуальное общение человека с энергией архетипа оформляется в новое смысловое содержание, которое не отрицает старое, но обогащает его, поскольку каждый акт полагания смысла творческой силой, действующей через архетип, есть вечно-настоящий акт, не уходящий в прошлое. С точки зрения человека, не обладающего такой интеллектуальной силой, совмещение старого и нового смыслового содержания в наличности настоящего воспринимается как противоречие, что заставляет его редуцировать все то, что не уместается в узкие границы его рассудка.

3.6. Идеальная парадигма

Модусы бытия Я-Ты и Я-Оно выражают бытие в двух аспектах: настоящем и прошлом, становящемся с участием воли человека и ставшем – безотносительным к действиям воли. В этих двух аспектах раскрывается смысловое бытие: в аспекте становления - с участием интеллектуальной силы человека, и в аспекте ставшести как просто смыслового факта, безотносительного к действующей интеллектуальной силе. Этот второй аспект выделяется путем абстрагирования от потенции архетипа смыслового континуума.

Это абстрагирование осуществляется особой интеллектуальной интенцией - волевым актом внимания, предполагающим сосредоточение на границе смысловой определенности в отвлечении от описываемого ею содержания. Вместе с этим происходит отвлечение от динамичного энергийного содержания жизни и реализующейся через архетип смыслового континуума творческой силы. В результате абстрагирования архетип предстает как чистая смысловая форма, лишенная внутренней потенции. Если в своей конкретной энергийной наполненности архетип вычленяет конкретные смыслы, сообщая им новую содержательность, то, будучи редуцирован к своей определенной форме, он не способен наполнить что-либо новым содержанием, выступая лишь как принцип определения более частной смысловой формы, к которой редуцируется содержание конкретного смысла. Следует подробнее остановиться на редуцирующей интеллектуальной интенции.

Общая интенциональная направленность сознания полагается настроением – отношением к собственному существованию. Настроение возникает как результат первичного самоопределения в жизненном мире и выражается как внутренняя направляющая сила, обнаруживающаяся в каждой интенции сознания. Эта сила пронизывает собой все становление жизни, переплетаясь с раскрывающимися в потоке жизни иными энергиями. Во взаимодействии настроения, воплощенного в конкретных интенциях сознания, с другими энергиями жизненного мира достигается самосознание настроения.

Интенции, воплощающие настроение, могут по-разному взаимодействовать с энергиями жизненного мира, в связи с чем можно выделить четыре типа отношения:

1) Противодействие – когда возникает конфликт, борьба, вызванная неприятием энергийного проявления чего-либо в мире, либо же сопротивлением, с которым сталкивается действующая воля человека.

2) Подавленность – когда человек, отказываясь от собственной самореализации, подчиняется энергийному потоку жизни.

3) Возвышение – когда человек игнорирует любые действия на него, возвышаясь над произволом судьбы.

4) Синергия – когда интенциональная направленность человека совпадает с энергичным потоком жизненного мира, и, воплощаясь в нем, обретает новый импульс. Энергии жизненного мира наполняют собой интенции сознания, сочетаясь в синергии.

В реальном становлении жизни все эти четыре типа отношения тесно переплетены, но в зависимости от настроения какой-либо один тип может доминировать, подчиняя создаваемой им направленности все остальные; но чаще эти отношения уравнивают друг друга. Доминирование противодействия создает мир, в котором человек обречен на постоянную борьбу, доминирование подавленности формирует мир «маленького» человека, не заметного и не способного изменить что-либо в жизни, доминирование возвышения воплощено в стоическом идеале мудреца, равнодушно переносящего любые радости и несчастья, приносимые судьбой.

Однако условием возможности любых типов отношений является синергия. В своем доминировании она создает гармоничный мир, служащей сферой творческой реализации человека, однако такое доминирование встречается редко. Тем не менее в любом мире и при доминировании любых отношений синергия остается таким отношением, на основе которого могут формироваться другие. В частности, синергичное отношение является условием понимания.

Понимание возможно как соединение понимающей интенции человека и энергии понимаемого события или вещи. Вместе они составляют синергию, в которой достигается понимание. Для того чтобы противодействовать событию, подчиниться ему или возвыситься над ним, нет особой необходимости в его понимании. Именно поэтому лишь синергичное отношение создает понимание, на основе которого становится возможным выстроить другие типы отношений – борьбу, подчинение или возвышение над понимаемым явлением. В связи с этим первичное синергичное сочетание интенционального потока сознания с энергиями жизненного мира раскрывает сферу самосознания, в которой определяются новые отношения.

Архетип смыслового континуума, выражая уровень самосознания в жизненном мире, раскрывает становление жизни в смысловом единстве. При этом архетип фокусирует в себе все энергичные проявления становления жизни, очерчивая их границей смысловой определенности; однако действующей силой смыслопорождения остается интенциональная направленность сознания человека, воплощающая в себе настроение. Эта действующая сила синергична; являясь движущей силой познавательных интенций человека, она сочетается с энергиями жизненного мира, также сообщающими познавательным интенциям собственную силу.

В зависимости от настроения раскрывающаяся в архетипе смыслового континуума творческая сила смыслопорождения может пониматься либо как творческая самореализация человека, либо как внешняя по отношению к человеку сила. Сам по себе характер этой творческой силы трансперсонален, он обнаруживается в опыте трансцендентального предчувствия, из которого может быть вычленен в акте

понимания либо как творческая сила самого человека (при наличии гармоничного синергичного отношения интенциональной направленности человека и энергий мира), либо же как внешняя сила (при наличии отношения противодействия, подчинения или возвышения).

При определенном настроении выражаемая в архетипе творческая сила может быть понята как внешняя и чуждая, что мотивирует особую направленность на отрешение от нее. Это и формирует абстрагирующую интеллектуальную энергию, представленную в особом акте волевого сосредоточения, редуцирующего внутренне динамическое содержание архетипа к его определенной форме. В результате архетип редуцируется до собственной схемы, задающей параметры редуцирования всех других частных смыслов к своим схематичным формам.

Редуцирующая интеллектуальная интенция фиксирует смыслы не в их энергичности, а как интеллигибельные факты, заданные смысловые формы. Архетип, абстрагированный от своего апофатического момента и от деятельной потенции, в соответствии с которой редуцирующая интенция человека сама уже конституирует интеллигибельный континуум, есть идеальная парадигма.

Редуцирующая интенция осознается как субъективная интеллектуальная способность человека, противостоящая раскрывающейся в архетипе творческой силе смыслопорождения. А поскольку формирование идеальной парадигмы определяется именно редуцирующей интенцией, то именно она воспринимается как якобы порождающая смысловую структуру мира. Такое субъективистское понимание, когда вся смысловая сфера понимается не как самостоятельная реальность, но как якобы субъективное обобщение чувственного опыта или как субъективный интеллектуальный конструкт, возникает в силу подмены творческой силы смыслопорождения редуцирующей интеллектуальной интенцией.

Частные смыслы, выделенные из идеальной парадигмы, будучи лишенными потенции архетипа смыслового континуума, предстают в модусе прошлого как застывшие и неизменные смысловые факты, которые не могут уже открыть в себе никакого нового содержания, будучи уже окончательно реализованными. Эти редуцированные к своей схемной форме частные смыслы суть идеальные формы.

Идеальная форма, лишенная потенции архетипа и возможности раскрывать новое содержание под воздействием интеллектуальной силы человека, представляет собой лишь схемное описание смысла - структуру определенности, лишенную внутреннего динамического содержания.

Редуцирующая интеллектуальная интенция конструирует идеальные формы в их статичности, подобно тому как всякое описание уже свершившегося репродуцируется человеком в виде застывшей картины, в которой невозможно раскрыть никакого становления.

Идеальная парадигма конституируется через абстрагирование от творческой потенции архетипа смыслового континуума, но эта потенция все равно наличеству-

ет независимо от степени ее осознанности человеком (даже тогда, когда человек ее не обнаруживает совсем). Примером тому может служить идеальная парадигма науки, из которой человек выделяет идеальные формы посредством своей интеллектуальной силы, не обнаруживая в ней самой никакой творческой потенции к свободному смыслопорождению - в пределах науки все смыслы полагаются в соответствии с необходимостью, определяемой заданными принципами. Однако если бы этой творческой потенции не было бы вообще, то и смена научных парадигм была бы невозможна. Идеальная парадигма – лишь абстрагированное выражение архетипа, который в особый момент может выплеснуть из себя свою творческую силу, ломающую сложившуюся парадигму, захватывая сознание ученых. В этом случае происходит научная революция, знаменующая смену научной парадигмы в силу спонтанной реализации свободной творческой силы смыслополагания.

Если вернуться к лосевскому определению смысла как подвижного покоя самотождественного различия, данного как сущее, то в связи с ним об идеальной форме можно сказать так:

Идеальная форма, производная от смысла как подвижного покоя, через абстрагирование от деятельной потенции предстает как ставший покой, то есть как неизменность, неподверженность интеллектуальной силе, имеющая уже заданное описание и не способное раскрыть содержание новое.

Идеальная форма, производная от смысла как самотождественного различия, предстает в качестве редуцирующего различия, то есть содержание ее определяется путем исключения всего того, что она не есть. Чем более выражен этот принцип исключения, тем более конкретно ее содержание, и чем менее – тем она бессодержательней.

Принцип редуцирующего различия определяет структуру дефиниций идеальных форм, выраженных в понятиях, предполагает ограничение идеальной формы другими идеальными формами и через это - ее фиксацию как некой определенности.

Смысл же как самотождественное различие есть определенность не через ограничение прочими смыслами путем их исключения, а через включение в себя их содержательных моментов. Это различие может служить основой разграничения философских и научных понятий.

Если научные понятия формируются путем абстрагирования, то философские - принципиально иначе, путем обобщения. Научное понятие предполагает абстрагирование от самой вещи, выделяя в ней частные свойства, которые и полагаются в качестве предмета науки. Вместе с абстрагированием от предмета происходит отращивание от всей полноты его смыслового содержания, от динамичной потенции смысла, его способности выражаться по-новому. И если вещь реально обнаруживает в себе новые качественные и смысловые самовыражения, то они оказываются принципиально не соотносимы с научным понятием.

Философское понятие формируется путем смыслового обобщения всех свойств вещи, в силу этого оно соотносимо с любым ее аспектом, любым проявлением. Благодаря этому философское понятие обладает бесконечной потенцией своего нового самораскрытия в новом контексте, в то время как контекст научного понятия строго определен, и при его изменении понятие просто заменяется на другое. При определении научного понятия через другие происходит редукция всех различий в содержательности этих понятий, а выявленный общий момент беднее исходных. Философское понятие, напротив, раскрывает в себе новые качественные моменты при каждом новом соотношении его с другими понятиями. В философском определении понятия содержательно обогащаются.

В связи с этим можно выделить два типа определения - редуцирующее различие, когда содержательность сводится лишь к частному аспекту, который оказывается общим для разных понятий, и самождественное различие, когда новое понятие охватывает все содержательные моменты, несмотря на их разнообразие. Редуцирующее различие связано с тем, что в различии отрицается момент самождественности.

Идеальная форма в соответствии с принципом редуцирующего различия абстрагируется от момента самождественности в этом различии, тем самым определяя свое содержание, исключая из себя содержательные моменты прочих идеальных форм. Более общая идеальная форма, имея меньше взаимоограничивающих соотношений с прочими идеальными формами, в меньшей степени определяет свое формальное содержание. А поскольку содержательность идеальной формы составляет именно эта формальная определенность, а не динамичная смысловая наполненность, то именно об этой определенности она может в меньшей степени свидетельствовать при большей степени обобщения. Иначе говоря, самые общие идеальные формы становятся самыми бессодержательными, наиболее частные – наиболее содержательными.

В отличие от этого смысл как самождественное различие определяет свое содержание не путем исключения, а путем включения содержательных моментов прочих смыслов, в связи с чем более общий смысл более содержателен, чем более частный, поскольку именно наиболее общий смысл имеет наибольшее число смысловых связей, частный же смысл осуществляется путем исключения тех или иных смысловых связей, то есть путем такого ограничения, которое применительно к идеальной форме создает более конкретное содержание.

Идеальные формы, воплощаясь в вещи, задают принцип ее описания, включенный в общую систему мироописания. Поскольку идеальные формы полагаются редуцирующей интеллектуальной интенцией человека в противовес творческой силе смыслопорождения, то в основанном на идеальной парадигме мироописании редуцируются все то содержание жизненного мира, которое не укладывается в идеальные схемы. Эти схемы возникают в результате проекции на мир собствен-

ных интеллектуальных конструктов. Таким образом, подлинный жизненный мир подменяется суррогатным представлением о нем, полученным в результате проецирующей и редуцирующей работы сознания.

Идеальная форма в аспекте ставшего покоя объективирует вещь в качестве модуса «Оно», абстрагируя все ее динамичные содержательные моменты, в результате чего вещь теряет свою неповторимость, включается в суррогатное мирополписание в своем схематизированном виде, соотносясь по заданным принципам с прочими вещами.

Воплощение же в вещи энергии архетипа смыслового континуума в аспекте подвижного покоя открывает в ней такую потенцию, которая раскрывается в ее энергийном взаимообщении с волей человека; иначе говоря, вещь раскрывается в модусе «Ты» как обнаруживающаяся в личностной связи, в общении. Такая открытость вещей в мифосознании позволяет видеть в них жизнь, когда весь мир наполняется живыми душами и находится в общении с человеком.

Поскольку принцип редуцирующего различия предполагает, что более общая идеальная форма менее содержательна, чем частная, то воплощение в вещи идеальной формы в аспекте редуцирующего различия предполагает, что вещь утрачивает свою определенность по мере обобщения. Понимание вещи достигается путем разложения ее на частные элементы и установления связи между ними. Иными словами, всякое познание вещи становится возможным не путем обобщения, а путем аналитического разложения. В контексте идеальной парадигмы вещь отрешается от более общего смысла, ограничиваясь рамками более частного смысла, что ведет к обеднению ее содержания. Вещь выпадает из более общей органической целостности, превращается в самостоятельное автономное начало, лишь механически соединенное с другими подобными началами, становится все более схематичной и механистичной по мере обеднения своего содержания.

Воплощение же в вещи энергии архетипа смыслового континуума в соответствии с принципом самоотжественного различия раскрывает ее как момент нового жизненного единства вещей - момент становления мифической жизни.

4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПРЕДЧУВСТВИЕ И ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ БЫТИЕ

4.1. Эмоциональная структура жизненного мира

Стягивая в единое событие или вещь феноменальное разнообразие потока жизни, смысл раскрывает в этом новые энергийные выражения. Смысл и понимается как сосредоточие этой энергийной потенции. Архетип смыслового континуума стягивает воедино поток жизни, который дифференцируется на события и вещи. Смысловая организация потока жизни позволяет выделить в нем новый уровень энергийного взаимодействия, на котором порождаются новые события и вещи. Таким образом, смысловая сфера не только не отрицает динамизма жизни, но, напротив, придает ему новые силы, обогащая содержательно. Однако редукция смысла к своей определенной форме ведет не только к отчуждению внутреннего смыслового содержания, но и обеднению содержания жизни, отрицанию всех ее динамичных моментов, которые не укладываются в идеальную парадигму. Это редуцированное восприятие жизни, искаженное прорецирующей работой сознания человека, порождает суррогатный мир. Таким образом, вся смысловая сфера мира распадается на два уровня - смысловой континуум архетипа и идеальную парадигму.

Наряду со смысловым уровнем восприятия мира можно выделить значимостный уровень, при котором значимость любого события, вещи, ситуации или феномена дана не просто в понимании, но и в непосредственном переживании - эмоции. В связи с этим встает проблема описания наряду со смысловым бытием эмоционального бытия жизненного мира.

Эмоция - это переживание значимости какого-либо явления жизненного мира. Эмоция всегда обнаруживается как интенция - направленность на эту значимость. Эта направленность всегда локализована во времени, всегда дана в конкретном моменте и в конкретной ситуации, поэтому она не может, подобно смыслу, обобщать феноменальное разнообразие. Эмоция может выступать мотивацией акта воли, но при этом она всегда отлична от воли, она исключена из внутреннего содержания самосознания воли и всегда является данностью по отношению к волевому самоопределению. Как и усилие воли, эмоция выступает в качестве движущей силы интенции. Однако если усилие воли предполагает свободное самоопределение, полагающее направленность волевого усилия, то эмоция в силу своей внеположенности воле выступает скорее как инерционная сила интенции, переломить которую можно только волевым усилием.

Общий эмоциональный поток складывается в новый уровень восприятия мира, параллельный смысловому пониманию. Эмоциональное выражение получает и первичное переживание мира, и восприятие мира, структурированного архетипом смыслового континуума, и суррогатного мира, определенного идеальной парадигмой. Причем разные уровни эмоционального переживания мира пересекаются между собой, что приводит к столкновению между эмоциями и порождению новых эмоций. В связи с этим определяется задача описания эмоционального переживания мира в разных его формах - в его структурированности в соответствии со смысловыми определенностями и в его первичной данности.

В эмоциональном восприятии каждый момент жизненного мира открывается в конкретной значимости. Значимость не задается эмоцией, хотя эмоция наполняет ее непосредственно переживаемым содержанием. Значимость полагается отношением к явлению жизненного мира, возникающем на основе свободного самоопределения в контексте настроения (общего отношения к собственному существованию). Эмоциональное содержание составляет инерционность интенционального потока сознания, получающего свой импульс в волевых актах. Но эта инерционность содержательна, она всегда выражается в разнообразных переживаниях. Становление эмоционального переживания в своей основе неопределенно, тем не менее оно оформляется и определяется в отношении той значимости, переживание которой наполняется эмоцией. Иначе говоря, определенность не имманентна эмоции, но задается извне значимостью, на которую эта эмоция направлена. Значимость выступает как цель эмоциональной направленности; таким образом, эмоциональная определенность не предзадана, но целеположена - это телеологическая определенность.

Значимость полагается отношением, возникающим из волевого самоопределения в контексте настроения, и в своей изначальности носит неопределенный характер. Определенность значимости задается волевым актом сосредоточения, полагающим ее смысловой горизонт. Этот же горизонт наделяет определенностью и направленную на значимость эмоцию, которая в своей изначальности также имеет неопределенный характер. Но если определенность значимости накладывается на непосредственно данное содержание, то определенность эмоции задается как цель; само же эмоциональное содержание в своем непосредственно переживаемом опыте так и остается неопределенным. Этим обуславливается парадоксальность эмоции, сочетающая определенность с неопределенностью: с одной стороны, каждая эмоция содержательна, и человек воспринимает ее как вполне определенную эмоцию, с другой стороны, как только человек пытается непосредственно схватить свое эмоциональное состояние, оно расплывается и утрачивает свою определенность.

Первичное неопределенное эмоциональное содержание дано в опыте трансцендентального предчувствия, оно структурируется и оформляется в зависимости

от смысловой формы значимости, в качестве которой представляется содержание мира. Поскольку эти смысловые формы могут быть разные, то и эмоциональное бытие может быть структурировано разным способом, что позволяет говорить об уровнях эмоционального бытия. В связи с этим можно выделить соотносимую со смысловой структурированностью эмоциональную структуру жизненного мира и первичный по отношению к ней эмоционально-ситуативный поток жизни.

Эмоциональная эгометрическая структура жизненного мира предполагает предметно-смысловую расчлененность его содержания. Каждый предмет или событие мира имеет собственную значимость, мотивирующую направление эмоции. При этом значимость предмета выполняет функцию определения содержания направленной на нее эмоции. Всякая значимость в предметно-структурированном мирописании определяется по отношению к главной значимости – эго. Эго является основным центром значимостей – центром собственной важности, по отношению к которому определяются все другие центры значимостей. Их соотношение задает «эгометрический масштаб», структурирующий спонтанный эмоциональный процесс.

Наряду с эмоциональной структурой можно выделить и сам этот спонтанный эмоциональный процесс, который первичен по отношению к смысловой расчлененности жизненного мира на определенные предметы и ситуации. Описание первичного эмоционального потока достигается через редукцию предметно-смыслового содержания, которое в качестве предзаданных определенностей деформирует непосредственное переживание. В этом случае редуцируется само эго, благодаря чему самосознание в этом потоке, утрачивая незабываемый центр, соотносится со всем этим жизненным потоком, т.е. со всем своим жизненным миром.

Таким образом, эмоциональное восприятие жизненного мира осуществляется как минимум на двух уровнях: на уровне первичного эмоционально-ситуативного потока и на уровне эгометрической эмоциональной структурированности. Эти два уровня сосуществуют, взаимовлияя, но не объединяясь: эмоциональный поток наполняет своим содержанием эгометрическую структуру, которая деформирует его. Возникающее взаимоотрицание в силу разной направленности этих двух уровней эмоционального восприятия порождает страдание. По мере роста центра собственной важности эмоциональное восприятие деформируется вплоть до полного исключения из восприятия первичного эмоционального содержания; при отказе от эго первичный эмоционально-ситуативный поток раскрывается в своей изначальной очевидности, разрушая определявшую его предзаданную эмоциональную структуру.

Анализ эмоциональной эгометрической структуры предполагает выделение эгометрического масштаба и тензора пассионарных векторов.

В эмоционально-эгометрическом восприятии значимость каждого явления для человека определяется отношением к его эго – Центру собственной важности.

Допустим, человек рассмеялся, наблюдая, как другой оказался в неловкой ситуации. Но если в такую же ситуацию попадет он сам, то он расстроится. Одна и та же ситуация будет эмоционально воспринимается совершенно по-разному в зависимости от того, как она соотносится с Центром собственной важности. Если бы не было Центра собственной важности, то никакой разницы в эмоциональном восприятии одной и той же ситуации не было бы, но само ее эмоциональное переживание сохранилось бы. Таким образом, Центр собственной важности определяет эмоциональное восприятие, но не порождает его.

Поскольку значимость определяет эмоциональное становление целевым образом, не путем простой редукции к непосредственной определенности, но путем полагания новой цели эмоциональной направленности, то и Центр собственной важности не просто оформляет эмоцию, но и задает ей определенную направленность, формирующую ее новый характер. Поскольку Центр собственной важности определяет, а не порождает эмоциональное становление, формируемое им новое эмоциональное содержание является результатом деформации первичного эмоционального становления.

Помимо Центра собственной важности можно выделить и другие центры важности, по отношению к которым также определяется значимость тех или иных явлений. В качестве центра важности могут выступать жизненные задачи, которые ставит перед собой человек: благополучие семьи, воспитание детей, творческая самореализация; предмет стремлений человека: предмет его любви, идея, служению которой он решил посвятить всего себя; объекты его страстей: богатство, слава, власть и т.п. Эти центры важности в отношении к Центру собственной важности определяют ценность всех вещей и событий. Систему значимостей, задаваемую центром важности и Центром собственной важности, можно обозначить как эгометрическую ось. Значимость любого явления будет определяться в соответствии с мерой, заданной эгометрической осью.

Совокупность эгометрических осей, пересекающихся в Центре собственной важности, задает эгометрический масштаб личности. В соответствии с эгометрическим масштабом человек оценивает себя и других, находит смысл жизни, радуется или расстраивается по поводу тех или иных событий, стремится или избегает тех или иных вещей. Эгометрические оси определяют качественную сторону значимости, определенный ими масштаб, задающий меру и норму оценки явлений, определяет его степень значимости.

Одномерный человек измеряет себя и содержание всей своей жизни в отношении лишь к одному центру важности. Он может быть фанатиком той или иной идеи, рабом той или иной страсти: жадности, властолюбия и т.п.; может предстать потерявшим от любви голову, забывшим все на свете, а может оказаться хорошим семьянином, посвятившим всю свою жизнь обеспечению домашнего комфорта.

Когда все устремления направлены на что-то одно, по отношению к которому определяется значимость всего содержания жизни, то даже самое малое препятствие, возникающее по направлению к центру важности, оборачивается для человека глобальной жизненной катастрофой, утратой смысла жизни, трагедией внутренне опустошенного существования, искушающего самоуничтожением.

Многомерный человек, чей эгометрический масштаб определен несколькими осями, не воспринимает какую-либо жизненную неудачу фатально, так как всегда имеет возможность перенести свои устремления на другой центр важности. Например, он может увлечься политикой после семейной неудачи, или посвятить себя свободному творчеству после краха карьеры.

Чем мельче эгометрический масштаб, тем большую ценность приобретают для человека бытовые мелочи, события обыденной жизни. Сильные эмоции из-за всякого пустяка (радость удачной покупки, отчаяние из-за потерянного кошелька) захлестывают всего человека, чье восприятие структурировано мелким эгометрическим масштабом, но чем крупнее масштаб, тем труднее вывести из эмоционального равновесия этого человека подобными мелочами.

Ориентация на глобальные ценности общечеловеческого значения, на цели мирового масштаба, на высшие духовные идеалы задают крупный эгометрический масштаб, в котором частные жизненные ценности теряют свое значение. Человек перестает замечать обыденное, перестает придавать значение всему, что нивелируется на фоне его высших устремлений.

Эгометрический масштаб, задавая значимость каждого момента человеческой жизни, определяет направленность человека на эту значимость в эмоциональном, чувственном, волевом или каком-либо другом аспекте. Эта направленность есть определенная эгометрическим масштабом интенция, которая высветляет из процесса жизненного становления конкретный феномен.

Феномен можно определить как явление жизненного мира, которое является вместе с тем содержательным моментом интенции на него, вне которой оно не существует.

Таким образом, эгометрический масштаб, задавая эмоциональную структуру, определяет через нее феноменальное содержание жизни.

Эгометрический масштаб определяет систему описания мира, которую можно выразить также и на математическом языке. Если мы определим конкретную интенцию по отношению к эгометрическим осям как пассионарный вектор, то всю систему интенций можем описать в виде тензора пассионарных векторов. Таким образом, все становление жизненного процесса может быть описано через интенциональные акты в виде тензора. Выражение содержания жизни через тензор более высокого порядка позволяет учитывать противоречивость и изменчивость человеческих чувств. Изменение самого эгометрического масштаба сразу меняет все зна-

чения тензора, отражая изменение эмоциональной содержательности жизни при изменении системы ценностей.

Если эгометрический масштаб задает значимостную сферу потока жизни, то тензор пассионарных векторов описывает эмоциональное содержание жизни, определяя значение конкретных интенций, выявляющих из общего потока становления определенные явления: события или вещи.

4.2. Первичный эмоционально-ситуативный поток

Эмоциональная эгометрическая структура выстраивается над первичным эмоционально-ситуационным потоком. Если предметная расчлененность мира в соответствии с архетипом смыслового континуума наполняет жизненный мир новыми энергиями, мотивирующими возникновение новых эмоциональных интенций, содержательно обогащающих эмоциональный поток, то идеальная парадигма, редуцирующая восприятие к определенным смысловым формам, редуцирует вместе с этим и первичный эмоционально-ситуативный поток до определенной эмоционально-эгометрической структуры. Эмоциональный поток, наполняя собственным содержанием заданную эгометрическую структуру, вытесняется ей из непосредственного восприятия, и, чтобы выявить его, необходима редукция эгометрической структуры, основанной на предметной расчлененности мира в соответствии с идеальной парадигмой.

Таким образом, чтобы описать эмоционально-ситуативный поток, необходимо совершить феноменологическую редукцию смысловых определенностей идеальной парадигмы.

Феноменологическая редукция, благодаря которой выявляется эмоционально-ситуативный поток как таковой, вне отношения к какому-либо предзаданному содержанию, предполагает редукцию абстрактных идеальных форм, а также выделенной в соответствии с ними предметной области и законов ее функционирования.

Эмоция направлена на значимость как на свою цель, но не совпадает с ней. Определенность значимости оформляет эмоцию, но не непосредственно, а в телеологически - в направленности к определенной цели. Таким образом, значимость является целеполагающим принципом эмоции.

Так как значимости не предзаданы становлению жизненного мира, но формируются в нем самом как движение от неопределенности к определенности, то хотя значимость и выступает в определенной форме, само значимостное содержание не может быть определенностью. Границу определенности задает смысловая форма значимости, которая телеологически оформляет эмоцию. При этом смысловая форма может стягивать воедино разное феноменальное содержание совершенно

разных ситуаций. Именно благодаря смысловой форме возникают значимости, оторванные от конкретной ситуации, например, стать богатым, прославиться, не в каком то конкретном смысле, а «вообще».

Эмоция направлена не на смысловую форму значимости, а на ее неопределенное содержание; это означает, что даже при редукции смысловой формы значимости эмоциональное переживание сохраняется. Неопределенность этого эмоционального переживания может быть дана в опыте трансцендентального предчувствия. Однако это первичное значимостное содержание всегда конкретно, оно неотделимо от самого потока ситуаций. Не может быть значимостного содержания в цели «стать богатым вообще», значимостное содержание имеют лишь конкретные ситуации, которые могут возникнуть в связи с обретением богатства. Смысловая форма стягивает все эти возможные значимостные ситуации в определенную значимость. Если в жизненном мире, структурированном архетипом смыслового континуума, эта значимость не отрывается от конкретного содержания ситуаций, которые она объединяет, то в суррогатном мире, структурированном идеальной парадигмой, происходит редукция значимостного содержания к смысловой форме значимости. Тогда становится возможным страсть к богатству самому по себе или славе самой по себе в отрыве от конкретности жизненного мира, что приводит к деградации личности.

Первичный эмоциональный поток раскрывает в непосредственном переживании само значимостное содержание, связанное с конкретными ситуациями. Для описания этого эмоционального потока необходимо отвлечься от всех смысловых форм, которые стягивают значимостное содержание разнородных ситуаций. В результате такого отвлечения любая значимость вновь рассыпается на значимостные переживания в конкретных ситуациях. Так, например, определенную значимость для человека имеет стакан воды в ситуации, когда ему хочется пить, но вода вообще, вода сама по себе вне конкретного жизненного контекста никакой значимости не представляет. Аналогично на конкретные значимостные ситуации распадается и любые определенные смысловой формой значимости. Богатство само по себе должно утратить какую-либо значимость: значимость может иметь только конкретная ситуация, условием которой является богатство. Благодаря этому происходит освобождение от суррогатных значимостей, в которых содержание редуцировано к абстрактной смысловой форме.

Таким образом, при описании первичного эмоционального потока должны быть подвергнуты редукции все смыслы, отвлеченные от конкретных ситуаций, а вместе с ними вся понятийная и предметная сфера – весь мир вещей самих по себе, предшествующих своей включенности в какую-либо конкретную ситуацию. В связи с этим все значимости, связанные с царством идеальных законов (математических, логических, физических), рассыпаются на значимостные содержания конкретных ситуаций, которые понимались в связи с этими законами; сами же законы должны

быть редуцированы, а вместе с ними редуцированию подлежит и сама каузальность как причинно-следственную взаимосвязь предметной области.

В результате проведения подобной редукции выявляется раскрывающий свое содержание в эмоциональных интенциях континуальный поток ситуаций, который можно обозначить как жизненный процесс или просто – жизнь.

Все содержание этого жизненного процесса интенционально, т.е. открывается в интенциях как значимостное содержание. Это содержание обнаруживается в качестве значимости только в интенции на себя, вне этой интенции не может быть никакой значимости самой по себе. Иными словами, значимость существует благодаря интенции на себя. Интенция также не существует сама по себе, она всегда «интенция на...», в данном случае – на значимость. Иначе говоря, интенция и значимость существуют друг в друге, как два модуса одного и того же содержательного момента жизненного процесса.

Не только конкретная ситуация, но и весь континуальный поток ситуаций, жизнь как целое, также имеет значимость. Человек может любить жизнь, быть разочарован в жизни, обижен на жизнь и т.д. Интенция на жизнь как на целое – «жизненная интенция» – обнаруживается как содержание настроения – изначального самоопределения к собственному существованию.

Эта жизненная интенция мотивирует частные интенции на ситуации, которые в соответствии со своим значимостным содержанием вычлениаются из континуального потока. Интенцию на ситуацию следует обозначить как «ситуативную интенцию».

Ситуативная интенция, в свою очередь, мотивирует интенции, высветляющие значимостное содержание внутри ситуации как мозаику феноменов. Интенцию на отдельный феномен внутри ситуации можно назвать «внутриситуативной интенцией».

Эти три уровня интенционального содержания следует воспринимать не как рядоположенные один параллельно с другим, но как проникающие один в другой, как сопричастующие и обнаруживающиеся все вместе в каждой конкретной ситуации, которая, с одной стороны, высветляет в себе через мотивированные ею внутриситуативные интенции феноменальное содержание, с другой стороны – сама определяется в контексте жизненной интенции, которая обнаруживается в каждой ситуации как более общая значимость, по отношению к которой определяются все другие ситуативные и внутриситуативные значимости.

Отношение общей значимости к частной можно представить как контекст частной. Так, если человек обижен на жизнь, то эта значимость жизни будет определять и контекст значимости каждой ситуации, которая ему будет представляться в трагическом свете. Если же он, наоборот, восхищен жизнью, то будет с легкостью принимать и самые трудные ситуации. Более общая интенция значимостным образом присутствует в более частной, например, интенция разочарования в жизни будет

мотивировать интенции пассивности и апатичности в конкретных ситуациях, которые будут выражать в себе эту более общую значимость разочарования.

Жизненная, ситуативная и внутриситуативная значимости принадлежат первичному эмоционально-ситуативному потоку; значимости, возникающие вследствие смыслового оформления этого потока в соответствии с архетипом смыслового континуума, надстраиваются над ними и имеют иной характер. Содержание первичных значимостей раскрывается в эмоциональной интенции на них и ничем извне не определяется. Эмоция в силу своего неопределенного характера не может задать границу определенности для переживаемой значимости. Благодаря этому содержательность значимости несамостождественна, и невозможно провести четкую границу при ее развитии в другую значимость. Содержание значимости, выделенной в соответствии с архетипом, определяется накладываемой на нее извне границей смысловой определенности. В соответствии с определенностью ее содержания определенность приобретает и направленная на нее эмоция, утрачивая континуальное единство с общим эмоциональным потоком.

Отличия феноменального содержания, выявляемого в первичном эмоционально-ситуативном потоке, от того предметного содержания, выделяемого в соответствии с заданной идеальной формой, можно свести к трем моментам:

1) Феномен, высветляемый в ситуации, не существует вне ее, предмет же предзадан ситуации и в ситуацию только «попадает».

2) Феномен всегда значим и как значимость открывается в интенции на него. Предмет же может пониматься как существующий сам по себе, и в этом качестве никакой значимости не имеет, значимость же он обретает, оказываясь в конкретных ситуациях.

3) Предмет может иметь разные значимости в разных ситуациях, феномен же сам является значимостью. Если предметно-логическое мышление может выделить в разных ситуациях один и тот же предмет, например, стакан воды в ситуации, когда человек хочет пить и когда он не хочет, то при редукции предметно-логического содержания стакан воды в первой ситуации будет совершенно иным феноменом, нежели стакан воды в другой ситуации, ибо в контексте первой ситуации он имеет принципиально иную значимость.

Определив, таким образом, отношения феномена и ситуации, можно перейти к описанию самого перехода из одной ситуации в другую.

Сам процесс выглядит так: ситуативная интенция, высветляющая саму ситуацию, мотивирует внутриситуативные интенции, которые высветляют конкретное феноменальное содержание этой ситуации. Среди них выделяется одна из интенций, направленная на частный феномен, которая начинает по - иному мотивировать внутриситуативные интенции, в результате чего они переструктурируются по отношению к этой интенции таким образом, что она будет определять ситуацию, за-

дающую их контекст, отрицая вместе с тем ту ситуацию, в которой она сама порождена, как погрузившуюся в прошлое.

Если говорить более кратко, то это есть переход внутриситуативной интенции на статус ситуативной при вытеснении мотивирующей ее ситуативной интенции в прошлое.

Например, человек вышел погулять. Интенция на ситуацию (желание гулять) высветляет феноменальное многообразие: улицу, прохожих, вывески магазинов и т.д. Одна из внутриситуативных интенций высветляет такой феномен (например, внезапно начавшийся дождь), который переструктурирует все другие феномены таким образом, что они оказываются в новой ситуации, определенной этой интенцией, получающей в связи с этим ситуативный статус (в данном случае, интенции – скрыться от дождя).

Интенция всегда высветляет какую-либо значимость, которая является содержанием интенции. Помимо этой содержательной значимости интенции можно выделить и внутреннюю значимость, составляющую внутреннее положительное содержание интенции как некий волевой акт направленности. Эта внутренняя значимость сама может быть представлена в двух аспектах:

1) Само по себе волевое усилие, выражающееся в интенции, волевое напряжение.

2) Самоопределение воли, предшествующее своей актуализации в этом усилии, которое составляет то положительное содержание, которое открывается в интенции наряду с содержанием, на которое она направлена как трансцендентальное предчувствие, сопровождающее внешнюю явленность.

Помимо прочего интенция обладает и своей модальностью, определяющей ее отношение к другим интенциям, ее связь со всем прочим содержанием жизни, которая может выступать как удаленность, близость, ожидаемость, важность, вероятность, страдательность, активность и т.д. Эта модальность может определять интенцию как ретенцию (т.е. направленность на непосредственно прошедшее) и как протенцию (направленность на непосредственно предстоящее), что определяет восприятие движения времени.

При возвращении к первичному эмоционально-ситуативному потоку происходит принципиальное изменение живневосприятия, отвлеченного от предзаданных смысловых определенностей и освобожденного от суррогатных значимостей.

Каждая новая ситуация становления жизни определяет новое феноменальное содержание. Конкретный феномен уходит в прошлое вместе с ситуацией, уступая место новому феномену. В связи с этим даже явленность собственного тела в каждой новой ситуации будет выступать как новый феномен. Например, в ситуации, когда человек умывается, тело будет совсем иным феноменом, нежели когда он читает лекцию, когда он смотрит на себя; иным, нежели когда лежит с закрытыми глазами, когда ощущает чужой взгляд; иным, когда он один. Иными словами, тело

распадается на поток разнообразных феноменов, определяемый сменой ситуаций. Тело само по себе, вне ситуации, редуцируется вместе с редуцированием предметной области.

Подобно тому, как невозможным становится самоотождествление с телом, невозможно самоотождествление ни с сознанием, ни с психикой, ибо их содержание тоже раскрывается каждый раз по-новому в новой ситуации. Невозможно самоотождествление и с каким-либо понятием, ибо все понятия редуцированы. Само эго, как центр самосоотнесенности, тоже подвергается редукции, поскольку его не с чем отождествить, его можно лишь растворить во всем жизненном процессе через самоотождествление со всем содержанием жизненного мира. В этом аспекте формулы «меня нет» и «я есть все» одинаково верно выражают идею растворения эго в мире.

В повседневном мире человека система значимостей, определяемая эгометрическим масштабом, сосуществует со значимостями континуального эмоционального потока ситуаций. Сам по себе эмоциональный поток не воспринимается повседневным человеком в виде самостоятельной сферы существования, будучи в деформированном виде включенным в эгометрическую эмоциональную структуру. Раскрыть эмоциональный поток в его первичной самоочевидности можно лишь путем редукции эгометрической структуры. Эта редукция, осуществленная как такое изменение мировосприятия, которое изменяет и структуру личности, ведет к разрушению эгометрической эмоциональной структуры. Когда значимостное содержание первичного эмоционально-ситуативного потока приходит в противоречие с предзаданной эгометрической структурой, возникает страдание. В связи с этим редукция эмоциональной эгометрической структуры имеет не только гносеологический, но и жизненно-практический смысл как способ освобождения от страданий и достижения эвдаймонии.

Можно подвести итоги сказанному. Интенции бывают трех видов: жизненная, ситуативная и внутриситуативная; имеют модальность, содержательную и внутреннюю значимость, а также значимость, определенную контекстом более общей интенции, мотивирующей более частную.

Также следует говорить, что феномен, ситуация и жизненный процесс должны иметь свою содержательную значимость и значимость, определенную характером интенции на них. Для жизненного процесса содержательной значимостью явится сам поток ситуаций, для ситуации – мозаика феноменов, освещаемых в ней. Для мировосприятия, определенного эгометрическим масштабом, должна учитываться эгометрическая значимость, которая накладывается на значимостные аспекты интенций, феноменов и ситуаций, деформируя содержание первичного эмоционально-ситуативного потока.

4.3. Феноменология страдания

Страдание феноменологически можно описать как взаимоотрицание различных аспектов значимости, которые необходимо выделить и свести воедино для дальнейшего анализа.

В первичном эмоционально-ситуативном потоке феномены, выявляемые интенцией, раскрывают свою значимость в разных аспектах. Во-первых, феномен определяется в соответствии с эгометрическим масштабом, в результате чего можно выделить в нем в качестве самостоятельного аспекта эгометрическую значимость. Во-вторых, он выражает в себе значимость направленной на него интенции, задающей ситуацию и мотивирующей внутриситуативную интенцию, в которой он проявляется. Эту значимость феномена можно обозначить как интенциональную. В-третьих, жизненная интенция на весь континуальный поток ситуаций проявляется в каждой частной интенции, мотивированной ею, и через это воплощает свою значимость и в каждом отдельном феномене. Выделение значимостного аспекта в феномене, в котором воплощается значимость всего континуального потока ситуаций, жизни как таковой, можно обозначить как жизненную значимость феномена.

Также феномен должен иметь и свою собственную содержательную значимость наряду со всеми прочими значимостными аспектами, выделенными выше.

Помимо прочего феноменальный поток несет в себе определенное реально-жизненное содержание, наполненное интуицией присутствия. Это выражается в ощущении присутствия в конкретном феномене инобытийной жизни. Весь феноменальный поток должен являть собой внутреннюю жизнь Другого, присутствие которого наполняет трансцендентальный опыт предчувствия новым значимостным содержанием.

Внутреннее содержание высветляемого в интенции феномена – это точка соприкосновения жизненного бытия человека с жизненным бытием Другого, точка воплощения энергии бытия Другого в бытии человека. Совокупность инобытийных воплощений в бытии человека и составляет поток феноменов, которые человек высветляет через интенции на них. В энергийном воплощении Другого интенции его жизненного мира не раскрываются актуально, но потенциально содержатся в интуиции присутствия, открываемой в трансперсональном аспекте трансцендентального предчувствия, который также раскрывается в значимостном содержании феномена. Этот содержательный аспект феномена, выражающий интуицию присутствия Другого, можно обозначить как символическую значимость феномена.

Как и феномен, ситуация в целом также обнаруживает в себе многоуровневое значимостное содержание, она может иметь эгометрическую значимость, интенциональную, жизненную (в которой воплощается ценностное значение для челове-

ка жизни как таковой), а также содержательную (которая определяется как значимость той мозаики феноменов, которую она в себе высветляет).

Также и единый жизненный процесс всего содержания внутреннего жизненного мира должен иметь свою интенциональную значимость, эгометрическую и содержательную, которая определяется как значимость всех ситуаций, составляющих единый континуальный поток.

Интенция как направленность на какое-либо содержание, определяющее ее содержательную значимость, должна еще иметь эгометрическую значимость (выступая при этом в качестве пассионарного вектора) и внутреннюю значимость, определенную содержанием самоопределения воли, вызвавшую эту интенцию к существованию. Первичность этого самоопределения по отношению к содержанию жизненного процесса, эгометрическому масштабу и любому мироописанию, структурирующему жизненный мир, проявляется в чувстве свободы, раскрывающей положительное содержание, которое и составляет внутреннюю значимость интенции.

Помимо прочего каждая интенция воплощает в себе значимость более общей интенции, мотивирующей данную: интенция на ситуацию имеет жизненную значимость, а интенция на феномен – жизненную и ситуативную.

Поскольку интенция на феномен имеет пять значимостных аспектов, то в соответствии с ними и интенциональная значимость феномена может быть представлена в пяти аспектах: эгометрично-интенциональном, ситуативно-интенциональном, внутренне-интенциональном и жизненно-интенциональном, а содержательная значимость интенции на феномен, в свою очередь, будет выражать значимостные аспекты феномена, благодаря чему мы получаем эгометрично-содержательный аспект, интенционально-содержательный и символично-содержательный.

Подобным образом можно проделать анализ и других содержательных значимостей применительно к ситуативной интенции, жизненной интенции, ситуации и жизни. Все выделенные аспекты значимости можно свести воедино:

значимость жизненной интенции

- 1) внутренняя
- 2) жизненно-содержательная
- 3) эгометричная

значимость интенции на ситуацию

- 1) внутренняя
- 2) жизненная
- 3) ситуативно-содержательная
- 4) эгометричная

значимость интенции на феномен

- 1) внутренняя
- 2) жизненная
- 3) ситуативная
- 4) эгометричная
- 5) феноменально-содержательная
 - а) эгометрично-содержательная
 - б) интенционально-содержательная
 - в) символично-содержательная значимость феномена

значимость феномена

- 1) жизненная
- 2) символическая
- 3) эгометричная
- 4) интенциональная
 - а) эгометрично-интенциональная
 - б) ситуативно-интенциональная
 - в) внутренне-интенциональная
 - г) содержательно-интенциональная
 - д) жизненно-интенциональная

значимость ситуации

- 1) жизненная
- 2) содержательная
- 3) эгометричная
- 4) интенциональная
 - а) внутренне-интенциональная
 - б) жизненно-интенциональная
 - в) содержательно-интенциональная
 - г) эгометрично-интенциональная

значимость жизни

- 1) содержательная
- 2) эгометричная
- 3) интенциональная
 - а) внутренне-интенциональная
 - б) содержательно-интенциональная
 - в) эгометрично-интенциональная

Несмотря на то, что выделенный список содержательных значимостных аспектов далек от полноты, он дает возможность описания разных моментов жизненного процесса и, в частности, страдания.

Страдания не следует сводить к отрицательным эмоциям и ощущениям самим по себе: страху, боли и т.п., поскольку последние есть простые самоочевидности, данные как факт в феноменальном потоке, и не более того; страданием же будет момент отрицания какого-либо жизненного содержания, мотивированный этими эмоциями и ощущениями, а в данном примере (интенции страха и боли) – как отрицание содержательной значимости, высветляемой в них, что выражается в стремлении избежать чего-либо. Момент жизненного процесса, который отрицается в этом стремлении, выступает по отношению к прочему содержанию как страдание.

В связи с таким пониманием можно описать не только страдание, определенное взаимоотрицанием интенции и содержательного момента, но и взаимоотрицанием разных значимостных аспектов ситуации и жизненного процесса как такового, которое оказывается заложенным в самой структуре этого жизненного процесса; отсюда ясно, что страдание не есть нечто, обусловленное отдельными случайными интенциями.

Для того чтобы задать методологию феноменологического описания, выделим три значимостных аспекта ситуации и жизненного процесса – эгометричную значимость, интенциональную (значимость интенции на ситуацию или жизненный процесс) и содержательную (значимость мозаики феноменов ситуации или содержания континуального потока ситуаций).

Если эти три аспекта значимости соответствуют друг другу, то мы наблюдаем полное душевное равновесие или внутреннюю гармонию. Если значимость подчеркивается отношением к другой завышенной значимости, то это проявляется обычно в положительных чувствах, если же заниженная значимость воспринимается как не соответствующая степени значимости, определяемой в связи с ней – то это чаще всего выражается в отрицательных переживаниях, переходящих в страдание, противопоставление же значимостей обуславливает наиболее высокое напряжение страдания.

Один значимостный аспект может превосходить другой либо потому, что его значимость повышена, либо потому, что значимость другого занижена. Сама же завышенная или заниженная значимость есть не более чем самоочевидность феноменального потока, не несущая в себе положительного или отрицательного смысла; мотивирует же она приятные или неприятные ощущения лишь в отношении к другим значимостным аспектам.

Далее можно рассмотреть сопоставление значимостных аспектов для случаев, где значимость соотносится с повышенной, что определяет положительные чувства, и с заниженной, что определяет отрицательные чувства (исключение составля-

ет заниженность эгометрической значимости, не несущая в себе отрицательного смысла).

1) Интенциональная значимость превосходит содержательную.

Направленность человека на достижение чего-либо преобладает над фактическим содержанием. Это проявляется в целеустремленности человека. Для него умение добиваться, достигать важнее конечного результата. Сказанное верно для случая, если интенциональная значимость повышена именно в ее внутренне-интенциональном аспекте, в другом случае мы встречаем очень эмоционального человека, который легко переходит в повышенное возбуждение даже из-за незначительных обстоятельств.

2) Содержательная повышенная значимость превосходит интенциональную.

Это случай, когда человеку даже при небольшом усилии открывается богатство содержания ситуации, что можно выразить в изумлении. Если же речь идет о сопоставлении значимостных аспектов не ситуации, а жизни, то это чувство можно было бы назвать «благоговением перед жизнью».

3) Эгометричная повышенная значимость превосходит и интенциональную значимость, и содержательную. (Эгометричная повышенная значимость не означает большого масштаба, но лишь большую значимость, которая может быть определена и мелким масштабом).

Применительно к ситуации – мы обнаруживаем четкую убежденность человека в правоте своих действий, которую не может поколебать ни содержание ситуации, ни эмоции. Применительно же к жизни – мы обнаруживаем человека с твердыми жизненными принципами и уверенностью в осмысленности жизни, что легко может переходить в фанатизм. Однако разочарование в своих жизненных ценностях такой человек переживает особо трагично.

4) Содержательная повышенная значимость превосходит эгометричную.

Случай, когда человеку открывается богатство и самоценность ситуации или жизни в целом, независимо от его жизненных принципов. Это можно охарактеризовать как бескорыстное восхищение.

5) Интенциональная повышенная значимость превосходит эгометричную.

Пример, когда эмоциональная жизнь, устремленная в общее русло, например, творческая деятельность, захватывает человека полностью, заставляя забыть про свои жизненные установки, ломая тем самым эгометрический масштаб. Творческий подъем – одно из проявлений такого соотношения значимостных аспектов, которое может выражаться и в другой какой-либо страстной самозабвенности.

6) Интенциональная значимость превосходит заниженную содержательную.

Это проявляется в чувстве разочарования, ибо реальность всегда оказывается беднее ожидаемого. Иногда это может выражаться в заикленности на безуспешных и бесконечных усилиях добиваться невозможного для себя. Рассмотренное в

отношении жизни как таковой такое соотношение значимостей порождает образ человека-неудачника, человека, нереализовавшего себя.

7) Содержательная значимость превосходит заниженную интенциональную.

Примером является человек, полностью подчиненный внешним обстоятельствам, легко меняющий свои убеждения с их изменением, за что порой его называют «флюгером». Этот человек полностью отдался на произвол течения жизни, не предпринимая усилий что-либо улучшить в своем положении. Иногда он сознает трагичность своей неспособности к поступку, что выражается, когда речь идет о ситуации, в его застенчивости, смущении; если же речь идет о жизни в целом – в убежденности в собственной неполноценности и неспособности на что-либо.

8) Эгометричная значимость превосходит заниженную содержательную.

Это случай, когда реальное положение дел не соответствует ценностям, которые заданы центрами важности человека; если речь идет о ситуации – возникают огорчения, например, когда его маленькая зарплата не соответствует важности обеспечения семейного комфорта, когда он встречает легкомысленность у человека, в руках которого находятся важные дела и т.п. Если речь идет о жизни, это выражается в постоянном и стойком убеждении несамодостаточности содержания жизни, чувстве обделенности жизнью, которая не соответствует тем задачам и ценностям, которые предъявляет ей человек.

9) И содержательная, и интенциональная значимость превосходит заниженную эгометричную.

В этом случае человек чувствует освобождение от установок и требований, предъявляемых к его содержанию жизни. Жизненное содержание предстает как самоценное. Такой человек полностью отдается во власть феноменального потока, каждый момент которого предстает ему самоценным и несоотносимым с какими-либо другими центрами важности или ценностями, ими обусловленными. Это можно обозначить как феноменистическое восприятие жизни.

10) Эгометричная значимость превосходит заниженную интенциональную.

Это проявляется в неспособности человека добиваться решения задач, обусловленной его системой ценностей, что может выражаться в апатии, в неудовлетворенности собой, собственным слабованием, что в конечном счете проявляется в усталости от жизни, как усталости от предъявляемых ему требований, выполнить которые он не в состоянии.

Если речь идет о противопоставлении значимостных аспектов, ведущих к их взаимному отрицанию, к неприятию моментов жизненного процесса, то это всегда проявляется как страдание.

Если интенциональная значимость феномена противопоставляется его символическо-содержательной, то такой феномен воспринимается как чуждый, не соответствующий стремлению и ожиданию. Вместе с этим он теряет и свой символический характер, призванный выражать в себе присутствие жизни Другого. Феномен опус-

тошается, превращаясь в произвольный и бессмысленный факт. Это ощущение, распространенное на весь феноменальный поток, выражается в чувстве опустошенности и чуждости жизни.

Противопоставление интенциональной и содержательной значимости приводит к страданию как неприятию бессмысленного содержания жизни; к тоске, заложенной в структуре интенциональных переживаний, и в мучительности, заложенной в структуре содержательно-значимостных аспектов жизни.

Если эгометричная значимость феномена обособляется и противопоставляется его интенциональной и содержательной значимости, то она может выступить в виде самостоятельного квазифеномена – воображаемого феномена, на который переносятся характеристики и отношения феномена, включенного в жизненный процесс, в результате чего последний отрицается. Это выделение квазифеномена обусловлено тем, что эгометричная значимость интенции при чрезмерной зависимости от центра важности выделяется в самостоятельную интенцию, направленную не на жизненное содержание, а на абстрактную ценность, обусловленную центром важности. При абстрагировании таких пассионарных векторов от конкретного жизненного описания создается квазиописание жизни, которое антагонично реальному ее содержанию.

Это, в свою очередь, приводит к тотальному неприятию жизни как целому, и в то же время оставляет неудовлетворенность квазиописанием, поскольку оно лишено конкретного жизненного содержания. Данная ситуация выражается в ощущении полного внутреннего распада, где любое содержательное проявление жизни воспринимается как страдание в силу своей противопоставленности квазиописанию, наступает полный экзистенциальный вакуум – чувство бессмысленности самого существования. Такое страдание я обозначу как тотальное страдание.

В связи с этим можно выделить три уровня страдания:

- 1) Ситуативное страдание – локализованное в конкретной ситуации.
- 2) Жизненное страдание – которое носит универсальный для жизни характер, наличествует в каждой ситуации, но тем не менее остается внутри самого жизненного процесса.
- 3) Тотальное страдание – которое связано с неприятием жизненного процесса как такового в связи с подменой его квазиописанием. Это страдание не в ситуации и даже не в каком-либо содержании жизни вообще, но в самом существовании.

4.4. Феноменология трансперсонального опыта

Интенция общения может быть направлена либо на внешний образ Другого - его внешний вид, социальную роль и т.д., либо на его внутреннюю экзистенцию.

Если интенция направлена на внешнее, то общение становится опосредованным объективацией Другого. Поэтому непосредственное общение возможно только в интенции на его внутреннее бытие, феноменологический анализ которой позволит осмыслить трансперсональный опыт.

Первоначально человек обнаруживает Другого телесно воплощенным во внешнем дистантном пространстве - рупа-сфере. Восприятие тела Другого является процессом преодоления определенной пространственной дистанции. Характеризующая удаленность тела, дистанция скрывает телесную целостность, оставляя лишь частный ее аспект (лицо, голос и т.д.); при этом дистантность определяет, как именно, и в каком виде может быть воспринят этот аспект. Именно эта дистантность, ограничивающая восприятие явления до частного локализованного аспекта, конституирует тело Другого в качестве внешнего объекта, скрывая тем самым его внутреннее жизненное содержание. Соответственно, интенция, направленная не на внешнюю объективацию тела, а на внутреннюю жизнь Другого, должна содержать в себе синтез, снимающий дистантность пространственного восприятия.

Поэтому направленность на общение должна включать в себя синтетическую интенцию, схватывающую внешнюю воплощенность Другого так, чтобы все моменты восприятия объединялись в новой недистантной пространственности, соответствующей недистантному внутрителесному пространству.

Это происходит как расширение внутрителесной пространственности вовне, распространение ее на сферу внешнего восприятия, включая и восприятие Другого. В этом акте синтетической интенции пространственность телесного воплощения Другого преобразуется из дистантного в недистантное, т.е. в каллургическое. Снятие дистантности преодолевает ограничение восприятия частным локализованным аспектом, благодаря чему исчезает дистанция между восприятием тела Другого и его внутрителесной пространственностью.

Исчезновение дистанции позволяет интенции общения проникать во внутреннее бытие Другого, преодолевая тем самым границы собственной субъективности. Не аналогизирующий перенос Гуссерля (который, на самом деле, запирает человека в его субъективности), но именно непосредственное соприкосновение с внутренним бытием Другого делает возможным подлинное общение, в котором раскрывается не просто интересубъективное, но именно трансперсональное содержание.

Практически же внутреннее содержание жизни Другого открывается в общении не в своей переживаемой отчетливости, но как постепенное прояснение из неопределенного предчувствия того или иного момента жизненного мира Другого. В своей изначальности трансперсональный опыт неопределен и переживается лишь как предчувствие, которое может проявляться в большей или меньшей степени в зависимости от усилия, сопровождающего синтетическую интенцию общения, причем процесс этого прояснения крайне редко бывает доведен до ясной отчетливости. Однако, несмотря на свою неопределенность, предчувствие непосредственно от-

крывает переживание жизненного мира Другого - внутреннее интенциональное содержание его сознания.

Это непосредственное вчувствование во внутреннюю жизнь Другого - внутревидение, не следует путать с наивными представлениями о телепатии. Возьмем, например, обывательское представление о телепатии как о непосредственном «слышании» мыслей Другого. При таком понимании интенция сознания Другого схватывается «телепатом» как нозма собственной интенции сознания, что есть восприятие не собственно мысли, но ее объективированного аналога: во-первых, сама интенция и ее нозматическое схватывание - это разные явления, и потому «чтение мыслей» не следует понимать как проникновение во внутреннюю субъективность Другого; во-вторых, интенция Другого в ее нозматическом схватывании воспринимается как идеальная определенность, в то время как в субъективности Другого - это интенциональное движение, обладающее собственным имманентным переживанием, которое не укладывается в нозматическую определенность. Иначе говоря, такая «телепатия» практически ничем не отличается от обычной способности догадываться, о чем думают окружающие, разве что сопровождается дополнительным шумом в голове.

Внутревидение Другого является не внешним восприятием его интенционального потока сознания, но непосредственным включением в собственную субъективность внутреннего опыта переживания и самосознания Другого. Это означает, что имманентное переживание интенции иной субъективности едино и для самосознания Другого, и для его внутревидения. Обоснование этого требует разрешение нового вопроса: как вообще соотносится имманентное переживание интенции с общим интенциональным потоком сознания, которому она принадлежит? Или еще проще: как соотносится единство самосознания и опыт отдельной интенции?

Имманентное интенции переживание объединяет в одно целое 1) интуицию потенции воли, 2) само волевое самоопределение, полагающее направление интенции, 3) первичную неопределенность нозматического содержания, 4) процесс ее прояснения, 5) волевое усилие, движущее интенцию, 6) сосредоточенность, проясняющую нозму до определенности, 7) инерцию движения интенции, 8) соотносительность с характером общего интенционального потока, 9) общий фон, который составляют иные мотивирующие переживания и, возможно, 10) что-то еще.

Если бы интенции сознания постигались в опыте самосознания исключительно как нозмы новых, схватывающих их интенций, то единство сознания распалось бы на отдельные акты самовосприятия. Единство сознания возникает благодаря сопричастности имманентного переживания интенции синхронным интенциям феноменального потока. Это означает, что в опыте самосознания имманентное интенции переживание присутствует в имманентных переживаниях других одновременных ему интенций. Каждая интенция в опыте сопровождающего ее имманентного переживания содержит неопределенное предчувствие синхронной ей интенции, которое

проясняется по мере степени ясности самосознания. Иными словами, в каждом имманентном интенции переживании обнаруживается движение от неопределенности к проясняемости всего синхронного содержания сознания. Присутствие в каждой интенции этого целостного содержания интенционального потока является интуицией единства сознания.

Внутревидение основано на подобной сопричастности синхронным интенциям уже не собственного сознания, но феноменального мира Другого. В синтетической интенции общения, снимающей дистантность внешней воплощенности Другого, обнаруживается присутствие внутренней содержательности его жизненного мира. Присутствие интенций сознания Другого обнаруживается по сопричастности синтетической интенции общения. В этой сопричастности жизненный мир Другого присутствует в виде неопределенного предчувствия, которое проясняется по мере усиления синтетической интенции общения. Присутствие иной субъективности редко бывает отчетливым, это движение от неясности к проясненности, которое, даже не достигая завершенности, уже в своей неопределенности непосредственно открывает иную субъективность. Таким образом, опыт единства сознаний предшествует содержательной проясненности иного сознания.

Следует более подробно остановиться на опыте, по сопричастности раскрывающем в синтетической интенции присутствие иной субъективности.

Имманентное интенции переживание, по сопричастности присутствуя в иной интенции, утрачивает при этом характер переживаемой ясности, восстановление которого требует специального усилия. При этом некоторые содержательные моменты сопричастного переживания могут схватываться в теперь-настоящем, т.е. в импрессии, а некоторые - только в остаточном впечатлении от настоящего - ретенции. Понятия импрессии и ретенции здесь употребляются в том смысле, как их определил Э. Гуссерль в работе «*Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins*».

К переживаниям, которые могут быть восприняты по сопричастности импрессивно, относятся нозматическое содержание, эмоция, настрой феноменального потока, мотивационный фон. К содержательным моментам, которые по сопричастности могут быть схвачены исключительно ретенциально, относятся интуиция потенции воли, волевое самоопределение, усилие воли.

В основе любой интенции лежит интуиция потенции воли, способной к интенциональному полаганию. Эта способность недетерминирована, и ее реализация определяется свободным волевым самоопределением, при этом внешние мотивации этого самоопределения не отменяют ее свободы. Акт воли, полагающий направление интенции, не предполагает знания цели; его мотивация внутри него самого - в самоопределении, осуществляемом в опыте переживания потенции воли. Содержание интенционального схватывания не может быть заранее известно (это самоочевидно, иначе бы интенция предварялась другой интенцией), однако оно может быть формируемо самим полагаемым в акте воли направлением интенции.

Цели полагает не это имманентное интенции переживание усилия воли, а субъект, который вычленяет определенность переживания специальным интенциональным актом, мотивирующим прочие интенции.

Воля свободна, поэтому не может быть по отношению к ней никакой предзаданной определенности. Следовательно, потенция воли принципиально неопределенна, но эта неопределенность содержательна, так как иначе самоопределение воли было бы невозможно. Переживание этой неопределенной потенции вовсе не является постоянным и неизменным ощущением, напротив, оно динамично проясняется из первичного усилия интенционального полагания. И поскольку эта потенция обнаруживается в самом начале актуализации усилия, то оно схватывается как теперь-настоящее, т.е. в импрессии. Однако сообщение по сопричастности этого же опыта в другой интенции, сопровождаемой иным усилием, ведет к несовпадению опытов переживания потенции воли. Это означает, что в интенции импрессивно схватывается только собственное переживание потенции воли, раскрытие по сопричастности содержания другой интенции передает данный опыт не импрессивно, но ретенциально.

Это верно также и по отношению к волевому самоопределению, полагающему направление интенции, и волевому усилию, которым интенция подвижна. В имманентном интенции переживании эти содержательные моменты импрессивны, воспринимаются как теперь-настоящее, однако в сопричастной выраженности этого переживания в других интенциях они воспринимаются ретенциально, как остаточное впечатление о только что прошедшем моменте.

Иными словами, если собственные волевые действия человек переживает как теперь-настоящее - импрессию, которая отбрасывает ретенциальное впечатление, то при внутревидении иного сознания чужие волевые действия воспринимаются исключительно ретенциально, т.е. только в том остаточном впечатлении, что остается от них при погружении в прошлое. Если допустить, что во внутревидении волевой акт Другого постигался бы не только ретенциально, но и импрессивно, то произошло бы полное отождествление двух субъектов в одном и том же волевом акте, что означало бы слияние субъектов.

Нозматическое содержание интенции импрессивно, т.е. схватывается в теперь-настоящем. Нозма в импрессии схватывается не как ставшая определенность (в модусе прошлого), но как становление (в модусе настоящего) - как процесс прояснения из неопределенности к ясности переживания, являясь содержательно новым моментом по отношению к опыту волевого полагания и усилия.

Волевое самоопределение направляет интенцию на нозматическое содержание как такое новое, которое в своей изначальности еще не прояснено. И поскольку нозматическое содержание инаково по отношению к волевому усилию, оно не детерминировано им и не детерминирует его. Следовательно, если две разные синхронные интенции импрессивно схватывают одно и то же нозматическое содержа-

ние, то это не ведет к отождествлению волевых актов, полагающих эти интенции. Это означает, что импрессивное схватывание нозматического содержания синхронной интенции иного сознания не ведет к растворению одной субъективности в другой.

Возможность импрессивного схватывания умопостигаемого нозматического содержания другой субъективности самоочевидна. Так, бывает, что непонятность объяснения для человека вдруг сменяется вспышкой озарения, когда становится прозрачным смысл сказанного: тут происходит прямое постижение того же самого смысла, что подразумевается Другим.

Эта самоочевидная способность постигать из разных субъективных жизненных миров одно и то же смысловое содержание стала почвой для возникновения господствующего в истории философии от Платона и до Гуссерля предрассудка о предзаданности идеальных форм - эйдосов, априорных структур и т.д. Правда, этот предрассудок разбивается о тот факт, что в других культурах умопостигаемое бытие видят совершенно иначе, в иных смысловых формах. В действительности же предзаданность умопостигаемого является лишь продуктом работы сознания, в первичном же опыте дано движение от неопределенности к ноуменальной ясности. Всякий акт мышления направляется не на готовый ясный смысл, но на нечто неопределенное - предчувствие смысла, и лишь волевым актом сосредоточения это предчувствие проясняется до смысловой ясности.

С этим философским предрассудком связан и второй, не менее распространенный в истории философии: «Мыслей без слов так же не существует, как и слов без смысла» [10. С. 26]. В действительности мысль облекает в слово лишь продукт своей работы - нозматическую определенность, сам же процесс движения к этой определенности предполагает непосредственное погружение в трансцендентальное предчувствие, которое может облечься в разные смысловые формы. И поскольку никакие словесные формы не адекватны трансцендентальному предчувствию, определенная смысловая ясность является лишь ограничением исходной потенции мышления. Поскольку есть разные способы проводить эти ограничения, столь же разнообразны и определяемые этими способами пути понимания.

Выраженная в определенной словесной форме мысль не только не охватывает предчувствие, отсекая заложенные в нем возможности иных форм словесного выражения, но даже не всегда адекватно соответствует ему. Именно поэтому знание словесно воплощенных мыслей не предполагает еще даже простого понимания мышления, не говоря уже о внутревидении. Поэтому словесное «чтение мыслей» как воспроизведение в своем сознании того, что проговаривает в уме Другой, нисколько не приближает к постижению его субъективности, так как это лишь копирование некоторых результатов работы сознания без какого-либо его понимания.

Интенция сознания может быть направлена не только на смысловое содержание, но и на чувственный феномен эмпирической сферы. Если возможность непо-

средственного восприятия интенционально постигаемых в ином сознании смыслов самоочевидна, то возможность непосредственного восприятия чувственно ощущаемых иным сознанием феноменов очень часто вызывает сомнения. Основание этого сомнения заключается в дистантном характере пространственности чувственно воспринимаемых феноменов: ведь если для того, чтобы увидеть что-то, надо преодолеть дистанцию, то Другой не может увидеть это же точно так же, поскольку его восприятие определяется иной дистанцией.

Следовательно, восприятие интенционально постигаемых иным сознанием чувственных феноменов возможно только в такой интенции, которая синтезирует чувственно воспринимаемое, преодолевая тем самым дистантность. Это - каллургическая интенция, которая лежит в основе как синтеза внутрителесной пространственности, так и эстетического синтеза.

Имманентное интенции переживание включает в себя помимо волевого акта и нозматического содержания также и инерцию движения, составляющую сущность эмоции.

Было бы большим упрощением трактовать эмоцию по аналогии с соотношением ноззиса и нозмы, где в качестве ноззиса выступала бы эмоциональная направленность, а в качестве нозмы - собственное эмоциональное впечатление.

В действительности эмоция - очень яркое и сильное переживание, которое постигается нозматически лишь в исключительных случаях, т.е. когда становится предметом специальной рефлексии. В своем первичном опыте эмоция является не тем, что схватывается интенцией, но тем, что сопровождает само движение интенции, при этом очень часто вообще не достигая нозматической ясности. Например, когда человек под воздействием эмоции бросается бежать, нозматически ему дана не сама эмоция, а то, что испугало, при этом ни один из актов его внимания не направлен собственно на эмоциональное переживание. В данном случае эмоция страха не является нозмой, это инерционная сила, которая захватила поток интенций.

Вместе с тем эмоция не тождественна сопровождающему движение интенции волевому усилию, отличаясь от него внешней по отношению к потенции воли содержательностью и инерционностью. Конечно, воля может подчинить эмоцию, но это подчинение именно внешнего по отношению к воле, не являющегося волевым самопроявлением.

Эмоции захватывают мысли и вовлекают в свои потоки, лишь усилие воли способно преодолеть инерционность интенционального течения. Однако эмоция - это не просто инерционность потока интенций, но также яркое и разнообразное переживание этой инерции, способное доминировать над любыми другими имманентными интенции переживаниями и мотивировать новые интенции.

Поскольку эмоция является внешней инаковостью по отношению к воле, то импрессивное схватывание одного и того же эмоционального содержания не ведет к

отождествлению волевых актов и растворению одной субъективности в другой. Поэтому во внутревидении эмоциональная жизнь Другого может раскрываться непосредственно в импрессии, а не только в ретенции.

В жизни мы очень часто встречаем, как человек может заразить своими эмоциями окружающих, как поддается толпа общему эмоциональному возбуждению. Здесь речь идет о возникновении сходных инерционных течений в разных жизненных мирах, но источником этих параллельных течений послужило непосредственное восприятие эмоции из другой субъективности. Это восприятие осуществляется по сопричастности имманентной интенции переживания иного сознания интенции собственного жизненного мира. Такое непосредственное постижение чужой эмоциональности осуществляется как движение от неопределенного предчувствия к его проясненности по мере усиления синтетической интенции общения.

Не только эмоция иного сознания может импрессивно постигаться во внутревидении, но и мотивационный фон. Интенции мотивированы (немотивированная спонтанность интенций характеризует безумство), но эта мотивированность не абстрактная, она содержательно входит в само имманентное интенции переживание. Мотивации могут быть самыми разными: таковы ценности, предрассудки, идеалы, цели - все, что является центрами важности, определяющими свою значимость по отношению к центру собственной важности. Таким образом, эгометрический масштаб входит в мотивационный фон и воплощается в имманентном интенции переживании в качестве ее частного момента. Помимо эгометрического масштаба в мотивационный фон входит настрой - доминирующее эмоциональное движение феноменального потока, увлекающего за собой прочие интенции сознания. Мотивационный фон носит внешний по отношению к волевым актам характер и поэтому может импрессивно схватываться во внутревидении на том же основании, что и эмоция.

Помимо мотивационного фона имманентное интенции переживание включает в себя соотнесенность с разными уровнями психического самосознания. Уровень психического самосознания определяется доминированием определенной интенциональной направленности, т.е. конкретной психической формой воплощения настроения. Например, на работе человек ощущает мир и себя самого совсем не так, как он воспринимает себя, когда находится один в ванной; в момент эстетического воодушевления в музее он переживает все совсем по иному, нежели в момент полового возбуждения.

Все это - разные уровни психического самосознания, которые по сопричастности присутствуют в каждой синхронной им интенции сознания даже в тех случаях, когда данная интенция мотивирована не общим психическим фоном, а чем-то другим. Например, если человек испытывает эстетическое воодушевление, то это воодушевление присутствует в синхронных интенциях, даже если он моет посуду или подметает пол. Независимо от того, на что направлена интенция и чем она мотиви-

рована, в ней сопричастно выражается общий фон того или иного уровня психического самосознания. Аналогично мотивационному фону, воплощенный в имманентном переживании интенции уровень психического самосознания может постигаться во внутревидении не только ретенциально, но и импрессивно.

Можно подвести итоги сказанному. Каллургическая интенция общения позволяет преодолеть дистантность пространственности восприятия таким образом, что открывает возможность внутревидения. Во внутревидении интенциональный поток сознания Другого по сопричастности присутствует в направленной на него каллургической интенции. В этой сопричастности присутствия раскрывается интенциональное содержание иной субъективности, но не как внешний объект или предмет интенционального схватывания, а как сопереживание, как обнаружение в имманентном интенции переживании содержания других эмоций и феноменального потока в целом. Раскрытие этого содержания обнаруживается как движение от неопределенности предчувствия к проясненности, которое очень часто так и остается незавершенным. При этом все содержательные аспекты, связанные с волей, воспринимаются исключительно ретенциально, остальные могут восприниматься как ретенциально, так и импрессивно.

4.5. Трансперсональное страдание

Спонтанный переход к внутревидению, когда непосредственно открывается содержание переживаний Другого, очень часто воспринимается болезненно. Опыт внутревидения становится невыносим в соотношении с центром собственной важности человека, вокруг которого формируется представление о себе и собственное сомнение.

В эгометрическом масштабе все приобретает значимость лишь в отношении к собственному эго. Однако непосредственное восприятие внутреннего феноменального мира Другого ведет к эмоциональному отождествлению с ним, заставляет пережить как свое собственное эмоционально-значимостное мировосприятие Другого. Как бы к человеку ни относились другие, хорошо или плохо, их отношение никогда не совпадает с его собственным самовосприятием. Возникающая при внутревидении самосоотнесенность с чужим эмоционально-значимостным отношением к себе разрушает центр собственной важности, а вместе с ним - и значимость всех других явлений.

Чем сильнее сомнение человека, тем глубже кризис, вызываемый самоотождествлением с актом восприятия себя Другим. В этом случае чтобы обезопасить человека приводится в действие инстинкт психического самосохранения, который закрывает способность к внутревидению. Поэтому любые механические практики

расширения способности к внутревидению бессмысленны и опасны. В качестве обязательного (хотя и не достаточного) предварительного условия практики внутревидения должен быть полный отказ от центра собственной важности, от любого мнения или представления о себе.

Не только полная реализация внутревидения может ценностно дезориентировать человека в мире, к этому же ведет и полное исчезновение способности к внутревидению. Поэтому повседневное общение обычно сопровождается не достигающим своей отчетливости внутревидением. В акте общения внутренняя субъективность Другого присутствует как такое смутное предчувствие, которое достаточно ясно, чтобы выступать в качестве контекста понимания того, что Другой говорит или делает, но недостаточно отчетливо, чтобы отождествиться с чужим отношением к себе.

Откровенное выражение окружающими своего негативного отношения к человеку, разрушающее его самомнение, может привести в действие инстинкт психического самосохранения, вызывающий полную самоизоляцию. Вместе с потерей способности внутревидения человек утрачивает понимание контекста слов и действий окружающих людей. Это приводит к неспособности вести себя адекватно ситуации. Интуитивно человек понимает, что для окружающих выглядит глупо. Однако он столь сильно боится этого понимания, что в сознании возникают заслоны, препятствующие течению мысли в этом направлении, но при этом стремление изменить отношение окружающих к себе в лучшую сторону остается совершенно отчетливым. Подчиняясь этому стремлению, человек стремится изменить ситуацию, которую не понимает, что заставляет его совершать поступки, несоответствующие ни ему самому, ни ситуации, в которой он находится.

Несоответствие его слов и действий ситуации тем сильнее, чем упорнее он пытается добиться изменения сложившегося представления о себе. Окружающие воспринимают поведение этого человека как нелепое и глупое и еще больше укореняются в сложившемся представлении о нем. В ответ этот человек, понимая интуитивно, что его действия привели к обратным результатам, еще больше замыкается в себе, отгораживаясь от осознания этого, еще больше прилагает неадекватных усилий, чтобы исправить положение. Возникает тупиковая ситуация: каждый новый поступок человека еще больше изолирует его сознание и толкает на новые действия, усиливающие эту изоляцию.

В основе этой ситуации заикленности лежит страх узнать мнение окружающих о себе, которые воспринимают этого человека как неполноценного. Но эта кажущаяся неполноценность вовсе не отражает его реальных интеллектуальных сил, по которым он может даже превосходить окружающих, она - прямое следствие страха разочароваться в себе. Ничто так сильно не делает человека глупым, как гордыня.

Таким образом, единственным способом выйти из этого положения будет полный отказ от эго, самомнения, какого-либо образа себя и принятие того, как другие

относятся к нему, каким бы ни было это отношение. Лишь разрушение эгоцентризма позволит раскрепостить интеллектуальные силы и восстановить способность к внутревидению, которая тем сильнее, чем последовательнее отказ от какого-либо представления себя.

Разрушение эгометрического масштаба - это лишь одна из опасностей внутревидения, другая состоит в том, что расширение жизненного мира путем включения в себя феноменального потока Другого ведет к тому, что и страдания Другого начинают восприниматься непосредственно как свои собственные.

В повседневной жизни редко заходит речь о непосредственном погружении в субъективность Другого, тем не менее довольно часто встречаются предвещающие такое погружение «маяки». Маяк – это непосредственное и непроизвольное восприятие эмоций и чувств Другого без осознанного погружения в его жизненный мир, внутренняя содержательность которого остается не проясненной в трансцендентальном предчувствии. В этом случае человек начинает непосредственно воспринимать страдания окружающих независимо от того, пытаются они скрыть это или нет. Поскольку внутренняя содержательность другой субъективности не проясняется, возникает смутное ощущение трагизма жизни, источник которого не всегда становится понятным человеку.

Если маяки возникают спонтанно при полном отсутствии психической самодисциплины человека, то это может закончиться для него трагично.

Такое спонтанное расширение восприимчивости может привести к потере умственного самоконтроля: человек начинает воспринимать маяки беспорядочно и безотносительно к ситуации и к факту присутствия Другого как существующие независимо от него эмоции, которые помимо воли вероломно вторгаются в его психику, внося хаос и смятение. В этом состоянии у человека начинает меняться настроение без какой-либо наблюдаемой мотивации, приступ веселости может через мгновение смениться приступом глубокой подавленности, скорби, страха, скуки и т.п. В этом состоянии смятения человек очень часто не замечает, что все эти эмоции – не его собственные. Не только окружающие, но и сам человек начинает приписывать себе все эти смены состояний, ошибочно усматривая их причину в собственном безумии.

Если такая смена состояний осуществляется по несколько раз в минуту, то такой человек представляется пребывающим в бреду. Стоит ему акцентировать внимание на чем-либо, как новый эмоциональный наплыв переключает его на другое; начиная говорить о чем-либо, человек вдруг теряет интерес к этому и уже с середины предложения перескакивает на новую тему, в результате чего речь теряет связность. Его поступки становятся непредсказуемыми и произвольными по отношению к ситуации. Его внутренняя личностная целостность начинает разрушаться, а захватывающие его ежемгновенно меняющиеся переживания взаимоотрицаются и отрицают остальное его жизненное содержание, вызывая тем самым невыносимое страдание.

В медицинской практике для выведения человека из этого состояния используется полное затормаживание всех психических процессов, однако эта временная мера, которая разрушает личность, не способна решить саму проблему. Лишь внутренняя самодисциплина, умение дистанцироваться от своих эмоций, узнавать в них чужие и отказываться от них, способны помочь человеку в этом состоянии.

Обычно человек склонен считать свое личное страдание исключительным, ни с чем не сравнимым, абсолютизируя его, хотя вслух признается в этом редко. В действительности такое «исключительное» страдание свойственно не только ему одному, но и другим людям, а также животным. Когда во внутревидении проясняется присутствие другой субъективности, то обнаруживается вседеприсутствие страданий и разрешаются индивидуальные барьеры их переживания. Чтобы выдержать это, необходимо отрешение от всех эмоций, что сопряжено с противоположной опасностью - внутренним очерствением. Такое приобщение к всеобщности страданий без обращения к помощи Божией неизбежно ведет в нирвану. Именно поэтому в буддизме сострадание всему живому неразрывно с их идеалом спасения - достижения окончательного покоя.

Способность к непосредственной эмоциональной восприимчивости опасна еще и тем, что делает подверженным злонамеренному эмоциональному внушению (зомбированию), обрушивает на психику эмоциональные ураганы, вызванные социальными бедствиями, и, наконец, делает восприимчивым к миру духов.

Духи бесплотны, поэтому физически видеть их невозможно. Однако духи способны непосредственно воздействовать на психику человека, вызывая галлюцинации любого рода. Очень часто они таким способом создают иллюзию якобы материального присутствия в каком-либо конкретном виде (иногда очень неприятном). Подобные внушаемые галлюцинации следует игнорировать.

Поскольку любое чувственное восприятие духа - лишь галлюцинация, постольку по их внешнему облику можно судить лишь о собственных страхах и комплексах. Подлинная способность различения духов основывается на внутревидении. Духи могут внушить любой образ, но они не способны подделать свой внутренний эмоциональный облик. Именно эта способность позволяет их разоблачать под любым внешним обликом. Также и человека духи воспринимают в его эмоциональном облике, и если человек способен контролировать свои эмоции, то он может сделать себя невидимым для них.

Таким образом, отсутствие внутренней психической дисциплины превращает способность к внутревидению в бедствие для человека, обрекая на всевозможные искушения и видения; обретение же внутренней дисциплины может служить защитой от психического воздействия и способствовать его распознаванию. Именно потому, что не каждый человек готов к такой самодисциплине, ему дается иммунитет к внешней эмоциональной восприимчивости, ограничивающей способность внутревидения.

По мере стяжания божественной благодати человек открывает в себе любовь к ближнему, а вместе с ней углубляет внутревидение. Уподобление Богу влечет снятие ограничений к восприятию другой субъективности, весь мир открывается человеку изнутри, а вместе с этим открывается и совокупное страдание мира – абсолютное страдание. Однако это страдание ценностно осмыслено, поэтому подвижник и не может и не хочет от него отказаться, даже если оно предстает ему совсем непереносимым, в отличие от грешника, который всегда стремится избежать своих личных страданий.

Принятие этого абсолютного страдания есть внутренний подвиг, осуществляемый человеком при вступлении в вечную жизнь. Будучи не эгоцентрированным, это страдание абсолютно превосходит индивидуальное эгоцентричное страдание повседневного человека, ибо вся его бесконечность жизни просто не может быть соотнесена с каким-либо эго. В обычном состоянии абсолютное страдание невозможно вынести, однако приобщение к первоисточнику жизни – Богу – позволяет через его принятие внутренне преобладать.

Фактическая ограниченность человека объясняется необходимостью защиты от трансперсонального страдания. В результате изоляции в собственной субъективности, личные страдания вытесняют трансперсональные, делаясь соразмерными с уровнем духовного развития человека. Нарушение этой соразмерности есть болезнь, поэтому любые механические средства расширения сознания опасны.

4.6. Трансцендентальная ирония

Ирония несет в себе отрицание, но не всякое отрицание иронично. Серен Кьеркегор истолковывал эту отрицательность как бесконечно абсолютную, которая не просто отрицает феномен, она отрицает в силу несуществующего высшего, нечего не утверждая, что должно быть утверждено. Ирония уничтожает действительность с помощью самой действительности, где новое присутствует лишь как возможность, а не актуальность. Это отрицание выражает личностное отношение и раскрывает негативную свободу человека. [34. С. 176-198]. Однако это понимание слишком широко, ведь нам надо отличить ироничное отрицание действительности от любых других форм отрицания, например, от суицида, в котором обычно нет ничего ироничного.

Отрицательность иронии всегда имеет личностный смысл. Например, опровержение научной концепции – вещь не ироничная, но серьезная, так как научное знание безотносительно к личности. Следовательно, ироничное отрицание относится не к самой действительности, а только к тому, что в ней значимо для человека – к ее значимой стороне, или системе значимостей.

Полное отрицание действительности выражает не ироничное, а серьезное отношение. Такая серьезность возникает, когда мы считаем что - то ложным или подлежащим уничтожению. Суть же ироничного отношения в том, что оно сохраняет саму фактичность действительности, но нейтрализует ее значимостную для личности сторону.

Человек воспринимает поток жизни значимостно. Значимости мотивируют его интенции, придают им эмоциональную инерцию, преодолеть которую требует больших волевых усилий. Нейтрализация этих значимостей, которая переживается как смешное, сообщает человеку чувство облегчения, освобожденности, раскрепощает его волю. При этом сама феноменальная содержательность потока жизни несколько не умаляется, просто она перестает привычно мотивировать. Происходит профанация серьезности, благодаря чему человек освобождается от подавляющих его эмоций и мотиваций и достигает эвдаймонии.

Человек не может пребывать постоянно в серьезном отношении к жизни, так как непрерывное напряжение, связанное с претерпеванием внешних воздействий, сжигает его как свободную самоопределяющуюся личность. Рано или поздно серьезный человек не выдерживает и отдается во власть внешних мотиваций, отказываясь от собственной свободы. Поэтому он не может также все время пребывать в сакральной сфере, ему жизненно необходима профанная область. Именно эту задачу и выполняет ирония - создание профанной сферы, где человек вновь бы чувствовал себя освобожденным.

Именно ирония разрушила тотальную целостность советского режима. Тоталитаризм не оставляет человеку свободного пространства, освящая все сферы жизни собственной сакральной идеологией. Но человек не может вынести непрерывного пребывания в серьезной сакральности, поэтому он обращается к иронии для воссоздания профанной сферы. Всеобщее высмеивание советского режима в анекдотах не было сознательной формой протеста против режима, скорее, это явилось следствием естественной психологической потребности в профанном. Но именно эта ироничная нейтрализация советской системы ценностей и привела к краху Советскую империю.

Нейтрализация значимостной стороны действительности возможна только с какой-либо метапозиции по отношению к ней. Этого нельзя сделать из самой же непосредственной данной действительности, так как именно ею определены значимости, которые необходимо нейтрализовать. Когда Кьеркегор говорил о том, что ирония уничтожает действительность не с какой-то новой или высшей позиции, а с позиции самой же действительности, то здесь верным является лишь то, что метапозиция ироничного отрицания не может быть внешней. Она принципиально инакова по отношению к действительности, но вместе с тем имманентно присутствует в ней, и это совмещение метапозиции и действительности составляет сущность ироничного.

Если метапозиция отрицания конституируется как внешняя по отношению к действительности, то это отрицание серьезное, а не ироничное (например, отрицание греховных страстей с позиции духовной жизни). Однако если метапозиция этого отрицания воспринимается как имманентная действительности, то она становится ироничной. Например, когда эта же страсть становится предметом анекдота или шутки, нет перехода на другую, духовную позицию. Человек воспринимает смешное изнутри самой действительности, где властвует страсть, склоняющая его к греху, и, оставаясь в пределах этой действительности, человек обнаруживает такую метапозицию, которая позволяет нейтрализовать ценностно-мотивационный аспект страсти. Страсть остается, здесь нет буквального отказа от нее или перехода в иное бесстрастное состояние, исчезает лишь ее значимость, и чем глубже отрицается эта мотивирующая значимость, тем смешнее представляется шутка.

Таким образом, ироничная метапозиция, с одной стороны, инакова действительности, с другой - имманентна ей. Порождаемая ей профанная сфера не за пределами, но внутри самой же действительности, при этом ирония отрицает не саму ее феноменальную содержательность, но лишь мотивирующе-значимостный аспект.

Эволюция смешного к несмешному очень часто связана со слиянием позиции и метапозиции. Примером тому может служить анекдот, который в 60-е годы казался в России невероятно смешным, в 80-е вызывал легкую усмешку, а сейчас это вообще не смешно: «Вот по прериям скачет неуловимый Джо! - А почему он неуловимый? - Потому что на фиг никому не нужен!» Первоначально смешным здесь казалось неожиданное обесценивание неуловимости с новой метапозиции. К 80-м годам указывание на неуловимость воспринималось больше как гипербола, чем выражение превосходства. Это привело к сближению ироничной метапозиции со смыслом первого предложения анекдота. В настоящее время вряд ли кто воспримет неуловимость буквально, что знаменует завершение слияния позиции и ироничной метапозиции, которая устраняет саму иронию.

Ирония способна вовлекать в себя, захватывать человека, передаваться от одного к другому. Если лично у данного человека нет направленности на переход к иронической метапозиции, общее настроение окружающих может увлечь его, а иногда способно даже вытолкнуть на эту метапозицию без достаточно ясного ее понимания. Например, человек может вместе с залом до слез смеяться над шутками, которые будут казаться ему глупым и не смешными в любое другое время. Этим объясняется заразительность смеха.

Ироничная метапозиция может быть разной. Первым основанием классификации иронических метапозиций может быть характер актуальности. Метапозиция может актуально предшествовать ироничному отношению, а может актуализироваться в самом ироничном отношении. Например, если человек хитрит и прикидывается, то полагает свою метапозицию как предшествующую к ситуации, значи-

мость которой он иронично нейтрализует. Однако когда речь идет о каламбуре, то метапозиция, нейтрализующая исходный значимостный смысл выражения, актуализируется вместе с возникновением ироничного отношения. В качестве особой формы иронии следует выделить ту, когда метапозиция неявна, она лишь ищется, и сама направленность на поиск этой метапозиции становится новой метапозицией нейтрализации значимости. В качестве примера можно привести абсурдистские анекдоты типа: «Доктор, у меня болит голова! - А почему повязка на ноге? - Спала». Другим примером могут служить чань-буддистские коаны.

Иным основанием классификации иронических метапозиций может служить характеристика интерсубъективности. Метапозиция может быть 1) интерсубъективной - способной непосредственно присутствовать в разных феноменальных мирах; 2) суррогатной - конституированной общими объективированными представлениями, подменяющими первичный жизненный опыт; 3) субъективистской - соотношенной с конкретным эго, при этом хотя и понятной другим, но не представляющей им ироничной; и 4) аутистской - понятной только одному человеку и никому больше. Примером последнего случая может служить «прикол», который в отличие от обычной шутки понятен только самому прикалывающемуся и принципиально не нацелен на сообщение этого понимания кому-либо еще.

Третьим основанием классификации ироничных метапозиций служит характеристика их онтологической обобщенности; в соответствии с этим определяется предел профанного пространства, в котором нейтрализуется значимостная сторона жизни: 1) метапозиция, которая отвлечена от содержания конкретной ситуации, содержательно совпадая с другой; 2) которая отвлечена от конкретного содержания жизненного потока, хотя и остается в его пределах; 3) которая запредельна самому этому жизненному потоку, будучи полностью отвлеченной от какого-либо содержания; 4) и, наконец, которая совпадает с трансцендентной силой преобразования самого этого потока жизни.

Примером метапозиции, совпадающей с другой ситуацией жизненного потока, может служить плоская обыденная ирония, когда человеку показалось очень смешным то, что его товарищ поскользнулся на лестнице и глупо озирается по сторонам. Эта метапозиция также еще является и субъективистской, так как хотя поскользнувшегося и понятен смех товарища, самому ему не до шуток. И, наконец, эта метапозиция актуально предзадана ситуации, поскольку она совпадает с эгоистическим мировосприятием: с позиции упавшего ситуация значимостно неприятна, однако со стороны наблюдателя эта значимостная неприятность не воспринимается.

Однако метапозиция стороннего наблюдателя не должна быть только внешней, иначе была бы констатация нейтрального факта. Смешное здесь возникает лишь тогда, когда сторонний наблюдатель вживается в ситуацию упавшего, но при этом соотносит ее значимость с собственным эго внешнего наблюдателя. Происходит обесценивание неприятности, но поскольку это обесценивание происходит по

отношению к вешнему эго, упавший ничего смешного здесь увидеть не может. Смешного не будет как при полном отсутствии стороннего наблюдателя, так и при условии, если сторонний наблюдатель останется только внешним без вживания в ситуацию.

Иронический метод майевтики Сократа, с помощью которого он искал в диалоге философскую истину, опирается на метапозицию, отвлеченную вообще от какой-либо конкретной ситуации, но не от жизненного потока в целом, внутри которого и происходил поиск истины. Ироничное притворство простаком носило субъективистский характер - оно иронично для Сократа, но не для его собеседника, при том метапозиция «простака» предзадана ситуации диалога.

Однако сократовская ирония вовсе не ограничивается только лишь его методом. С помощью майевтики происходит прорыв к тому философскому пониманию, которое становится новой ироничной метапозицией: нейтрализуется значимостная сторона повседневной жизни. Эта метапозиция первична по отношению к жизненному потоку, интерсубъективна и актуально не предзадана - она обнаруживается лишь в самом ироничном отношении к жизни [в данном случае первичность и непредзаданность не исключают друг друга (например, самосознание самости первично психическому бытию, но не предзадано)]. Именно с этой метапозиции Сократ выступает на суде и принимает смерть.

Примером аутистской метапозиции является уже ставший архетипическим образом абсолютно непонятный и чуждый хохот злодея. Этот хохот обесценивает все важное и дорогое в человеческой жизни, но метапозиция этого обесценивания остается абсолютно инородной. Если метапозиция хохота злодея принадлежит одной из ситуаций жизненного потока, то еще более чуждый человеку хохот олимпийский божеств, обесценивающий его жизнь, исходит из метапозиции, трансцендентной по отношению потоку жизни как целому. Именно это тотальное обесценивание жизни внушает ужас от божественного хохота.

Примером трансцендентной жизненному потоку интерсубъективной метапозиции может служить стоическое возвышение над судьбой или неоплатоническое созерцание вечных сущностей. Сталкиваясь с непредсказуемыми и трагичными подарками судьбы, стоик таким образом переосмысливает ситуацию с точки зрения высшего Разума или абсолютного Блага, что она перестает быть трагичной. Для неоплатоника же трагизм нашей жизни – это лишь незавершенность выражения во времени ее вечного прообраза, при созерцании которого перестает восприниматься и сам трагизм. Двойное восприятие, в котором трагичное не есть трагичное, есть скрытая ирония античного философа. Она скрыта от тех, кто не сумел осуществить в себе идеал мудреца, и потому не может быть сообщена простому человеку.

Другим примером трансцендентной ироничной метапозиции может выступить безличный Абсолют брахманистов, в котором до полной неразличимости совпадает все содержание жизни, или же буддистская шуньята. Жизнь есть страдание, но с

точки зрения метапозиции жизнь не есть жизнь, а потому страдание не есть страдание. Высшее раскрытие этой иронии – в шуньяваде и в китайских школах хуаянь и чань. «Таковость» («татхата»), с точки зрения которой все есть пустота, не отрицает противоположную точку зрения, для которой жизнь предстает нам реальной. Сансара не препятствует нирване, а нирвана – сансаре, и вместе с тем это одно и то же. Это обуславливает двойное зрение – с позиции осуществления освобождения и с позиции пребывания в колесе перерождений. Утверждать, что все есть мир явлений, дело серьезное. Не менее серьезным будет утверждение, что все – пустота. Но шуньявада отрицает и то и другое, выбирая срединный путь стереовосприятия этих позиций, каждая из которых утрачивает свою ценностную мотивацию, но не отрицается. Это стереовосприятие и есть буддистская ирония.

Метапозиция, трансцендентная жизненному потоку, но совпадающая с источником жизни и силой ее преобразования, – это метапозиция соподчинения абсолютной воле – воле Бога, который может все, даже не бывшее сделать бывшим. Эта метапозиция открывается через доверие этой Воле – через веру, в которой абсурд человеческого существования побеждается в его преобразении в вечности; тогда все содержание временной жизни не только не теряется, но раскрывается в тех своих упущенных во времени потенциях, нереализованность которых воспринимал человек как трагизм жизни. Ни один содержательный момент жизни не может быть утерян для вечности, а потому с этой метапозиции не может быть никаких безвозвратных утрат и неосуществимых надежд. Метапозиция вечности в религиозном движении человека к богу совсем не иронична. Ироничность возникает лишь тогда, когда метапозиция становится имманентной действительности, фактичность которой не отрицается.

Духовное восхождение человека к Высшему и освящение Высшим его земной жизни, наполнение ее подлинным смыслом, отрицающим привычную систему ценностей, – это еще не ирония, это серьезно. Ироничным будет полное погружение в непосредственность обыденной жизни, отождествление с ней и – внутри самой этой непосредственности жизни – нейтрализация ее мирских ценностей с метапозиции Высшего. В иронии метапозиция должна стать имманентной действительности без отрицания ее феноменально-фактической стороны.

Если христианский подвиг и культ ведет к сакрализации жизни, вытесняя мирскую систему значимости, то христианская ирония профанирует все претендующие на сакральность мирские ценности – ценность власти, общественные ценности, славу и богатство и т.д. Создание такого профанного пространства в мирском возможно только при полном погружении в мирское без претензии на то, чтобы выступать от имени Высшего. Наиболее полно такая христианская ирония выразилась в подвиге юродства.

Юродивый откровенно смеется над властью, над людскими привязанностями и страхами. Он не воспринимает всерьез ни голод, ни холод, ни страх, ни боль. Не

принимает он всерьез ни потребность в доме, ни в собственности, ни в одежде. Он профанирует действительность, не пытаясь растворить ее в сакральном. Как это ни парадоксально, именно эта профанация мирских ценностей очищает жизнь от всякого негативизма и делает ее прозрачной для видения подлинно сакрального. Именно поэтому юродивый воспринимался в народе как вещатель истины, как пророк, ни в малейшей степени не претендующий на пророчество, который свободен от мира, и потому ничто в мире не способно заглушить его голос. Но поскольку метапозиция юродивого трансцендентна потоку жизни, с мирской точки зрения его юродство есть безумие, и лишь его ироничность позволяет отличить юродство от сумасшествия, которое всегда серьезно.

Раскрыть смысл трансцендентальной иронии означает возвратиться от конкретных иронических позиций, определенных объективирующей работой сознания, к первичному опыту иронии.

Любые иронические метапозиции, которые определены мироописанием и эгометрическим масштабом, вторичны по отношению к трансцендентальной иронии. Так, ироническая метапозиция приобретает аутистский или субъективистский характер лишь в определенном эгометрическом масштабе, а актуальная предзаданность иронической позиции определяется предзаданностью системы мироописания. Первичный опыт иронии должен носить интересубъективный характер, но не предзаданный системой мироописания.

В предзаданной системе мироописания проблема интересубъективности может быть сведена к простому решению, основывающемуся на общем способе объективации. Именно такой интересубъективный характер имеет научное знание, однако эта интересубъективность достигается абстрагированием от всего личностного содержания.

В отличие от науки философия нацелена на трансляцию именно уникального личностного опыта, который не может быть адекватно отображен в обыденном языке. Для этого она создает свой философский язык, определенный контекстом философской системы, выражающей личный жизненный опыт философа. Главная задача философии - понимание не только общезначимого для всех, но и уникального опыта конкретной личности.

Научная теория направлена на систематизацию накопленного опыта, и поэтому она не может быть принципиально новой. По этой же причине наука не имеет средств понимания даже альтернативного пути своего же развития в другой культуре, основанной на ином опыте и ином отношении к жизни. Философия, которая нацелена на понимание принципиально нового, превращается в средство взаимопонимания культур точно так же, как она позволяет достигать понимание жизненного опыта принципиально другой личности. Это - общая черта философии и трансцендентальной иронии.

Можно создавать иллюзию взаимопонимания между людьми, видимость понимания другой культуры, искусства, но это невозможно сделать по отношению к чужой шутке, анекдоту. Самым надежным симптомом понимания другой культуры является понимание существующих в ней ироничных метапозиций, и никакое суррогатное описание не способно сфальсифицировать такое понимание. Поэтому проникновение в ироничную позицию Другого предполагает непосредственное постижение его внутреннего опыта.

Однако чужой опыт не всегда может быть раскрыт актуально, очень часто он присутствует в неопределенности предчувствия. Именно поэтому первичный опыт иронии не полагает ироничную метапозицию актуально предзаданной, он нацелен на то, чтобы прояснить ее из неясного опыта предчувствия. Но само присутствие этой неопределенной метапозиции реально, даже если эта метапозиция не выражена в актуальной ясности понимания. Именно поэтому первичное ироническое отношение осуществляется именно с предчувствуемой метапозиции, присутствующей потенциально, в неопределенности.

Трансцендентальная ирония обнаруживается в поиске трансперсональной метапозиции, лежащей в основе как своего опыта, так и опыта Другого. Эта изначальная метапозиция предчувствуема, и по мере погружения в это трансцендентальное предчувствие происходит преодоление тех или иных пластов мироописания, редуцирующих первичный жизненный опыт. Трансцендентальная ирония заставляет погружаться во все более глубокие пласты личного опыта, преодолевая его фиксацию в определенных представлениях до тех пор, пока в своей изначальной неопикуемости он не раскроет в трансцендентальном предчувствии первичный опыт существования, лежащий в основе всякой субъективности и мира в целом. В этом движении к изначальнейшему трансцендентальная ирония прорывается через любые миропредставления и непосредственно возводит к подлинности мира в его неопикуемости.

Однако здесь речь идет не просто о постижении неопикуемости мира, о котором говорит мистика, но о соприкосновении с ним именно в ироничном отношении. Прямой прорыв к неопикуемости разрушает всякое представление, всякую определенность, и это переживается как ужас.

Наиболее адекватно опыт такого соприкосновения с непостижимостью описан у Карлоса Кастанеды. Все, что охватывается описанием, - это тональ, все остальное - нагваль. Таким образом, нагваль - это мир сам по себе в его изначальной неопикуемости. Вторжение нагваля заставляет тональ сжиматься и ставит его под угрозу полного разрушения. В этот момент человек чувствует, как привычное восприятие мира разрушается. Принципы мироописания, которые делали понятным происходящее и защищали от того, что «не может быть», приостановлены. Присутствие нагваля отменяет все, теперь может произойти все, что угодно, и нет ничего, чем бы человек мог защитить себя, в чем бы смог укрыться. Поэтому прорыв к из-

начальном опыту мира в его неопиcуемости страшен и грозит разрушить любую опору человека на что-либо понятное, закономерное, на здравый смысл. Погружение в нагваль - это сумасшествие в буквальном смысле, когда законы ума отменены.

Победить эту серьезность ужаса изначальной неопиcуемости мира может лишь трансцендентальная ирония, которая восстанавливает привычность повседневного мира, согласуя его с изначальной непостижимостью. Ведь ироническая метапозиция не просто дана, она должна быть имманентна действительности, создавая в ней область профанного. Метапозиция непостижимости мира совпадает в трансцендентальной иронии с самыми привычными и повседневными миропроявлениями, сохраняя их в привычной повседневности, но вместе с тем нейтрализуя привычные значимости в соответствии с чем-то рационально непостижимым. С внешней точки зрения трансцендентальная ирония абсолютно нелепа и бессмысленна, и это действительно так, поскольку ее метапозиция превосходит любые рациональные представления. Ее постижение раскрывается только в трансцендентальном предчувствии изначального опыта мира, а ее ироничность - в согласовании этого опыта с повседневностью, не отменяя ее.

5. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПРЕДЧУВСТВИЕ И ЛОЖНЫЕ МИРЫ

5.1. Экзистенциальное сомнение и абсурдность мира

Человек считает естественным тот мир, в котором живет, и не замечает несуразицы в нем. Поэтому и современный человек считает естественным свой космос, даже не задумываясь над его нелепостью. И Зенон Элейский, и Нагарджуна пытались указать на логическую противоречивость, а значит и неистинность мира, но кого могут убедить чисто интеллектуальные аргументы? Более весомой оказалась позиция мыслителей, указывающих на экзистенциальную абсурдность мира - Ницше, Шестова и Кьеркегора. Однако понять их можно, лишь обладая аналогичным экзистенциальным опытом, что недоступно всем. Эти мыслители были обречены вызывать восхищение, занимая почетное место в галерее славы истории философии, но по-настоящему никого убедить не смогли, кроме тех, кто уже сам заранее был убежден в том же.

Тем не менее они правы в том, что привычный нам мир действительно слишком абсурден и нелеп, чтобы быть реальным. Самым главным противоречием этого мира, полностью опровергающим его реальность, является вопиющее несоответствие между абсолютностью ценности жизни и полным пренебрежением к жизни в системе отношений, лежащей в основе мира. Все остальные абсурдности нагромождаются на это фундаментальное противоречие.

Допустим, человеческое сознание поместили в иллюзорную реальность - виртуальную, галлюциногенную, внушенную - какую угодно. Стерли старую память и вложили новую, приручили к присущим только этой реальности собственным законам логики и обучили прочим эксклюзивным для нее законам природы и общества. Если этот человек ничего не помнит помимо того, что в него вложили, то как ему догадаться об иллюзорной природе окружающего мира?

Он не может догадаться путем логического выявления формальных противоречий, так как он не знает иных законов логики помимо тех, что царят в его реальности. Экзистенциальные противоречия для него привычны и кажутся естественными. Слабый человек не свободен ни от своего знания, ни от мировоззрения, и поэтому он будет принимать окружающий мир как само собой разумеющийся, насколько бы абсурдным он ни оказался (как это оказалось в эпилоге повести Роберта Шекли «Обмен разумов»).

Но допустим, этим человеком оказался я сам, и меня окружает абсурдный иллюзорный мир, который я привык принимать за естественный – как мне узнать истину? Я должен снова применить методическое сомнение, воспользовавшись своей свободой от знания, от привычек, от шаблонов мышления, и, наконец, от собственного мировоззрения. Что теперь я могу сказать об окружающем меня мире? - То, что он предельно нелеп!

Время абсурдно по самой своей природе, оно полностью противоречит изначальной экзистенциальной направленности. Темпоральность вносит в экзистенциальный опыт неумолимость наступления момента времени старости и смерти.

Однако восприятие жизни повседневным человеком строится так, как будто будущего нет, а старость и смерть полностью исключаются из экзистенциального опыта, пока не превратятся в эмпирически данный факт. Как будто неумолимо наступающий момент времени - это какой-то предмет, который можно отодвинуть в сторону и не обращать на него никакого внимания.

Но время не внешний предмет, это то, что с неумолимостью свершается подобно тому, как необратимо ускользает секунда моего «сейчас» и наступает следующая. И эта неумолимость наступления следующего - свершившийся факт экзистенциального опыта, такой же, как неумолимость ускользания жизни и наступления смерти, даже если формально смерть относится еще только к будущему. Все, что наступает и наступит, уже является фактом опыта жизни, но сознать это невыносимо, хочется замкнуться в каком-то маленьком отрезке времени и наслаждаться жизнью в нем так, как будто он вечен. Так и поступает обыденный человек, когда делает карьеру, гоняется за славой, богатством, как будто он это получает навсегда, ибо для него невыносимо принимать правду неумолимости времени.

Абсурдна не только неумолимость времени, но и изолированность во времени. Для меня могут быть важны многие люди, с которыми я никогда не успею встретиться, - время ограничивает мои возможности общения. Я не могу общаться со всеми, так как я изолирован в каждом отдельном моменте времени, и этих моментов не так уж много. В некоторых из этих моментов я вообще остаюсь в одиночестве.

Абсурдно то, что я изолирован именно в современности и по законам линейного времени не могу общаться с современниками Христа. Почему мое существование во времени изолировано именно в этом веке глухой темпоральной провинциальности, а не в каком-то другом? Почему мое прошлое с неумолимостью покрывается толщей лет и все больше отрывается от моего существования? Абсурдно то, что все преходящее, что на языке Гаутамы Шакьямуни звучит как «Жизнь есть страдание». Мир не может быть устроен на основе такого абсурдного характера темпоральности!

Абсурдно то, что каждый живет в собственном замкнутом мирке, в котором любое событие может превратиться в абсолютную трагедию. Простое стечение об-

стоятельств кого-то может сделать навсегда калекой - и так происходит с миллионами. Для окружающего мира это обыденно, но с экзистенциальной позиции - это абсолютная трагедия, захватывающая весь жизненный мир как целостную, уникальную, замкнутую в себе вселенную. Когда подобное случилось с Фридрихом Ницше, он всей своей философской мощью восстал против всего этого нелепого мира, и потому его заметили, описали и в конце концов, вывернув наизнанку, поместили в почетный уголок системы отвергаемого им мира, предварительно переинтерпретировав и добротнo откомментировав. Самая большая насмешка над замыслом Ницше, над его трагедией, над его восстанием - это толпы сытых и довольных ницшеанцев, а самое жалко зрелище - видеть его в системе академического философского образования.

Ницше вовсе не исключительный случай, его трагедия изо дня в день повторяется повсеместно с теми, кто (не) обладает литературными талантами, и окружающие этого даже не замечают. Трагично не только оказаться больным профессором, но также и уродиться больной бездомной собакой. С позиции привычного мира в рождении бездомной собаки нет ничего особенного: они не умеют писать, их так много бегаёт кругом, и к этому все привыкли. Но с экзистенциальной позиции каждая собака - это уникальный мир, и в экзистенциальном смысле ее трагедия также абсолютна, как и трагедия Ницше.

Еще более трагично оказаться подопытной крысой для каких-то медиков. Конечно, быть может, ее мучения спасут тысячи людей, но какое дело мучающейся крысе до этих тысяч людей? Ведь ее жизненный мир уникален, и в этом мире ее страдания - трагедия абсолютная и несоизмеримая ни с чем.

Самое ужасное, что эта трагедия не просто стечение обстоятельств, она заложена в самом этом нелепом мироустройстве, по законам которого осуществляется деторождение. Кошки, собаки и прочие животные обречены рожать тех, кого не могут прокормить, обеспечить. Природа распорядилась так, что рождается больше, чем может выжить. Это дико и нелепо, и эта нелепость природных законов закрепляется в законах социальных, разрешающих повсеместное детоубийство через аборт. Кошунственные методы искусственного оплодотворения, когда ради гарантии успешности убиваются два ребенка из трех, принимаются обыденным человеком как нечто естественное - настолько он свыкся с тотальным обесцениванием жизни.

И это лишь поверхность той глубины абсурда мира, которую невозможно ни понять, ни выразить. К нему можно лишь привыкнуть - так и поступает обыватель, не замечая нелепости мира.

Однако мир не может быть таким, каков он есть.

5.2. Дестрой

Когда реальный мир оказывается ложным и рассыпается от осознания глубины его абсурдности, в него вторгается дестрой.

Адвайта-веданта утверждает иллюзорность мира, шуньявада – условность и, в некотором смысле, нереальность, но вовсе не это отрицание способно вызвать дестрой.

Шуньявадины утверждают, что все явления определены причинно следственными отношениями, которые не субстанциальны и могут приниматься в расчет, а могут не приниматься. Если мы игнорируем их, встаем на позицию таковости (на позицию, рассматривающую все вне причинных отношений), то мир пуст, если же принимаем во внимание причинно-следственные отношения, то мир наполнен разнообразными феноменами.

Но шуньявадины не отрицают самих причинно-следственных отношений: они их либо замечают, либо нет. Поэтому шуньявада еще не разрушает сами принципы описания мира, она лишь указывает на позицию, с которой эти принципы описания могут игнорироваться.

То же можно сказать и об адвайта-веданте, объявляющей мир иллюзией - майей. Но майя подчиняется причинным законам, являющимся принципами описания мира. Адвайта-веданта никогда не отрицала сам закон причинности, она лишь предлагает приподняться над ним на уровень абсолютной реальности. Действительный мир хоть и наделяется статусом иллюзорности, однако все его принципы описания остаются незыблемыми. Дело вовсе не в том, признается реальность или иллюзорность мира, а в том, насколько возможно разрушить принципы сборки мироописания.

Единственно, где повествуется о настоящем опыте дестроя, - это страницы в книгах Карлоса Кастанеды, описывающие сжатие тоналя при вторжении нагваля. Этот опыт Кастанеды характеризует как состояние неопишуемого ужаса, причем неопишуемого в онтологическом, а не метафорическом смысле: это ужас разрушения мироописания. Дестрой – особый вид настроя, который сопутствует разрушению и углубляет его.

Мысль об иллюзорности мира человек может принять с легкостью, и многим она кажется привычной. Но экзистенциальное сомнение связано вовсе не с этой мыслью, оно разрушает сам фундамент мира (неважно какого, реального или иллюзорного, ведь иллюзия - это тоже реальность психического уровня), чем и вызывается дестрой.

Обратимся к опыту человека, для которого мир перестал казаться миром, остались лишь бессмысленные нагромождения нелепостей, которые рассыпаются от понимания их нелепости. Среди обломков разрушающегося мира поднимается

вихрь, переходящий в ураган, который захватывает раскрошившиеся осколки определенностей распавшегося мироописания, произвольно соединяя их в причудливые шизофренические миры. В этот момент начинаешь чувствовать, что можешь сам слепить любой мир и жить в нем. И тогда открывается множество всевозможных миров, из которых исходит непреодолимая засасывающая тяга. Это и есть начало сумасшествия, достаточно сделать всего лишь один шаг, и возврата уже не будет.

Дестрой, которым является этот безумствующий ураган, состоит из множества самых разных противоборствующих настроев; каждый из них затягивает в свой шизофренический мир, который должен был бы стать персональным адом для давшего согласие подчиниться этому настрою. Среди этих миров можно узнавать такие, которые затянули знакомых людей, ставших в результате этого одержимыми, сошедших с ума, погрузившихся в депрессию, замкнувшихся в секте и т.д. Здесь можно узнать некрофилические миры гностиков, в которых мир воспринимается как разлагающийся труп, сотворенный по ошибке или злой насмешке; миры обреченности на борьбу с врагами, и что бы в них ни возникало - все становится враждебным; маленькие миры, подстроенные под величайшую гордыню; миры покинутости и одиночества; миры беспробудной депрессии и боли; миры, подобные виртуальным играм, созданные лишь для того, чтобы убедить посредственность в собственной гениальности, а труса в собственной героичности. В основе каждого из этих миров лежит собственный настрой. Но нигде среди всего этого множества миров нет ни одного, где было бы простое взаимопонимание с другими. Все эти миры - миры аутистов.

И лишь тогда, когда больше нет привычного мира, за который можно было бы удерживаться, сопротивляясь затягивающей силе шизофренических миров, уже настоящему, а не формально, возникает вопрос: как обнаружить подлинную реальность в этом хаосе шизофренических миров? И тогда, когда этот вопрос становится криком распадающегося существования, приходит спасительный ответ как очевидность: подлинная реальность - эта реальность присутствия, внешнее ее феноменальное оформление - не важно. Только присутствие конституирует реальность, и ничто больше. Истина бытия заключается вовсе не в вопросе, в какой степени мы что-либо считаем иллюзорным или реальным, а в открытости присутствия Другого.

Во всех этих столь разнообразных аутистских мирах, которые возникают из урагана дестроя, можно обнаружить всего лишь один общий момент - невозможность интуиции присутствия. Все что там есть - лишь проекция собственной шизофренической фантазии. Конечно, иногда люди, пребывающие в этих мирах, видят друг друга и даже успешно создают иллюзию взаимопонимания, но их общение проективно, каждый общается со своим образом Другого. Человек из аутистского мира лишь по аналогии с собой предполагает, что чувствует Другой, но не сочувствует ему, лишь проецируя на Другого свои качества и комплексы. Некоторые из

таких людей замкнуты в себе, другие - общительны, кто-то эгоист, а кто-то альтруист, но в действительности все они - аутисты.

Присутствие аутистского мира дает о себе знать особыми немотивированными психическими состояниями. Эти состояния не всегда способны затянуть человека в аутистский мир; очень часто настрои подобных миров эпизодически прорываются в жизненный мир человека, вовлекая в себя, но затем отпуская. Эти настрои можно подавлять усилием воли, и тогда аутистские миры утрачивают свою конкретность присутствия, превращаясь в нечто эфемерно-нереальное. Присутствие аутистского мира - это присутствие дестроя, а не экзистенциального опыта Другого, т.е. не экзистенциально-онтологическое присутствие, но присутствие деструктирования какой-либо онтологии.

Чем более развита у человека интуиция присутствия, проявляющаяся как способность сострадать, стремление общаться, в том числе и с животными, тем легче ему устоять против силы настроя аутистского мира. В одних случаях эти настрои спонтанно прорываются через какое-то особое стечение обстоятельств, феноменов, в других случаях они предопределяются человеческими наклонностями, грехами или страстями. Но переход в аутистский мир не бывает автоматичным, он всегда связан со свободой выбора человека, если тот соглашается принять захвативший его настрой как свой собственный. Настрой, который отвергается человеком, не имеет над ним силы даже в этом случае, и даже если этот настрой полностью утопит в своей деструкции весь жизненный мир человека, все равно без свободного согласия он не может пленить человека в аутистском мире, т.е. в аду.

5.3. Бог - источник настроения, фундирующего мир

В основе всякого переживания феноменального мира лежит трансцендентальное предчувствие, имеющее трансперсональный характер. Целостное неискаженное раскрытие трансцендентального предчувствия выявляет его трансперсональный характер в форме интуиции присутствия. Однобокое и искаженное раскрытие предчувствия определяется проекцией на него либо заданных определенностей, либо собственных ожиданий, что ведет к утрате его трансперсонального характера и самой интуиции присутствия.

В силу этого наличие интуиции присутствия может служить критерием отличия подлинного переживания мира от его искаженного, ложного состояния, определенного проекцией. Мир реален лишь в той мере, в какой в нем обнаруживается присутствие. При этом совершенно не важно, какой именно статус припишем мы этому миру: материален он или представляет собой лишь совокупность ощущений, в сознании он или вне сознания, константен он или виртуален. Все это лишь внешние

оценки характерных черт мира, реальность мира определяет только присутствие. В результате утраты интуиции присутствия мир становится нереальным независимо от того, какие мы придумаем ему онтологически оправдания.

Отношение к собственному бытию в целом Хайдеггер назвал настроением. Настроение - это то, в чем открывается характер собственного существования, отношение к жизни, ощущение реальности мира. Принятие мира как реального и самоценного, первичное положительное самоопределение к жизни предполагает настроение присутствия, то есть такое отношение к миру, в котором он воспринимается не как чуждый, мертвый, но как наполненный смыслом и жизненностью, как внутренне близкий, раскрывающий присутствие в любом своем проявлении.

Это настроение первично по отношению к любому другому настрою и не может зависеть от эмпирически-случайного обнаружения присутствия (иначе оно свелось бы к настрою). Иначе говоря, присутствие, делающее возможным первичное настроение, должно быть вездесущим, оно не может быть частным моментом жизни, ибо сам жизненный мир должен находить в нем свое основание. Такое вездесущное присутствие, которое обнаруживается в трансцендентальном предчувствии, лежащем в основе любого переживания, есть интуиция присутствия Бога. Такая интуиция лежит в основе опыта любого человека, при этом совершенно не предполагается, что эта интуиция должна обязательно переходить в практическую веру в Бога. Наличие этой интуиции не зависит от убеждений человека - материалист ли он, христианин, буддист или атеист. Эта интуиция не зависит даже от того, имеет ли человек какое-либо представление о Боге или же не имеет его вовсе.

Интуиция присутствия Бога - это еще не религиозная вера и тем более не убеждение или понимание; это особый способ переживания мира, когда он открыт весь в целом как нечто близкое, когда чувствуешь себя «повсюду дома», когда самосознаешь себя во всем своем переживаемом мире. Мир представляется чужим лишь до тех пор, пока не ощутишь в нем этого высшего присутствия. Когда же присутствие Бога обнаруживается, мир оживает, и нет более необходимости как-то противопоставлять его себе. Признаком присутствия Бога является самодостаточность каждого момента феноменального жизненного мира, позволяющего принять его как часть себя, как форму собственного самопроявления, а не как нечто чуждое, самоотждествиться с ним. Весь мир - это собственная экзистенция человека, которая наделяется реальностью благодаря присутствию в ней Бога.

На основе этого вездесущного присутствия обнаруживаются присутствия других жизненных миров - других людей и других животных. Их присутствия вписываются в единую реальность вездесущного присутствия, составляя единый реальный мир как область взаимодействия и взаимодействия.

Присутствие наполняет феномены переживаемого мира новым содержанием, обогащает их новой жизненной наполненностью, благодаря чему они становятся

просветами, то есть областями, прозрачными для видения другого жизненного мира.

Из этого первичного настроения вездесущного присутствия возникает понимание факта существования Бога, и тогда интуиция присутствия переходит в религиозную веру. Существование Бога раскрывается как самоочевидность ощущения реальности мира, его самоценности и наполненности жизнью. Однако это ощущение очень трудно продолжительно удерживать в сознании в силу трагизма, присущего жизни. Именно поэтому необходим культ, который возвращает эпизодически утрачиваемое ощущение вездесущего присутствия и вновь открывает присутствие Бога, позволяя человеку преодолевать настрои суррогатных и адских аутистских миров.

Религия - это то, что наделяет интуицию присутствия преображающей силой, возводящей поток жизни к его источнику. Основой религии является культовая практика; культ - это все то, что направлено на обнаружение присутствия Бога в Его энергийном самораскрытии не просто как наличествующего, но как активно действующего и изменяющего все содержание жизни. Обнаруживаемая в культе действующая сила Бога спасает человека от дестроя и аутистских миров. Постепенное угасание в человеке религиозного чувства (в силу жизненной суеты) усиливает стремление компенсировать утрачиваемую основу. Это ведет к усилению внешне-обрядовой стороны над ее внутренним содержанием. В Церкви это выражается в консервации внешних, обусловленных национальными традициями обрядовых форм (что является первым признаком утраты религиозности), а в светской сфере - в стремлении упорядочить жизнь в соответствии с какими-либо правилами, в основе которых лежат неявно выраженные обряды и ритуалы.

Трагизм жизни проявляется в том, что наряду с присутствием обнаруживается также и отсутствие, определяющее одинокость, покинутость и в связи с этим вызывающее страдания.

Если присутствие - это наполнение моментов феноменального потока новым содержанием, то отсутствие - это опустошение их. Но опустошить можно только лишь уже наполненное, поэтому отсутствие предполагает присутствие.

Признаками отсутствия являются несамодостаточность момента феноменального мира, приводящего к отчуждению его от целостности переживания жизни. Отсутствие разрушает целостность жизни, приводя к самоотрицанию ее в каких-то моментах, что влечет за собой разрывы потока жизни. Трагизм жизни указывает на утрачиваемое ее самоценное содержание. В этом смысле отсутствие указывает на то, что в основе жизни лежит присутствие, а трагизм - на то, что жизнь в своей основе самоценна.

5.4. Идеология и суррогатный мир

Суррогатный мир следует отличать от аутистского. Аутистский мир представляет собой персональный ад, в котором человек полностью замыкается (хотя иллюзия общения с другими людьми иногда может сохраняться, но в этом общении нет ни малейшего взаимопонимания). В аутистском мире нет присутствия, а потому не может быть до конца осознано и отсутствие, которое переживается либо как ностальгия по реальному миру, либо как отсутствие адекватности восприятия ожидаемым определенным заданностям.

Интуиция присутствия возвращает к реальности, но эта же интуиция делает возможным и осознание всей глубины фактического отсутствия. Вот почему любовь может вернуть человека к жизни, и она же может ввергнуть его в пучину страдания. Эти страдания, в отличие от страданий адского мира, подлинны (в смысле - свидетельствующие о подлинности жизни). Но иногда такая реальная жизнь может казаться непереносимой, и тогда человек сам начинает стремиться в суррогатный или аутистский мир.

Суррогатным миром я буду называть тот мир, который как-то компенсирует утрату интуиции присутствия, позволяя людям уживаться и общаться внешним образом даже при внутреннем непонимании друг друга, в то время как аутистский мир предполагает тотальную изоляцию, отрицающую все возможности коммуникации, даже суррогатные. В аутистском мире утрата интуиции присутствия не компенсируется ничем.

Если в аутистский мир человека засасывает сразу целиком, то суррогатный мир воссоздается самим человеком постепенно, по мере ослабления интуиции присутствия. Присутствие Бога, фундирующее мир, вездесуще, но в каких-то областях оно может ощущаться более слабо либо вообще не замечаться. Вместе с этим утрачивается и ощущение реальности. Чтобы компенсировать это ощущение, человек заменяет утраченную интуицию присутствия внесением заданных определенностей. На основе этих определенностей заново выстраивается картина мира, причем введенные определенности, выступая как скелет нового мироописания, могут проявляться в самых разных видах: и в качестве царства идей, и в качестве трансцендентальных принципов, и в качестве естественных законов природы - в зависимости от типа мировосприятия.

Так возникает представление о едином для всех мире (например, представление о природном материальном космосе, как это характерно для современного человека), признание законов которого служит гарантией его реальности, что позволяет компенсировать утрату интуиции присутствия. Разрушение принципов описания такого суррогатного мира, проявляющееся и сознательно, и стихийно, ввергает

человека, как правило, в аутистский мир. Поэтому преодоление суррогатности мира должно осуществляться не столько разрушением принципов его описания, сколько утверждением интуиции присутствия, которая сделает эти принципы описания ненужными. На раскрытие этой интуиции направлен религиозный культ.

Основной задачей суррогатного мира является создание общего мироописания, которое делает возможным совместную деятельность в условиях коллективной утраты интуиции присутствия. Это в свою очередь предполагает необходимость навязывать всем членам коллектива общие принципы мироописания. Такая навязываемая система принципов мироописания есть идеология.

Основополагающий принцип воздействия любой идеологии - введение сознания в определенное эмоциональное состояние путем особых методов накачивания эмоциями. Иными словами, идеология - это система инструментов, формирующая у человека определенный настрой. Она включает в себя заданные определенности, которые используются настроем для структурирования суррогатного мира.

Идеология создает особый эмоциональный фон, на котором четко фиксируются ассоциативные связи между идеями и эмоциями. Все идеологические установки воспринимаются эмоционально. Прочие факты, ситуации и мысли, помещенные в сферу идеологического восприятия, приобретают особый эмоциональный характер (идеологическую наполненность), который фиксируется в идеологических установках.

В основе любой идеологии лежит настрой, который раскрывается в системе ассоциативных идейно-эмоциональных установок и определяет общий эмоциональный фон. В соответствии с идеологическим настроем определяется система ценностного восприятия, лежащая в структуре суррогатного мира. Все, что не соответствует идеологическому настрою, утрачивает значимость, перестает восприниматься, отчуждается. Таким образом, человек, попадающий под влияние идеологии, искаженно воспринимает первичное содержание своего жизненного потока или вообще перестает его замечать.

Так идеология подчиняет человека не только мировоззренчески, замещая собой первичное переживание потока жизни, но также ценностно и эмоционально. Лишив человека подлинного восприятия жизни, идеология компенсировала это суррогатом, однако отказ от идеологии еще не ведет к обязательному возвращению подлинного восприятия, чаще всего он вызывает чувство внутреннего опустошения и желания заполнить его другим суррогатом. Поэтому, как правило, такое разочарование в идеологии, которое связано не с личностным самоопределением, а с внешними факторами, ведет не к освобождению, а к принятию новой идеологии.

Идеологии могут быть классифицированы либо по содержанию (т.е. по степени отчуждения личностного содержания и по характеру суррогата, которым подменяется подлинное содержание жизни): этатистская идеология, религиозно-фундаменталистская, фашистская, коммунистическая и т.д.; либо по своему мас-

штабу (в соответствии со сферой своего распространения): государственная идеология, национальная, классовая, групповая, лагерная, контркультурная и т.д.

Поскольку одной из задач идеологии является создание такого суррогатного мира, который компенсирует утрату интуиции присутствия и позволит создать иллюзию взаимопонимания и общения, то основным принципом идеологии является подчинение личности коллективу. Эта установка в некоторой степени препятствует суррогатному миру переродиться в аутистский.

Идеология компенсирует утрату личностного содержания, связанную с экзистенциальным вакуумом или ценностным кризисом, посредством нового содержания, возникающего вследствие отождествления с коллективом. Если, например, человек имеет комплекс неполноценности, то он начинает гордиться своей национальностью или партийной принадлежностью. Утрата личных качеств компенсируется отождествлением с нацией, позволяя перенести на себя созданные национальной идеологией суррогатные общенациональные качества. На основании этого чувства неполноценности возникает психическая зависимость от национальной идеологии. Разумеется, компенсация собственной неполноценности может осуществляться не только путем отождествления с нацией, но и с партией, кланом и т.д., что определяет соответствующие партийные, клановые идеологии. Так, например, этатистская идеология, проецирующая на человека суррогатные качества силы и могущества, паразитирует на комплексе личной слабости и беззащитности.

Поскольку человек стремится к тому, чтобы перенесенные на него качества были подтверждены фактически, постольку, вступая в группы, живущие по законам данной идеологии, он отказывается от самостоятельности в пользу коллективизма. Например, коллективизм лагерной психологии основан на стремлении найти защиту во внутрилагерных коллективах или получить от них силу подавлять тех, кто за пределами этих групп («вне закона»). Коллективизм, прививаемый школьникам, приводит к возникновению молодежных криминальных групп, объединяемых не только внутренней круговой порукой, но и общей системой ценностей.

Именно эта же коллективистская идеология малых групп лежит в основе карьеризма, который направлен не столько на улучшение материального положения, сколько на достижение более высокого социального статуса, обусловленного идеологией той группы, с которой отождествляет себя карьерист. Все качества, которые он обнаруживает в себе, так или иначе связаны не с ним как личностью, а с занимаемым положением, что и заставляет его жертвовать всем ради карьеры. За карьеризмом стоит страх утраты суррогатных качеств, которыми наделяет себя человек. Этот страх обусловлен тем, что человек не видит в себе никаких других качеств, кроме суррогатных.

Культ, являющийся сущностью религии, разрушает суррогатные миры, поэтому религия несовместима с идеологиями. Однако носители религии - конкретные люди - вполне могут быть подвержены идеологии. Воплощение идеологии в поместных

церквях, сектах, конфессиях приводит к столкновению между религией и идеологией. Сектантское сознание возникает в результате победы идеологии над религией и подразумевает противопоставление общецерковному откровению убеждений отдельных групп.

Крайней формой этой тенденции являются дуалистические секты, создаваемые харизматическими лидерами. Подобный харизматический лидер в качестве откровения навязывает настрой собственного жизненного мира, перерожденного под влиянием этого настроя в адски-аутистский. Поскольку настрой носит трансперсональный характер (в силу трансперсонального характера предчувствия, из которого вычленяется настрой), харизматический лидер может внушать его другим людям, превращая их в своих адептов и вовлекая в собственный аутистский мир. Несмотря на то, что аутистский мир секты включает в себя не отдельного человека, но всех адептов, тем не менее его следует считать аутистским, а не суррогатным на том основании, что он предполагает полную изоляцию и разрыв со всеми другими людьми, которые не являются членами данной секты.

Сектантские наклонности могут присутствовать и у последователей церквей, которые не являются сектами. Такие наклонности возникают в тех случаях, когда наличествует тенденция противопоставления себя более крупной церкви, например, старообрядцев православным, православных католикам и т.д. Однако в этом случае сектантские настроения создают не аутистские миры, но именно идеологию, которая вносит в их жизнь суррогатные элементы, вытесняющие подлинную религиозность. Церкви приходится идти к реальной религиозной жизни через противоборство между религиозными устремлениями и идеологическими, которые антагонистичны, и преобладание одного приводит к отрицанию другого.

В нынешней религиозной жизни очень часто можно наблюдать усиление религиозной идеологии при снижении подлинной религиозности. Так, например, общая тенденция снижения православной религиозности в современной России приводит к усилению православной идеологии - так называемого «русского православия» - идеологического суррогата, отрицающего подлинное христианство. За счет усиления такого идеологического компонента социальные позиции русской православной церкви могут даже усиливаться, однако в действительности это говорит об утрате подлинной религиозности, которая не связана ни с общественным положением церкви, ни с ее влиятельностью.

Идеологизация религии связана с ее обмирщением, подменой духовных задач задачами земными. Исторический спор о соотношении религиозности и идеологии в церкви выражен в культурно-историческом соревновании между христианской цивилизацией и мусульманской.

Ислам имеет общий корень с христианством, отличаясь от него гораздо большей ориентацией на решение земных задач. Задача христианства - спасение человека независимо от социальных условий. Христианство - это путь спасения, а не

путь построения совершенного общественного уклада. В своем утверждении, что всякая власть от Бога, апостол Павел погасил все социально-революционные тенденции внутри становящейся молодой Церкви. Утверждение апостола Павла вовсе не означает, что всякая власть якобы освящена Богом, как думают некоторые христианские идеологи, отождествляющие кесарево и Божье. Бог может попускать власть и за грехи, как наказание. В конце концов, человек может и бороться с властью, если того требует его совесть, но эта борьба должна быть вынесена за пределы религии, суть которой в спасении личности, а не общества или государства.

Ислам же, напротив, с самого начала был ориентирован на религиозное освящение социального устройства, закрепленного в Шариате. Эта ориентация на решение именно земных, социальных задач привела к более сильной идеологизованности ислама. Так, например, можно наблюдать, что христианский фундаментализм дает о себе знать значительно слабее, чем фундаментализм исламский.

Эта ориентация на решение земных задач привела к тому, что молодая исламская цивилизация за короткий промежуток времени достигла невероятных успехов в культурной, экономической, государственной, военной областях, оставив далеко позади европейскую цивилизацию. Но по этой же причине успехи исламской цивилизации были законсервированы. Христианство не имело своего шариата и не давало установки к решению социальных задач. Именно поэтому христианский мир, несмотря на свое первоначальное отставание, сохранил динамичность и пришел к более совершенному социальному устройству - западным демократиям, обогнав исламскую цивилизацию во всех областях. Это не означает, что христианство свободно от идеологии, а ислам лишен религиозности, - совсем нет, речь идет лишь о преобладающих тенденциях, вызывающих определенные исторические последствия.

Зависимость человека от идеологии обусловлена его несовершенством и стремлением компенсировать это. Вся человеческая история - это череда нагромождающихся один на другой суррогатных миров, создающих лишь иллюзию взаимопонимания. В действительности это повторение одних и тех же ошибок. Именно потому, что история представляет собой смену суррогатных миров, она ничему не учит людей, так как с позиции заново выстроенного суррогатного мира повторение старых ошибок воспринимается как новые оригинальные решения исторических задач. В суррогатном мире исторические факты извращаются до неузнаваемости, исчезают действительные события и на их место помещаются вымышленные, все ценностные суждения ставятся с ног на голову. Этим и объясняется вся непостижимая глубина человеческой тупости, которая движет историю.

5.5. Присутствие аутистского мира как настрой

Настрой может иметь разные основания: он может иметь основание в фундаментальном настроении, в присутствии другого, в случайном сочетании феноменов, в суррогатной структуре мира и т.д. Особо следует сказать о настрое, основанном на присутствии аутистского мира. Его признаки - насильственное вторжение в феноменальный поток немотивированных эмоций (называемых в христианской традиции искушениями).

Свобода личности предполагает, что жизнь не подчиняется ни каузальной детерминированности, ни произволу случайности. Это означает, что каждый момент феноменального потока жизни не детерминирован и не произволен, а мотивирован. Мотивация не есть причинная обусловленность и потому не предполагает неизбежности. Мотивация является поводом к реализации свободы воли, осуществляющейся в определенной интенции. Интенциональное проявление действия воли вычленяет из трансцендентального предчувствия феноменальное содержание жизненного потока, а интенции, направленные на вычленение присутствия, конституируют этот поток как реальный. Интуиция присутствия, так же как и отсутствия, принятие идеологии, вовлекающей в суррогатный мир, или отказ от нее - все это интенционально раскрываемое действие свободной воли, которое мотивировано в потоке жизни. Возникновение немотивированных эмоций - признак присутствия аутистского мира. Эти немотивированные эмоции соединяются в настрой аутистского мира, который также обуславливает возникновение немотивированных мыслей и идей.

В силу того, что шизофренический настрой, в отличие от других видов настроя, не мотивирован в собственном жизненном мире, человек должен самоопределиться к нему, то есть либо отвергнуть его как чуждый, либо принять в качестве собственного настроя, тем самым перенеся в свой жизненный мир мотивацию из чуждого аутистского мира. Принятие настроя аутистского мира предreshается в принятии в качестве собственной какой-либо эмоции, являющейся моментом этого настроя, непринятие настроя означает отказ от навязываемой эмоции. В христианстве это называется борьбой с помыслами.

В случае отказа от настроя последний остается лишь внешним психическим фактором, который может раздражать, пугать или как-либо иначе воздействовать на человека, но не может ни подчинить его волю, ни деформировать его жизненный мир. В случае, если человек принимает настрой, то, перенося на себя мотивации из чуждого шизофренического мира, он вовлекается в этот мир, становясь его пленником. При этом человек перестает воспринимать подлинную реальность и утрачивает интуицию присутствия. Его общение с другими становится проективно: в других

он замечает только то, что проецируется на них из аутистского мира. В христианстве это состояние называется прелестью.

Присутствие Другого энергично. Энергия присутствия наполняет феномены области присутствия новым содержанием. Энергичное раскрытие присутствия осуществляется в соответствии с интенцией, направленной на присутствие. Интенция на присутствие и энергии присутствия соединяются в свободном общении: они мотивируют друг друга, но не детерминируют. Присутствие Другого обнаруживается как потенция его энергичных самопроявлений, открывающихся в просвете.

Присутствие аутистского мира проявляется иначе. Адский настрой аутистского мира тоже открывает просвет, но просвет не другого жизненного мира, а адски-аутистского мира, куда начинает засасывать. Энергии аутистского мира в своей первичной выраженности даны как навязчивые эмоции, стремящиеся подавить волю человека. Они не вступают в общение с эмоциональными и мыслительными интенциями человека, но стремятся вытеснить и подменить их. Однако они остаются лишь внешними энергиями до тех пор, пока человек не принимает их как свои. Принятие этих чуждых энергий означает отказ от собственной свободы, отчуждение собственного содержания жизненного мира, отождествление с содержанием аутистского мира. Иначе говоря, согласие на адский настрой ведет к воплощению в адском мире.

Переход в аутистский мир обуславливается разрушением собственного мира. Разрушительность адского настроения в том, что согласие на него предполагает отказ от интуиции присутствия, конституирующей реальность.

Момент этого пленения человека адским настроением очень подробно описывается в христианской аскетической литературе. Согласие на грех - это подчинение страстям. Страсти представляют собой направленность на иллюзию или небытие. Подверженность страстям - инерционность воли человека, вызванная ее надломом. В устремленности на слом человеческой воли адский настрой вызывает страсть гордыни либо страсть страха. И то и другое вытесняет интуицию присутствия, наделяя тем самым действительность иллюзорным характером. В этом обнаруживается первопричина страсти - направленность на иллюзорное, в то время как интуиция присутствия уничтожает ее. Страх и гордыня в своих сочетаниях порождают все другие эмоциональные течения, вовлекающие в адский мир: чувство неполноценности, неустроенности, обиды, гнева, зависти и т.д.

Поскольку адский настрой является результатом насильственного вторжения извне, он не мотивирован ценностями собственного потока жизни; поводом для его вторжения могут оказаться явления, не включенные в ценностную структуру личности, а потому выглядящие случайными и малозначительными, а порой фатальными; таковы, например, случайно увиденный магический символ, смысл которого человек не понимает, настроение фильма или книги ужасов, тяжелая наследственность, о которой человек может не подозревать, злобные мысли или целенаправ-

ленные ритуальные действия другого человека и т.д. Так как логика адского настроения относится не к жизненному миру человека, но к аутистскому миру, создается ощущение иррационального произвола и бессмысленности.

При столкновении с чужим настроением важно оставаться верным себе и не принимать в качестве своих никакие психические факторы, которые не имеют ценностной мотивации в собственном жизненном мире.

5.6. Духовные болезни и психические паразиты

Аутистский мир, в котором замыкается человек, составляет его персональный ад. В одном случае этот ад возникает как совокупность внутренних проекций на содержание реального мира: человек воспринимает вокруг себя только то, что проецирует своим сознанием сам, но тем не менее он продолжает существовать для окружающих и эмпирически воспринимается как душевнобольной. Однако возможен и полный разрыв между реальным и аутистским миром, когда человек эмпирически перестает существовать для других - умирает для них. В этом случае его аутистский мир будет восприниматься не как иллюзорный мир душевнобольного, но как потусторонняя адская реальность.

У нас нет достаточного знания, чтобы говорить о природе всех существ, пребывающих в потусторонней адской реальности: все ли они являются людьми или же мы имеем дело с существами совсем другого плана; однако ясно, что по отношению к нам они выступают как психические паразиты, которых в христианской традиции называли злыми духами, темными силами, бесами и т.д. Их поведение подчиняется определенной логике и мотивировано несамодостаточностью бытия в адском мире.

Замкнутое в аутистском мире существо воспринимает лишь то, что обнаруживает в себе, и любой частный момент собственного самоотрицания оно переживает как трагедию вселенского масштаба. Оно нуждается в поддержке извне, но не способно воспринимать присутствие Другого, поэтому его направленность на Другого слепа и носит паразитический характер. Плененный аутистским миром не видит Другого в целостности, но ищет в Другом лишь то, что необходимо для восполнения своего деградирующего существования.

Именно поэтому эгоист не воспринимает реальность Другого, для него Другой - лишь объект потребления, средство получения выгоды. Если же такое эгоистическое существо оказывается за пределами нашего эмпирического мира, то ему не нужны от нас уже ни деньги, ни другие материальные блага, но только лишь психическая поддержка перед лицом собственной психической деградации.

Поскольку потусторонний адский мир может воздействовать на человека лишь психически, создавая затягивающий в себя эмоциональный настрой, то эгоистическое существо, замкнутое в таком мире, будет стремиться к обретению психической силы за счет паразитирования на тех, кто подвергся его настрою. По отношению к нашему миру все существа, замкнутые в потусторонних аутистских мирах, стремящиеся восполнить собственную несамодостаточность за счет эмоционального воздействия на наш мир, являются психическими паразитами. Их воздействие порождает особые духовные болезни, для лечения которых необходим экзорцизм. Действия людей, направленные на усиление влияния психических паразитов, называются колдовством, суть которого сводится к актуализации настроения адского мира.

Болезни могут быть вызваны разными причинами: физические источники болезней изучает медицина, психические - психология. Наряду с этими причинами могут иметь место причины духовного плана, вызванные прямым вмешательством психических паразитов, либо колдовством людей, открывающих этим паразитам возможность воздействовать на окружающих.

Все духовные болезни можно разделить на два вида: духовную зависимость и одержимость. По мере приобщения к церковным таинствам, обращения к молитвенной защите и освященным предметам духовная зависимость ослабевает, и человек испытывает облегчение. Симптомы одержимости в этом случае, напротив, обостряются, разнообразно проявляясь от недомогания до истерического припадка и потери сознания.

Духовная зависимость может проявляться в форме любых физических болезней, эмоциональных внушений, галлюцинаций, внушений бредовых мыслей и идей, приобретения пугающих или отталкивающих черт во взгляде и во внешнем виде в целом, в пассивности или гиперактивности, позволяющей свести к минимуму питание и сон, в возникновении побочных физических эффектов (полтергейст); однако человек во всех этих случаях сохраняет контроль над собственным телом и достаточную силу воли, чтобы противостоять подобному воздействию. К характеристике одержимости помимо уже перечисленного следует добавить парализацию воли и потерю контроля над собственным телом, что, как правило, само по себе незаметно и осознается лишь в критической ситуации.

Вызванные духовной зависимостью физические болезни по внешним признакам могут полностью копировать аналогичные болезни, вызванные медицинскими причинами, и способны привести к аналогичным результатам вплоть до летального исхода. Разница лишь в том, что никакой медицинской предпосылки своего возникновения они не имеют и не поддаются лечению медицинскими средствами. Духовная зависимость может имитировать симптомы любой болезни (наиболее часто встречаются аналоги аллергических болезней, желудочно-кишечных болезней, головные боли, появление синяков). Вместе с тем если устранить духовную зависимость, то

исцеление происходит удивительно быстро, от десяти минут до двух-трех суток в зависимости от глубины органического поражения.

Случайное или однократное духовное воздействие, вызвавшее болезненное состояние, называют «болезнью сглаза». Как правило, ее источником является случайный человек, затаивший в себе гнев, зависть, злую мысль или иную страсть агрессивного характера. Обычно люди имеют иммунитет против подобных эмоциональных всплесков окружающих, но в отдельных случаях по разным причинам (душевная открытость, смятение, алкогольное или наркотическое опьянение и т.д.) человек может оказаться беззащитным, и тогда у него совершенно спонтанно без предварительного постепенного развития обостряются уже имеющиеся болезни, начинает болеть голова, желудок, возникает тошнота, вялость и другие болезненные симптомы в зависимости от силы «сглаза». В данном случае агрессивный эмоциональный всплеск случаен и лишь на короткое время открывает психическим паразитам возможность воздействовать на человека. Именно поэтому духовное воздействие носит здесь однократный характер, и его последствия достаточно легко устраняются. Как правило, исчезновение всех болезненных симптомов наступает через десять-двадцать минут после духовного лечения.

Намного сложнее по последствиям и для лечения порча - болезнь, вызванная целенаправленными колдовскими действиями человека. В этом случае духовная зависимость, вызывающая болезнь, может воспроизводиться, что требует столь же постоянного повторения лечения. Симптоматика порчи также значительно разнообразнее, чем симптоматика «сглаза», носит более определенный и ярко выраженный характер (органическое поражение определенной части тела, точная имитация симптомов конкретной болезни и т.д.). Физические болезни могут развиваться и от духовной зависимости, переданной по наследству. В этом случае нет конкретного субъекта, вызвавшего порчу, тем не менее у человека наблюдается общее понижение иммунитета и подверженность спонтанным заболеваниям без каких-либо заметных поводов медицинского плана.

Духовная зависимость может вызывать любые эмоциональные состояния, тем не менее воздействие обычно начинается с внушения наиболее простых эмоций (чаще всего, страха), затем постепенно эмоциональное воздействие становится разнообразнее и сложнее (внушаются страсти, гнев, зависть, похоть и т. п. в зависимости от склонностей человека) и достигает высшего пика, когда внушаются эмоции, сопутствующие гордыне.

Эмоциональный настрой человека является общим фоном проявления его конкретных эмоциональных реакций. Внушаемый извне страх никак не связан с этим общим эмоциональным настроением и потому воспринимается как чуждое вторжение в психику. Он несопоставимо интенсивнее всех личных эмоций человека и чужд им по своему характеру. По мере обретения духовного опыта развивается способность воспринимать внушаемый психическими паразитами страх простран-

ственно, и по этой локализованности в определенном месте всегда можно определить его противоестественный и чуждый человеку характер. Страх входит в тело человека, последовательно захватывая его члены и подавляя волю. В этот момент человек чувствует, что рушится все его привычное восприятие мира, и в этом столкновении со страхом он оказывается лицом к лицу с непостижимостью потустороннего, когда может произойти абсолютно все, что угодно, перед чем человек полностью беззащитен.

В этот момент враждебный человеку дух проявляет себя как психический вампир. Человек, будучи подавлен страхом, отдает все свои психические силы воздействию на него темному духу. Подобную психовампирическую зависимость могут создавать не только психические паразиты, но и отдельные люди, отдавшие-ся во власть темным духам.

Внушаемый страх разрушает естественный для человека эмоциональный настрой, создавая новый, в котором все явления воспринимаются искаженно. Этот новый настрой изолирует человека в противоестественном восприятии мира, являясь первым шагом к созданию персонального ада. Ад в посмертном состоянии, как правило, является лишь продолжением того ада, который формирует человек при жизни.

Страх не может автоматически воздействовать на человека и проявляет все свои разрушительные последствия только тогда, когда человек его принимает и начинает считать своим. Подверженность человека духовной зависимости связана с неумением отделить себя от собственных (и не только собственных) психических состояний.

Однако человек наделен свободой воли, которая предполагает свободу от внешних обстоятельств, свободу от тела, свободу от содержания собственной психики, от знаний и убеждений. В силу этого он обладает свободой воли отречься от любых внешних внушений, в том числе и внушений болезни, страха и других страстей, от бредовых мыслей и идей. Хотя отделить себя от внушаемых состояний обычному человеку бывает трудно, тем не менее до определенного предела его защищает иммунитет - естественная невосприимчивость к какому-либо потустороннему воздействию, которая может быть взломана особым стечением обстоятельств. На примере внушений страха можно подробнее рассмотреть характер этого иммунитета.

Мирописание повседневного человека таково, что самими принципами этого описания исключается возможность воздействия на него потусторонних сил. Человек живет в привычном повседневном мире и знает, что ничего потустороннего в нем не бывает. Это мирописание переживается как реальность лишь в контексте общего жизненного настроя, определяющего характер ситуативных эмоциональных настроений. Внушаемый страх, несмотря на то, что возникает в конкретной ситуации, тем не менее вступает в борьбу с общим жизненным настроением человека. Пока

человек воспринимает страх как внешний психический факт, он еще в безопасности, но если он принимает страх как свой, то тогда вместе с настроем разрушается вся эмоциональная структура его личности, а вслед за этим - и принципы описания мира, которые перестают восприниматься как реальные. Человек более не ощущает мир привычным и повседневным, чувствуя полную незащищенность в новом для себя мире, казалось бы, внешне таком же, с той лишь разницей, что теперь может случиться абсолютно все сколь угодно страшное, и от этого страха нигде не скрыться. Страх превращается в новый жизненный настрой, определяющий новое восприятие мира как ада.

Человек может сопротивляться затягивающему в адский мир страху. Музыка не случайно является неотъемлемым элементом культа, ибо она служит особым языком, передающим жизненный настрой человека. Через музыку можно выразить собственный настрой и понять настрой Другого. Религиозная музыка нацелена на настрой, в котором открывается присутствие Бога. Поэтому музыка может быть важным средством духовной борьбы, она сообщает собственный музыкальный настрой в общении с эмоциональным настроением человека, и это эмоциональное взаимодействие позволяет победить чуждое внушение и вернуться к реальности (хотя на это способна далеко не всякая музыка, и не всегда это получается).

Подобно музыке, преодолеть внушаемый страх помогает присутствие другого человека. Утрачивая собственный жизненный настрой, человек приобщается к жизненному настрою Другого, что позволяет вернуться к реальности через образовавшееся эмоциональное общение. Как и при слушании музыки, при этом общении происходит передача эмоционального состояния. Присутствие духовно здорового человека действует исцеляюще на других, аналогично тому, как человек, зараженный внушаемым страхом, способен заражать им и окружающих. Если человек способен сочувствовать животным, то и их присутствие также будет действовать на него исцеляюще. Поэтому погружение в искаженное страхом адское восприятие мира возможно только при утрате интуиции присутствия Другого.

5.7. Смысл экзорцизма

Иммунитет к воздействию потустороннего основывается на жизненном настрое, сообщающем характер реальности окружающему миру. Даже если внешнее воздействие разрушает этот настрой, у человека есть свобода воли, способность волевым усилием восстановить чувство реальности повседневного мира и тем самым победить внушаемый страх. Первое, что может сделать человек, встретившись с внушаемым ему страхом, это отрешиться от любых эмоциональных состоя-

ний и, пребывая твердым в решении сохранять внутреннюю невозмутимость, отречься от этого страха как от чужой обманчивой иллюзии.

Однако осуществить такое отречение очень трудно человеку, не привыкшему дистанцироваться от своих эмоций, смотреть на них со стороны и свободно самоопределяться к ним, оценивая, принимая или отвергая их. Именно поэтому от него потребуются дополнительные усилия, чтобы вернуться в естественное состояние. Эмоциональные состояния тесно связаны с внутренними ощущениями и ритмом дыхания. Изменяя ритм дыхания на привычный для себя, человек способен вернуться и к своему естественному настрою.

Не всегда силы воли человека хватает, чтобы освободить тело и дыхание из-под власти внушаемого страха, но и в этом случае можно восстановить изгоняющее страх ощущение из привычной повседневности окружающего мира. Это ощущение тесно связано с внутренним чувством, которое можно усилием воли восстановить и распространить на окружающее. При этом человек должен вести себя так, как будто страха нет. Затем ему нужно восстановить привычное ощущение собственного тела: вспомнить естественное для себя внутреннее ощущение и почувствовать тело все сразу, как целое, собрав его в едином тактильном образе, свободном от дистантности. Далее как продолжение ощущения тела в его тактильный образ постепенно включаются окружающие предметы, комната, дом, город и т.д., возвращая окружающему миру привычное повседневное восприятие и вытесняя страх. Легче это сделать, если предварительно попробовать восстанавливать в темноте присутствие всех окружающих предметов в тактильных образах так, чтобы ощущение темноты полностью пропало. Важно запомнить то волевое усилие, которым восстанавливается ощущение присутствия вещей, так как именно оно противостоит страху, как и всякому другому потустороннему воздействию.

Здесь обнаруживается неумолимый закон духовного противодействия: всякое разрушительное духовное воздействие, которое не достигает силы, возвращается к своему источнику. Это означает, что тот психический паразит, который безуспешно пытается внушить страх, сам становится жертвой этого страха. Аналогичным образом он может оказаться жертвой любого иницируемого им воздействия, которому отказался подчиниться человек. Неопытный человек, который прибегает к молитвенной защите от темных духов, очень часто путает страх, испытываемый этими духами перед молитвой, со своим собственным страхом и потому приостанавливает молитву. Этого делать ни в коем случае нельзя, нужно лишь мысленно отказаться от этого страха как чужого, и тогда тот вернется к своему источнику.

Отражение первого примитивного эмоционального воздействия лишает психических паразитов возможности прямого вмешательства в психику человека, поскольку они начинают страдать от попыток вмешательства больше, чем сам человек. В этом случае они прибегают к более тонким формам воздействия, которые так или иначе связаны с наклонностью человека к гордыне.

Не в силах что-либо внушить напрямую, психические паразиты начинают усиливать все слабости человека - комплекс неполноценности или преувеличенное самомнение, обиды на других, зависть и гнев и т.д. После этой предварительной работы они внушают человеку какую-либо простую идею, суть которой сводится к тому, что все его проблемы разрешатся, если он признает себя великим (крутым, уникальным) в чем-либо, что связано с его слабостью. Кто-то может поверить, что получит вечную молодость, кто-то - неограниченную власть над другими людьми, позволяющую ему удовлетворять примитивные сексуальные желания, кто-то - красоту или ум, а кто-то начинает даже верить в свою способность повелевать самими этими темными духами. В любом случае все это будет лишь обманом, который могут заметить окружающие, но не тот, кто поддался искушению.

Однако эта внушаемая идея не имеет никакого прямого действия на волю человека, первоначально воспринимающего ее как внешний факт, к которому он может определить свое отношение: принять эту идею как свою или отвергнуть ее. Если он осознанно отказывается от внушаемой идеи, то всякое потустороннее духовное воздействие теряет над ним силу, если же принимает ее, то вместе с принятием в его жизненный мир входит настрой потустороннего мира, который искажает восприятие действительности, блокирует собственные мысли и эмоции человека, подставляя вместо них мысли и эмоции психического паразита.

Пока человек поддается только прямому эмоциональному воздействию (например, внушению страха), ему легко объяснить, что происходит, и мобилизовать на духовную борьбу. Если же воздействие опосредуется гордыней и происходит через активно или пассивно воспринятую им внушенную идею, то достучаться до его разума практически невозможно. На любые аргументы он уже будет иметь готовый ответ (в том случае, если он не сможет ответить, то он и аргумента не услышит), а любые действия, направленные на духовную помощь, воспримет агрессивно. Эта агрессия проявляется независимо от того, знает человек о намерении ему помочь или нет, даже если не дать ему ни малейшего намека, он все равно почувствует неладное. Всякий человек, который обладает силой духовной помощи, в лучшем случае будет не замечаться, в худшем - восприниматься со страхом или отвращением, при этом ощущение бесовского присутствия в себе проецируется на того, кто может освободить от такого присутствия.

Основу внутренней духовной борьбы составляет умение отличать собственные психические явления от внушаемых. Ни внушаемая идея, ни эмоция не способна механически действовать: пока человек не принимает ее в качестве своей, никакое духовное воздействие ему не опасно. Для прекращения искушения порой достаточно осознанно произнести отречение от искушения и согласиться на помощь Бога в борьбе с ним. Однако неопытный человек легко путает собственные эмоции и мысли с внушаемыми. Для того, чтобы свободно самоопределиться к внушениям и отвергнуть их как чуждые себе, необходимо осознавать внутреннюю содержатель-

ность свободы, в основе которой лежит трансцендентальное предчувствие собственного существования. В этом корне свободы человек интуитивно предчувствует, кто он есть, и любое свое содержательное раскрытие вовне может соизмерять с этим предчувствием. В соответствии с этим и переживаемые им мысли, и эмоции могут соответствовать или не соответствовать трансцендентальному предчувствию, лежащему в основе его воли. Именно поэтому по мере осознанности собственной свободы воли у человека развивается и способность выявлять чуждый характер внушаемых эмоций и мыслей.

В этом же трансцендентальном предчувствии собственного существования человек осознает не только содержательность свободы воли, но также и собственную причастность к первоисточнику своего существования - Богу. То же самое предчувствие, которое лежит в основе осознанности собственной свободы, интуитивно раскрывается и как присутствие Бога.

Интуиция присутствия Бога определяет настрой, отражающий любые другие настрои адских миров. Будучи осознанной в самом аутистском мире, эта интуиция присутствия становится тем просветом бытия, который выводит из ада в мир реальный. Поэтому любая практика экзорцизма направлена на осознание присутствия Бога через обращение и доверие к Нему. По этой причине не может быть механического экзорцизма, подобного магическому заклинанию. Экзорцист освобождает человека не механически, но через восстановление личностной связи с Богом, которое носит характер свободного общения. Экзорцист доверяет себя Богу и добровольно делает лишь то, что хочет от него Бог. Экзорцизм - это не заговор, не магия, но такая форма служения Богу, которая открывает общение с Ним, разрушающее замкнутость адского существования.

Экзорцизм - составная часть религиозного культа, сущность которого заключается в раскрытии присутствия Бога в нашем мире. Всякое действие, направленное на осознание присутствия Бога, уже есть культ, в широком смысле - вся жизнь человека может стать культом, если она посвящена Богу. Эта интуиция присутствия лежит в основе нашего мира, сообщая ему реальность, и лишь когда ощущение присутствия утрачивается, человек создает суррогатные замены ему - те самые определенности, которые собирают картину мира. В этом смысле реальный мир открывает религиозный культ, а привычный нам космос является лишь секуляризацией культа.

Специфика экзорцизма, выделяющая его среди прочих религиозных практик, заключается в том, что он не только раскрывает интуицию присутствия Бога, но также предполагает целенаправленные действия на отражение настроя адских миров.

Экзорцизм начинается с устранения первопричины духовной болезни - согласия человека на искушение, что достигается через таинство покаяния, в котором человек отказывается среди прочих своих грехов и от тех искушений, которые при-

вели его к духовной болезни. Однако не всегда самому человеку ясно, в чем же состоит его согласие на искушение, ведь пока он духовно зависим от психического паразита, ему очень трудно распознать внушение, если же он одержим - то и вовсе невозможно. Чтобы выявить первопричину, нужно предварительно провести анализ симптоматики духовного заболевания. Все разнообразие духовных болезней направлено на определенные человеческие слабости и потому поддается классификации. Если известны симптомы болезни и характер больного, его слабости и проблемы, то можно выделить внушаемые ему чуждые помыслы, среди которых принципиально важно выявить центральный, согласие на который и сделало возможным дальнейшие внушения.

Разумеется, экзорцист сам должен уметь распознавать попытки внушения, направленные на него, которые непременно будут предприняты во время ритуала. Внутреннее желание провести экзорцизм и возникающее при этом воодушевление является симптомом неготовности экзорциста. Экзорцизм - тяжелая работа по освобождению от психических паразитов, браться за которую очень неприятно. Разве процесс травли тараканов может вызывать радостное воодушевление? Это просто труд, который приходится совершать. Так же следует понимать и экзорцизм, с той лишь поправкой, что во время его проведения внушается сильное желание отказаться от работы, отвлечься на другое, а любая слабость экзорциста будет многократно увеличена. Поэтому экзорцист должен отрешиться от всех своих эмоций, иметь нерушимое намерение служить Богу и исполнить его волю при любых обстоятельствах. Он не имеет права думать даже о результате экзорцизма, целиком полагаясь в этом на волю Божию, и ничего не должен получать за свою работу.

Если экзорцисту не удастся выявить центральный помысел, и перед началом экзорцизма он предлагает человеку отречься от вторичных внушений, то это, как правило, ведет к непониманию, недовольству или агрессии со стороны искушаемого. Больной, как правило, быстро находит себе оправдание и замыкается, а проводимый ритуал экзорцизма не дает никакого эффекта либо же ухудшает состояние больного. Именно поэтому экзорцизм нельзя проводить когда угодно и кому угодно без действительного понимания всей сложности ситуации.

Если же экзорцист выявляет первичное искушение и предлагает отречься от него, то реакция больного будет иной: сначала - сильное агрессивное сопротивление. Но это сопротивление не способно прибегнуть к психологическим приемам защиты, которые имеют место в случае ошибочной подмены первичного искушения вторичным; больной не может оправдываться, приводить готовые аргументы, он переживает скорее шок, и его агрессия заходит в тупик, а затем надламывается. В этот момент усилием воли больной способен взглянуть на ситуацию по-другому, и все его представления, вызванные вторичными внушениями, рассыпаются.

Если экзорцист не священник и не может провести таинство покаяния, то больному можно предложить повторить отречение от сатаны, которое он произносил в момент крещения, добавив к нему отречения от конкретных искушений и грехов.

Второй этап экзорцизма заключается в раскрытии интуиции присутствия Бога. Он предполагает обращение к Богу и ходатайствующие молитвы к Деве Марии, Архангелам и святым.

Третий этап экзорцизма состоит в разрушении настроения адского мира. Он предполагает прямые заклинания от имени Бога, направленные на отражение любого демонического воздействия.

Заключение экзорцизма предполагает обращенность к Богу вместе с исцеленным, которая состоит в благодарственных молитвах или, в более широком смысле, в изменении образа жизни исцеленного и его воцерковление, знаменующее его окончательное освобождение от воздействия адского мира и возвращение в реальный мир.

В случае одержимости больной просто не в состоянии пройти таинство покаяния или чин отречения, поэтому необходимо предварительно привести его в чувство. Начало чтения заклинаний экзорцизма вызывает у одержимого истеричный припадок, в момент которого его сознание и сознание психического вампира расслаиваются. Утрачивая в момент припадка контроль над телом, больной начинает видеть со стороны ту чуждую ему силу, которая действует в его теле автономно и которая была раньше ему незаметна. В этот момент появляется шанс достучаться до сознания больного и мобилизовать его на сопротивление. Таким образом, предварительное проведение экзорцизма помогает временно связать психического паразита, что позволяет провести таинство покаяния и отречения от внушений, предвещающее основную часть экзорцизма.

6. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБЩЕНИЯ

6.1. *Неподлинное общение*

Личностное общение раскрывается в становлении, исключая всякое сведение к предзаданной определенности. Общение предполагает такое измерение существования личности, в котором она самореализуется и открывается себе по-новому, превосходя самое себя. Существование в общении предполагает онтологическое обогащение, выводящее за пределы любой ограниченности. Общающийся всегда больше самого себя.

Общение как форму личностного существования Мартин Бубер истолковал экзистенциально, как отношение «Я-Ты». В отличие от этого, направленность не на присутствие Другого, а на объективированное представление о нем - «Оно», выражается в отношении «Я-Оно», которое в экзистенциальном смысле можно охарактеризовать как неподлинное бытие. «Оно» - всегда определенность, которая выпадает из становления жизни, это уже ставшее, свершившееся, поэтому никакого подлинного общения с ним невозможно. «Оно» фиксирует лишь такую определенность отношения, к которой редуцируется «Я».

Сущность «Оно» заключается в проецировании, подменяющем подлинное общение. Отношение к миру как к «Оно» связано с тем, что «Я» проецирует на него свои собственные представления, исключая тем самым всякую возможность увидеть нечто новое. Точно также «Я» видит в Другом лишь то, что содержит в себе: в «Оно» можно увидеть лишь себя, но нельзя узнать Другого как иного, обладающего собственной уникальностью. Отношение «Я-Ты» выражает становление экзистенциального мира, раскрывающееся в диалогичности бытия, отношение «Я-Оно» - это всегда проекция определенности на становление, прошлого на настоящее, это описание путем восприятия настоящего в аспекте ставшего прошлого.

Взаимоотрицание модусов бытия «Я-Ты» и «Я-Оно», описания и становления, наиболее сильно проявляется в любви человека к Другому.

В модусе «Я-Ты» любовь раскрывает Другого в его неповторимости и неописуемости. Любовь в модусе «Я-Оно» является интенцией не на присутствие Другого, а на представление о нем, это страсть к предзаданному образу человека, а не к самому человеку. Этот образ объективирует человека, погружает его в прошлое, исключая из становления настоящего. Подлинное существование Другого перестает восприниматься, вытесняясь объективированным «Оно». Поэтому страсть к «Оно» - к собственной иллюзии есть влечение к небытию.

В повседневной жизни человеческая любовь очень часто раскрывается сразу в двух этих аспектах: с одной стороны, как невыразимая полнота общения в аспекте «Я-Ты», а с другой, как влечение к чему-то определенному, зафиксированному в представлении, включенному в мирописание в аспекте «Я-Оно». Совмещение этих двух аспектов приводит к взаимоотрицанию их содержания и разочарованию.

Встречаясь с Другим, человек всегда обнаруживает, малое или большое, несоответствие действительности общения с ожиданиями. Это несоответствие непосредственной данности и модуса «Я-Оно» ведет к самоотрицанию любви, сначала в обиде, ревности, а затем и в ненависти.

Эти два модуса антагонистичны, и чтобы избежать самоотрицания любви, человек редуцирует один из них. Либо он абстрагируется от отношения «Я-Ты», и тогда утрачивает живое общение, создавая суррогатный образ Другого. Либо же он отказывается от всех предзаданных представлений о Другом и от всех ожиданий, принимая Другого в каждом новом моменте как нечто впервые открываемое, тем самым полностью погружаясь в непосредственность становления общения.

Разные интенции проецирования создают различные виды «Оно». Проецирующая направленность на Другого создает представление о Другом, которое опосредует общение с ним и вытесняет интуицию присутствия. В возникающем отношении «Я-Оно» Другой выступает для «Я» в своем частном фиксированном образе, редуцированном к определенности - в своем псевдониме, но не сам как личность. Его «Оно» для «Я» уже не как «Ты», но псевдоним «Ты» - «псевдо-Ты», и если «Я» останавливается на этом опосредующем звене общения, то так и не пересекает незримую линию, разделяющую в феноменальном потоке сферу собственных представлений и сферу присутствия Другого.

В аспекте «Оно» «Я» может воспринимать не только Другого, но и себя. Человек склонен иметь определенное представление о себе, связанное с его социальной ролью и его самоощущением. В этом случае «Я» полагает себя как определенность «Оно», которая носит свершившийся характер, исключая «Я» из становления. В этом аспекте «Я» редуцирует себя к своему частному образу, своему псевдониму - «псевдо-Я». Когда же в центре собственного самосознания оказывается «псевдо-Я», человек окончательно перестает знать себя как личность, и лишь особые пограничные ситуации способны вернуть его к осознанию своего подлинного существования. Таким образом, отношение «Я-Оно» может быть истолковано либо как отношение «Я - псевдо-Ты», либо как отношение «псевдо-Я - псевдо-Ты».

Отношение «псевдо-Я - псевдо-Ты» всегда формально - это вся совокупность деловых отношений, всевозможные формы политической, карьерной, военной борьбы. Разгорающиеся конфликты в измерении этого отношения могут достигать сколь угодно остроты вплоть до физического взаимоистребления, но к самим участвующим в них личностям они отношения не имеют.

В отличие от этого отношение «Я - псевдо-Ты» по своей природе всегда экзистенциально и трагично. Трагизм связан с тем, что личностное отношение направлено не на присутствие Другого, но на образ, его подменяющий. В этом отношении заложен обман, на месте Другого оказывается ничто, и это рано или поздно, но неминуемо приведет к разочарованию. Поэтому в отношении «Я - псевдо-Ты» уже изначально заложен экзистенциальный кризис, обусловленный тем, что самосознание подлинности своего «Я» неизбежно предполагает разоблачение неподлинности общения, в то время как в отношении «псевдо-Я - псевдо-Ты» неподлинность признается его исходным условием и воспринимается как нечто естественное.

Однако экзистенциальный кризис может проявляться в общении разнообразно. Источник этого кризиса - понимание неподлинности опосредующего звена общения и невозможности преодолеть это препятствие. В качестве такого опосредующего звена может выступать не только собственная проекция на Другого, но и его внутренняя проекция на самого себя - «его псевдо-Я». Иначе говоря, «Оно» может полагаться не только «Я», но и Другим, который и сам себя может воспринимать как «Оно», а не только того, кто с ним общается. Трагизм общения может заключаться не только в том, что «Я» для Другого не может раскрыться в своей подлинности, редуцируясь к «для него псевдо-Ты», но и в том, что сам Другой редуцирует свое «Я» к «псевдо-Я». В связи с этим необходимо разграничивать «мое псевдо-Ты» и «его псевдо-Ты», также как «мое псевдо-Я» и «его псевдо-Я».

Отношение «Я - псевдо-Ты» направлено на ожидаемый образ Другого (данный в статичности), который никогда не совпадает с реальным становлением жизни, и в котором открывается присутствие Другого. Несоответствие реальности жизни заданному ожиданию влечет страдание как неприятие становления жизни. Иногда это выступает как напряженнейшие проявления любви, когда идеализация влюбленным образа Другого завершается глубочайшими страданиями, и если любовь захватила всего человека, то она ведет к тотальному отрицанию жизни вплоть до суицида. Подлинность «Я» неминуемо разоблачает обманчивость «псевдо-Ты», с которым были связаны все лучшие чувства и идеалы, и если «псевдо-Ты» помещается в центре всех других ценностей, то это неизбежно ведет к полному отрицанию жизни в силу ее несовпадения с предзаданными определенными ожиданиями.

В качестве «псевдо-Ты» не обязательно может выступать любимый человек, в этом образе может быть воплощено вообще все дорогое и ценное для человека - его творчество, его семья, его родные места и т.д. Если при этом человек не отказался от своего подлинного «Я», то его разочарование в неподлинности окружающего мира неизбежно, и лишь перерождение его личности способно будет вывести его из неминуемого экзистенциального кризиса.

Отношение «Я - его псевдо-Я» также экзистенциально и трагично, но в нем нет обманчивости, присущей отношению «Я - псевдо-Ты». Личность осознает и подлинность себя, и подлинность присутствия Другого, однако она не может вступить в

непосредственное отношение с Другим, ибо тот не знает сам себя. Если отношение «Я - псевдо-Ты» можно проиллюстрировать влюбленностью в иллюзорный идеал, то отношение «Я - его псевдо-Я» можно проиллюстрировать как сострадание обездоленному.

Представим бездомного, страдающего от болезней, избиений, антисанитарии, холода. Из сострадания ему можно дать средства к существованию, но он не знает, как ими правильно распорядиться, потому что не знает себя и того, как себе помочь. Поэтому не удастся ему реально помочь, несмотря на всю глубину сочувствия к его участи. Любой человек, который не знает самого себя, в сущности, не отличается от этого бездомного даже в том случае, если в жизни ему сопутствовал успех и он достиг признания, богатства и положения. В глубине души этот человек все равно понимает, что занимается не своим делом, что не нашел самого себя, но это понимание слишком болезненно, чтобы его терпеть, и он гонит его от себя, стараясь забыться в иллюзорном образе «псевдо-Я». И как ни стремись помочь такому человеку, это бесполезно, он все равно не услышит голос помощи. Именно поэтому общение «Я - его псевдо-Я» никогда не будет подлинным, даже если «Я» и осознает подлинность Другого.

Отношение «Я - для него псевдо-Ты» проявляется тогда, когда личность направлена на Другого и обнаруживает его присутствие, но при этом сталкивается с полным непониманием себя со стороны Другого. Это отношение может дополнительно опосредоваться еще одним звеном - «его псевдо-Я» (Я - для него псевдо-Ты - его псевдо-Я), а может и нет. В последнем случае это отношение (Я - для него псевдо-Ты - его Я) приобретает двусторонний экзистенциальный трагический характер как со стороны «Я», так и со стороны Другого.

Если «Я» в своей направленности на Другого, встречая опосредующие общение проецируемые представления, неизбежно сталкивается с трагизмом неподлинности общения, то отношение, полагаемое «псевдо-Я», исключает саму возможность заметить этот трагизм, ибо незнающий себя не может знать и о неподлинности своего отношения с Другим, оно полностью носит суррогатный характер и вплетено в суррогатное мироописание.

Суррогатное общение может проявляться разнообразно: «псевдо-Я - псевдо-Ты», «псевдо-Я - его псевдо-Я», «псевдо-Я - его псевдо-Ты», «псевдо-Я - псевдо-Ты - его псевдо-Ты - его псевдо-Я». Пока в общение не вступает подлинное «Я» или «Ты», участникам общения невозможно увидеть его неподлинность. Вместе с тем эти суррогатные отношения наиболее распространены, они лежат в основе всех социальных систем, и их особенность - принципиальная просчитываемость методами социальной психологии, социологии или политологии.

При этом между любыми звеньями такого суррогатного отношения возможны конфликты, которые, сколь глубоки бы ни были, однако, не носят экзистенциального характера. Задача социальной системы состоит в том, чтобы сглаживать эти

конфликты путем навязывания членам общества суррогатных образов (социальных ролей), которые носили бы друг по отношению к другу взаимодополняющий характер. Притирка этих социальных ролей обычно проходит болезненно, путем отсеивания на задворки общества неудачных «экземпляров», которые превращаются в неудачников или бездомных. Образующаяся в результате притирки социальная система, построенная на принципах взаимодополнимости социальных ролей, регулируется лишь отношениями между эгоистическими интересами разных кланов и исключает межличностные отношения. Поэтому любая личностная связь между людьми всегда носит внеобщественный характер, ей нет места в суррогатном мироописании, построенном на суррогатных отношениях.

6.2. Подлинное горизонтальное общение

Прямое отношение между личностью и другой личностью я буду называть горизонтальным.

Общение между личностями всегда событие, в котором общающиеся в чем-то изменяются. Это означает, что само событие встречи воздействует на общающихся, оно является самостоятельным бытием, в котором личность общающегося продолжает развиваться, отрицая тем самым любую предзаданную определенность.

Поскольку событие общения является самостоятельным бытием и способно воздействовать на общающихся, оно содержит в себе потенцию своих энергий, выражаемую в сущностном смысле события. Поэтому феноменологическое описание общения предполагает ответ на вопросы: почему смысл события общения выражается по-разному для общающихся? Что составляет содержание смысла события общения? Как возникает смысл события общения?

Общение является событием, объединяющим действия участвующих в общении, но не сводящимся к ним. Событие общения - нечто большее, нежели то, из чего оно сложилось (совокупность действий, намерений, ожиданий, интерпретаций и т.д. - то есть энергий общающихся). Общение можно истолковать как событие встречи моих энергий и энергий Другого.

В энергиях человека, направленного на общение, полагается цель, ожидания, действия, выражение себя и понимание энергийного выражения Другого. Эти энергии непосредственно воздействуют на Другого и постигаются эмпирически. Но помимо этого они могут воздействовать на участников общения и спустя много времени через память. Это воздействие не ограничено пространственно-временной локализацией энергий и потому имеет смысловой характер. Иначе говоря, все энергии участвующего в общении человека объединяются общим смыслом, также способным энергийно выражаться, порождая новые воздействия помимо тех, что эм-

пирически даны в событии общения. Этот смысл может выражаться и воздействовать по-разному. Следовательно, он содержит в себе потенцию новых своих смысловых выражений, т.е. является сущностным смыслом. Иначе говоря, совокупность энергий человека, направленного на общение, имеет собственную сущность. Проблема состоит в том, чтобы выявить, является ли эта сущность предзаданной определенностью и как она возникает.

Энергия общения может быть направлена либо на ожидаемое, либо непосредственно на Другого. В первом случае ожидаемое как определенность является условием определенности сущности энергий, направленных на общение. Во втором случае общение направлено на понимание Другого в его принципиальной инаковости и уникальности, для которой не может быть аналогий в ожидании. Эта непосредственная направленность общения исключает всякое предзаданное содержание. Энергия общения в этом случае наполняется своим содержанием непосредственно в становлении самого общения, она формируется в становлении и вне этого становления лишаясь своего смысла.

Однако, будучи погруженной в становление, энергия общения порождает новые энергии, не связанные с ее пространственно-временной локализацией. Иначе говоря, энергия общения порождает новую сущность, которая может смысловым образом действовать. В данном случае неопределенность становления является источником определенного смысла, причем этот смысл не предрешается никакими иными предзаданными определенностями. Горизонт смысловой определенности, в пределах которого реализуются новые смысловые энергии общения, формируется не просто намерением общающегося человека, но реальным взаимодействием человеческого намерения и целеполагания, и ответного действия Другого.

Сущность энергии общения человека возникает как очерчивание формирующимся в непосредственном взаимодействии с Другим смысловым горизонтом обнаруживаемой в становлении энергии общения потенции новых смысловых энергий. И поскольку эта потенция обнаруживается в неопределенном становящемся содержании, то и возникновение новой сущности следует понимать как движение из неопределенности к определенности. Эта изначальная неопределенность не может быть выражена на уровне умозрения, она дана лишь в трансцендентальном предчувствии как условию возможности умозрения.

В пределах полагаемого смыслового горизонта могут существовать совершенно разные осмысления сущности действий общения человека, причем разные оценки этих действий могут носить порой взаимоисключающий характер. Вся совокупность разных интерпретаций не утрачивает связи с исходным смыслом: сколько бы я ни спорил с другими людьми о смысле поступка какого-то человека, все равно, раз уж мы спорим, то полагаем, что подразумеваем один и тот же поступок. Более того, если бы не было общего смыслового горизонта, то мы бы не смогли устано-

вить и разницу интерпретаций, так как вообще не догадались бы, что говорим об одном и том же поступке.

Аналогичным образом следует проанализировать и сущность события общения. Содержание события общения составляет реальное энергичное взаимодействие общающихся. Это взаимодействие может по-разному осмысливаться и восприниматься участниками общения, но оно не сводимо ни к своей телесно-эмпирической выраженности, ни к своей умопостигаемой данности для каждого из общающихся. Событие общения - самостоятельный факт, независимый от того, как его воспринимают и интерпретируют.

Взаимовоплощение энергий выражается в синергии, которая отлична от воплощения энергий в чувственной или умопостигаемой данности. Синергия составляет содержание события общения, способна по-разному восприниматься в чувственной данности и поэтому не может быть сведена к ней (событие моей встречи с другим человеком не сводится к тому, как я непосредственно воспринял и помню эту встречу). Она содержит в себе потенцию по-разному выражаться как в чувственном, так и в умопостигаемом плане, эта потенция бесконечна и составляет сущность события общения.

Следовательно, энергии общающихся, обладающие собственной сущностью, в своем взаимодействии рожают новую сущность события их встречи, и эта сущность может быть понята как с позиции предзаданной определенности, так и с позиции становления - движения из неопределенности к определенности.

В первом случае смысл события редуцируется к проецируемой на него определенности, предзаданной в соответствии с суррогатным мирописанием. Здесь происходит проекция прошлого на становление настоящего, в результате которого становящееся содержание редуцируется и воспринимается в соответствии с определенностью прошлого свершившегося факта. При таком понимании событие никогда не воспринимается непосредственно, как открывающееся в становлении, оно всегда дано только лишь как неизменная свершившаяся данность. Однако при таком понимании события его смысл определяется извне заданной определенностью, собственное содержание события может лишь дополнить ее, но не изменить. Поскольку событие получает свое осмысление извне, то возможны принципиально разные интерпретации этого события, которые утрачивают связь с его изначальным содержанием. Эти интерпретации могут носить столь различный характер, что порой утрачивается возможность соотнести их с одним и тем же событием. Таким образом, всякая интерпретация события с позиции предзаданной определенности ведет к релятивизму и утрате самого понимания события как такового.

Синергичность общения заключается в том, что она изменяет самих участвующих в этом общении. Поэтому синергия исключает какую-либо предзаданную определенность, она представляет собой становление нового содержания из неопределенности, открываемой в трансцендентальном предчувствии. Способность синер-

гии проявляться в новых энергиях, изменяющих участников общения, составляет потенциальное содержание энергийных полаганий, которое приводится к определенности через очерчивание его смысловым горизонтом. Особенность смыслового горизонта сущности события общения состоит в том, что он охватывает не только сферу энергийных действий участников общения, но также и процесс их изменения в самом общении. В этом смысле сущность общения выступает как некое первичное бытие, в котором общающиеся не просто не пребывают, но и формируются в своем новом качестве существования.

Общающиеся изменяются в общении, выступая не как создающие событие общения, а как обретающие самостоятельное существование в бытии общения - со-бытии. До момента общения, в бытии-в-себе человек иной, нежели в со-бытии общения, при этом бытие-в-себе, как нечто менее содержательное, не может определять онтологически более высокое и богатое со-бытие. Это означает, что человек до момента общения не предопределяет своего бытия в самом общении. Человек в общении воссоздаваем заново в новом онтологическом качестве.

Опыт трансцендентального предчувствия, которой лежит в основе со-бытия общения, открывает новую содержательность по отношению к трансцендентальному предчувствию опыта, лежащего в основе энергийного самовыражения каждого из участников общения. Эта новая содержательность - трансперсональная глубина трансцендентального предчувствия, к которой прорывается человек, обретая свое существование в со-бытии с Другим. Трансперсональное предчувствие, не скованное определенностями, динамично, постоянно раскрывает в себе нечто новое, и бытие общения позволяет обнаружить это новое на более глубинном онтологическом уровне.

Этот лежащий в основе общения единый трансперсональный опыт и является условием возможности подлинного понимания Другого как со-понимания на основе общего опыта.

6.3. Подлинное вертикальное общение

Общение, возникающее не в прямой направленности друг на друга, а в со-направленности на общее содержание, открывающее со-мыслие и со-чувствие, я называю вертикальным.

Для общения не всегда необходимо прямое обращение друг к другу. Слушающие музыкальное произведение могут даже не смотреть друг на друга, и тем не менее они сопереживают общее - общаются. Из музыкального трансперсонального бытия слушающие со-вычленяют общие переживания и через это достигают со-понимания.

Еще большего напряжения вертикальное общение достигает в религиозном культе. Религия - это изменяющая человека связь с Высшим. Эта связь раскрывается только в культе. Культ связывает всех присутствующих в храме с единым трансперсональным откровением, и каждый молящийся, открывая тот же самый трансперсональный религиозный опыт, что и другой, переживает с ним единомыслие и единочувствие.

Но даже и это общее присутствие в храме не является необходимым для вертикального общения между христианами: опыт общих молитв позволяет установить общение не только с теми, кто молится рядом, но и со всеми другими, произносящими ту же самую молитву, независимо от того, когда и где они жили. В произнесении молитвы «Отче наш...» человек достигает общения не только с Богом, но и с каждым, кто произносил эту молитву, преодолевая тем самым разобщенность в пространстве и времени и обнаруживая тем самым внутреннее единство Церкви, разрушить которое не может даже смерть. Через эту молитву человек может почувствовать свое единство и с умершим близким, и со святым, уже вступившим в вечную жизнь.

Обрядовая часть культа является первичным смысловым горизонтом, в котором приводится к определенности принципиально невыразимое и неперебиваемое на язык рационального мышления сверхмировое божественное Откровение. Этим разрешается парадокс совмещения принципиальной неперебиваемости божественного знания на уровне человеческого понимания и осознанной человеческой веры в божественное Откровение. Божественное знание принципиально не может быть выражено в смысловых определенностях, тем не менее оно понимаемо, но не как определенность, а как движение неопределенного содержания, выражаемого в опыте трансцендентального предчувствия, к определенности в пределах полагаемого человеческого сознанием смыслового горизонта.

Различия в полагаемых смысловых горизонтах, в пределах которых Откровение достигает определенности богословской мысли, могут быть весьма существенными и порождать совершенно разные богословские традиции, которые хотя и утрачивают между собой общий язык взаимопонимания, тем не менее в равной степени утверждают общее Откровение. Некоторые богословские традиции сумели преодолеть стену непонимания, как это было между антиохийской и александрийской церковно-богословскими традициями в IV веке, некоторые же не смогли преодолеть непонимания до настоящего момента, как это мы видим на примере традиций католичества, православия, несторианства и монофизитства, каждая из которых по-своему выражают общее христианское Откровение.

Вертикальное общение может осуществляться не только в направленности на трансперсональный эстетический и религиозный опыт, но и на трансперсональное содержание смысла. Это трансперсональное содержание не может быть определенностью, так как всякая определенность существует в контексте определяющей

ее системы. При постижении определенности смысла неизбежно его переопределение в человеческом понимании. Такая направленность людей на общие определенности создает иллюзию подобо-мыслия, но не едино-мыслие, т.е. никогда не раскрывает трансперсональный опыт.

Вертикальное понимание в обращенности к трансперсональному содержанию смысла есть движение, направленное не от неопределенности к определенности (как это происходит в понимании смысла до общения), а в обратном движении от смысловой границы определенности к неопределенному содержанию трансцендентального предчувствия, проникающее в его трансперсональную глубину. Это понимание направлено на преодоление границы определенности и восхождение к началу смыслогенезиса, благодаря чему становится возможным совместное с другими сопереживание истории движения смысла от зарождения к своей проясненности. Это возникающее в направленности к изначальной неопределенной глубине смысла совместное переживание и является основой вертикального общения с Другим.

Если мы обратимся к естественным языкам, то можем выделить в них как минимум три стратегии понимания: 1) понимание на основе контекстуально-ситуативной интерпретации смысла, 2) понимание на основе аналитического разложения смысла на составные определенности и 3) вертикальное понимание на основе обращенности к смыслу, переступающей границу его определенности.

Первая стратегия понимания воплощается в агглютинативных, инкорпорирующих и полисинтетических языках коренных народов Сибири и Америки. В агглютинативных языках исходный смысл проясняется путем присоединения к корню аффиксов. Аффиксы выражают модальности смысла, позволяющие понять его в связи с определенной ситуацией. В полисинтетических языках глагол, выражающий ключевой смысл, может не только уточняться путем присоединения аффиксов, но также и включать в себя другие члены предложения. Полисинтетическими языками чаще всего называют те языки, в которых глагол может согласовываться сразу с несколькими членами предложения. Некоторые языки (например, чукотский) вмещают в себе все эти языковые типы, что подчеркивает их общую стратегию понимания: путем выделения модальностей исходный смысл уточняется до такой степени, пока он не будет соотнесен с конкретной ситуацией. Таким образом, смысл проясняется в контексте ситуации, в которой он и достигает окончательной определенности. Эта стратегия понимания воплощает в себе движение смысла от изначальной неопределенности к определенности.

Другую стратегию понимания воплощают в себе флективные и аналитические европейские языки. В этих языках логическая структура предложения нашла свое линейное грамматическое выражение: каждое слово указывает на логическую взаимосвязь с другим словом. Эта взаимосвязь носит характер предзаданной определенности, которой подчиняются включаемые в предложение смыслы. Понимание

смысла осуществляется путем разложения его на логически взаимосвязанные предзаданные смысловые определенности.

Третья стратегия понимания характерна для китайского и родственных ему изолирующих языков.

Наименьшей лексической единицей в китайском языке является слог. Число слогов крайне ограничено, в силу чего каждый слог имеет множество разных значений, понять которые можно только контекстуально. Каждый слог представляет собой самостоятельное слово, новые слова образуются из сочетания уже имеющих слогов-слов. Слоги-слова в китайском языке морфологически неизменны, не имеют ни спряжения по лицам, ни склонения по падежам, ни соответствующих приставок, суффиксов и окончаний. Если в европейских языках предложение оформляется грамматическими формами морфологически изменчивых слов, то китайское предложение состоит из морфологически неизменных смысловых ядер-слов. В то время как в европейских языках условием понимания предложения является выделение его грамматически выраженной логической структуры, условием понимания предложения на китайском языке является схватывание общего контекстуального смысла.

Таким образом, если движение осмысления предложения на европейском языке направлено от одной лексической единицы к другой в соответствии с грамматически выраженной логической необходимостью, то движение осмысления предложения на китайском языке направлено на общий смысл, запредельный самому предложению и являющийся условием его понимания. Все компоненты китайского предложения указывают на этот контекстуальный смысл, но постичь его можно не в диахронном прочтении предложения, а в синхронном схватывании всех его компонентов, каждый из которых обесмысливается вне этого контекстуального смысла. Стратегия понимания предполагает переход границы определенности смыслов лексических членов предложения в направлении постижения неопределенного контекстуального смысла.

В соответствии с этим принципиально различна структура европейского и китайского научного или философского текста. В начале европейского текста даются исходные предпосылки, которые либо очевидны для всех, либо опираются на традицию, авторитет, либо просто постулируются. Далее идет логическое развертывание исходных посылок, а в заключение в качестве основного вывода помещается главная мысль. Понимание европейского текста предполагает последовательное воспроизведение логических этапов мысли автора. В китайском тексте главная мысль выносится в самое начало, в дальнейшем тексте она не обосновывается логически последовательно, но иллюстрируется на разнообразном материале, по отношению к которому выступает контекстом. Понять китайский текст означает установить, как его отдельные части осмысляются в контексте главной мысли, помещенной в начале текста. Здесь обнаруживается вертикальная обращенность к об-

щему неопределенному смыслу автора и читателя, в которой достигается их понимание друг друга и общение.

Это различие приходится учитывать европейскому преподавателю при чтении лекций китайским студентам. С позиции европейского студента хорошей будет та лекция, что показывает разнообразные точки зрения, позиции, из которых можно сделать выводы. Принципиально важным является логическая структура лекции, при этом допускается плюрализм в выборе исходных посылок, даже желательно, чтобы в них присутствовали максимально разнообразные позиции, отражающие разные точки зрения. Указание на иную по отношению к позиции преподавателя точку зрения, позволяющую найти новые аргументы в пользу заключительного вывода, усиливает лекцию. Формальным признаком, характеризующим качество лекции, может служить возможность ее подробно и логически последовательно зафиксировать в конспектах.

Китайский студент все это оценит иначе. Отсутствие общей позиции в исходных посылах или указание в начале лекции на многообразие точек зрения он воспринимает не как достоинство, но как недостаток лекции. Если контекстуальный смысл не проговорен в самом начале, то основной текст лекции в восприятии китайского студента рассыпается, при этом логическая структура лекции для него не имеет особого значения, а заключительный вывод уже в силу того, что он помещается в конце, оказывается недостаточно проиллюстрированным, а потому кажется не обоснованным и случайным.

Хорошей лекцией китайский студент будет считать ту, в которой в самом начале выражен исходный контекстуальный смысл, раскрывающийся в течение лекции наглядно на максимально разнообразном материале, не требующем обязательной логической взаимосвязанности. На первый план выступает именно иллюстративность материала, а не его логическая взаимосвязь. При этом содержательность лекции, позволяющая сделать по ней подробный конспект, не важна - важно понимание общего смысла. Китайский лектор может написать за всю лекцию всего лишь два иероглифа, а все остальное время потратить на иллюстрацию связанных с ними сопутствующих смыслов, и китайский студент посчитает такую лекцию хорошей, хотя в его тетради ничего не будет записано кроме вышеупомянутых двух иероглифов. В то же время он назовет плохой ту лекцию, где пусть и будет очень подробно и логически структурирован дан материал, но в которой исходный контекстуальный смысл не выражен четко.

Иными словами, если читать лекции для китайцев по-европейски, то возникает взаимонепонимание между лектором и студентами на основе конфликта между горизонтальным (европейским) и вертикальным (китайским) направлением понимания.

Европейская культурная парадигма во многом определена стратегией понимания, выраженной в языке; это парадигма «говорящего», суть которой в том, что

грамматическая структура языка истолковывается как трансцендентальная структура мира. В своем говорении европеец совершает насилие над онтологией мира, редуцируемой к грамматическим структурам. В связи с этим в европейской философии возникает проблема языка в отрыве от бытия мира, проблема соответствия картины мира языку и споры о степени допустимости насилия языка над онтологией мира.

Китайская культурная парадигма - парадигма «вслушивающегося» - отражает вертикальную направленность на контекстуальный смысл, в постижении которого достигается подлинное со-понимание. Язык изначально не отрывается от бытия мира, поэтому невозможно никакое насилие языка над онтологией мира.

Исходный контекстуальный смысл, на который направлена вся китайская культура, обозначается символом пути - Дао, трактуемым как принцип естественности, которому следует все. Являясь контекстом понимания всех процессов мира, бытия общества и человека, основой естественных наук, математики, медицины, этики, искусства и философии, Дао остается в своей изначальности принципиально неопределимо. Постичь Дао можно лишь в синхроническом схватывании смыслов процессов и явлений, по отношению к которым Дао выступает контекстом. Несмотря на неопределенность, Дао содержательно, что выражается в той конкретности, которую обретает любая область явлений (от математики и искусства до военной стратегии и этики), когда она осмысливается в соответствии с этим принципом.

Дао, таким образом, выражает общекультурный опыт, обнаруживаемый в трансцендентальном предчувствии. Всю сферу знания китаец осмысливает как конкретизацию этого трансцендентального предчувствия, понять которое можно лишь, переступив через границу определенности смысловых горизонтов.

7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЛОВА

7.1. Редукция слова к самотождественности

Слово уникально в том плане, что принципиально отличается от всех прочих вещей мира. Однако эта уникальность может быть фиксируема двумя противоположными путями: путем онтологического принижения слова по отношению к другим вещам, когда слово трактуется всего лишь как вещь, редуцированная только к одной своей функции - функции означивания; и путем раскрытия в слове того, что возвышает его над остальными вещами, когда слово трактуется как орган мышления человека, способ самосознания его личности, орган бытия духа народа, его культуры и т.д. И то, и другое понимание имеют реальные основания, которые можно выделить путем феноменологического анализа слова.

Момент редукции слова к функции означивания обнаруживается не только на смысловом уровне, но и на уровне фонетическом - на уровне материального воплощения в звуке или на письме. Это означает, что фонема слова никогда не соответствует эмпирически данному естественному звучанию, фонетическое звучание слова - это идеализация, не существующая реально, так же как не существует реально идеальный газ, понятием которого оперирует физика. Фонетическое звучание слова есть результат обработки естественного звучания артикулирующей силой языка. Артикуляция подразумевает не только специфический способ произнесения слов, но и принцип редукции естественного звучания слова к некоторой заданной определенности.

«Артикулированный звук, - пишет Г.М.Тарнапольская, - принципиально отличен от любой другой физической вещи тем, что он никогда не существует как звук сам по себе. Это означает, что не существует таких звуков самих по себе, которые были бы словами. Артикулированный звук существует не физически, а идеально. Хотя он и соотносится с физическим звучанием, само по себе это звучание есть нечто иное. Иными словами, артикулированный звук - это не сами по себе физические звуки, но способность сознания расчленять звуковые потоки, выделяя в них определенные звучания в соответствии с заданными идеальными формами» [13. С. 270].

Каждый язык имеет свою артикуляцию, а значит и свои правила редукции естественного звучания слова. Так, например, в русской артикуляции неразличимы долгота гласных и согласных звуков, наличие или отсутствие придыхания, интонация слога и т.д. Китайская артикуляция, соответственно, не различает звонкие и глухие согласные, но зато различает придыхание и интонацию. Совершенно разные

слова в китайском языке в соответствии с принципами русской артикуляции могут восприниматься как одинаковые, и наоборот. Иначе говоря, фонетическое звучание слова никогда не совпадает с его реальным произнесением и представляет собой идеальный объект, полученный путем редукции реального звучания. Проблема заключается в выявлении механизма этой редукции.

Основополагающий принцип артикуляции - это фонетическая самотождественность слова, благодаря которой слово должно быть всегда и везде узнаваемо. Иначе говоря, оно должно звучать одинаково в любое время и в любом месте, что реально невозможно. Поэтому самотождественность фонемы слова достигается путем редукции реального звучания к определенной идеальной модели. Механизм редукции раскрывается как проекция прошлого на настоящее. Момент прошлого звучания слова должен совпадать с моментом настоящего. Если прошлое представляет некую свершившуюся определенность, то настоящее всегда раскрывается в становлении. В соответствии с этим тождество двух данных моментов достигается путем редукции неопределенности становления к определенности свершившегося в прошлом факта.

Таким образом, непосредственное звучание слова воспринимаемо лишь в той мере, в какой оно совпадает с образцом звучания, данным как проекция прошлого на настоящее. Артикуляция формируется именно как редуцирующее тождество звучания слов, сводящееся к определенной модели звучания. Это тождество не следует понимать натуралистически, как реальное соизмерение слышимого ранее звучания с непосредственно воспринимаемым (хотя при раскрытии процесса обучения артикуляции чужого языка такое объяснение не лишено смысла). Момент прошлого и настоящего не следует располагать в линейной последовательности, прошлое как неизменная свершившаяся определенность может непосредственно присутствовать в настоящем, и для проведения редукции настоящего к прошлому совершенно не обязательно не только воспроизводить что-либо по памяти, но и иметь в памяти сам образец: ведь правила редукции к определенности действуют независимо от того, что человек помнит.

Таким образом, возникновение фонетического звучания слова можно истолковать как приведение неопределенной текучести становления звучания к предзаданной определенности путем погружения настоящего в прошлое.

Подобный механизм обнаруживается в моменте приведения слова к смысловой определенности. Смысл слова выявляется из неопределенного трансцендентального предчувствия, содержательность которого раскрывается в становлении. Именно текущий, становящийся характер содержательности трансцендентального предчувствия не позволяет схватить всю его полноту в неизменной определенности. Однако определенность смысла носит самотождественный характер, который достигается путем такой же проецирующей редукции, каким возникает фонетическое звучание слова из текуче-звукового становления. Каждый новый содержатель-

ный момент трансцендентального предчувствия отождествляется с предшествующим, и в результате этого отождествления редуцируется все новое. На непосредственное становление содержания трансцендентального предчувствия проецируется определенность свершившегося прошлого содержания, становление настоящего погружается в прошлое, настоящее воспринимается через проекцию прошлого. В результате этого полнота неопределенного трансцендентального предчувствия редуцируется до определенного и самотождественного смысла слова.

Соотнесенность в слове двух онтологически разнородных планов бытия - звукового и смыслового - становится возможным благодаря общему источнику их формирования - редуцирующей проекции, сообщающей самотождественность. В результате этого и фонема слова, и его внутренняя содержательная наполненность утрачивают связь со своими онтологическими планами, превращаясь в идеализированные определенности, которые вполне могут быть соотнесены с собой в силу общего их характера. Смысл слова как объективированный самотождественный объект становится вполне соотносим с онтологически ему однородным идеальным объектом - фонетическим звучанием, абстрагированным от конкретного текущего звукового бытия, а сама их соотнесенность определена общим для смыслополагания и артикуляции принципом - редуцирующей к самотождественности проекции.

Если ограничиться таким пониманием слова, то тогда окажется непостижимо в словесно выраженных мыслях все становящееся, уникальное, неповторимое. А поскольку весь мир раскрывается в становлении, то он должен быть в своей основе принципиально непонятен. С этим противоречием между становлением бытия и самотождественной статичностью смыслов слов, в которых выражается бытие, столкнулись еще стоики.

Космос стоиков пронизан всеобщим разумом - Логосом, его становление воплощает промысленную в мировом разуме цель. Высшим воплощением мирового разума среди всех существ является человек, а среди людей - мудрец. Все в мире разумно, совершенно, красиво. И, несмотря на все это совершенство, стоик говорит о царящей в мире слепой капризной судьбе, над которой необходимо уметь возвышаться. На первый взгляд непонятно, как совмещаются два взаимоисключающих понимания, ведь Логос - разумен, судьба слепа, капризна, произвольна.

Этот парадокс, как показал А.Ф. Лосев, возникает из противоречия между динамичным становлением бытия и статичным отражением его в самотождественных смыслах слов. Смысловое содержание слова стоики обозначили термином «лектон». Его можно представить как систему смысловых обобщений, в соответствии с которой осмысливается текущая действительность. Однако система смысловых отношений статична, безотносительна к становлению жизни («иррелевантна» - по определению А.Ф. Лосева [46. С. 89]), и потому она принципиально не может выразить само это становление. Самотождественными смыслами принципиально непередаваемы субстанциальные причины становления, которые заложены в мировом ра-

зуме и раскрываются в космосе. В соответствии с бестелесными и нестановящимися смыслами человек может лишь упорядочивать картину мира, приведя ее в соответствие с заданными определенностями, то есть воссоздать картину мира вне становления. При таком восприятии человек совершает срез в становлении действительности - некий ставший момент, который становится возможным соотносить со статичными смыслами, но само становление остается непостижимым.

Стоик признавал это становление, видел его реальность, несмотря на то, что не мог его понять. На уровне трансцендентального предчувствия он переживал его как мировой Логос, на уровне же непосредственного осмысления конкретного содержания жизни - как злой рок. Становление мирового Логоса стоику представлялось именно как становление слепой судьбы, поскольку субстанциальные причины этого становления сокрыты для понимания. Характеризуя эту позицию стоиков, А.Ф.Посев пишет: «формулированный ими лектон давал только чисто внешнюю картину и закономерность, а субстанциальные причины оставались им не охватываемы. Вот тут-то и возникла необходимость выставить понятие судьбы, и притом вовсе не как предмет веры или суеверия, а как логически обоснованное понятие» [46. С.119]. Однако стоик сохраняет способность понять разумность каждого момента своей судьбы, хотя и не в становлении, но в статике, то есть в качестве свершившегося неизменного момента, данного в модусе прошлого.

Разница между стоиком и современным человеком состоит в том, что стоик признает само становление жизни и отказывается его редуцировать к заданным определенностям, тем самым сталкиваясь с неразрешимым противоречием между становлением жизни и ее пониманием. Это противоречие и воплощается в трагическом стоянии перед произволом судьбы. Современный человек без зазрения совести редуцирует становление мира к определенности описания, тем самым устраняя стоическое противоречие, а вместе с этим и переставая замечать слепой рок стоиков за ширмой суррогатного мироописания.

Подлинное понимание становления жизни возможно лишь в том случае, если становление будет присутствовать в самом смысле слова. Для этого необходимо обратиться ко второму истолкованию слова, связанному не с его онтологическим принижением, но, напротив, с возвышением.

7.2. Событийно-энергийная природа слова

Процесс понимания представляет собой вычленение определенной мысли посредством волевого акта сосредоточения из неоформленного и неясного трансцендентального предчувствия. Если процесс вычленения мысли связан с ее воплощением в словах, то горизонт смысловой определенности, полагаемый актом сосре-

доточения, совпадает с определенностью слова. В данном случае акт сосредоточения выбирает предзаданную словесную определенность в качестве горизонта определенности, в соответствии с которым вычленяет из трансцендентального предчувствия мысль.

В своей редукции к определенности слово утрачивает внутреннее содержание. Живая текучесть звука редуцируется к идеальной форме фонемы, а живая текучесть содержания трансцендентального предчувствия - к определенной смысловой форме. Слово превращается в опустошенную идеальную конструкцию смысловой и фонетической форм. Эта конструкция очерчивает смысловую границу опустошенной области, из которой редуцировано всякое становящееся содержание.

Однако очерченная смысловой формой опустошенная область бытия слова может служить ареной новой событийности, в частности - события человеческого понимания через слово, события встречи энергии понимания и энергии выражаемой в слове вещи, события встречи энергии понимания и выражаемой в слове силы языка. Иначе говоря, несмотря на свою формальную определенность, слово может быть наполнено новым жизненным содержанием. Слово очерчивает границей смысловой определенности взаимодействие и взаимообобщение смысловых энергий разных онтологических планов и приводит к определенности эту энергийную событийность. Это обстоятельство требует анализа энергийной природы слова.

Энергийная природа слова обнаруживается на трех уровнях: 1) на уровне взаимодействия энергии понимания и определенной структуры слова, 2) на уровне взаимодействия энергии понимания и смысловой энергии означиваемой в слове вещи, 3) на уровне энергии понимания и силы языка, воплощающей в себе энергию культуры и истории народа.

На первом уровне происходит встреча познавательной энергии человека с определенностью слова, совпадающей с полагаемой актом сосредоточения границей смысловой определенности. В акте сосредоточения мысль объективируется и отождествляется с определенностью слова. Мысль, таким образом, раздваивается на не достигшую своей определенности познавательную энергию и объективацию в определенности слова. В этом раздвоении неопределенная энергия мысли узнает себя в определенности слова, вступая в диалог сама с собой - внутренний диалог.

Таким образом, внутренний диалог становится содержанием слов, посредством которых осуществляется мышление человека - процесс приведения к определенности лежащего в основе мысли трансцендентального предчувствия. Внутренний диалог становится внутренней движущей силой слова, через которую мысль достигает самосознания. Это самосознание является завершающим этапом оформления мысли, а поскольку чаще всего оно возникает в слове, то в связи с этим получил распространение предрассудок, что мысли без слов не бывает.

В действительности мысль без слов зарождается в трансцендентальном предчувствии, без слов она вычленяется и оформляется посредством акта сосредото-

чения, и лишь затем она находит словесное выражение, узнавая самое себя в словесной определенности. Однако мысль не сводится к своей словесной определенности, и всякая попытка отождествить мышление со словесным оформлением ведет к редукции всего неопределенного становления мысли - ее внутренней движущей силы.

Словесное оформление мысли возникает на этапе отождествления смысловой определенности трансцендентального предчувствия со словесной определенностью, совершаемого в акте сосредоточения. Мысль узнает себя в словесной определенности как в зеркальном отражении, но сама она этой словесной определенностью не является так же, как человек не является своим зеркальным отражением. Мысль подвижна, динамична, несамотождественна и превосходит любую определенность. Кроме того, мысль может воплощаться и узнавать себя не только в словах, но и в любых чувственных образах и эмоциях.

Эта встреча мысли со своей собственной объективацией происходит в границах определенности слова и становится событием внутри слова, наполняя его новым содержанием. В силу этого в слове образуется новое противоречие между его фиксированной смысловой формой и внутренним динамичным содержанием, не укладывающимся в заданную форму. Это противоречие разрешается приведением нового содержания к определенности либо отказом от четкой определенности слова путем придания ему историчного характера.

Приведение нового энергийного события внутри слова к определенности достигается путем погружения содержания этого события в прошлое. Непосредственное становление узнавания мысли интерпретируется как свершившийся факт, который выступает как заданная определенность ко всякому новому истолкованию слова. В этом случае обнаруживаемое в слове новое энергийное событие редуцируется к внешней определенности слова, сливаясь с ней.

Альтернативная позиция предполагает историчное истолкование слова. Событие узнавания мысли внутри слова может быть понято как обладающее внутренней потенцией новых смысловых энергийных выражений. Эта потенция бесконечна и она может актуализировать из себя всякий раз новое содержание. Если это событие мыслится как имманентное самой природе слова, присущее ему не в связи с отдельным моментом времени, но всегда, то, собственно, во всей продолжительности существования слова это событие будет раскрывать в нем все новые и новые смысловые аспекты, наделяя слово внутренней жизнью, становлением, то есть историчным характером.

На втором уровне осмысления энергийной природы слова в нем обнаруживается событие встречи познавательной энергии человека и смысловой энергии сущности означиваемой в слове вещи, что требует предварительного пояснения понятия смысловой энергии вещи.

Присутствие Другого обнаруживается как событие. Становление жизненного мира расчленяется на события, в которых обнаруживается присутствие других. Но каждое из событий может самостоятельно оказывать ответное воздействие на присутствующих, выступая самостоятельным источником новых энергий. То, что обнаруживает в событии потенцию новых энергийных полаганий, в соответствии с которой событие локализуется в потоке жизненного мира, составляет смысл события. Соответственно, смысловыми энергиями события являются такие энергии, которые организуют окружающий мир в новые события, сопряженные данному. Событие, понятое во вневременном измерении, предстанет как вещь, а смысловой энергией вещи явится способность осмыслять любые явления в соответствии со смыслом данной вещи.

Смысловыми эти энергии называются в силу того, что организация жизненного потока в событие и в вещь происходит на уровне умозрения, а не эмпирического наблюдения (эмпирически дан всегда лишь хаос чувственных ощущений). Также и потенция новых энергийных выражений может быть усмотрена не эмпирически, но умозрительно. В соответствии с этим и энергия, которая позволяет по-новому увидеть эту потенцию, должна пониматься как смысловая.

Эти смысловые энергии сущности события или вещи, в соответствии с которыми переосмысляются другие явления жизненного становления, находят свое воплощение в словах. Благодаря этому слово становится способным указывать на потенцию энергийных самополаганий вещи. Именно поэтому слово превращается в орудие узнавания вещь-событийной организации мира. Таким образом, слово становится не только ареной встречи познавательной энергии человека с собой, но также и встречи познавательной энергии со смысловой энергией сущности вещи. Соответственно, это новое энергийно-событийное содержание слова может быть раскрыто двояко: либо через сведение его к определенности путем погружения в прошлое, либо путем историчного раскрытия, растворяющего в себе предзаданную определенность слова.

На третьем уровне осмысления энергийности слова в нем обнаруживается встреча познавательной энергии и энергии языка. Эта энергия языка является выражением не только бытия языка, но также истории и культуры народа, воплощенной в этом бытии языка.

Слова выступают в качестве фокусов сосредоточения познавательных сил народа. Язык организует и направляет познавательные силы на протяжении всей истории народа, фокусируя в каждой стадии своего развития накопленный опыт его культуры. Слово, таким образом, становится ареной воплощения не только познавательной энергии человека, но и познавательных энергий всех его поколений, пользовавшихся этим словом. В слове происходит взаимодействие энергии всех людей, пользующихся им, всего народа, и в силу этого в слове осуществляется не только внутренний диалог, но и общекультурный диалог.

В результате этого бытие слова приобретает особую онтологическую уникальность: если в непосредственном становлении феноменального бытия открывается непосредственное присутствие только немногих людей, то в слове, выражающем энергии всех поколений, обнаруживается реальное присутствие всех когда-либо живших людей, которые пользовались этим словом. В силу данного обстоятельства слово расширяет сферу присутствия, преодолевая ограниченность непосредственно переживаемого жизненного потока и выводя человека на более высокий уровень реальности. Слово созидает новый онтологический уровень существования культуры и народа в целом в его историческом становлении. По причине этой онтологической уникальности слова и для того, чтобы реально приобщиться к древней церкви, христиане читают молитвы не только на родном языке, но и на чужих - греческом, латыни, церковно-славянском. Живучесть церковно-славянского языка во многом объясняется тем, что в нем интуитивно открывается новый онтологический план реального общения с Богом и древнеславянскими святыми.

Однако выражающие энергию народа слова могут костенеть, как это можно наблюдать опять же на примере церковно-славянского языка, где в словах фиксируются не только общие религиозные устремления и откровения, но также и слушающиеся при переписке текстов ошибки, которые, будучи освящены веками, превращаются в правила. В этом случае подлинное становление народного духа подменяется формальной определенностью, к которой оно редуцируется.

Возникает противоречие между историчной сущностью слова и его внешней застывшей формой, которое разрешается в зависимости от духовной силы или слабости человека и народа в целом. В периоды национального распада и деградации мертвеют и слова; в критические переломные моменты жизни народа, когда происходит предельное напряжение всех его сил, происходит и оживление слов, насыщение неслыханной жизненной энергией, способной выводить человека за пределы собственного ограниченного мира.

Историчность слова проявляется тогда, когда мы прошлое оживляем в настоящем, раскрываем в становлении скрытую в прошлом потенцию, то есть когда прошлое продолжает энергично раскрываться в становлении настоящего. Закостенелость слова наступает тогда, когда мы истолковываем слово в соответствии с образом прошлого, проецируем прошлое на настоящее и тем самым придаем настоящему черты статичного свершившегося характера прошлого.

8. СТАНОВЛЕНИЕ И ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ИСТОРИИ

8.1. Гилетический поток истории

В со-бытии с Другим человек самосознает себя по-новому, поднимаясь на более высокий онтологический уровень существования. Историческое самосознание представляет собой следующий онтологический уровень человеческого бытия, на котором самосознание раскрывается в со-бытии не только с Другим, но и с историческим становлением как целым. Это историческое становление раскрывается для человека на двух совершенно разных уровнях - как взаимосвязь логически упорядоченных событий, в соответствии с которой человек определяет свои жизненные цели и поступки, и как спонтанные неосознанные силы, которые захватывают человека, вовлекая в свой поток.

В первом случае история предстает как историческое описание, в соответствии с которым становление жизни расчленяется и упорядочивается; во втором случае история открывается как само текучее и неоформленное становление, в котором воплощается историческое описание. Такая неоформленная смысловым образом текучесть жизни становится плотью, материальной воплощенностью тех исторических интерпретаций, которые порождает человек в своем историческом самосознании. Это неоформленное становление истории можно обозначить как гилетический поток истории, из неопределенности которого возникает любая определенность исторических событий. Движение истории от неопределенности к определенности, реализуемой в историческом самосознании, представляет собой процесс актуализации исторического смысла из гилетического потока истории.

Гилетический поток истории возникает из самодвижно-инерционного характера энергий человека. Энергиями являются любые действия и проявления человека вовне, т.е. в жизненных мирах других. Те энергии, которые связаны с самосознанием, могут быть поняты как акты свободной воли человека. Самоопределение воли дает начало и цель такой энергии, а само усилие воли является ее движущей силой. Однако энергия не исчезает с прекращением усилия воли, обладая собственной инерцией движения. Воплощаясь в жизненном мире Другого, она вплетается в новый энергийно-событийный поток, наполняясь новой силой движения, приобретая тем самым самодвижный характер. Подобно тому, как случайно вырвавшееся из человека слово обретает собственную силу помимо воли этого человека и самостоятельно может привести в действие новые события, так же и любая другая человеческая энергия, берущая начало в свободной воле человека, обретает собст-

венную жизнь, способную самостоятельно воздействовать на других и прожрать новые события помимо воли и желания человека.

Взаимодействие энергий в событии общения порождает новую совместную энергию - синергию, которая приобретает независимость от каждого из участников общения, воздействуя на них как самостоятельная сила. Синергия общения обладает собственной инерцией в направлении, очень часто не совпадающем с целеполаганиями участников общения. Таким образом, событие общения обретает собственную самодвижность и потенцию новых энергийных полаганий помимо воли и желания участников общения.

На человека воздействует не только событие непосредственного общения с Другим, но и все другие события его жизненного мира, а опосредованно - и события других жизненным миров тех людей, в общении с которыми он находится. Энергии этого воздействия слагаются, образуя русла инерционного течения, которые и определяют характер исторического воздействия. Таким образом, гилетический поток истории составляет суммированную инерцию спонтанных энергий. Действия людей порождают новые события, логически не выводимые и непредсказуемые в силу их исходного основания в свободе воли человека. Спонтанные импульсы, лежащие в основе этих событий, раскрываются в новых энергиях, которые образуют течения по новым историческим руслам, увлекающие в себя людей и порождающие водовороты новых событий. Общее течение исторических энергий постоянно преломляется в новых событиях общения, получая в них новые импульсы.

Действия этих энергий, слитых в исторические русла, осознаются как внешняя сила рока, вовлекающая в себя человека, хотя при этом его свобода воли не отрицается. Человек свободно взаимодействует с этим потоком энергий, но чтобы он ни делал, все равно он продолжает уноситься общим потоком истории.

Сам этот гилетический поток истории не содержит в себе какую-либо предзаданную смысловую расчлененность, это - неопределенность, которая осознается не на уровне рационального понимания, а на уровне трансцендентального предчувствия. Он носит самодвижный, спонтанный, инерционный, и вместе с этим - неопределенный характер. Свою определенность этот поток получает только через интерпретацию, осуществляемую в историческом сознании.

Порождаемые человеком интерпретации реально воплощаются в гилетическом потоке истории, наполняются жизненным содержанием этого потока, превращаясь уже не просто в события общения, обнаруживаемые человеком в своем личностном бытии, но в определенные исторические события. Несмотря на то, что эти события конкретны и реальны, гилетический поток истории может быть расчленен по-разному в соответствии с разными историческими интерпретациями. Это означает, что те реальные события, которые мы обнаруживаем в истории, не есть единственно возможная историческая действительность. Поток истории, будучи расчленен иным образом, может обнаружиться в других исторических событиях. Поэтому

исторические события, несмотря на свою реальность, зависят от характера мироприспособления человека, возникая и исчезая в соответствии с тем, какой именно тип мироприспособления человек выбирает.

Захваченный гилетическим потоком истории человек может либо содействовать ему, либо противодействовать, либо вообще бездействовать, полностью отдаваясь ходу исторического течения. Бездействие в историческом смысле не означает буквального бездействия - в повседневной жизни человек может быть очень активным (хотя и не обязательно), но при этом он не совершает ничего такого, что как-либо значительно сказывалось на общем гилетическом потоке.

Историческое содействие предполагает сложение инерции исторического потока с энергией самого человека, в результате чего человеческие поступки обретают особую силу, способную ломать социальную ситуацию, определять общественное сознание, вызывать цепочки новых исторических событий и т.д. Историческое противодействие предполагает противопоставленность воли человека общему историческому течению. Как правило, поток истории сметает на своем пути активных людей, стремящихся ему противодействовать, однако при этом он теряет свою инерцию. Противодействие в истории, как правило, незаметно, но и не бесследно. Преломляясь во всевозможных событиях, общий исторический ход выходит на развилки, и в эти кризисные моменты энергия противодействия может сыграть свою позитивную или роковую роль, перенаправив поток истории по новому руслу.

Совокупность энергий человека, направленных на содействие или противодействие гилетическому потоку истории, я буду называть его исторической энергией.

8.2. Архетип истории

Гилетический поток истории структурируется в исторический событийный ряд в соответствии с историческими архетипами. Исторический архетип - это особый исторический смысл, определяющий все другие конкретные исторические смыслы. Исторический архетип, так же как и всякий смысл, включает в себя внутреннее становление - движение от неопределенности к определенности, горизонт смысловой определенности и потенцию смысловых энергий, актуализируемую в пределах собственного горизонта смысловой определенности.

Отличие исторического архетипа от прочих исторических смыслов заключается в том, что именно архетип фокусирует историческую энергию людей. Иначе говоря, горизонт смысловой определенности исторического архетипа становится горизонтом смысловой определенности исторических энергий каждого человека. Сфокусированная архетипом историческая энергия людей направляется на гилетический поток, вступает с ним во взаимодействие. Это взаимодействие предполагает не

только активность человека, но и ответную активность потока, пробуждение в нем ответных энергий, оказывающих новое воздействие на людей. Это взаимодействие не следует понимать ограниченно, как взаимодействие только с частным моментом гилетического потока, открывающимся непосредственно в настоящем моменте. Поскольку энергия может быть направлена на любой этап потока истории, то и взаимодействие происходит независимо от удаленности в прошлое конкретного исторического этапа.

Вместе с новыми актуализированными энергиями исторического потока обнаруживается и потенция их актуализации, в которой содержится бесконечность других возможных энергий, актуализирующихся в соответствии с дальнейшим ходом истории. Эта потенция новых энергий исторического потока и составляет смысл обнаруживаемого исторического события. В соответствии с этим исторический архетип определенным образом раскрывает все прочие смыслы исторических событий в их единой смысловой связи, определяющей становление истории, но уже не как гилетического потока, а как событийной последовательности.

Этот механизм порождения новых исторических смыслов в соответствии с историческим архетипом определяет интерактивный характер истории: всякая опосредованная историческим архетипом обращенность человека к историческому событию (независимо в прошлом это событие, или в настоящем) вызывает ответное воздействие этого события на человека. А поскольку это воздействие не опосредовано ничем, то оно не носит характера естественной каузальности, подчиняясь мифологической логике.

Если естественная каузальность заключается в переходе от причины к следствию в соответствии с локализацией в пространстве и времени, то мифологическая причинность не связана пространственно-временными ограничениями. Например, в соответствии с естественной каузальностью приход к власти нового правительства и изменение экономической обстановки в стране должны быть опосредованы целым рядом событий, связанных в пространственно-временной последовательности, тогда как согласно мифологической логике приход к власти нового правительства сразу и непосредственно оказывает влияние на все положение в стране, в том числе и на экономическое.

В национально-культурном самосознании история воспринимается исключительно мифологически. Выявление естественной каузальности событий предполагает научный подход, слабо сказывающийся или вообще никак не влияющий на историческое самосознание естественного человека. Естественный человек верит в то, что в истории действуют силы добра и зла, что они воплощаются в исторических лидерах, партиях, идеологиях, которые, приходя к господству, изменяют все содержание жизни к лучшему или худшему без опосредования естественной каузальностью. Однако конкретный способ структурирования событийного ряда истории зависит уже от характера исторического архетипа, определяемого культурными осо-

бенностями, национальным типом мышления, идеологическими предрассудками, самосознанием своего места в жизни и отношением к миру, при этом, как ни парадоксально, но накопленные исторические знания меньше всего влияют на характер исторического архетипа.

Выявляемая в соответствии с архетипом потенция исторического события бесконечна, она может раскрываться на неограниченном протяжении истории, и в разнообразии ее возможных энергийных выражений также входит и действие в соответствии с естественной казуальностью. Сведение истории только к естественной каузальности событий означает редукцию многообразия энергий исторического события только к одному его частному энергийному проявлению. Эта редукция заключается в том, что историк переинтерпретирует все известные исторические события в соответствии с собственной исторической концепцией. То, что не поддается переинтерпретации, отбрасывается как не имеющее исторического значения.

Факт множественности имеющихся исторических концепций демонстрирует то, что исторические события могут быть структурированы в соответствии с любой предзаданной исторической концепцией. В каждой новой концепции они получают новую интерпретацию и характер исторической значимости. Иначе говоря, не историческая концепция возникает из анализа смысла исторических событий, но, напротив, смысл исторических событий приобретает свое значение в соответствии с заданной исторической концепцией. Это определяет нефальсифицируемый характер исторической теории: историческую концепцию невозможно опровергнуть ссылкой на исторические факты, поскольку их смысл определен самой этой концепцией.

Из вышесказанного становится ясно, что выбор новой исторической концепции определяют вовсе не накопленные исторические знания, а личные убеждения или предрассудки историка, так же как смена исторической концепции обуславливается вовсе не обнаружением новых исторических фактов, а изменением личного отношения историка к событиям. Все новые исторические факты возникают в результате переинтерпретации старых исторических фактов с позиции новой исторической концепции. При этом приращения нового знания не происходит, да и вообще задачей истории не является добывание нового знания, ее задача – интерпретировать и структурировать уже имеющееся в наличии знание. Этим история принципиально отличается от прочих наук, что дает основание полагать, что история как дисциплина наукой не является.

Поскольку выбор концепции не определяется накопленным знанием, постольку создается ситуация концептуального плюрализма, в которой могут одновременно сосуществовать взаимоисключающие исторические концепции, интерпретирующие один и тот же массив исторических знаний. Однако не сам этот плюрализм определяет нежесткий характер системы мироописания истории, а именно разброс в степени редукции исторического потока к событийному ряду, подчиненному естественной каузальности. Иначе говоря, исторические концепции отличаются между собой

не только характером лежащих в их основе теоретических идей, но и разной степенью соотношения мифологической причинности и естественной каузальности.

Если естественные науки представляют жесткую систему мирописания, предполагающую тотальную структурированность предметного содержания законами данной науки, а мифология представляет мягкую систему, предполагающую, что сами законы мирописания постоянно изменяются в соответствии со становлением содержания жизни, то история представляет собой систему средней жесткости: здесь законы описания структурируют события, однако само становление жизни может быть сведено к естественной каузальности не в полной мере, что оставляет место для мифологической причинности. На основе различного характера мифологической причинности возникают разные философские интерпретации истории – прогрессистская концепция, концепция культурно-исторических циклов, регрессивная модель истории, концепция золотого века, концепция вечного повторения и т.д. Иначе говоря, история носит переходный характер от мифологии к науке, собственно наукой еще не являясь.

Архетип истории определяет исторический поток событий, раскрывающийся на разных уровнях, и сведение его к естественной каузальности осушает этот поток до ручейка – субистории. Редуцирование потока до субистории позволяет применить к нему принципы научного анализа, хотя в действительности такое редуцирование никогда не проводится последовательно. Именно поэтому реальные исторические концепции не отвечают требованиям научности. Вместе с тем, сам по себе исторический архетип еще ничего не говорит о степени сведения потока исторических событий к субистории, это зависит от личного характера исследователя.

Например, концепция истории Шпенглера построена в соответствии с определенным архетипом, по отношению к которому приобретают смысл все остальные исторические события. Эта концепция значительно больше обнаруживает мифологический характер, нежели научный. В концепции Шпенглера логика событий определяется не столько их последовательной причинной обусловленностью в соответствии с пространством и временем, сколько соответствием смысловому образцу, который и определяет конкретный характер протекания событий. Однако сам по себе архетип, лежащий в основе концепции Шпенглера, еще ничего не говорит о соотношении мифологической и естественной каузальностей. Концепцию Шпенглера вполне возможно подвергнуть рациональной обработке, редуцировав из нее все то историческое содержание, которое не укладывается в проверяемый научными методами причинно-следственный ряд. При этом сам основной архетип этой концепции, определяющий идею повторяемости культурно-исторических циклов, может быть сохранен. Аналогичным образом и любой другой исторический архетип, например, прогрессистская концепция смены формаций или теория вечного повторения, может лежать как в основе рациональной концепции, опирающейся на научные

методы исследования, так и в основе концепции, имеющей явно мифологический характер.

Содержание исторического потока событий, выделенного в соответствии с историческим архетипом, может быть редуцировано в разной степени, однако поскольку исходное содержание определяется характером этого архетипа, то рационально постигаемая, подчиненная пространству и времени причинностная цепь событий зависит не от эмпирических наблюдений или имеющихся исторических сведений, но от характера самого этого архетипа. Вариантов научно обоснованных концепций истории будет столько, сколько имеется исторических архетипов, при этом каждая рациональная научная концепция будет открывать разные исторические события и разную логическую взаимосвязь между ними.

В обращенности к одной и той же исторической действительности из одного и того же содержания рациональным путем могут быть выделены совершенно разные, даже взаимоисключающие свойства. Это объясняется тем, что свойства исторической действительности формируются историческим архетипом, и если рациональное постижение предполагает абстрагирование от различного содержания, сформированного разными архетипами, то, соответственно, различным будет и результат этого абстрагирования. В свете сказанного становится ясно, что разные взаимоисключающие исторические концепции могут существовать параллельно, при этом знания, полученные в парадигме одной концепции, никак не могут подтвердить или опровергнуть альтернативную концепцию. Причем нельзя сказать, что описание истории в данных концепциях фиктивно и не содержит никакой истины, любая историческая концепция хотя и абстрагирована от исторической действительности, тем не менее выражает в себе пусть и редуцированный, но реальный момент истории. То, что эти концептуальные выражения носят взаимоисключающий характер, говорит не об их ложности, но об антиномической равноистинности.

8.3. Уровни истории

Можно выделить три уровня исторического бытия, на которых человек обнаруживает себя в истории.

1) Уровень гилетического становления, который вовлекает в себя человека независимо от того, как тот понимает свое место в истории. Здесь нет еще расчлененности истории на определенные события, история воспринимается как иррациональная сила рока.

2) Уровень исторической событийности, организуемой историческим архетипом. На этом уровне континуальный гилетический поток истории расчленяется на конкретные события, которые непосредственно взаимосвязаны и влияют друг на

друга по законам мифологической причинности. И поскольку их взаимодействие не ограничено принципами пространства и времени, они непосредственно влияют на человека, пытающегося их понять, находясь с ним в интерактивной связи независимо от степени удаленности в прошлое. По отношению к человеку все прошлые события истории продолжают присутствовать и действовать в настоящем, что говорит об особой мифологической темпоральности их протекания.

3) Уровень редуцированного исторического потока - субистории, на котором все содержание исторической событийности сведено только к частному событийному ряду, подчиненному естественной каузальности в соответствии с принципами пространства и времени. На этом уровне человек претерпевает только те исторические воздействия, которые причинно обуславливают характер той современной ситуации, в которой он обнаруживает себя, и эту обусловленность можно оценить рационально.

На третьем уровне история редуцируется только до череды логически взаимосвязанных свершившихся фактов. Само становление на этом уровне описать невозможно, описываются только ставшие факты. Также невозможно понять и становление настоящего, в котором история непосредственно свершается: само это настоящее описывается как прошлое. На раскрывающееся в настоящем становление истории проецируются заданные концепцией определенности, в соответствии с которыми не только прошлое воспринимается как свершившийся факт, но и настоящее. Происходит проекция прошлого на настоящее, погружение настоящего в прошлое, в результате чего все моменты становления редуцируются.

На втором уровне событийного структурирования в соответствии с архетипом истории прошлое обнаруживается в настоящем в опыте присутствия. Историческое событие не только является звеном естественного ряда каузальности, оно непосредственно действует на каждый переживаемый в настоящем момент истории. Возникает непосредственная сопричастность прошедшего события настоящему, которая преодолевает ограничение принципом времени. Эта сопричастность прошлого события настоящему, данная как некий синтез эмпирического времени, преодоление его разобщенности, происходит не в естественной темпоральности, а в мифологической.

Мифологическое время можно определить как особую темпоральность, в которой каждый прошедший момент не уходит безвозвратно в прошлое, но продолжает присутствовать и действовать в настоящем. Синтезом мифологической и эмпирической темпоральностей является цикличность. Таким образом, расчленение гилетического потока на циклы является первой ступенью воплощения архетипа, в соответствии с которым образуются циклические исторические события. Эта цикличность закрепляется в мифологическом мышлении и ритуале и является основой структуры мироописания архаичного человека. Линейное восприятие истории, преодолевшее его цикличность, стало возможно лишь благодаря ветхозаветному и

христианскому откровению, которое первично и трансцендентно по отношению к любым историческим архетипам.

На втором уровне становления истории человек воспринимает историческое событие не в его законченной свершенной определенности, а как некую силу, которая продолжает действовать, и это действие по-новому обнаруживается во всякой новой обращенности к этому событию. Становление открывается не только в потоке истории, но и внутри каждого исторического события. Исторический архетип, преломляясь через восприятие человеком исторического события, формирует новый горизонт смысловой определенности, который накладывается на неопределенность становления этого события. Этот горизонт определенности очерчивает границу постоянно актуализирующихся энергий события, указывая тем самым на их потенцию.

Если на третьем уровне, предполагающем редукцию события, смысловая предзаданность, наделяющая историческое событие определенностью, полностью редуцирует его внутреннее становление, то здесь речь идет лишь об очерчивании определенной границы, в пределах которой раскрывается становление. Граница смысловой определенности умопостижима и может быть зафиксирована в рассудочном понятии, однако само внутреннее становление события сохраняет свой неопределенный характер и не может найти рациональное отображение, оно дано человеку только в трансцендентальном предчувствии. Таким образом, постижение истории на втором уровне в соответствии со структурирующим ее архетипом раскрывается как очерчивание опыта трансцендентального предчувствия границей смысловой определенности, полагаемой данным историческим архетипом. Вместе с тем гилетический поток истории вообще никак не очерчивается смысловой определенностью, поэтому он открыт только в трансцендентальном предчувствии.

В опыте постижения истории мы можем говорить о разной глубине трансцендентального предчувствия: в способности сопереживать историческому событию мы обнаруживаем, что оно продолжает действовать на нас, сказывается на нашей повседневной жизни. Здесь на уровне трансцендентального предчувствия схватывается внутреннее становление события. За этим опытом отрывается еще более глубинный уровень переживания сопричастности самому становлению истории, вовлекающему в свои водовороты, которым трудно противостоять. Иррациональная сила потока истории переживается как преследующий человека непостижимый рок, в котором открывается новое содержание трансцендентального предчувствия.

Из всего этого следует, что предрассудок, согласно которому содержательность постигается в определенности, не более чем заблуждение. Трансцендентальное предчувствие содержательно и способно по-разному открывать эту содержательность, несмотря на свой неопределенный характер. Опыт трансцендентального предчувствия разнообразен, он может уводить в глубины бессознательного и в трансцендентные высоты божественного, может открывать все становление исто-

рии, а может проявиться как простое сочувствие ближнему. При всем своем разнообразии он остается неопределенным, являясь условием возможности всякой определенности, в соответствии с которой человек упорядочивает мир.

Определенность свершившихся исторических фактов находит свое отображение в таких же определенных формах языка. Соответственно, становление истории в целом и внутренняя наполненность неопределенным становлением конкретного исторического события также должна каким-то образом отображаться в языке, а именно во внутреннем становлении языка в целом и внутренней наполненности неопределенным становлением конкретного слова.

Если бы язык фиксировал содержание жизни только в законченных определенных формах, тогда необъяснимой оставалась бы его способность к изменению. Однако естественные языки изменяются вместе с историческим становлением народов.

Невозможно понять расхождение в исторических путях католической и православной церкви, не принимая в расчет различие латинского и греческого языков - настолько становление языка тесно переплетено с историей церкви. Невозможно понять возникновение трансценденталистской философии, не понимая становление немецкого языка. Если мы оставим в стороне анализ специфики английского языка, то для нас останется полной загадкой эмпирическая ориентация англосаксонской культуры, которая находит выражение не только в господстве эмпирической философии, но и в принижении значения фундаментальной стороны науки в пользу экспериментальной, в прецедентной правовой системе, в относительном безразличии к догматическим богословским спорам англиканской церкви (в отличие от немецкой лютеранской), в специфической интерпретации либерализма и т.д.

Любое изменение образа жизни не только всего народа, но и отдельной группы людей влечет изменение в языке. Свой язык создают партийные чиновники и ээки, молодежные и профессиональные сообщества. Общая языковая парадигма очерчивает то поле неопределенности, внутри которого возникают всевозможные сленги, жаргоны и диалекты. Иначе говоря, языковая парадигма содержит в себе бесконечную потенцию своих энергичных воплощений во всевозможных трансформациях языка, так же как и каждое слово содержит потенцию становления, актуализируемую в воплощениях всевозможных субъязыков разных социальных групп.

Язык воплощает в себе ту же самую неопределенность становления, что наполняет историю народа, развиваясь и изменяясь в соответствии с его историческими путями и перепутьями. Это значит, что язык должен также иметь и свою гилетическую стихию становления, и внутреннюю наполненность становлением слов, связанных воедино общей парадигмой языка. Понимая это становление языка, можно понять и становление истории, так как это не два различных становящихся процесса, но единое становление, по-разному выраженное в двух разных сферах.

Это становление раскрывается в опыте трансцендентального предчувствия как самодвижная сила истории и языка. Подобно тому, как поток истории вовлекает в себя человека, точно так же и стихия языка захватывает его, вовлекает в русло собственного течения ход его мыслей и творческих самовыражений. Человек может содействовать становлению языка, и тогда в его творчестве выражаются новые открытия, определяющие культуру его народа. Человек может также и противодействовать языковому становлению, стремясь выразить нечто принципиально новое для культуры народа. Чаще всего усилия таких людей сменяются потоком языковой стихии, но иногда, в переломные моменты, творческая энергия человека перенаправляет общий ход развития культуры, как это было, например, в связи с созданием славянской письменности Кириллом и Мефодием или переводом Библии на немецкий язык Лютером.

Подобно тому, как можно выделить три уровня истории - 1) гилетический поток истории, 2) событийную стихию истории, упорядоченную в соответствии с историческим архетипом и 3) субисторию - результат редукции исторического содержания к естественной казуальности, определенной принципами пространства и времени, точно также можно выделить и три уровня бытия языка. Третьему уровню редуцированного понимания истории соответствуют строгие языки с четко фиксированным значением - языки естественных наук, математика и формальная логика, языки программирования и т.д. Второму уровню исторического бытия соответствуют естественные языки исторически существующих народов. Подобно тому, как первый уровень гилетического бытия истории не находит свое рациональное выражение, но воспринимается интуитивно на уровне трансцендентального предчувствия как сила рока, так же интуитивно на уровне трансцендентального предчувствия обнаруживается динамичная сила становления языка. Вместе с тем в человеческой истории был создан один язык, который фиксировал не определенные смысловые формы, а само текучее становление жизни, т.е. лежащий в ее основе гилетический поток, это язык И-цзин.

В основе языка И-цзин лежат 64 гексаграммы, каждая из которых обозначает не какой-либо определенный смысл, а становление - характер развития ситуации, безотносительно к ее содержанию. Каждая гексаграмма содержит шесть черт, выражающих шесть этапов развития ситуации. Разновидностей черт - две, сильная и слабая, соответствующая Ян и Инь, сочетание которых характеризует любую ситуацию. Последовательность сильных и слабых черт в гексаграмме выражает само становление, но еще не содержание этого становления. Смысловую содержательность гексаграмма обретает только в том случае, если найдена общая точка становления реального жизненного процесса и процесса создания самой этой гексаграммы. Эта точка обнаруживается в точно поставленном вопросе, который знаменует одновременно начало гадательного ритуала, в соответствии с которым пишется гексаграмма, и реального событийного процесса жизни, к которому направлен

вопрос. Иначе говоря, каждая гексаграмма обозначает не букву, не слово, а целостный текст, который создается в момент постановки вопроса. Создание этого текста идет параллельно с развертыванием жизненной ситуации, по поводу которой поставлен вопрос, а предсказательная сила гексаграммы определена общим становлением гилетического потока, являющегося движущей силой и самого жизненного становления, и становления смысла гексаграммы в гадательном ритуале.

Таким образом, язык И-цзин обладает такой же внутренней самодвижной силой, проявляющейся независимо от воли человека, как и исторический процесс, а успешность предсказаний в гадательной практике И-цзин показывает, что мы имеем дело не с двумя разными процессами становления, но с одним и тем же, выраженным в двух разных сферах - в становлении смысла гексаграммы и в становлении реальной жизненной ситуации.

8.4. Настроение христианского откровения

Истинность христианского откровения удостоверена исторически. Любые проявления человеческого творчества несут на себе отпечаток мира его культуры. Наука, искусство, техника, быт, мир повседневности, экономика, социальная структура - все это определяется исходными культурными архетипами. В другой культуре мы обнаружим принципиально иной тип науки, искусства, социального уклада и т.д. В истории человечества только одно явление оказалось инвариантно в разных культурах: это - христианское откровение.

Мир язычества целиком и полностью определялся спецификой культуры исторических народов. Никакая языческая религия не могла быть воспринята другим народом, не будучи трансформированной и приспособленной к иному типу мышления.

Мировых религий, распространенных в странах с разной культурной историей, всего три: буддизм, христианство и ислам. Если мы обратимся к истории буддизма, то обнаружим, что он трансформируется всякий раз, когда обретает новую культурную почву. Буддизм Тибета иной, чем древнеиндийский буддизм, а буддизм Китая принципиально иной, чем тибетский. Различия между тибетским буддизмом и цейлонским не менее значительны, чем различия между христианством и исламом, из чего видно, что буддизм зависит от культурных предпосылок, а значит, является результатом человеческого творчества.

Ислам распространялся в странах с разной культурой, сохраняя в целостности ядро своего откровения. Однако, как показывает история, везде, где распространен ислам, происходит навязывание одного и того же типа культуры. Благодаря этому мусульманский мир в кратчайший исторический период достиг невероятно быстрого

расцвета, во многих отношениях опередив средневековую христианскую цивилизацию, и по той же причине все эти выдающиеся достижения оказались законсервированы, что привело к постепенному, но неумолимому отставанию исламского мира от христианского. Иначе говоря, откровение ислама, хотя и не трансформируется на иной культурной почве, но и не приживается в иных культурных типах без изменения их. Это еще не доказывает человеческий источник исламского откровения, но также и не доказывает источник божественный. Тем не менее, сведение разных культурных традиций к одному типу исламской культуры выдает, что каким бы ни был первоначальный источник откровения, в дальнейшем он оказался подчинен чисто земным задачам, определенным не Богом, но людьми - задачам организации социальной жизни, что и ведет к унификации культур исламских стран.

И только лишь христианское откровение сохраняет в неизменности свою основу, воплощаясь в совершенно разных культурных типах. Христианское откровение остается тем же самым и в античности, и в средневековье, и в современности, и в Германии, и в Армении, и в Эфиопии, и на Филиппинах. Воплощение в совершенно разных культурных типах христианского откровения не ведет ни к унификации этих культурных типов (как в исламе), ни к собственной трансформации (как в буддизме). Иначе говоря, христианское откровение инвариантно по отношению к культурным мирам и первично по отношению к лежащим в их основе архетипам. Именно поэтому христианское откровение не могло быть создано человеком, оно дано свыше - Богом.

Христианское откровение предполагает разнообразие своих воплощений в обрядовых формах и богословских традициях. Это разнообразие подразумевается самим откровением, поскольку его восприятие требует ответных и разнообразных человеческих действий, которые естественным образом организуются в соответствии с культурными архетипами. Все то, что относится к различиям (обряды, ритуальные и молитвенные формы, богословские системы), является результатом человеческого творчества; а то, что в христианстве неизменно (таинства, цель, смысл и путь спасения), - трансцендентное по отношению к человеку, миру и культуре откровение.

В связи с этим возникает проблема, как связано откровение христианства и культурные архетипы, и как связаны с культурными архетипами откровения иных религий? Иначе говоря, встает задача проблематизации самого понятия культурного архетипа, который в своем частном аспекте раскрывается в том числе и как архетип истории.

Христианское откровение порождает самые разные богословские традиции, но само оно не является богословской традицией. Задача богословия - очертить непостижимое откровение границей смысловой определенности таким образом, чтобы отсечь ложные пути мысли. Само по себе богословие ничего не говорит о самой этой непостижимости, оно является лишь реакцией на ложное направление мысли.

Поэтому всякий богословский догмат ничего положительного не раскрывает, он лишь отсекает ложный путь, в то время как понимание непостижимого должно раскрываться самостоятельно, не связывая себя какими-либо заданными определенностями.

Подлинное богопознание осуществляется не через богословие, а через непосредственную связь с Богом, богословие лишь предохраняет человека, чтобы тот не обманулся или не забрел на ложный путь. А поскольку в разных культурных мирах людям по-разному необходимо указывать на ложность некоторых путей, то само христианское откровение предполагает собственное самораскрытие в разных, очень часто невзаимопонимаемых богословских традициях, чей характер определяется стилем мышления человека данной культуры.

Именно поэтому, несмотря на развитость богословских традиций, непосредственно открывающийся Бог остается непостижимым с позиции рационального мышления, то есть с позиции смысловой определенности. В этом смысле следует понимать слова Григория Нисского о том, что всякое понятие о Боге уже есть идол.

Если культурный или исторический архетип задает границу смысловой определенности, в соответствии с которой определяется смысл всех остальных явлений человеческой жизни, то откровение, напротив, может быть постигаемо в разных полагаемых человеческим сознанием горизонтах смысловой определенности, но саму границу смысловой определенности оно в себе не содержит. Откровение определяет направленность всех интенций понимания человека, но не предзадает определенность, схватываемую этим пониманием.

То, что определяет направленность всех интенций человеческого жизненного мира, есть настроение, которое обнаруживается как первичное отношение к собственному существованию. В соответствии с настроением возникает настрой, определяющий эмоциональное восприятие мира, на основе которого создается определенное мирописание. Таким образом, настроение - это не смысловая определенность, а первичная сила, определяющая направленность потока жизни, включая и направленность понимания. Причем понимание может быть направлено на конкретные смысловые определенности, однако импульс интенции понимания исходит из настроения, которое оказывается за пределами смысловых определенностей.

В соответствии с этим всякое религиозное откровение можно понять как полагание нового настроения, на основе которого определяется общность человеческих настроений и способов мирописания, слагающихся в единство мира культуры данного народа.

Настрой определяет общее направление эмоций человека, в контексте которого раскрываются все человеческие переживания. Определенность мирописания формируется на основе определенного настроя, однако сам настрой не может быть дан как определенность. Определенности схватываются в интенциональной направленности на них, однако условием постижения определенности является ее

предварительное вычленение. В своей изначальности переживаемый мир дан в неопределенности становления, определенности вычленяются волевыми актами внимания, очерчивающими смысловые границы областей неопределенного становления. При этом настрой является мотивацией актов внимания, он организует всю деятельность сознания, направленную на формирование горизонтов смысловой определенности, выступая, тем самым, как доопытная предпосылка мироописания.

Настрой, выражающийся как доминирующее направление интенций жизненно-го мира, эмоций и переживаний, является содержательным раскрытием настроения в жизненном мире. Настроение как фундаментальное отношение к собственному существованию является условием любых настроев, раскрывающих это отношение, на основе которых формируются разные системы мироописания; оно может воплощаться в разных системах мироописания.

Мироописание структурируется на основе исходных смысловых установок независимо от того, осознаны они или нет. Так, например, в основе новоевропейского космоса лежит установка однородности пространства независимо от вектора движения. Эта установка играла роль парадигмального смысла, структурирующего представления о мире даже тогда, когда она еще не была теоретически осознана и отрефлексирована.

В данном случае исходный смысл, лежащий в новом культурном архетипе, выступает в качестве парадигмального смысла науки. Мотивацией волевого внимания, выделившей эту предпосылку в качестве архетипа естественнонаучной картины мира, послужило новое настроение новоевропейского человека, принципиально отличающееся от настроения средневекового человека. Однако в силу того, что настроение не дано в завершенной смысловой определенности, новый смысловой архетип на уровне смысловой определенности не был отрефлексирован, поэтому свою определенность он получил, раскрываясь уже в конкретных физических и космологических концепциях. Таким образом, исходное настроение мотивирует направленность на полагание новых культурных архетипов, которые могут раскрываться как архетипы истории или науки, в соответствии с которыми приобретают свою осмысленность все явления, структурируемые в мироописании.

Спецификой всех дохристианских религиозных откровений является неразрывная связь определяемого откровением настроения, выделяемых в соответствии с этим настроением культурных архетипов и формируемого на их основе культурного космоса. Поскольку и настроение, и культурный архетип, и культура формируются в результате одной и той же творческой направленности человека, они всегда соответствуют друг другу. Однако если мы обратимся к историческому раскрытию христианского откровения, то обнаружим, что лежащее в его основе настроение формирует разные архетипы и выражается в совершенно различных культурах. Данное обстоятельство указывает на то, что полагающая новое настроение творче-

ская сила не совпадает с творческой силой, формирующей архетипы и культурные миры. Поскольку мир культуры формируется человеком, то, соответственно, настроение, лежащее в основе христианского откровения, должно носить сверхчеловеческий божественный характер.

Настрой, лежащий в основе божественного откровения, принципиально не может иметь однозначного соответствия определенным культурным архетипам уже в силу того, что божественное знание несоизмеримо с человеческим. Христос по воплощению, несмотря на всю полноту божественного разума, вынужден был, как и всякий человек, постепенно обучаться разговаривать, читать и писать, пройдя все стадии обычного человеческого развития. Полнота божественного разума никак не могла быть выражена непосредственно в разуме человеческом, и Христос, обладая целостным человеческим разумом и будучи воистину человеком, развивался постепенно, несмотря на Свое божественное всеведение.

В соответствии с этим и божественное откровение принципиально не может быть переведено на язык полагаемых человеком смысловых определенностей и архетипов культуры. Но подобно тому, как божественное содержание личности Христа мотивировало формирование Его человеческого ума и человеческой воли, точно так же и неперебиваемое на язык человеческой культуры божественное откровение мотивирует возникновение конкретных культурных миров. В силу того, что ни один из культурных миров не может иметь адекватного выражения божественного откровения, это откровение по-разному может выражаться в различных культурах, и все эти разнообразные выражения, даже взаимопротиворечащие, носят равноистинный по отношению к исходному откровению характер.

Поскольку достоверность выражения христианского откровения определяется не соответствием смысловой определенности, а соответствием христианскому настроению, то взаимоисключающий характер выражений откровения еще не говорит об их ложности. Христианское настроение выражается в стремлении человека к полноте жизни и пониманию осмысленности и самоценности любого ее момента. В разных культурах это настроение могут выражать совершенно различные идеи или культурные феномены.

Например, в средневековой культуре идея геоцентризма выражала уникальность не только положения Земли в космосе, но и человеческой жизни на Земле, тем самым соответствуя христианскому настроению, выражающемуся в самоценности любого момента жизни. Однако в Новое время, когда в центр картины мира был помещен человек, произошло расслаивание ценностного и физического восприятий мира. В связи с этим космология стала чем-то нейтральным по отношению к ценностному миру человека, превратившись в интеллектуальный конструкт. Это повлекло утрату за геоцентрической концепцией ценностного для христианства значения, поэтому с религиозной точки зрения космологические концепции стали безразличны.

Возвращение религиозно-ценностного характера современной космологии должно привести к принципиально иному способу выражения идеи уникальности земной жизни. Это может быть достигнуто не путем возвращения к старому геоцентризму, а путем развития идеи бесконечной мерности пространственно-временного континуума, благодаря чему точка земной жизни может быть в каком-либо одном из бесконечных измерений связана с любой другой точкой континуума. Благодаря такому пониманию Земля больше не теряется в бесконечности космоса, но становится сопричастной в бесконечных измерениях любому из моментов этого космоса. Эта сопричастность всему космосу как целому лишь подчеркивает уникальность точки всеобщей взаимосвязи, что соответствует пониманию уникальности жизни человека на Земле.

Таким образом, подчеркивание уникального положения человека в космосе достигается в разных культурах совершенно различными средствами и теоретически может воплощаться во взаимоисключающих концепциях. Истинность здесь заключается не в самой теории, а в ее соответствии христианскому настроению.

В соответствии с этим и богопознание следует понимать не как направленность на некую смысловую определенность, а как направленность на настроение, мотивирующее возникновение многообразия типов смысловых определенностей. Ложь теософии заключается в подмене метода познания, когда утверждается, что к божественному знанию следует прилагать рационалистические способы познания, связанные с анализом задаваемых человеком смысловых определенностей. В силу этого подлинное божественное знание теософы подменяют собственными интеллектуальными конструктами, анализ которых и выдают за богопознание. В отличие от теософии христианское богословие нацелено не на познание заданных смысловых определенностей, а на познание лежащей в откровении интенции движения к этим смысловым определенностям, через которые становится возможным восходить в воплощенном в них металогическому сверхрациональному откровению.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Задачей исследования являлось не только феноменологическое описание смысловых определенностей, но и проблематизация их. Это позволило указать на изначальную очевидность, предвещающую всякую определенность.

На основе критически-феноменологического метода жизненный мир описывался не в своей предзаданной смысловой систематизации, а в движении от неопределенного трансцендентального предчувствия к проясненности в той или иной определенности. Путей приведения изначального опыта к определенности может быть множество, поэтому ни одна система смысловых определенностей не может претендовать на исключительность.

Этот подход предполагал отказ от философского предрассудка понимания очевидности сознания исключительно как определенности. Опыт очевидности открывается в изначальном переживании, которому только еще предстоит быть проясненным, но, несмотря на свою первичную неопределенность, это изначальное переживание содержательно и обладает потенцией воплощения в различных - вплоть до взаимоисключающих - смысловых определенностях.

Эта первичная неопределенная содержательность была обозначена как трансцендентальное предчувствие, которое раскрывалось как источник мышления, смысловой определенности, эмоционального бытия, воображения и трансперсонального опыта. Такое широкое понимание трансцендентального предчувствия провоцирует серьезное возражение: ведь сама по себе характеристика неопределенности еще не является основанием отождествления столь разнообразного опыта, лежащего в основе совершенно различных сфер бытия, поэтому нет ли здесь простого приклеивания общего термина для совершенно разнородных явлений?

Анализ трансцендентального предчувствия выявляет его изначальный трансперсональный характер, воплощенный в интуиции присутствия. В предчувствии всегда присутствует нечто, что само по себе неопределенно, его прояснение приводит к возникновению смысловой, эмоциональной, феноменально-событийной и других сфер. Неопределенность интуиции присутствия заключается в ее несамостоятельной неисчерпаемости - постоянной возможности все большего углубления в ее содержательность. По мере углубления эта содержательность все больше обнаруживает свой трансперсональный характер и позволяет сделать вывод, что изначальнейшее трансцендентального предчувствия является общим источником всех феноменальных миров.

В работе было показано, что реальность мира конституируется вовсе не предзаданными самоочевидными определенностями, но интуицией присутствия. Трансперсональный характер предчувствия выражает присутствие единого мира, в своей непостижимости превосходящего любое описание, по отношению к которому любые другие миры - субъективные миры людей и животных, миры сновидений и миры потусторонние, миры культурных космосов и миры шизофренических больных - являются лишь частными фрагментами единого мира, редуцированными к системам мироописания. Лишь несовместимость смысловых определенностей разных описаний создает иллюзию множественности миров, в действительности представляющих всего лишь множественность способов описания непостижимого мира.

Данная работа охватывает лишь первую часть задуманного исследования. Во второй части предполагается выявить опыт трансцендентального предчувствия, лежащего в основе феноменально-гилетического уровня бытия. Иначе говоря, проблематизации подлежат не только смысловые определенности и эмоциональная структура человека, но и сама гилетическая чувственно-воспринимаемая действительность.

Поскольку в основе гилетической действительности лежит опыт собственного тела, то именно феноменологический анализ процесса прояснения из трансцендентального предчувствия первичного телесного опыта должен лежать в основе всякого другого описания чувственной действительности.

Выявление трансцендентального предчувствия, которое лежит в основе сборки гилетической реальности, позволит понять, почему в фактической жизни люди практически встречают все то, что допускается их мифологической картиной мира, и насколько мифология и наука могут не просто изменять систему восприятия действительности, но и изменять саму действительность - сам жизненный мир.

Это требует критически-феноменологического анализа не только мифа, но и науки. Особенно интересным представляется показать, что в основе не только таких гуманитарных наук, как право и экономика, но и таких строгих наук, как математика, лежат вовсе не предзаданные смысловые определенности, а работа сознания по приведению изначально неопределенного трансцендентального предчувствия к определенности.

Разные мироописания расслаивают действительность, и то, что в одном описании является привычным и само собой разумеющимся, в другом невозможно. Указание на свидетельства о столкновениях с мифологическими существами будет тривиальностью, намного интересней дать феноменологический анализ возможности взаимоисключающих результатов одних и тех же экспериментов в близких дисциплинах знания, но исходящих из разных предпосылок миропонимания, в частности, химии и алхимии.

Представляется также рассмотреть принцип конституирования реальности присутствием не только по отношению к константной реальности, но и виртуальной.

Последовательное развитие критически-феноменологического метода сближает его с методом неоплатонической диалектики. В частности, проблематизирующее феноменологическое описание жизненного мира неизбежно выявляет трансперсональный характер трансцендентального предчувствия, из которого возникает все содержание сознания. Феноменологический метод дублирует описание трансперсонального содержания внутри одной субъективности описанием этого же содержания в другой субъективности. Неоплатонический подход предполагает описание трансперсонального содержания в единстве своих противоположных воплощений в разных субъективностях.

Близость этих подходов позволяет дополнить критически-феноменологический анализ неоплатонической диалектикой через предварительное феноменологическое обоснование ее. Такое расширение методологии исследования позволит более глубоко дать описание гилетической сферы, телесности человека, мифа, науки, а также углубить анализ темпоральности и пространственности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М.: CODA, 1997.
2. Аристотель. Метафизика. - М.: Мысль, 1975.
3. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. - М.: Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
4. Борисов Е.В. Аппликативность и объективность истолкования в герменевтике Х.-Г.Гадамера // Г.Г.Шпет/Comprehensio. Третьи шпетовские чтения. - Томск: Водолей, 1999.
5. Борисов Е.В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Г.Г.Шпет / Comprehensio. Вторые шпетовские чтения. - Томск: Водолей, 1997.
6. Борисов Е.В. набросок психоонтологического анализа тоталитарного сознания // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. - Томск: Изд-е ТОАК, 1996.
7. Борисов Е.В. Проблема интерсубъективности в феноменологии // Логос. - 1999. - № 1 (11).
8. Брихадараньяка упанишада. - М.: Ладомир, 1992.
9. Бубер М. Я и Ты. - М.: Высшая школа, 1993.
10. Булгаков С.Н. Философия имени. - СПб.: Наука, 1998.
11. Васубандху. Абхидхармакоша. Кн.1. Пер. с санскр. - М.: Наука, 1990.
12. Васубандху. Абхидхармакоша. Ч.1-3. Пер. с тибетск. - Улан-Удэ, 1980.
13. Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. - Томск: ТГУ, 2003.
14. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. - М.: Прогресс, 1988.
15. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. - М.: ДИК, 1999.
16. Гуссерль Э. Картезианские медитации. - М.: ДИК, 2001.
17. Гуссерль Э. Логические исследования Т. II (1). - М.: ДИК, 2001.
18. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. - 1991. - № 1,
19. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. - М.: Гнозис, 1994.
20. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск: Сагуна, 1994.
21. Дандарон Б.Д. Теория шуны у мадхьямиков // Тибетский буддизм. - Новосибирск: Наука, 1995.
22. Кант И. Собрание сочинений 8-ми т. М.: Чоро, 1994.
23. Карпицкий Н.Н. Возвращение к канонам как путь преодоления тоталитарного наследия // Вестник Омского университета. Вып. № 2. 2002. С. 104-106.
24. Карпицкий Н.Н. Личность и история // Г.Г.Шпет/Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. - Томск, 1997.
25. Карпицкий Н.Н. Метаматематическая универсализация в философии и науке // Методология науки. Вып 5. Проблемы типологии метода. - Томск: ТГУ, 2002.
26. Карпицкий Н.Н. Мироописание и мир вне описания // Дефиниции культуры. Вып IV. - Томск: Изд-во ТГУ, 1999.

27. Карпицкий Н.Н. Смена культурных парадигм и проблема достоверности // Культура как способ бытия человека в мире. - Томск: Изд-во НТЛ, 2000.
28. Карпицкий Н.Н. Становление смысла и становление личности. Томск, 1995. - 256 с. - Деп. В ИНИОН № 52819 от 15.07.97
29. Карпицкий Н.Н. Феноменология воображения // Г.Г.Шпет/Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. - Томск, 1999.
30. Карпицкий Н.Н. Хохот олимпийцев и ирония Мокшадхармы // Дефиниции культуры. Вып.2. Томск: Изд-во ТГУ, 1996.
31. Карпицкий Н.Н. Экхарт: путь апофатического самопознания. - Томск: Изд-е ТНИЦИР, 1997.
32. Книгин А.Н. Учение о категориях. - Томск: Изд-во ТГУ, 2002.
33. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. - Томск: Изд-во ТГУ, 1999.
34. Кьеркегор С. О понятии иронии // Логос. Москва. - 1993. - № 4.
35. Лао Цзы. Дао дэ цзин // Ян Хин Шун. Древнекитайский философ Лао Цзы и его учение. - Москва-Ленинград, 1950.
36. Лосев А.Ф. Античная философия истории. - М.: Наука, 1977.
37. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. - М.: Мысль, 1993.
38. Лосев А.Ф. Введение в общую теорию языковых моделей. - М., 1968.
39. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. - М.: Изд-во МГУ, 1982.
40. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. - М.: Правда, 1990.
41. Лосев А.Ф. Имяславие // Вопросы философии. - 1993. - № 9.
42. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. - М.: Искусство, 1974.
43. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. - М.: Искусство, 1992.
44. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. - М.: Искусство, 1980.
45. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1-2. - М.: Искусство, 1988.
46. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. - М.: Искусство, 1979.
47. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. - М.: Искусство, 1963.
48. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. - М.: Искусство, 1969.
49. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. - М.: Мысль, 1994.
50. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М.: Мысль, 1993.
51. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. - М.: Искусство, 1995.
52. Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. - М.: Мысль, 1995.
53. Лосев А.Ф. Языковая структура. - М.: МГПИ, 1983.
54. Мерло-Понти М. Око и Дух. - М.: Искусство, 1992.
55. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. - СПб.: Ювента, Наука, 1999.
56. Налимов В.В. Спонтанность сознания. - М.: Прометей, 1989.
57. Ницше Ф. Сочинения. Т.1-2. - М.: Мысль, 1990
58. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. - М.: Мысль, 1991-1994.
59. Плотин. Сочинения. - СПб.: Алетейя, 1995.
60. Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.
61. Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М.: Наука, 1991.
62. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. - СПб.: Наука, 2001.
63. Смирнов А.В. Логика смысла. - М.: Языки славянской культуры, 2001.

64. Смирнов А.В. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. - М.: Восточная литература, 1998.
65. Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? // Вопросы философии. - 1999. - № 3.
66. Упанишады. - М.: Ладомир, 1992.
67. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. - Сб.17. - М.: Изд-во МП, 1977.
68. Флоренский П.А. Иконостас. СПб.: МИФРИЛ - Русская книга, 1993.
69. Флоренский П.А. Мнимости геометрии. - М.: Лазурь, 1991.
70. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. - М.: Правда, 1990.
71. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. - М.: Паимс, 1992.
72. Хайдеггер М. Бытие и время. - М.: Ad Marginem, 1997.
73. Хайдеггер М. Время и бытие. - М.: Республика, 1993.
74. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. - СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
75. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Пер. Е.В. Борисова. - Томск: Водолей, 1998.
76. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. - М.: Высшая школа, 1991.
77. Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Вопросы философии. - 1990. - № 7.
78. Шелер М. Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994.
79. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. - М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
80. Шестов Л. Сочинения в двух томах. - Томск: Водолей, 1996.
81. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. - М.: Мысль, 1993.
82. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. - М., 1927.
83. Шпет Г.Г. Явление и смысл. - Томск: Водолей, 1996.
84. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. - М.: Наука, 1988.
85. Цуцкий Ю.К. Китайская классическая книга перемен. СПб.: Алетейя, 1992.
86. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Zweite Buch. Haag. 1952.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПРЕДЧУВСТВИЯ И ПРИСУТСТВИЯ	7
1.1. Методическое сомнение и возвращение к первичному опыту	7
1.2. Трансцендентальное предчувствие и феноменалистическое мировосприятие	15
1.3. «Двойное схватывание» и трансперсональный характер предчувствия	22
1.4. Воображение как процесс приведения трансцендентального предчувствия к определенности	28
2. ПРИСУТСТВИЕ И ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ МИР	32
2.1. Структурирование феноменального мира	32
2.2. Настрой	37
2.3. Эстетический характер присутствия	40
2.4. Темпоральность присутствия	43
2.5. Пространственность присутствия	49
2.6. Феноменология опыта присутствия Абсолюта	54
3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПРЕДЧУВСТВИЕ И СМЫСЛОВОЕ БЫТИЕ	59
3.1. Энергичное понимание смысла	59
3.2. Смыслы личностного бытия и определенности суррогатного мира	61
3.3. Вещь и событие	63
3.4. Динамическая природа смысла	68
3.5. Архетип смыслового континуума	72
3.6. Идеальная парадигма	78
4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПРЕДЧУВСТВИЕ И ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ БЫТИЕ	84
4.1. Эмоциональная структура жизненного мира	84
4.2. Первичный эмоционально-ситуативный поток	89
4.3. Феноменология страдания	95
4.4. Феноменология трансперсонального опыта	101
4.5. Трансперсональное страдание	109
4.6. Трансцендентальная ирония	113
5. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПРЕДЧУВСТВИЕ И ЛОЖНЫЕ МИРЫ	122
5.1. Экзистенциальное сомнение и абсурдность мира	122
5.2. Дестрой	125
5.3. Бог - источник настроения, фундирующего мир	127
5.4. Идеология и суррогатный мир	130
5.5. Присутствие аутистского мира как настрой	135
5.6. Духовные болезни и психические паразиты	137
5.7. Смысл экзорцизма	141
6. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБЩЕНИЯ	147
6.1. Неподлинное общение	147
6.2. Подлинное горизонтальное общение	151
6.3. Подлинное вертикальное общение	154
7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЛОВА	160
7.1. Редукция слова к самотождественности	160
7.2. Событийно-энергичная природа слова	163
8. СТАНОВЛЕНИЕ И ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ИСТОРИИ	168
8.1. Гилетический поток истории	168
8.2. Архетип истории	170
8.3. Уровни истории	174
8.4. Настроение христианского откровения	179
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	185
ЛИТЕРАТУРА	188

Научное издание

Карпицкий Николай Николаевич

**ПРИСУТСТВИЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ
ПРЕДЧУВСТВИЕ**

Издание подготовлено в авторской редакции

Книга издана при поддержке
Томского исследовательского центра по правам человека

Лицензия ИД № 04617 от 24.04.2001 г. Подписано в печать 05.09.2003 г. Формат

60х84/16 Бумага офсетная № 1.

Гарнитура Arial Narrow. Ризография.

Печ. л. 12. Усл. печ. л. 11,16. Уч.-изд. л. 12,5.

Тираж 500 экз.

Издательство ТГУ, 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4