

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Касавина Надежда Александровна

**Экзистенциальный опыт как проблема философии
и социально-гуманитарных наук**

Специальность 09.00.08 – философия науки и техники

Диссертация на соискание ученой степени

доктора философских наук

Научный консультант:

доктор философских наук, профессор,
член-корреспондент РАН Н.И. Лапин.

Москва, 2017

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Экзистенциальный опыт как предмет философской рефлексии	
Параграф 1. Топология экзистенциального опыта	28
Параграф 2. Экзистенциальный опыт как феномен культуры	58
Параграф 3. Повседневный, социальный, экзистенциальный опыт: особенности и связи	95
Параграф 4. Амбивалентность экзистенциального опыта	118
Глава 2. Экзистенциальный поворот в социально-гуманитарных науках	
Параграф 1. За пределы классики: экзистенциальный сдвиг	148
Параграф 2. К подлинности человеческого бытия (ракурс психологии)	177
Параграф 3. Движение к личности и персональному опыту в социологии	203
Параграф 4. Гуманизация науки и натурализация экзистенции	235
Глава 3. Вера в экзистенциальном опыте	
Параграф 1. Рациональные и аффективные коллизии экзистенции (Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой)	242
Параграф 2. Вера как экзистенциальный феномен	255
Параграф 3. Вера и экзистенциальное становление личности	270
Параграф 4. Фанатичная вера	285
Параграф 5. Вера в ценностном пространстве культуры	301
Заключение. Модусы экзистенциального опыта и его исследования	319
Библиография	325

Введение

Актуальность темы исследования

Опыт принадлежит к числу категорий в философии, получивших множество толкований и не только не утративших своей значимости, но требующих дальнейших исследований. Это определяется динамикой методологических ориентиров в понимании сущности сознания, познания, знания и обоснования его достоверности, то есть тех понятий, с которыми опыт находится в системном единстве; с новым этапом в понимании рациональности, с существенным переосмыслением субъекта познания. В этой связи особую актуальность обретает экзистенциальный ракурс опыта, отражающий влияние экзистенциальной философии, которая выразила специфику человеческого существования и способствовала возникновению гуманистических витков в социально-гуманитарных науках.

Современное понимание человека характеризуется вниманием к ценностным и смысложизненным аспектам его бытия. Исследовательский интерес к специфике экзистенции обусловлен общим процессом гуманизации знания. В этом смысле исследование феномена экзистенциального опыта значимо для понимания всего многообразия человеческого познания, деятельности и общения. Понятие экзистенциального опыта в современной литературе все отчетливее обретает статус междисциплинарной категории, изучение которой связано с формированием целостного видения природы и исторического развития человека.

Выявление экзистенциального содержания опыта позволяет обогатить философское понимание опыта вообще. Феномен опыта требует переосмысления в духе неклассической традиции, которая уходит от понятия абстрактного гносеологического субъекта и стремится понять субъекта в единстве трансцендентальных и эмпирических характеристик. В этой связи в новой интерпретации нуждается единство опыта и экзистенции, т.е.

экзистенциальный опыт, который необходимо рассматривать как базовую универсалию культуры и категорию, объединяющую различные виды опыта и схватывающую их как частные проявления экзистенциальной природы человека.

Теоретическая актуальность диссертационного исследования состоит в обнаружении методологической лакуны в анализе экзистенциального опыта. То фактическое функционирование и описание фрагментов экзистенциального опыта, которое имеет место в гуманитарных и социальных науках и искусстве, еще не представляет теоретической основы для формирования философской категории. Интерпретация экзистенциального опыта в экзистенциальной философии и феноменологии нуждается в дополнении для ее использования в конкретных практических исследованиях. Вместе с тем, частое использование этого термина, в том числе и в социально-гуманитарных науках, вызывает необходимость его современной концептуализации, а также установления различия и преемственности между философскими и конкретно-научными исследованиями.

Социально-практическая актуальность исследования связана с возрастанием роли экзистенциального опыта в современных социальных, культурных и мировоззренческих процессах. Компоненты экзистенциального опыта могут рассматриваться как источник культурного синтеза в эпоху «антропологической катастрофы» и кризиса постмодерна, когда ситуации неопределенности и изменчивости могут находить позитивное разрешение через обращение к смысложизненным ценностям как горизонту относительной стабильности. В этих условиях важной задачей является изучение внутриличностных ресурсов человека, которые он может мобилизовать для адаптации к быстро меняющимся условиям его жизнедеятельности, для преодоления кризисных ситуаций существования путем совершенствования своих знаний и умений, развития волевых,

креативных, коммуникативных, нравственных качеств. Эти ресурсы в значительной степени раскрываются с помощью понятия «экзистенциальный опыт», выражающего пройденный человеком путь личностного становления, разрешения фундаментальных проблем существования.

Таким образом, актуальность исследования, определяющая его новизну, включает следующие взаимообусловленные ракурсы: во-первых, термин «экзистенциальный опыт» концептуализируется в контексте философии и социально-гуманитарных наук; во-вторых, понятие экзистенциального опыта дает основу для выявления и анализа методологических изменений в гуманитарных науках; в-третьих, обнаруживаются новые условия, способы и перспективы влияния экзистенциальной философии на современное философское и научное знание; в-четвертых, предлагается мировоззренческая альтернатива пессимистическому и нигилистическому осмыслению социальных и личностных рисков.

Научная проблема исследования формулируется как ответ на ситуацию разрыва между трактовкой экзистенциального опыта в экзистенциальной философии и соответствующими эмпирическими результатами, накопленными в социально-гуманитарных науках. Аналитическая ревизия наличных теоретических ресурсов и их разработка в направлении философской категоризации термина «экзистенциальный опыт» призвана дать методологическую основу для междисциплинарного синтеза в данной области, в том числе для проектирования и конструирования новых когнитивных и социальных практик.

Степень научной разработанности проблемы

Основная проблема диссертационного исследования поставлена автором, насколько известно, впервые, хотя предпосылки для ее постановки имеются в истории философии и конкретных наук.

Рассматривая становление проблемы исследования, необходимо отметить значение имплицитных контекстов экзистенциальной проблематики в истории философии, а также философского понятия «опыт», которое оказало влияние на понимание его экзистенциальных оснований.

История античной и средневековой философии¹ включает работы, в которых содержится изложение особенностей экзистенциального становления через призму передачи автором собственного пути личностного развития (Эпиктет «В чем наше благо?», Марк Аврелий «Наедине с собой», Аврелий Августин «Исповедь»).

Традиционно опыт трактовался в философии как форма чувственного познания. Наибольший вклад в такое понимание опыта внесла английская эмпирическая философская традиция, берущая начало от Ф. Бэкона. В связи с идущей параллельно рационалистической критикой, классическая эмпирическая концепция опыта, трактующая его в большей степени как результат пассивного восприятия человеком внешнего мира, была признана слишком узкой. Дальнейшая разработка проблемы опыта связана с трудами И.Н. Тетенса, К.Л. Рейнгольда, И. Канта и других представителей немецкой классической философии. Отсюда возникает представление об опыте как рассудочном единстве чувственного многообразия, которое, продолжая линию Р. Декарта, выводит за пределы опыта как источника науки внепознавательные (социальные, моральные, религиозные) контексты.

Однако при более обстоятельном рассмотрении и у представителей классической философии (в целом противопоставлявших познание и переживание, науку и нравственность) в той или иной форме обнаруживается обращение к роли экзистенциальных переживаний в опыте. Оно касается восприятия, представления, поведения и других его составляющих (примером такого обращения является философия аффектов Д. Юма, которая

¹ Латентное развитие экзистенциальной проблематики в восточной философии представляет собой самостоятельный ракурс исследования и требует отдельного изучения.

связана с поиском неотъемлемых, фундаментальных оснований человека и человеческого существования).

В более явной форме обращение к экзистенциальным контекстам опыта проявляется, начиная со второй половины XIX века, когда опыт стал рассматриваться в пространстве культурного, духовно-нравственного сознания, выражения в языке и в других системах значений.

В XX веке значение термина «опыт» существенно расширяется. Философия обратилась к поиску того, что представляет собой не сенсуалистически трактуемый опыт, но опыт в его универсальных и, в частности, духовных измерениях. Все более утверждается влияние на опыт положения человека в мире и значимость специфически человеческого решения центральных проблем существования. В философском мышлении формируются новые принципы в понимании сознания и познания, прямо или косвенно обозначаются значимость и особенности их экзистенциального содержания.

Это движение было осуществлено, прежде всего, в рамках экзистенциального, герменевтического, феноменологического, прагматического направлений, развитие которых способствовало повороту к личностным элементам опыта. Их представители включили в пространство философии жизненный мир человека, способствуя новому пониманию его места в процессе познания и деятельности. Они обратились к смысловому контексту науки, переориентировав европейские традиции не только научного творчества, но и искусства.

Феноменология и герменевтика, сделавшие опыт одним из базовых понятий, вынесли априорные формы, у И. Канта относящиеся к чувственности и категориям, за пределы узко понимаемого познания. Под влиянием Ф. Brentano, Э. Гуссерля, В. Дильтея, М. Мерло-Понти, М. Шелера опыт человека характеризуется в более широком смысле как система значений, которая делает возможным постижение специфики человеческого

бытия через понятия «понимание», «переживание», «психическое», «смысл», «экзистенция», «диалог».

В частности, М. Шелер возражал против узкой трактовки опыта как чувственного познания и провозглашал «феноменологический принцип опыта», ведущий к априоризму. М. Шелер расширяет понятие опыта, включая в него мыслительные, чувственные, эмоциональные акты, обращаясь к единству человека (как бессознательного «чувственного порыва», интеллекта и духа).

Наиболее значимая для нашего рассмотрения новация феноменологии состоит в том, что она перенесла учение И. Канта об априорной структуре познающего сознания на область фундаментальных измерений сознания переживающего. В сущности, это было обобщением и универсализацией классического трансцендентализма. Отсюда началось движение по осмыслению всякого опыта как в сущности экзистенциального и только потом и на этой основе – собственно познавательного.

На новое отношение к человеку явно повлияла и философия жизни с ее актуализмом, критикой рационализма, естественных наук, а также прагматизм, прежде всего в лице У. Джеймса, видевшего цель философии в создании метода решения жизненных проблем. Роль представителей прагматизма - Ч. Пирса, У. Джеймса, Дж. Дьюи – проявляется в более пристальном внимании к социальному характеру опыта.

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

Согласно Д. Дьюи, И. Кант формализовал опыт, в результате чего была потеряна его «живая ткань» и упущено его видение не только в познавательном аспекте, но и как части более широкого некогнитивного взаимодействия человека со средой. У Д. Дьюи «опыт относится к тому, что испытывается, - к миру событий и личностей; он же обозначает схваченность мира в опыте, историю и судьбу человечества»². Это пример расширения понятия «опыт», которое вбирает в себя весь комплекс состояний и чувствований, отражает их непосредственность, но в то же время затрудняет понимание опыта, приводит к констатации его непознаваемости, потаенности.

В развернутом варианте персональный опыт существования стал предметом экзистенциальной философии (Б. Паскаль, С. Кьеркегор, М. де Унамуно, М. Бубер, Л. Шестов, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Г. Марсель, Н. Аббаньяно). Исследование экзистенциального содержания человеческого опыта во многом подготовили изменения, произошедшие в Новое время, за которым последовала, по выражению М. Бубера, «эпоха бездомности» в отличие от минувшей «домашней» эпохи, характеризующейся чувством защищенности и безопасности человека в традиционной культуре.

Ответом на «потерянность» человека стал поворот в понимании его места в мире. Для этого новый импульс дал экзистенциализм, в своем религиозном варианте провозгласивший необходимость непосредственного обращения к трансцендентному, а в атеистическом – ценность личности, которая утверждает собственные смыслы жизни и несет за них ответственность. Ранний экзистенциализм является попыткой вернуть философии утраченное экзистенциальное измерение жизни человека.

² Dewey J. Experience and Nature. Chicago, 1926. P. 28.

Впоследствии М. Хайдеггер охарактеризовал философию как вопрошание о бытии и сущности человека, заново проясняя ее предмет и метод.

В экзистенциальной философии опыт выступает как содержание внутреннего мира субъекта, связанное с переживанием пограничных ситуаций. Предметом исследования становится существование человека в мире, возможность его подлинной самореализации, преодоление страха, отчуждения, тревоги. На первый план выдвигается вопрос о смысле и назначении уникальной человеческой личности, о ее индивидуальном способе бытия. Экзистенция, познание которой достигается в опытном переживании собственного существования, выступает в качестве горизонта духовного становления личности.

Вместе с тем, в экзистенциальной философии, которая, стараясь отмежеваться от классического понимания опыта как познания внешней действительности, это понятие мало используется или не концептуализируется. Исключение составляет К. Ясперс с его категорией пограничного опыта, которая, однако, не исчерпывает смысловые оттенки экзистенциального опыта. Можно пытаться обобщать или реконструировать содержание ряда работ, подводя отдельные идеи под понятие экзистенциального опыта. Так, у М. Хайдеггера это – бытие-в-мире; у Г. Марселя - бытие-присутствие. Вместе с тем сам Г. Марсель, похоже, не видел возможности сконструировать понятие экзистенциального опыта. По его словам, «экзистенция не является постижимой. Она все равно остается непроницаемой, на которой строится любой опыт»³. Опыт здесь понимается в духе классической теории познания. Непроницаемую экзистенцию в опыте ухватить невозможно. Она выступает глубинным основанием всех человеческих проявлений, на которое надстраивается, в том числе, и опыт как нечто вторичное. В этом смысле ресурсы классической экзистенциальной

³ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 15.

философии оказываются недостаточными для решения задач данной диссертации.

Среди отечественных авторов, писавших об экзистенциальной философии в целом и о проблеме экзистенциального опыта, в частности, стоит специально отметить вклад в осмысление этой тематики Л.В. Баевой, И.С. Вдовиной, В.П. Визгина, П.П. Гайденко, В.Д. Губина, П.С. Гуревича, Е.В. Золотухиной-Аболиной, С.А. Коначевой, Т.А. Кузьминой, В.Л. Лехциера, В.А. Подороги, Э.Ю. Соловьева.⁴

Э.Ю. Соловьев и В.П. Визгин занимаются осмыслением истории становления экзистенциализма, анализом концепций К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, Г. Марселя и других представителей экзистенциальной философии. П.П. Гайденко уделяет большое внимание ее теоретическим истокам, а также ее влиянию на философскую и теологическую мысль Запада в XX в. (К.Г. Гадамер, Р. Бульман, Г. Отт, М. Шелер, Э. Бетти и др.). В.А. Подорога в ракурсе вопроса о становлении философского произведения указал на ряд особенностей экзистенциальной философии в связи с ее коммуникативными средствами и ценностями, т.е. формой выражения. П.С. Гуревич разрабатывает философско-антропологические ракурсы человеческого бытия и понятий, связанных с

⁴ Баева Л.В. Экзистенциальная природа ценностей. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Волгоград, 2004. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии: Монография. М., 2003. Визгин В.П. Очерки истории французской мысли. М., 2013. Визгин В.П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Габриэль Марсель. О смелости в метафизике. СПб., 2013. Губин В.Д. Проблема человека в современной философии. М., 1990. Губин В.Д. Бытие как основополагающий символ в экзистенциальной философии XX в. // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. 1995. № 3. Гуревич П.С., Спирина Э.М. Размежевания и тенденции современной философской антропологии. М., 2015. Гуревич П.С. Философское толкование человека: монография. М., 2012. Гуревич П.С. Расколотасть человеческого бытия. М., 2009. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2007. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М., 2009. Вдовина И.С. Французский персонализм: 1932-1982. М., 1990. Золотухина-Аболина Е.В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. 1987. №4. Золотухина-Аболина Е.В. М. Хайдеггер и К. Ясперс: иносказание о Боге // Экзистенциальная философия: вчера и сегодня. Материалы конференции «Экзистенциальная философия: от Кьеркегора к Камю» Сборник статей. Москва, 2014. Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010. Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара, 2000. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 3. 1967. № 1.

категорией экзистенциального опыта (жизнь, смерть, бессмертие, свобода, духовность, вера).

В осмысление трансформаций философского и гуманитарного познания, связанных со становлением неклассической эпистемологии, интерпретацией специфических методов исследования, категорией субъекта в науке существенный вклад внесли И.Т. Касавин, В.А. Лекторский, Л.А. Маркова, Л.А. Микешина, В.Н. Порус, В.М. Розин, Н.М. Смирнова, Г.Л. Тульчинский, Е.Н. Шульга⁵. В.А. Лекторский и И.Т. Касавин разрабатывают проблематику опыта как предмета философского анализа, связанного с социальными и культурными контекстами его становления⁶. Субъективное выступает при этом не столько как изначально данное, сколько как создаваемое субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры.

Осмысление ценностных, гуманистических, экзистенциальных аспектов науки, свойственных (пост)неклассическому типу рациональности, выражено в работах В.И. Аршинова, В.Г. Буданова, Л.П. Киященко, В.С. Степина, П.Д. Тищенко, Б.Г. Юдина⁷. Вопрос экзистенциальных оснований

⁵ Интерсубъективность в науке и философии / Под ред. Н.М. Смирновой. М., 2014. Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. №1. Т.7. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб, 1999. Лекторский В.А. Трансформации рациональности в современной культуре. М., 2005. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. Маркова Л.А. Человек и мир в науке и искусстве. М., 2008. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. 2009. № 1. Микешина Л.А. Современная эпистемология гуманитарного знания: междисциплинарные синтезы. М., 2016. Порус В.Н. К вопросу о междисциплинарности философии науки // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. IV. № 2. Порус В.Н. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. №1 (23). С. 5-16. Розин В.М. Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000. Розин В.М. Методология: предпосылки, становление, современное состояние. М., 2006. Тульчинский Г.Л. Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии, социологии. М., 2004. Шульга Е.Н. Понимание и интерпретация. М., 2008.

⁶ Лекторский В.А. Опыт // Новая филос. энцикл. М., 2001. Касавин И.Т. Опыт как знание о многообразии // Философия науки и техники. 1996. Т. 2. № 1.

⁷ Аршинов В.И. Интерсубъективность в онтологии парадигмы сложности // Интерсубъективность в науке и философии. М., 2013. Аршинов В.И. Чем для меня является постнеклассическая наука // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 36. №2. Киященко Л.П. Опыт философии трансдисциплинарности (казус «биоэтика») // Вопросы философии. № 8. Киященко Л.П. Тройная спираль трансдисциплинарности в обществе знаний // Знание, понимание, умение. 2010. № 3. Стёпин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8.

научного и философского познания обсуждался в работах С.М. Антакова, Ф.Е. Ажимова, Б.Л. Губмана⁸.

Классические исследования экзистенциального опыта принадлежат О. Больнову⁹. Одна из глав его работы «Философия экзистенциализма» посвящена анализу этого понятия в экзистенциальной философии через призму проблемы переживания. М.К. Мамардашвили обращался к понятию «экзистенциальный опыт» также в контексте переживания, рассматривая автобиографические произведения М. Пруста¹⁰.

В настоящее время в отечественной науке и философии проблемой экзистенциального опыта специально занимаются В.В. Знаков и Т.А. Кузьмина. Т.А. Кузьмина исследует методологические следствия экзистенциализма и феноменологии в контексте прояснения понятия «экзистенциальный опыт», работает над вопросами этической проблематики экзистенциализма¹¹. В.В. Знаков разрабатывает понятие «экзистенциальный опыт» в психологии, делая акцент на его функции осуществления ценностно-смысловой регуляции жизни человека. Экзистенциальный опыт понимается им как сплав языка (формы общественного сознания) и невербализуемой

Стёпин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб, 2009. Тищенко П.Д. Трансдисциплинарность и/или трансдуктивность: контекст языка // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы. М., 2015. Тищенко П.Д. Экзистенциальный смысл биотехнологического конструирования человека (предисловие) // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 22: Философский анализ проектов конструирования человека: идеалы и технологии / Под ред. П.Д. Тищенко. М., 2015. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии, 2004, №2. Юдин Б.Г. Наука и жизнь в контексте современных технологий // Человек, 2005. №6.

⁸ Антаков С.М. Наука и экзистенция // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. Выпуск № (3). Ажимов Ф.Е. Методологическая роль метафизических оснований в гуманитарном познании (историко-философский анализ). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2011. Губман Б.Л. Мир культуры: экзистенциальные истоки и знаково-символическая реальность // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2015. №2.

⁹ Bollnow O.F. Existenzphilosophie. 1943.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб, 1997.

¹¹ Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной философии. Онтологический аспект. М., 1979; Серен Кьеркегор: этическое требует «трезвения и поста» // Intellectual Identities and Values, Philosopher Larisa Chuhina – 100. Riga, 2014; Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12; Экзистенциальная философия: монография. М., 2014.

субъективности (унифицированного общего в человеке и его трудно выразимой словами индивидуальности)¹².

Рассмотрение экзистенциального опыта в социально-гуманитарных науках связано с близкими по смыслу категориями, но специфическими способами анализа.

В гуманистической и экзистенциальной психологии в целях психотерапевтической помощи личности делается акцент на изучении индивидуального поиска и переживания человеком смысла жизни, уникальности его положения в мире, ситуаций предельного опыта, связанного с угрозой смерти, с необходимостью принятия важных жизненных решений или глубоким кризисом смыслообразующей системы личности (К. Роджерс, В. Франкл, И. Ялом, Дж. Бьюдженталь, А. Лэнгле, Э. Спинелли, Э. ван Дорцен)¹³. Влияние экзистенциальной философии на психологию и психоанализ второй половины XX века исследовал А.М. Руткевич¹⁴. Вклад в осмысление экзистенциальной парадигмы в психологии внесли отечественные ученые: С.Л. Братченко, О.А. Власова, Н.В. Гришина, Д.И. Леонтьев, В.В. Знаков, А.Б. Орлов, В.Б. Шумский.¹⁵

¹² Знаков В.В. Метасистемная организация экзистенциального опыта; Экзистенциальный опыт субъекта как проблема психологии человеческого бытия // Субъектный подход в психологии / Под ред. А.Л. Журавлева, В.В. Знакова, З.И. Рябикиной, Е.А. Сергиенко. М., 2009. Знаков В.В. Психология понимания мира и человека. М., 2016.

¹³ Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., 1999. Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб, 1995. Бьюдженталь Дж. Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. М., 1998. Bugental J.F.T. Psychotherapy and process: The fundamentals of an existential-humanistic approach. Reading (MA), 1978. Дорцен Э. ван. Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия. Ассоциация экзистенциального консультирования, 2007. Deurzen E. van. Everyday Mysteries. London: Routledge, 1997. Deurzen E. van. Paradox and Passion in Psychotherapy. Chichester: Wiley and Sons, 1998. Дорцен Э. ван. Вызов подлинности по Хайдеггеру // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2006. № 8. Лэнгле А. Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действенная структура экзистенциально-аналитической терапии // Психотерапия. 2004. № 4. Лэнгле А. Терапевтический случай нахождения собственного Я (применение метода персонального экзистенциального анализа) // Психология: Журн. Высш. шк. экономики. 2005. Т. 2. № 2. Спинелли Э. Зеркало и молоток: Вызовы ортодоксальному психотерапевтическому мышлению. Минск, 2009.

¹⁴ Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985.

¹⁵ Братченко С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. Уроки Джеймса Бьюджентала. М., 2001. Власова О.А. Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск, 2007. Гришина Н.В. Экзистенциальная психология в поисках вектора своего развития // Психологические исследования. 2015. Т. 8. № 42. Гришина Н.В. Экзистенциальные проблемы человека как жизненный вызов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12, 2011. Леонтьев Д.А. О предмете экзистенциальной психологии // 1 Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, Е.С. Мазур, А.И. Сосланда. М., 2001. Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос.

Необходимость изучения личностного опыта человека была осознана в XX веке и в области социологии. Целью социологии в понимании А. Шюца является представление о процессах определения значений и понимания, которые осуществляют индивиды, процессах интерпретации поведения других людей и процессах самоинтерпретации¹⁶. Т.М. Дридзе назвала это поворотом теории социального познания и социального действия лицом к живому человеку, обитающему в многослойной жизненной среде и эволюционирующему в процессе непрерывной обратной связи с ней¹⁷. Особенно это касается экзистенциальной социологии, возникновение которой относится к 1960-1970 годам. Начало ее концептуализации связано с работами Э. Тириакьяна, Дж. Дугласа, Дж. Джонсона, А. Фонтана, П. Мэннинга, Дж. Хейма и др.¹⁸. В настоящее время пересматривается и актуализируется наследие понимающей парадигмы социологии, феноменологической и экзистенциальной социологии, наблюдается стремление к дальнейшему осмыслению экзистенциальных проблем в контексте социального взаимодействия, личностной и социальной активности и деятельности. На парадигмальный сдвиг в социологии XXI века указывает П. Штомпка и связывает его с феноменом социальной экзистенции, отражающей подвижный, меняющийся, становящийся характер социальной реальности и положения человека в ней¹⁹.

научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная терапия: сходство и различие // Вопросы психологии. 2007. № 6. Шумский В.Б. Экзистенциальная психология и психотерапия. М., 2010.

¹⁶ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

¹⁷ Дридзе Т.М. Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество. М., 2001.

¹⁸ Adler P.A., Adler P., Fontana A. Everyday life sociology // Ann. Rev. Sociol. 1987. Vol. 13. Douglas J. et al. Introduction to the Sociologies of Everyday Life. Boston, 1980. Existential Sociology / Ed. by J. Douglas, J. Johnson. N.Y., 1977. Fontana A. The Last Frontier. Beverly Hills, 1977. Kotarba J.A. The chronic pain experience // Existential sociology. Ed.: Jack D. Douglas, John M. Johnson. N.Y., 1977. Kotarba J.A., Fontana A. The Existential Self in Society. University of Chicago Press, 1987. Postmodern Existential Sociology / Ed. by J. Kotarba, J. Johnson. Walnut Creek (CA), 2002. Tiryakian E. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. Englewood Cliffs (NJ.), 1962. Tiryakian E. Introduction // The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology / Ed. by E. Tiryakian. N.Y., 1971.

¹⁹ Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социол. исслед. 2009. № 8.

Освоение проблематики экзистенциально-ориентированной социологии в российской традиции связано, в первую очередь, с именами Т.М. Дридзе, А.С. Готлиб, Н.Н. Козловой, Е.Р. Ярской-Смирновой, А.И. Мельникова.²⁰ Интерпретацию ценности как квинтэссенции экзистенциального опыта культуры и общества предложил Н.И. Лапин²¹.

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

Экзистенциальная лингвистика способствовала усилению внимания к экзистенциальному содержанию языка, через которое реализуется глубинное общение. Язык и экзистенция (как опыт) воспринимаются в этой связи как неотделимые друг от друга феномены²². Язык наделяется функцией

²⁰ Готлиб А.С. Социально-экономическая адаптация россиян: опыт сочетания количественной и качественной методологии в одном отдельно взятом исследовании // Социология: 4М. Ноябрь 2000. № 12. Готлиб А. Качественное социологическое исследование: познавательные и экзистенциальные горизонты. Самара, 2004. Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005. Мельников А.С. Проблемное поле экзистенциальной социологии // Социология: теория, методы, маркетинг. 2008. № 2. Мельников А.С. Социетальная экзистенция: за и против // Социология: теория, методы, маркетинг. 2007. № 1. Судьбы людей России – XX век. Биографии семей как объект социологического исследования / Отв. ред. В. Семенова, В. Фотиева. М., 1996. Ярская-Смирнова Е.Р. Нарративный анализ в социологии // Социол. журн. 1997. № 3.

²¹ Лапин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социол. исслед. 1996. № 5. Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Части I и II // Вопросы философии. 2015/ № 4.

²² Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984—1985. М., 1986. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. Владимирова Т.Е. Металингвистическая парадигма изучения языковой личности // Метафизика, 2012. № 4(6). Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий. М., 2002. Зотов С.Н. Поэтическая практика и изучение жанров лирики (к пониманию экзистенциального смысла литературы) // Литературные жанры: теоретические и историко-литературные аспекты изучения: мат-лы Междунар. науч. конф. VII Пospelовские чтения 2005. М., 2008. Куликова И.В. Опыт сравнительного анализа экзистенциальной и аналитической парадигм философии

проектирования экзистенциальных переживаний, понимания человеком экзистенции через проговаривание собственного бытия.

Необходимость экзистенциального расширения предмета науки фиксируется и в отношении исторического знания. Эта тенденция оценивается как соответствующая современным научным задачам, связанным с «вскрытием» внерациональных, глубинных оснований исторической реальности, эпистемологическим пониманием этого расширения, с сохранением при этом рациональности истории как науки²³.

В педагогике и философии образования исследуются теоретико-методологические вопросы экзистенциальной природы ценностей образования, его ценностно-смысловых оснований²⁴.

Обращение к экзистенциальной проблематике свойственно и гуманитарным областям, находящимся на стыке науки и искусства, теории и практики художественной деятельности²⁵.

Обозначенный процесс в области методологии гуманитарных наук требует системного видения, включения его отдельных фрагментов в некоторую целостную концепцию. Тем не менее, уже на эмпирическом уровне анализа очевидны крупные изменения в философии и конкретных науках, усиление внимания научных направлений к экзистенциальному опыту как важнейшему фактору познания, деятельности и общения.

языка. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Иваново, 2009. Куликова И.В. Формирование нового образа языка в рамках экзистенциальной философии // Вестн. Иванов. гос. энергет. ун-та. Вып. 1. Иваново, 2007. Курдюмов В.А. Идея и форма. Основы предикационной концепции языка. М., 1999. Курдюмов В.А. Предикация и природа коммуникации: дис... д-ра филол. наук. М., 1999. Гл. IV. Kačerauskas T. Existential Language and Linguistic Existence // Coactivity: Philosophy, Communication. Vol. 15. № 3 (2007).

²³ Ажимов Ф.Е. Экзистенциальный выбор как основание историзма (исследовательские опыты по культурно-исторической эпистемологии), грант РГНФ, проект № 15-33-01039. Ольхов П.А. Об экзистенциальном статусе исторического знания // Филос. науки. 2011. № 8. Ольхов П.А. Эпистемология исторического знания (историко-философский анализ): Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 2012. Тучина О.Р. Исторический опыт в контексте экзистенциального опыта личности // Научные труды Кубанского государственного университета. 2016. №6.

²⁴ Ниязбаева Н. Н. Экзистенциальные ценности образования: монография. Москва, 2014.

²⁵ Lachenmann H. Musik als existentielle Erfahrung: Schriften 1966-1995. Wiesbaden: Breitkopf/Hartel, 1996. Колико Н.И. Хельмут Лахенманн: эстетическая технология: Автореф. дис... кандидата искусствоведения. М., 2002.

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

Подводя итоги краткого исторического обзора разработки понятия экзистенциального опыта, можно сделать вывод о сложности, междисциплинарном характере этого феномена. Есть основания полагать, что аналитическая концептуализация проблемы экзистенциального опыта в философии до сих пор не была выполнена, а экзистенциальные сдвиги в области социально-гуманитарных наук не были в должной мере осмыслены.

В частности, феномен экзистенциального опыта был рассмотрен в основном в аспектах индивидуального существования и развития, в то время как за пределами внимания осталось понимание его как социокультурного явления, связанного с понятиями традиции, ценностей, с проблематикой социализации и социальных связей. Из этого же ряда явлений и предпринятое феноменологией отделение экзистенциальных оснований человеческого бытия от рефлексивных процедур. Все это выступает на современном этапе философского и социально-гуманитарного познания препятствием в понимании специфики экзистенциального опыта и условий его формирования в онто- и филогенезе.

Кроме того, состояние исследований экзистенции в основном обусловлено истолкованием экзистенциального опыта в «негативных» терминах, как пессимистического и трагического измерения человека. В XX веке был намечен пересмотр этой практики и уход от односторонне-пессимистической трактовки человеческих переживаний (Н. Аббаньяно, Г. Марсель, О. Больнов). И если западный экзистенциализм появился в результате социальных и духовных кризисов, то экзистенциальная философия сегодня может претендовать, по крайней мере, на прояснение

условий преодоления современных кризисных ситуаций в культуре и обществе.

Объектом исследования в диссертации служат современные тенденции гуманизации научной картины мира в методологии социально-гуманитарных дисциплин.

Предметом исследования выступает экзистенциальный опыт в системе философского и социально-гуманитарного познания.

Цель диссертационной работы состоит в обосновании экзистенциального опыта как философской категории, которая раскрывает особенности экзистенциального поворота в методологии социально-гуманитарных наук.

Задачи исследования:

1. Охарактеризовать особенности экзистенциального поворота в области социально-гуманитарного познания.

2. Сформировать эмпирическую базу исследования путем описания способов операционализации экзистенциального опыта в социально-гуманитарных науках и художественной литературе. Выявить и проинтерпретировать совокупность понятий, раскрывающих феномен экзистенциального опыта в философии и социально-гуманитарных науках.

3. Реконструировать структуру экзистенциального опыта. Обосновать принципиальную амбивалентность и динамичность экзистенциального опыта, противоречивым образом сочетающего «позитивные» и «негативные» переживания, что позволит прояснить социально-гуманитарные технологии регуляции сознания и поведения.

4. Раскрыть антропосоциокультурный смысл экзистенциального опыта и показать, что он обретает в коммуникации знаково-символическую форму, фиксируя конкретную фазу в онто- и филогенезе, в эволюции мировоззренческих ориентиров.

5. Провести темпоральную реконструкцию экзистенциального опыта как рекурсивного феномена, состоящего в циклической повторяемости пограничных ситуаций и их разрешения.

6. Рассмотреть специфику экзистенциального опыта как обретения человеком онтологической устойчивости через формы веры, выражающей поиск человеком эмоциональной и мировоззренческой основы существования в культурных традициях (с опорой на исследования в области религиоведения, истории, философии и социологии религии, этики, философской и социальной антропологии).

Теоретико-методологическая основа исследования

В исследовании применены следующие теоретические методы и подходы: методы феноменологического описания, компаративного анализа, типологического и концептуального анализа, историко-культурной и историко-философской реконструкции, междисциплинарный подход. Особенностью используемого исследовательского подхода является сочетание аналитических и феноменологических методов.

Особое значение для понимания экзистенции, экзистенциального содержания опыта, пограничности и рискованности человеческого существования имеют идеи представителей экзистенциальной философии (Б. Паскаль, С. Кьеркегор, М. де Унамуно, Н. Аббаньяно, М. Бубер, Л. Шестов, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Г. Марсель). Важными для положений диссертации являются идеи М. Мамардашвили о распутывании экзистенциального опыта как сферы глубинных переживаний через текст, а также интерпретация феномена экзистенции и достижений экзистенциализма, представленная в работах Э.Ю. Соловьева, В.П. Визгина.

Для понимания категории опыта в аспектах его интерсубъективности, культурно-исторической обусловленности значимую роль сыграли работы В.А. Лекторского, И.Т. Касавина.

Для изучения экзистенциального опыта в контексте философии науки большое значение имели исследования экзистенции в отечественной и зарубежной психологии и социологии.

Автор опирался на концепции экзистенциального опыта Т.А. Кузьминой и В.В. Знакова, а также концепцию экзистенциальной аксиологии Л.В. Баевой, согласно которой ценности квалифицируются как доминанты сознания, направленные на развитие личности и совершенствование окружающего ее мира через его наполнение экзистенциальными смыслами.

Важную роль в анализе трансформаций научного познания в отношении к феномену экзистенциального опыта играют идеи В.С. Степина о типах рациональности, об универсалиях культуры и их двойственной природе, сочетающей познавательное и смысложизненное содержания.

Автор использует методологические возможности антропосоциокультурного подхода (Н.И.Лапин) для понимания феномена экзистенциального опыта.

В диссертации использован метод биографического анализа при проведении автором конкретного социологического исследования «Смысложизненные переживания и ориентиры человека в современном российском обществе» (2012 г.), которое было направлено на изучение особенностей формирования экзистенциального опыта личности в конкретной социальной среде, интерпретацию взаимосвязи индивидуального и социокультурного в содержании биографии, ситуации, события.

В исследовании применяется метод текстуальных ситуационных исследований (на материале произведений Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, С. Мозма, Г. Гессе, М. Пруста, Х.Л. Борхеса, В. Гроссмана). Художественные произведения с широким диапазоном выразительных средств дополняют эмпирическую базу изучения человеческого опыта.

Научная новизна исследования состоит в обосновании философско-методологического статуса понятия «экзистенциальный опыт» для гуманитарного познания в целом. Вклад соискателя конкретизируется в следующих положениях:

1. Показана роль экзистенциального опыта как категории, позволяющей аккумулировать новый вектор методологических изменений в философии и социально-гуманитарных науках. Рассмотрены особенности курсирования современных форм экзистенциальной философии в сфере гуманитарного знания.

2. Впервые в отечественной философии предпринята попытка междисциплинарной концептуализации термина «экзистенциальный опыт» на основе обобщения результатов его философских и социально-гуманитарных исследований. Выявлена система понятий, позволяющих структурировать феномен экзистенциального опыта и разрабатывать социально-гуманитарные технологии его актуализации.

3. Выявлена структура экзистенциального опыта. Осуществлен анализ его амбивалентности, связанной с влиянием пограничных ситуаций и экзистенциального кризиса на становление личности и обретение ею устойчивых оснований собственного бытия.

4. Важным элементом новизны диссертационного исследования является рассмотрение экзистенциального опыта не только через призму индивидуального существования и развития личности, на чем был сделан акцент в экзистенциальной и феноменологической философии. Предлагается более ёмкое понимание экзистенциального опыта как антропосоциокультурного феномена (на основании философских, социологических, культурологических исследований).

5. Охарактеризована нелинейная, рекурсивная динамика экзистенциального опыта как темпорального феномена.

6. Вера рассмотрена как исходная форма экзистенциального опыта. На примере веры показаны возможности преодоления трагического модуса экзистенции, охарактеризован когнитивный статус веры, а также особенности ее динамики в культуре.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Современный этап развития социально-гуманитарных наук включает в себя экзистенциальный сдвиг - дополнение социально-научной картины мира смысложизненными составляющими человеческого бытия. Крупные парадигмальные сдвиги в психологии и психотерапии, в социологии и лингвистике, истории, педагогике и правоведении проявляются в пересмотре предметной области и методов исследования, во внимании к познавательным ситуациям, в которых концептуальные основания науки включают экзистенциальные установки познающего субъекта. Единство познания и переживания становится предпосылкой философского и специально-научного постижения природы человека.

2. Экзистенциальная тематика распространяется во второй половине XX в. из философии в сферу конкретных социально-гуманитарных наук путем преобразования философских проблем в задачи, решаемые научными методами в рамках ряда подходов: культуро- и социоцентристского, дискурсивно-нарративного, историко-биографического и др. Способом осмысления экзистенциальной тематики служит понятие «натурализация экзистенции». Междисциплинарными понятиями социально-гуманитарных наук, развертывающими категорию экзистенциального опыта, являются: «экзистенциальная идентичность», «исполненная экзистенция», «социальная экзистенция», «экзистенциальная коммуникация», «экзистенциальный кризис», «экзистенциальные ценности», «экзистенциальное развитие», «экзистенциальное право». В них операционализируется содержание экзистенциального опыта путем установления эмпирических корреляций с

ситуациями его становления и развития на уровне индивидуального и коллективного сознания.

3. Структура экзистенциального опыта характеризуется амбивалентностью: это уникальное, спонтанное личное переживание и одновременно обусловленный культурой смысложизненный поиск, имеющий отрицательный и положительный модусы. Экзистенциальный опыт раскрывается через следующие измерения: сфера переживания непосредственного контакта с миром и пограничности существования; непрерывный процесс самопонимания субъекта, его самоопределение по отношению к культурным смыслам и ценностям; конструирование личностью своего существования как субъектного горизонта бытия - собственной личной истории, интегрирующей отдельные ситуации, события, смыслы и ценности в единую судьбу во взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего. Научная концептуализация структуры экзистенциального опыта составляет основу для разработки соответствующих социально-гуманитарных технологий.

4. Экзистенциальный опыт подлежит научному исследованию как совокупность опредмеченных смысложизненных переживаний. Экзистенциальный опыт представлен результатами научной, обыденной и художественной деятельности, выражен в языке, культурных артефактах и социальных объективациях. Культура является платформой, на основании и посредством которой человек справляется с экзистенциальными проблемами. Экзистенциальный опыт, в котором сосредоточены фундаментальные вопросы существования (смерти, смысла жизни, призвания), в свою очередь представляет ключевые особенности определенной культуры.

5. Темпоральный анализ с опорой на результаты конкретных исследований в социально-гуманитарных науках реконструирует динамику экзистенциального опыта. Экзистенциальный опыт служит основой концептуализации непрерывности личностного жизненного пути и имеет

рекурсивную природу. Будущее, прошлое и настоящее являются координатами, в которых осуществляется становление экзистенциального опыта как постоянное стремление к самоидентификации на границе возможностей и данностей существования.

6. Вера выступает как исходная форма экзистенциального опыта, в которой человек проблематизирует и проясняет для себя рискованность бытия через отнесение к абсолюту (безусловным основаниям); вырабатывает способы противостояния тоске, страху, тревоге и иным экзистенциальным данностям; позитивные формы веры открывают культурные возможности самопроектирования и саморазвития личности. Когнитивный ракурс веры включает продуктивный конфликт дорефлексивной и рефлексивной ориентации человека в мире в рамках стандартных ситуаций и в отношении проблемного осмысления бытия.

Теоретическая и практическая значимость работы

Диссертационное исследование в целом носит теоретический характер, его результаты позволяют расширить горизонт отечественной философии науки, включив в него значительный пласт тематики, связанной с проблемой экзистенциального опыта. Кроме того, полученные выводы существенно углубляют представления о феномене экзистенциального опыта.

Теоретико-методологическая направленность диссертации состоит также в выявлении и интерпретации категорий, используемых в гуманитарных науках (философии, психологии, социологии, лингвистике, педагогике, правоведении, истории) и связанных с понятием экзистенциального опыта. Экзистенциальная проблематика, пусть в латентной форме, определяет целый ряд дискурсов в социально-гуманитарном знании и представляет собой перспективные точки роста философско-теоретической мысли в области теории познания и философии сознания.

Результаты исследования могут быть использованы для разработки социально-гуманитарных практик и технологий, служащих преодолению

пограничных и кризисных ситуаций, с необходимостью включающих экзистенциальные контексты: трудности личностной самоидентификации и саморазвития, социальная адаптация, вынужденная миграция, техногенные риски, террористические угрозы, природные катастрофы. Благодаря разработанному концептуальным новациям широкий спектр прикладных междисциплинарных исследований с использованием результатов и методов социологии, психологии, истории, педагогики, социальной антропологии получает адекватную методологическую основу.

Понятие экзистенциального опыта существенно обогащает методологическую базу исследований становления нравственных норм, религиозного, этнического самосознания и связанных с ними проблем религиозного фанатизма и терроризма (через анализ общественных настроений, тревожности, уровня адаптивности). Выявление личностных особенностей, опосредующих успешное противостояние кризисам на пути к достижению жизненных целей, может помочь в разработке психотерапевтических, кризисно-превентивных программ по повышению жизнестойкости и стрессоустойчивости людей. Результаты исследования имеют методологическое значение для разработки способов выхода из таких кризисных ситуаций как готовность к суициду, нервно-психические и психосоматические расстройства, социальная дезадаптация, посттравматический стресс, криминальное поведение, алкогольная или наркотическая зависимость и др.

Оценка важности экзистенциальных смыслов человеческого существования является основой для разработки программ и проектов в области культурной политики. В целом, изучение экзистенциального опыта дает возможность прояснить фундаментальные механизмы познания, поведения, деятельности, общения, разработать рекомендации по их оптимизации и регуляции с учетом экзистенциальных факторов жизни человека и сообщества (личная устремленность к смысложизненным

ценностям, саморазвитию, переживания духовной, социальной и культурной сопричастности, ощущение уникальности данного жизненного пространства).

Апробация результатов

Диссертация обсуждена и одобрена на заседании Центра изучения социокультурных изменений 13 июня 2017 г. Основные идеи диссертации представлены в 48 научных публикациях, в том числе в 2 монографиях, 46 статьях (из них 21 опубликовано в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК).

Результаты диссертации апробированы на Всероссийских и Международных конференциях, научных семинарах, на секции экзистенциальной философии 23 Всемирного философского конгресса (Афины, август 2013), опубликованы в научных статьях, индексируемых в международных и российских базах данных – Web of Science, Scopus, RSCI, РИНЦ («Вопросы философии», «Эпистемология и философия науки», «Философские науки», «Russian Studies in Philosophy» и др.).

Основные положения диссертации прошли научную и практическую экспертизу в рамках следующих научных проектов: гранта РГНФ «Опыт и экзистенция. Философско-междисциплинарный анализ» (2010–2013), гранта Президента РФ для молодых ученых «Экзистенциальный опыт в контексте кризисных ситуаций (возможности междисциплинарного синтеза)» (2011–2013).

Структура диссертационного исследования

Диссертация состоит из введения, трех глав, включающих в себя тринадцать параграфов, заключения и библиографического списка, содержащего 307 наименований. Текстовый объем работы – 350 страниц.

Глава 1. Экзистенциальный опыт как предмет философской рефлексии

В данной главе рассмотрены контексты и варианты понимания экзистенциального опыта в истории философии, обосновано его авторское понимание как философского понятия, раскрыта его структура и возможности философского изучения. Обосновывается важность исследования экзистенциального опыта в двух плоскостях: как феномена индивидуального существования и развития личности (в соответствии с мейнстримом экзистенциальной философии XX в.); как социокультурного воплощения сущностных проблем личностного существования, способ решения которых определяется особенностями культуры, традициями понимания человека и его бытия.

Параграф 1. Топология экзистенциального опыта

В данном параграфе предпринимается анализ экзистенциального опыта с позиции экзистирующего субъекта. Описывается смена (нелинейная, рекурсивная) форм экзистенции от дорефлексивной феноменологии через ее анализ и конструирование к ее осмыслению и отнесению к культурным ценностям. Предлагается понимание экзистенциального опыта как синтеза жизненных переживаний и концептуальных средств их понимания, структурирования, связывания. За примером автор обращается к автобиографическому опыту М. Пруста, а также к произведению Г. Гессе «Степной волк». Экзистенциальный опыт выступает как личная история существования, в ходе которой человек проясняет для себя смысложизненные ценности, а также как способ примирения с существованием, непрерывного прислушивания к жизни, достижения духовной пробужденности, преодоления тревоги.

Переживание в экзистенциальном опыте

Исходным элементом в понимании экзистенциального опыта можно считать переживание, которое отражает контакт субъекта с миром во всех ситуациях человеческой жизни. Переживание – неперенный атрибут интенциональной направленности субъекта. Современные психологические исследования показывают, что переживание является опосредствующим звеном во взаимоотношениях психических состояний и процессов, проявляется на границе пересечения внутреннего и внешнего мира. Как пишет В.В. Знаков, «отсутствие переживаний порождает феномен “отчуждения своего опыта”, заключающийся в том, что отдельные прожитые эпизоды не становятся событиями жизни»²⁶.

Переживание является отправной точкой экзистенции и экзистенциального опыта. Постигание этого своеобразного переживания и основанного на нем понятия экзистенции, «мыслительного выражения определённого решающего переживания» в человеке (О. Больнов), выступает предпосылкой понимания специфики экзистенциальной философии и экзистенциального представления о человеке.

Причастность к миру прежде всего переживается и только потом осознается. Г. Марсель в «Метафизическом дневнике» называет такое глубинное постижение реальности таинством. Это те формы отношения к миру, опыт которых для человека как живого субъекта совершенно отличен от сферы «проблемного», рефлексивного. Ими полна жизнь: опыт поглощающих чувств, состояний, опыт чрезвычайно значимых событий. Таинство переживается, противопоставление внешнего и внутреннего в данном случае теряет смысл. Рефлексивное же мышление связано с проблемой, она помещается перед человеком как нечто, требующее формирования определённого отношения. Фундаментальное различие между

²⁶ Знаков В.В. Непостижимое и таинственное в экзистенциальном опыте субъекта // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. М., 2013. Т. 1. С. 395.

проблемой и тайной состоит в том, что с проблемой человек сталкивается, обнаруживает ее перед собой, но может ее охватить и разрешить; а тайна есть нечто, во что он вовлечен, следовательно, она мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия между «во мне» и «передо мной» и его изначальная значимость²⁷. В этом смысле экзистенциальный опыт как переживание и проживание есть таинство, но как понимание – проблема.

Произведения Пруста удачно высвечивают экзистенциальный опыт прежде всего как совокупность переживаний и даже параллельную реальность, часто не связанную с рациональной стороной жизни человека, с конкретной деятельностью и коммуникацией: воспоминания, сны, которые навевают чувства, внезапно приходящая грусть или радость. Все это образует действительно непостижимый мир самопознания, самопонимания. Это то, что Мамардашвили называет «живой опыт», предлагая отнестись к тексту Пруста как просто к чему-то, что делаем мы в своей жизни. «...Мы имеем дело с тем, что в философии называется экзистенциальным опытом. Это живой экзистенциальный опыт, и все понятия, которые применял Пруст, имеют смысл лишь в той мере, в которой мы можем дать этим понятиям какое-то живое экзистенциальное содержание, содержание какого-то живого переживания. И весь роман усеян символами переживания, и поэтому он интересен... он весь и ритмом и текстурой похож на какой-то отчаянный смертный путь человека, и в излагаемые события и переживания в романе включаются только те, которые имеют на себе отблеск того света, который излучается обликом смерти»²⁸.

Экзистенциальное переживание или осознание во многом означает возможность, подобно Прусту, видеть событие жизни как

²⁷ Марсель Г. Метафизический дневник // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 85–87.

²⁸ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути (М. Пруст. «В поисках утраченного времени») // Из истории мировой гуманистической мысли. М., 1995. С. 267–268.

привилегированное, уникальное, неповторимое. «Парадокс, но всё на свете находится в привилегированном положении»²⁹.

М. Мамардашвили говорит об экзистенциальном опыте прежде всего как о наборе переживаний, о стихийном видении, восприятии жизни, внутренней душевной жизни, которую личность пытается сама себе пояснить, усвоить, означить. Субъективность человека, меняющая свои эмоциональные конфигурации, – это особый, в полной мере непостижимый внутренний путь. И роман Пруста – это путешествие, путешествие в себя, путешествие в мире через себя, путешествие в свое прошлое, его воссоздание и понимание. Экзистенциальный опыт предстает как путешествие в свой собственный внутренний мир; и даже если переживания вызваны внешним для субъекта событием, оно редуцируется до повода к этому переживанию и чувствованию.

Однако этим контекстом понимания нельзя ограничивать экзистенциальный опыт, так как экзистенциальное сознание может оказаться лишь поверхностной канвой переживаний, не связанных с глубинной духовной жизнью личности. Ведь если сознание распадается на отдельные, слабо связанные между собой переживания, то оно лишается личностного начала, подлинно конкретного человеческого смысла.

Распутывание экзистенциального опыта

М. Мамардашвили говорил, что роль философии в познании культуры состоит в *распутывании*, высказывая это в отношении произведений М. Пруста, в том числе и в контексте проблемы экзистенциального опыта. Только распутывание приводит к пониманию ситуаций его становления. И форма произведения (романа) должна быть такой, чтобы участвовать в распутывании экзистенциального опыта. «Литература или текст есть не описание жизни, не просто что-то, что внешне (по отношению к самой

²⁹ Камю А. Миф о Сизифе. Калигула. Недоразумение. М., 2010. С. 35.

жизни) является ее украшением; не нечто, чем мы занимаемся, – пишем ли, читаем ли на досуге, а есть часть того, как сложится или не сложится жизнь. Потому что опыт нужно распутать и для этого нужно иметь инструмент. Так вот, для Пруста, и я попытаюсь в дальнейшем это показать вам, текст, то есть составление какой-то воображаемой *структуры* (курсив мой. – Н.К.), является единственным средством распутывания опыта; когда мы начинаем что-то понимать в своей жизни, и она приобретает какой-то контур в зависимости от участия текста в ней»³⁰.

Роль текста, а значит осмысленного содержания, в понимании экзистенциального опыта велика. Более того, текст, размышление, повествование есть часть самого экзистенциального опыта. Текст есть результат анализа опыта, и он его конструирует³¹. М. Мамардашвили делает акцент на важном для философского и всякого иного познания моменте. Анализ и конструирование смысловой, знаковой структуры есть способ понимания таких сложных и многогранных феноменов, как опыт и жизненный мир, которые, как и всякие естественные, стихийно формирующиеся, эмерджентные явления, нелегко поддаются концептуализации.

Рассмотрение структуры явлений или объектов, т. е. выявление неких простых составляющих и их функций, – один из классических способов их понимания. Т. Парсонс, рассматривая общество через структурно-функциональную систему координат, берет на себя весьма смелую задачу представить его как механизм, в котором отдельные элементы, выполняя возложенную на них функцию, обеспечивают существование системы в

³⁰ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 11.

³¹ Одно концептуальное целое с понятием «ситуация» образуют понятия «текст» и «смысл». Текст как единица коммуникации рассматривается Т.М. Дридзе как иерархия коммуникативно-познавательных программ, объединяемая концепцией или замыслом (коммуникативной интенцией) партнеров по общению, а текстовая деятельность оказывается одним из ключевых механизмов социокультурной регуляции, обеспечивающих путем включения сознания и интеллекта, интенции, воли и эмоций субъекта общения саму возможность обмена деятельностью и ее продуктами между людьми. См.: Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: Проблемы семиосоциопсихологии. М., 1984.

целом. Трудности такого метода связаны с выявлением этих составляющих и установлением связей между ними.

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

Пруст, применительно к литературе – и Мамардашвили его поддерживает – пишет о совершенно особом занятии в части познания душевной жизни и того, что происходит с человеком в этом мире. «Пруст говорит: “наше дело – литература”, и дальше: “...*конечно, нас многие могут обвинить в том, что мы страдаем morbo litterario* (болезненной страстью, болезненным графоманством, не знаю, как иначе это перевести), – *нет*, – говорит Пруст, – *уничижает нас плохая литература, а крупная литература всегда открывает нам неизвестную часть нашей души*”»³².

Философия также призвана по-своему открывать неизвестную часть человеческой души, ставить задачи, превосходящие известные возможности их решения. Может быть, в этом сходятся философия и литература; последняя, по словам И.Т. Касавина, «учит философию создавать мифы, архетипы и творить их... играючи, изящно, красиво, увлекательно»³³. Она

³² Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 37.

³³ Касавин И.Т. Философия и литература: диалог дискурсивных культур // Диалог культур в условиях глобализации: XII Международ. Лихачев. науч. чтения, 17–18 мая 2012 г. Т. 1: Докл. СПб., 2012. С. 98.

является своего рода эмпирической базой философской антропологии, давая философии материал исследования экзистенциального содержания опыта.

Г. Марсель, рассуждая о субъективности опыта, пишет, что «существуют области, где порядок, то есть постигаемость, воспринимается с помощью некоторых недоступных определению условий, поскольку они внутренне присущи самому субъекту как живому опыту, который по природе своей не может осознавать себя целиком»³⁴. В этой связи музыкальное произведение одному человеку может показаться хаосом звуков, а другой различит в нем гармонию, и оно вызовет отклик в душе. Данное суждение как нельзя лучше выражает всю проблемность познания и структурирования опыта, – и не только экзистенциального. Человеку как субъекту живого опыта, феномена во многом спонтанного, латентного, требуются специальные усилия, чтобы установить, осознавать его порядок, структуру. При этом понимание оказывает обратное влияние на опыт, ведет к его рационализации и гармонизации.

Эти рассуждения характеризуют особенности и философского метода исследования. Изучая такой объект, как экзистенциальный опыт (а подобные объекты, возможно, и составляют специфику философии), философ имеет дело не просто с данностью, а пытается *достроить* его до специфической для человека и данной культуры системы координат. «Составление воображаемой структуры» есть ход сознания, попытка человека разобраться в жизненном многообразии, данном ему вовне и в нем самом, «распутать» его смысловые оттенки.

Чтобы распутать опыт, надо внести в него структуру смыслов. Для Мамардашвили произведения Пруста и Фолкнера дают примеры особого трагического опыта героев, когда они не знают, каково их действительное положение. И у Пруста, и у Фолкнера слои времени перемешаны, нет четкой последовательности изложения, что является своеобразными признаками

³⁴ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 5–6.

этого незнания и особого экзистенциального опыта. Правила построения классического романа, последовательность повествования - напротив, продукт уже серьезной сознательной обработки жизненных событий и переживаний, которая позволяет представить жизнь как целостность и является результатом распутывания опыта.

Пруст идет другим путем: воспроизводит переживания в наиболее чистом виде, оформляя их прекрасным и богатым языком, но избегая сюжетных конструкций. Это чтение им своего опыта, посредством чего Пруст справляется с онтологической ситуацией. Аналогично у Г. Гессе есть примечательный момент в романе «Гертруда», где главный герой, ставший композитором, говорит: «В ранней юности я иногда мечтал стать писателем. Исполнилась эта мечта, я не устоял бы против искушения отследить свою жизнь вплоть до прозрачайших теней детства и милых, бережно хранимых истоков самых ранних воспоминаний»³⁵. Пруст для себя избирает как раз такой способ, описывая свои переживания, наблюдая их, лишь отчасти выстраивая их связь с ключевыми ориентирами существования. Из этого многообразия извлекается опыт и создается «собор» смыслов индивидуальной жизни.

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

³⁵ Гессе Г. Гертруда. М., 2010. С. 6.

Смыслы и ценности экзистенциального опыта

Феноменология экзистенциального опыта представляет собой лишь одну из возможностей его понимания. Здесь переживания выступают как реальность во многом непредвиденная, неожиданная, спонтанная, с которой человеку приходится сосуществовать. Внезапно нахлынувшее чувство тоски или радости в данном случае является примером. Марсель, в частности, таким образом описывает свой визит к больному другу и выраженное чувство сострадания, которое при этом испытывал. При следующих встречах это чувство утрачивалось вследствие обреченности больного. «Эта тишина во мне странно отличается от крика сострадания, который поднимался в моем сердце; однако она не кажется мне совсем загадочной. Я в состоянии обнаружить в себе, даже в смене моих настроений, достаточное объяснение. Но зачем? Пруст прав. Мы для самих себя не свободны; есть некая часть нашего существа, которая иногда становится нам доступной силою каких-то странных и, возможно, не совсем осмысленных нами обстоятельств. Ключ дается нам на мгновение. Через несколько минут дверь вновь закрывается, ключ исчезает. Я должен с грустью признать, что это так»³⁶.

Г. Марсель далее говорит о тех **усилиях и смыслах**, которые позволяют человеку обрести какую-то **власть над переживаниями**. Это верность, принятие обязательства, обещание, важность направления переживания, ответственности, а не просто созерцания. Тем самым вскрывается другая, ценностно-смысловая часть экзистенциального опыта.

А. Лэнгле, представитель современной экзистенциальной психотерапии, исследуя роль эмоций в личностном становлении, указывает на то, что эмоциональные состояния не способствуют последовательной ориентации, связанной с ключевыми жизненными решениями личности. Они скорее инициируют осмысление и принятие решений³⁷. В. Франкл, называя в

³⁶ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 43.

³⁷ Лэнгле А. Эмоции и экзистенция. Харьков, 2011. С. 31.

составе структуры смысла жизни ценности отношения как «последний» рубеж, как раз показывает, что в жизни человека наступает момент, когда он должен возвыситься над переживаниями, чтобы занять осмысленную позицию по отношению к происходящему и вынести тяготы существования.

Переживания нуждаются в осмыслении, категоризации, структурировании, чтобы стать значимыми элементами экзистенциального опыта, который сам организует совокупное бытие человека. Для этого субъективный поток переживаний должен быть оформлен, собран. Переживание выполняет конституирующую роль в процессе становления человека, когда оно трансформируется в смысл, обозначается, фиксируется в языке и общении.

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

Экзистенциальный опыт – не просто совокупность переживаний, но их особая целостность, продукт обработки, расшифровки, распутывания, которые каждый раз приводят к новому рубежу личностной зрелости и

связанному с нею принятию сложностей судьбы. Так, главный герой вышеназванного романа Гессе «Гертруда», переживший тяжелые времена своей жизни, приходит к важному выводу: «Пусть внешний рок свершился надо мной, как надо всеми, неотвратимо, по велению богов, зато моя внутренняя судьба была все-таки моим собственным творением, ее сладость или горечь зависели от меня, и я должен взять на себя всю ответственность за нее»³⁸.

Пруст же, воспроизводя спонтанность переживаний, не упивается ею, но стремится к реализации переживания, впечатления, т.е. к воспроизведению и пониманию пути из прошлого в настоящее. «Пруст пишет так. *“Я понял (уже второй свет, вслед за первым светом), что произведение искусства – это единственный способ восстановить утраченное время”*. Следовательно, *“произведение искусства”* не в традиционном смысле, а работа, которую я могу сделать только сам, чтобы раскрутить, что же со мной случилось, что значило впечатление, что значил знак, – Бог подавал мне знак, и было светло на одну секунду, потом будут хаос и темнота, а когда темно, работать уже нельзя»³⁹.

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

³⁸ Гессе Г. Гертруда. М., 2010. С. 5.

³⁹ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб, 1997. С. 52.

понятие “западня времени”, как я чувствую, будет играть все более и более важную роль в моих размышлениях»⁴⁰.

Марсель поднимает темы абсолютных ценностей, веры, ответственности, в которых акцентировано не просто отношение к иному, а отношение с позиции смирения, преклонения, уважения, признания другого. Это переживание и осмысление происходящего уже на другой высоте смыслов человеческого общения. «Странно, – но, однако, так ясно, – что я могу продолжать верить только при условии, что буду выполнять свое обязательство. Это удивительным образом связано. Можно переживать и сознавать свои переживания, интерпретировать их, но я должен и принимать за что-то ответственность, не просто следить за течением жизни. Путь имеет цель»⁴¹. Эти мысли чрезвычайно важны для понимания экзистенциального опыта. Принятие ответственности есть выражение следования ценностям, что позволяет жизни не просто «течь», а быть для личности осмысленным путем становления, самопонимания и саморазвития.

Но значим и подход Пруста. На первый взгляд может показаться, что Пруст просто следит за течением жизни, однако в действительности он делает усилие во времени, чтобы запечатлеть и сохранить внутреннюю жизнь. Осознание временности и конечности побуждает человека к осмыслению и собиранию себя. Прустовский ход в этой проблеме, в этом представлении о субъекте переживания, или о субъекте романа, Мамардашвили называет «невербальным корнем нашего бытия», которое он извлекает из своего переживания. Человеческое бытие в этом контексте раскрывается прежде всего через субъективное осознание, представляющее собой непрерывный процесс.

«Усилие во времени» у Пруста свидетельствует о другой стороне – о важности переживания не только как спонтанного чувства, созерцания, но и

⁴⁰ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 7.

⁴¹ Там же. С. 14–15.

как феномена, сознательно вызываемого для интеграции какой-то важной части жизни и самого себя через воспоминание, которое связано с рефлексией, сознаванием. В этой связи Ю.С. Степанов справедливо отмечает, что воспоминание выполняет у Пруста роль «третьего элемента» или «зоны отчуждения» в отношении автора к предмету или событию. Через воспоминание событие предстает очищенным и ясным, становится более понятной его связь с другими событиями и прошлым опытом, ради чего Пруст избегает прямого контакта с персонажами, обращаясь именно к образам своей памяти⁴².

Экзистенциальный опыт – опыт длительности (дальности, по Прусту), длительного становления, восприятие, которое проходит различные ступени и формируется как на уровне бытийствования, повседневности, живого опыта, так и на уровне ситуаций культуры (под влиянием, например, конкретных произведений), где в очищенном, артикулированном виде дан смысл реальных жизненных событий и переживаний.

Вспоминая кантовское определение опыта как рассудочного единства чувственного многообразия, отмечу два аспекта: наличие разнообразного чувственного материала и необходимость его достраивания до некоторого целого посредством рассудка. Возможно, здесь стоит последовать кантовской логике и попытаться понять экзистенциальный опыт как способ упорядочения жизненных переживаний на основе совокупности смысложизненных ценностей, познания личностью своего назначения, присутствия в мире, ответственного выбора и принятия решений. Конечно, здесь не имеется в виду апелляция к структуре трансцендентального субъекта. Здесь важна другая идея, связанная с организацией изменчивости, текучести, неуловимости практического опыта как опыта жизни, со становлением индивидуального и общественного сознания как структур ценностно-исторических. «Сами ценности родились в истории человеческого

⁴² Степанов Ю.С. Протей: Очерки хаотической эволюции. М., 2004. С. 78.

рода как некие духовные опоры, помогающие человеку устоять перед лицом рока и тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, придают смысл человеческой жизни»⁴³.

Экзистенциальный опыт обладает когнитивной значимостью, структурирует переживания, включает осмысление, формирование установок и ценностей в контексте отдельных ситуаций и событий человеческого существования. Однако и осознание смысла является экзистенциальным, способным организовывать духовное становление личности именно вследствие своей сопряженности с переживанием.

На первый взгляд этот путь понимания слишком формализует феномен опыта, упускает его «живую ткань» (Д. Дьюи), усиливает его когнитивный компонент. Представить, каким сложным может быть процесс этого упорядочения в условиях фундаментальной поляризации структур жизненного мира, нам поможет интерпретация во многом автобиографического романа Г. Гессе «Степной волк». Гессе – в иной форме, чем Пруст, – выстраивает свою историю человека, переживающего экзистенциальный кризис становления и самопонимания.

Нарративные особенности экспликации экзистенциального опыта в романе Г. Гессе «Степной волк»

Артикуляция экзистенциального опыта в литературе порой возникает из подобного опыта самого автора. В этом смысле к литературе можно применить слова М. Хайдеггера об «установлении бытия посредством слова», который высказал их в отношении поэзии⁴⁴.

⁴³ Гуревич П.С. Кризис ценностных ориентаций. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/histan/statwi/Gurevich_Krizis_cennostnikh_orientaciy.pdf (дата обращения: 20.05.2017).

⁴⁴ Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 1. С. 42.

Экзистенциальный опыт в художественном произведении предполагает персональный тип повествователя, героя, максимально приближенного к автору. В этой связи автобиографические произведения, к которым относится и «Степной волк», способны многое прояснить в понимании личной экзистенции. Реконструкция переживаний героя открывает возможность конструирования экзистенциального опыта человека в конкретных обстоятельствах его жизни. Г. Гессе строит устойчивую модель экзистенциального опыта, в которой человек поставлен перед миром и пытается понять и принять самого себя.

Гарри Галлер, герой романа «Степной волк» – человек примерно 50 лет, рафинированный интеллектual, разочарованный во всем, включая и свои интеллектуальные занятия. Не религиозен, утратил почти все социальные связи, традиции, тот порядок и удовлетворение, которые они несут. Он пребывает в постоянном переживании раздвоенности, «разтроенности», раздробленности между обыденным, повседневным существованием и «главными вопросами» бытия, которые затмевают повседневность. Она кажется ему скучной, попытки превзойти ее он расценивает как неудачные. «День прошел, как и вообще-то проходят дни, я убил, я тихо сгубил его своим примитивным и робким способом жить...»⁴⁵.

Умению обретать смысл существования ему бы стоило поучиться у тети Леонии – героини книги Пруста «В сторону Свана», которая, заперев себя в четырех стенах, ведет довольно деятельную жизнь. Например, следит за тем, не опоздала ли мадам Гупиль, прошедшая мимо ее окна несколько позже, чем полагается, в церковь до возношения даров. Но Гарри запер себя не в четырех стенах, а, пожалуй, в камерке своего сознания и, будучи свободным от жизненных неурядиц и забот о ближних, решал «главные» проблемы существования.

⁴⁵ Гессе Г. Степной волк // Литературное наследие. 1977. № 4, 5. С. 155.

Само название «Степной волк», отражающее мироощущение главного героя, говорит о его заброшенности в мир, противопоставленности обществу, мещанским традициям, о трагизме существования человека, его одиночестве в культуре, вроде бы насквозь пронизанной пониманием человека и мира, ориентирами деятельности и общения. Загадочный Степной волк ведет непрерывный бой, своей природной, а может, внеприродной мудростью высмеивающий жалкие попытки Гарри-интеллектуала и несостоявшегося мещанина обрести смысл существования. На какой-то лекции, где оратор выступал неудачно, «взгляд Степного волка пронзал все наше время, все мельтешение, весь карьеризм, всю суетность, всю мелкую возню мнимой, поверхностной духовности – да что там, взгляд этот проникал, увы, еще глубже, был направлен гораздо дальше, чем только на безнадежные изъяны нашего времени, нашей духовности, нашей культуры»⁴⁶.

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

Внутренний кризис, переживаемый Галлером, иллюстрирует отдельные, часто непримиримые части нашего существования и самого экзистенциального опыта: повседневное бытие и вечные вопросы, за которыми стоят культурные ситуации, культурные смыслы. В романе сосед

⁴⁶ Гессе Г. Степной волк // Литературное наследие. 1977. № 4, 5. С. 148.

Галлера по дому, от лица которого написана часть произведения, застаёт его на лестнице, где тот, сидя на ступеньке, любуется ухоженной араукарией, выставленной другими жильцами, – символом мещанского порядка, уюта, мира, к которому Галлер, увы, почти не причастен.

Далее Гарри Галлер приглашает к себе своего соседа с целью показать ему фразу из Новалиса. «Он завел меня в свою комнату, где сильно пахло табаком, вытащил из кучи какую-то книгу, полистал, поискал... И это тоже хорошо, очень хорошо, – сказал он, – послушайте-ка: “Надо бы гордиться болью, всякая боль есть память о нашем высоком назначении”. Прекрасно! За восемьдесят лет до Ницше! Но это не то изречение, которое я имел в виду, – погодите – нашел. Вот оно: “Большинство людей не хочет плавать до того, как научится плавать”. Разве это не остроумие? Конечно, они не хотят плавать! Ведь они созданы для суши, а не для воды. И конечно, они не хотят думать; ведь они рождены для того, чтобы жить, а не для того, чтобы думать! Ну, а кто думает, кто видит в этом главное свое дело, тот может очень в нем преуспеть, но он все-таки путает сушу с водой, и когда-нибудь он утонет»⁴⁷.

Приведенная цитата из Новалиса также имеет отношение к рассматриваемым вопросам. Переживать, плавать, жить и думать – это конфликт, который человек испытывает, пытаясь обрести целостность существования на границах природного и культурного бытия. Гессе подчеркивает, что жизнь Гарри (как жизнь каждого человека) вершится не между двумя полюсами, она вершится между несметными тысячами полярных противоположностей. Представление себя неким единством обнаруживает глубокую потребность человека в самоинтеграции. Вероятно, категория экзистенциального опыта и отражает эту интенцию – *собирать себя как единство*, не являясь им *de facto* в смысле единства эмоциональных состояний, идей, желаний, но все же ориентируясь на более или менее четкие

⁴⁷ Гессе Г. Степной волк // Литературное наследие. 1977. № 4, 5. С. 152.

ценности, цели. Произведения Пруста показывают процесс собирания времени и опыта, где автор, автобиографический субъект, оказывается, как пишет В.А. Подорога, странником среди своих собственных личин и прошлых психических состояний, не связанным единством «я», скорее – множеством сменяющих друг друга состояний бытия, «но не линейно, по эстафете, а *трансверсально*»⁴⁸.

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

Крайняя ситуация героя Гессе во многом вызвана тем, что Гарри, успев многое попробовать и во многом поучаствовать, замкнут на себе, на собственной рефлексии. Между тем, экзистенциальный опыт – это не столько результат, не состояние сознания, сколько выход человека за свои пределы, к чему-то или кому-то, на границе с чем он сможет проявить и рассмотреть самого себя. *Экзистенциальный опыт – путь примирения индивидуального существования с существованием культуры, в котором и культура, и индивид творятся заново.* Наша конкретная индивидуальная ситуация с ее социальными параметрами – не то, что объединяет нас с другими. Человек становится собой, преодолевая себя, пропуская через себя культурные ценности и творя культурные смыслы. Галлер не включен в культурный контекст, его экзистенциальная ситуация диссонирует с культурной ситуацией, что приводит к глубокому личностному кризису.

Ситуация Гарри есть гиперболизация одного из полюсов ситуации современного человека в секулярной культуре, пример экзистенциального

⁴⁸ Подорога В.А. Выражение и смысл. М., 1995. С. 355.

вакуума, кризиса идентичности, о чем давно говорится в рамках экзистенциальной психотерапии. Гарри равнодушен даже к успеху – одной из высших ценностей современного социального мира. Именно над ней так потешается Степной волк – его внутренняя ипостась. Гессе от лица соседа Галлера пишет: «...Я вижу в них (записках Галлера. – *Н.К.*) нечто большее, документ эпохи, ибо душевная болезнь Галлера – это мне теперь ясно – не выверты какого-то одиночки, а болезнь самой эпохи, невроз того поколения, к которому принадлежит Галлер, и похоже, что неврозом этим охвачены не только слабые и неполноценные индивидуумы, отнюдь нет, а как раз сильные, наиболее умные и одаренные»⁴⁹.

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

Свою болезнь одинокого интеллигента (излишнюю, патологическую замкнутость на себе, болезненную саморефлексию) Галлер преодолевает через усилие и желание жить. Главным и у Пруста в многообразии переживаний является именно это желание жить и противостоять противоречиям как одно из самых больших желаний. У жизни нет ценности вне ее самой, она сама – ценность. Здесь нельзя не вспомнить М. Унамуно, который воспел ценность индивидуальной жизни: «Наше страстное желание

⁴⁹ Гессе Г. Степной волк // Литературное наследие. 1977. № 4, 5. С. 155.

никогда не умирать и есть наша действительная сущность»⁵⁰. Галлер, пожалуй, прилагает слишком много усилий, но забывает о самой жизни, о ее простых радостях, о чем ему в доступной ей форме напоминает Гермина.

Галлер своей фигурой иллюстрирует мужество бытия несмотря ни на что, даже на мысли о самоубийстве, когда он, сбивая ноги, кружит по городу, боясь прийти домой и остаться в одиночестве. П. Тиллих, рассуждая о мужестве бытия, ссылается на идеи Б. Спинозы, для которого, как и для стоиков, мужество быть – это не просто одно из качеств в ряду других. Это выражение сущностного акта всего, что участвует в бытии, т. е. самоутверждение. «Стремление вещи пребывать в своем бытии есть не что иное, как актуальная сущность самой вещи» (Этика III, теор. 7)⁵¹. Стремление к самосохранению или самоутверждению заставляет вещь быть тем, что она есть, раскрывать, собирать, обретать себя.

Дж. Бюдженталь, описывая различные случаи своей терапевтической работы, делает один вроде бы простой, но важный вывод: «Я слушал в течение более тридцати лет более чем пятидесяти тысяч часов мужчин и женщин, которые говорили о том, чего они хотят от жизни. Инженеры, полицейские... рабочие, профессора, клерки, актеры и многие другие приглашали меня побыть рядом с ними, когда исследовали глубины своей души, чтобы найти то, к чему они сильнее всего стремятся; когда они преодолевали боль и воспаряли от радости этих поисков, когда они испытывали страх и находили в себе мужество для этой личной одиссеи. Из всего богатства опыта я извлек убеждение, которое все больше и больше крепнет во мне. Убеждение, что самым важным для человека является тот простой факт, что он живет»⁵².

⁵⁰ Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996. С. 30.

⁵¹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Т. 1. М., 1995. С. 20.

⁵² Бюдженталь Дж. Наука быть живым. М., 1998. С. 20.

Гарри научился многому из того, чему могут научиться способные люди, многое узнал, стал культурным, развитым, разумным человеком. Однако он так и не примирился с собой и действительностью, не научился быть довольным собой и своей жизнью. В сущности, он не смог прийти к конструктивной части экзистенциального опыта и к его средоточию – творчеству и творческой автономии, вере в собственную судьбу. Обретение внутренней гармонии Гессе показывает на примере другого своего героя – композитора в романе «Гертруда», который тоже не обрел обычного человеческого счастья, но у него «появился собственный мир (связанный с музыкой. – *Н.К.*), мое прибежище и мой рай, которого никто не мог ни отнять у меня, ни умалить и которого я ни с кем делить не желал. <...> Как бы ни жил я в остальном – хорошо или плохо, моя внутренняя жизнь оставалась неизменной»⁵³.

В романах М. Пруста и Г. Гессе акцентированы разные стороны экзистенциального опыта. Герой Пруста распутывает непрерывный процесс переживания жизни как таинства, которое хранит в себе ее уникальные подробности и оттенки. И каждое событие, встреча, чувство имеет неповторимую ценность и значение, открывая доступ к потаенной сфере субъективности. Герой Гессе не видит этой привилегированности переживаний, событий, отношений, он не сфокусирован на ценности отдельных эпизодов жизни, не распознает их смысла, но также распутывает свой опыт, пытаясь найти ответы и обрести опору своего трагического бытия – опору, которая таится где-то «над» или «за» непосредственным и повседневным. Через эти векторы – переживания и самопонимания – в их взаимосвязи и раскрывается феномен экзистенциального опыта.

Рекурсивность экзистенциального опыта. Ситуации, события, история существования

⁵³ Гессе Г. Гертруда. М., 2010. С. 7–8.

Из чего же складывается многообразие экзистенциального опыта? Из желаний жить, переживаний, даруемых самой жизнью; из традиций, тех оснований повседневности, которые дает человеку детство, семья, сообщество; из неумолимого поиска вечных ценностей и смысла собственной жизни; из кризисов и решимости, связанных с этим поиском; из необходимости оправдать свое бытие и создать неповторимую личную историю существования.

Особое место среди бытийных ситуаций занимают предельные, кризисные, уникальные ситуации, когда человек остро ощущает всю зыбкость, рискованность собственного существования, его непреодолимые данности, неслучайность своего места в жизни. Предельное переживание меняет опыт, а не просто встраивается в него.

Ситуации и события можно рассматривать как онтологические характеристики экзистенциального опыта. Их экзистенциальный характер определяется смысловой насыщенностью и ценностной значимостью для субъекта (В.В. Знаков). Экзистенциальный опыт проясняется именно как экзистенциальная ситуация со своими параметрами и свойствами.

Понятие «ситуация» фиксирует взаимодействие личности со средой. По определению К. Ясперса, «ситуация означает не только природно-закономерную, но скорее **смысловую** действительность, которая выступает не как физическая, не как психическая, а как конкретная действительность, включающая в себя оба эти момента, - действительность, приносящая моему эмпирическому бытию пользу или вред, открывающая возможность или полагающая границу»⁵⁴.

Ситуации обладают специфической структурой и конфигурацией, придающей образу жизни людей характер направленного и непрерывного процесса, в рамках которого воспроизведение культурных образцов выхода

⁵⁴ Jaspers K. Philosophie. Bd. II. B., Goettingen, Heidelberg. 1956. S. 202 (в переводе П.П. Гайденко).

из проблемных состояний чередуется с рождением новых способов решения жизненно важных проблем⁵⁵. Жизненная ситуация индивида представляет собой, согласно Т.М. Дридзе, совокупность значимых, т.е. втянутых в орбиту его жизнедеятельности, *событий* и обстоятельств, оказывающих влияние на его мировосприятие и поведение в некоторый конкретный период его жизни.

Экзистенциальный опыт играет конституирующую роль в формировании ситуаций и событий, и вместе с тем, ситуация и событие инициируют развертывание переживаний, обнаружение смыслов и ценностей. Нечто случившееся в мире и собственной жизни становится для человека субъективно значимым событием только в результате осмысления, освоения его на основе экзистенциального опыта.

Событие может рассматриваться как когнитивный конструкт, играющий роль посредника между опытом и языком. Вместе с тем, событие есть и герменевтический инструмент для преобразования недифференцированного континуума живого опыта в вербальные структуры (в том числе метафоры), которые человек использует для того, чтобы говорить об опыте в своих повествованиях и таким образом его осмысливать, упорядочивать и транслировать⁵⁶.

Событие в самом общем виде можно определить как «локальное структурирование бытия в сжатые промежутки времени - в данный момент, здесь и сейчас... Событие - не просто место, занимаемое в течении бытия, а совершение самого бытия, его фрагмент или эпизод»⁵⁷.

Переживания, смыслы, ценности, ситуации и события отражают взаимосвязь субъективного и объективного в экзистенциальном опыте.

⁵⁵ Подробнее см.: Прогнозное социальное проектирование: теоретико-методологические и методические проблемы // Отв. ред. Т.М. Дридзе. М., 1994. С. 37-62.

⁵⁶ См.: Сапогова Е.Е. Автобиографический нарратив в контексте культурно-исторической психологии // Культурно-историческая психология. 2005. № 2. С. 63-74.

⁵⁷ Барabanщиков В.А. Восприятие и событие. СПб, 2002. С. 13.

Человек не просто реагирует на ту или иную ситуацию, но определяет ее, одновременно определяя себя в этой ситуации, фактически создавая, конструируя тот мир, в котором живет, и тем самым выступает как субъект жизнетворчества.

При этом личность стремится упорядочивать факты и явления в такую непротиворечивую последовательность событий, которая представляет собой связную и законченную историю. Если иметь в виду нарративный подход, субъект сознательно и целенаправленно структурирует события таким образом, чтобы в повествовании присутствовал смысл, отражалась цель, смысловой результат.

Экзистенциальный опыт, в ходе осознания которого человек проясняет для себя смысло-жизненные ценности, – это *личная история существования*, примирения с существованием, непрерывного прислушивания к жизни, состояний духовной пробужденности, преодоления тревоги, вызванной непониманием смысла, ответственностью, страхом смерти.

Экзистенциальный опыт имеет *рекурсивную* природу, его события никогда до конца не пережиты. Его паттерны повторяются в разных вариантах. Экзистенциальный опыт – всегда живой опыт, связанный с историей жизни, которая никогда не дописана до конца. Он – дело всей жизни, а не результат отдельного прозрения. Прошлое «меняет окраску», меняет даже «свою субстанцию» по мере того, как человек живет, как его жизнь подходит к концу. «По мере того, как я продвигаюсь по жизни, накапливая прожитые годы, мир моего детства становится мне все ближе и ближе...»⁵⁸. Человек возвращается к своему опыту – в мыслях и поступках, черпает из прошлого смыслы, переоценивает его. Поль Валери писал: «Мои чувства приходят ко мне издалека»⁵⁹. Мамардашвили использует эту фразу, для того чтобы показать, обращаясь к Прусту и Фолкнеру, что «человек есть

⁵⁸ Марсель Г. Взгляд в прошлое // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 261.

⁵⁹ Valéry P. Oeuvres. Bibliothèque de la Pléiade. T. II., 1960. P. 1514.

существо далекого»⁶⁰, его наличное состояние есть результат длительной цепочки событий, переживаний, размышлений, решений.

В романе С. Моэма «Бремя страстей человеческих» главный герой Филип Кэри, пройдя множество испытаний, понимает, что именно его изначальный физический недостаток, который был причиной стольких его разочарований, сформировал в нем способности глубокого чувствования и видения. Благодаря опыту разочарования, дистанцирования от самого себя Филип обрел способность тонко сознавать самого себя, свое прошлое, настоящее и будущее.

Идея о важности понимания экзистенциального опыта как истории жизни, создания и осуществления человеком собственного жизненного сценария получила теоретическое обоснование и эмпирическое подтверждение в конкретных психологических исследованиях Н.В. Гришиной. Их результаты показали, что экзистенциальный опыт «возвышается» до уровня общего сценария человеческой жизни, задавая ее смысложизненное содержание. Были получены данные о связи оценки человеком своей способности влиять на течение собственной жизни с ее событийностью (количеством упоминаемых человеком событий своей жизни). Способность человека фиксировать свой опыт в виде значимых событий своей жизни делает его «автором» собственной жизни. Осмысление человеком собственной жизни выступает важнейшим фактором его существования в настоящем и переоценки прошлого опыта, который, даже если был негативным в прошлом, начинает оцениваться как важный и позитивный, становится частью общего экзистенциального опыта. Тем самым, новое видение личностью своего прошлого преобразует перспективу жизненного пространства человека и изменяет его личную историю. Экзистенциальный опыт играет фундаментальную роль в феноменологии жизненного мира человека, формируется в результате переживания личностью

⁶⁰ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб, 1997. С. 20.

экзистенциальных ситуаций и соприкосновения с «последними вопросами» своего существования⁶¹.

Прошлое личности есть обращенный к ней призыв, на который она должна ответить в соответствии с тем, чем она является сейчас. В этом состоит экзистенциальная ценность прошлого. Прошлое определяет настоящее как в плане несущей основы, так и в плане стесняющего предела. Фактичность прошлого нельзя изменить, но человеку предстоит в течение всей жизни определять и переопределять *смысл* произошедших событий - смысл, который связывает, синтезирует, конструирует и одновременно распутывает, расставляет акценты, обеспечивает аналитический взгляд в отношении к собственной истории. «И это должен сделать я сам, пока остаюсь живым, как если бы я должен был постоянно пропускать сквозь себя это прошлое, являющееся моим именно потому, что я должен сообщить ему его смысл»⁶².

В своей памяти человек воспроизводит прошлое, возвращается к нему как к незавершенной возможности. Осуществляется поворот личности к самой себе в прошлом, повторение, которое представлено у С. Кьеркегора («Повторение»), Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»), Ж. Деррида («Рассеивание»), Ж. Делеза («Различие и повторение»). Повторение является возвращением, воспоминанием, формой «экзистенциального удвоения» (О. Больнов) исчезнувшего прошлого. Смысл жизни обретается по мере осмысления человеком своей истории и создания личного мифа, где есть место предназначению, призванию и судьбе.

В свою очередь будущее является не только тем, что должно наступить однажды в какой-либо последующей временной точке. Оно является направлением человеческого поведения, постоянным формирующим

⁶¹ Гришина Н.В. Экзистенциальная психология в поисках вектора своего развития // Психологические исследования. 2015. Т. 8. № 42.

⁶² Марсель Г. Взгляд в прошлое // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 261.

фактором по отношению к настоящему. По Хайдеггеру, «если судьба конституирует исходную историчность Dasein, то история имеет свою сущностную весомость, и не в прошлом, и не в сегодня и его «взаимосвязи» с прошлым, но в собственном событии экзистенции, возникающем из будущего Dasein»⁶³. Это ключевой момент хайдеггеровской феноменологии истории, в контексте которой ее корни усматриваются в будущем. Будущее придает истории смысл. Именно укорененность в будущем делает событие собственной истории значимым.

Структуру экзистенциального опыта надо понимать не столько как горизонтальное сопряжение его элементов, но как проекцию в будущее, как проекцию пути, путешествия. Этот образ соответствует и художественной интенции Пруста. Будущее является исходным модусом подлинной и аутентичной темпоральности, первичным смыслом экзистенциальности, проектирования собственного «я» «ради-себя-самого»⁶⁴. Будущее – возможность экзистенции как бытия-способного-быть. Противоположный случай исчерпывания экзистенции представлен у Л. Бинсвангера жизнью и болезненным состоянием Эллен Вест как «отрезанности от будущего» и смысла.

Таким образом, временное мгновение содержит в себе три отношения - к прошлому, к будущему и к настоящему. Это - то самое подразделение, которое развивал Августин в «Исповеди», где он понимает три формы времени в качестве направлений человеческого сознания в настоящем: настоящее применительно к настоящему, настоящее применительно к прошлому и настоящее применительно к будущему. Применительно к прошедшему настоящее является воспоминанием, применительно к настоящему - представлением, применительно к будущему – ожиданием⁶⁵.

⁶³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 386.

⁶⁴ Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. М., 2014. С. 135.

⁶⁵ Аврелий Августин. Исповедь. М., 2000. С. 222.

Эти мысли о времени приобретают особенное значение в экзистенциальном понимании человеческого опыта. Будущее, прошлое и настоящее являются теми тремя направлениями, в которых осуществляется становление человека и на основе которых конституируется настоящее мгновение. В этом смысле и М. Хайдеггер говорит о трех измерениях времени.

Экзистенциальный опыт обладает историчностью. Согласно М. Хайдеггеру, личное бытие всегда имеет свою историю. Это обращение человека к собственной возможности быть, к пониманию смысла собственной истории означает стремление обрести судьбу как свой исторический путь для последующего возобновления. В этом заключается «судьбоносный исторический путь Dasein»⁶⁶.

Историчность, подразумевающая систематизацию и интерпретацию стихийного опыта, относится не к эмпирическому, феноменальному сознанию, а к трансцендентальному субъекту в пространстве культуры. В связи с историчностью у Хайдеггера возникает слово «судьба». Историчность экзистенциального опыта можно понимать как непрерывную попытку удержания личностью своей судьбы в единстве между возможностями и необходимостями прошлого, настоящего и будущего. Историчность связана с решимостью, которая делает возможным постижение человеком смысла собственной жизни и возвращает к возможностям сбывшегося Dasein, которые снова возобновляются⁶⁷. Решимость как усилие определяет поворот к открытию судьбы как собственной историчности Dasein. «Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т.е. собственную историчность»⁶⁸.

В понимании экзистенциального опыта заложена взаимосвязь настоящего, прошлого и будущего. Он является основой личной

⁶⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 384.

⁶⁷ Там же. С. 385.

⁶⁸ Там же. С. 385.

концептуализации человеком непрерывности собственного жизненного пути. В опыте создаются типизации, которые закрепляют прошлое и позволяют его использовать в будущем. Реинтерпретация прошлого и наполнение будущего являются аспектами биографической перспективы, конструирование которой является задачей и заслугой не только отдельного индивида, но и культуры.

Анализ историчности экзистенциального опыта позволяет увидеть слабость чисто эмпиристской трактовки чувственности как непосредственной данности. Чувства, переживания суть продукт культурного развития (фило- и онтогенеза), вне которого они были бы лишь примитивными реакциями на физические раздражители. Развитая чувственность – это то, к чему человеку еще нужно прийти, и это трудный путь интеграции переживаний, ценностей, смыслов, событий и ситуаций его жизненного мира. Личность в процессе становления накапливает экзистенциальную культуру, наращивает культурные ресурсы понимания себя и своего места в жизни. Человек в становлении своей истории приходит к тому, что начинает видеть настоящее издалека, со стороны прошлого, а прошлое – со стороны настоящего, протягивать нить, нанизывать на нее отдельные ситуации, выстраивать тем самым свое будущее, всю свою жизнь и судьбу.

Судьба как архетипическая схема жизни есть та ось, которая оправдывает существование и делает возможным «распутывание» экзистенциального опыта. Вопрос о судьбе связан с темпоральным характером человеческой жизни и экзистенциальной потребностью человека определить смысл своего бытия. Образ судьбы отражает стремление человека к целесообразности и упорядоченности жизни, ее смыслу и определенности. Личность создает линию судьбы, связывая единой нитью эмпирическое многообразие событий и стремясь найти в повседневности уникальную закономерность, смысл своей собственной личной истории.

Проблема смысла жизни наиболее значима для исследования экзистенциального опыта. Эта составляющая внутреннего мира отражена в саморазвитии, самореализации личностных качеств субъекта, ищущего и находящего смысл своего бытия в мире. Человек распутывает свой опыт, внося в произошедшие с ним события особый смысл и выстраивая будущее как сферу продолжение этого смысла.

Сделаем выводы. Структура экзистенциального опыта может быть раскрыта через следующие элементы. Во-первых, это сфера переживания, «тайнства», открывающая непосредственный контакт человека с миром. Здесь переживается иллюзия непосредственности, которую предстоит во многом преодолеть в ходе развития личности. Во-вторых, экзистенциальный опыт выступает как непрерывный процесс самопонимания экзистирующего субъекта, понятий как его конституирование в мире в отношении к культурным смыслам и ценностям. В-третьих, экзистенциальный опыт есть конструирование личностью онтологии экзистенции как временного горизонта бытия - собственной личной истории, позволяющей интегрировать ее ситуации, события, смыслы и ценности как фрагменты единой судьбы в контексте связи прошлого, настоящего и будущего.

Параграф 2. Экзистенциальный опыт как феномен культуры

В данном параграфе феномен экзистенциального опыта проанализирован в контексте двух взаимосвязанных модусов его понимания: как уникального, спонтанного личного переживания и как обусловленного культурой смысложизненного поиска. Культура представлена как платформа, на основании и посредством которой человек справляется с основополагающими данностями существования. Экзистенциальный опыт, в котором сосредоточены «главные» вопросы существования (смерти, смысла жизни, призвания), в свою очередь представляет ключевые особенности данной культуры. Экзистенциальная коммуникация и связанный с ней процесс объективации экзистенциальных переживаний выступает важнейшим способом становления экзистенциального опыта.

В предыдущем параграфе на примере экзистенциальной ситуации главного героя романа Г. Гессе «Степной волк» была затронута проблема связи между индивидуальным и культурным в экзистенциальном опыте. Показано, что резкий диссонанс между индивидуальным существованием и культурными ценностями и смыслами усугубляет экзистенциальный кризис личности, является выражением отчуждения индивида в социальной среде.

Здесь речь пойдет о формах конституирования понятия «экзистенциальный опыт»; о возможности его определения как антропосоциокультурного феномена, что отчасти позволяет представить формы снятия этого отчуждения, такие как коммуникация, субъектность индивида, который через «поступок», по выражению М.М. Бахтина, соединяет личность и объективную реальность в единое целое.

Экзистенциальный опыт как глубинная основа существования

Понятие экзистенциального опыта в области философского знания конструируется по-разному. В одних случаях, оно фиксирует состояние, родственное мистическому переживанию, в котором человек интуитивно

ощущает целостность и гармоничность своего существования. В других, в большей степени обозначает творчески-рефлексивную форму экзистенции, не столько уводящую человека в спонтанный мир переживания, сколько в сфере эмпирической действительности прозревающую, конструирующую, создающую фундаментальные смыслы бытия.

Формирование понятия экзистенциального опыта в истории философии осуществлялось на стыке таких проблем, как непосредственность, уникальность, спонтанность личного переживания, с одной стороны, и его зависимость от обусловленных социумом и культурой, объективированных традиций, ценностей и норм – с другой. Диссонанс этих двух модусов опыта был отмечен, например, в философии жизни, феноменологии, экзистенциализме – направлениях, представители которых сосредоточены на особенностях индивидуального сознания субъекта, его связи с миром. Социальную среду зачастую они понимали как сферу обезличенных отношений, в чем-то чуждую и враждебную индивиду, а подлинное существование пытались найти в его обращенности к собственному внутреннему миру.

Экзистенциальная философия, стараясь отмежеваться от классического понимания опыта как чувственного познания, эмпирического отношения человека к природе и к себе самому, обозначило опыт в его связи с понятием экзистенции. Точнее, категория опыта, принадлежащая классической философии, вообще мало использовалась ключевыми для экзистенциальной философии фигурами, за исключением К. Ясперса с его понятием пограничного опыта. Хотя мы можем на свой лад обобщать или реконструировать содержание их работ, подводя отдельные идеи под понятие экзистенциального опыта. Так, у М. Хайдеггера это – бытие-в-мире; у Г. Марселя – бытие-присутствие. Вместе с тем сам Г. Марсель, похоже, возможности сконструировать понятие экзистенциального опыта не видел. По его словам, «экзистенция не является постижимой. Она все равно

остаётся непроницаемой, на которой строится любой опыт»⁶⁹. Опыт здесь понимается в контексте классической теории познания и противостоит экзистенции. Непроницаемую экзистенцию в опыте ухватить невозможно. Она выступает глубинным основанием всех человеческих проявлений, на которое надстраивается в том числе и опыт как нечто вторичное.

На оппозицию экзистенции и объективности указывали многие мыслители, отмечая необъективируемость экзистенциального опыта. Узкая трактовка экзистенциального опыта как невыразимых при помощи рациональных категорий переживаний индивида, встречается в работах Н.А. Бердяева, который, критикуя М. Хайдеггера, утверждал, что тот «захотел выразить проблемы экзистенциальных философов в категориях академической рациональной философии. Он налагает рациональные категории на экзистенциальный опыт, к которому они неприменимы»⁷⁰. Объект для Н.А. Бердяева означает исчезновение экзистенциальности. Экзистенциальная сфера, и у Бердяева и у Марселя, есть сфера духа, личного начала, недоступная для объективации. Они оба признают ее приоритет по отношению к миру объектов и связывают его с «трансцендированием» (Н.А. Бердяев) или с преодолением «субъективной замкнутости» в «причастности к лучшему» (Г. Марсель).⁷¹

В свое время потеря философией связи с человеком, его уникальными жизненными обстоятельствами и переживаниями для С. Кьеркегора стала одним из импульсов обращения к сфере личного бытия человека. Для ее обозначения Кьеркегор воспользовался термином «экзистенция», сместив понимание его в сторону существования, самобытия конкретного субъекта, и

⁶⁹ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 15.

⁷⁰ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб, 2013. С. 122.

⁷¹ См.: Визгин В.П. Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи // Вопросы философии. 2010, №3. С. 110-118.

наделив его субъективным значением. Существующий субъект, человек как субъект в существовании - это экзистенциальный субъект⁷².

Начиная с Кьеркегора под экзистенцией понимается некая необъективируемая самость, свободный порыв человека в трансцендентное. В самом общем виде словом экзистенция у Кьеркегора обозначается индивидуальное существование человека, которое рассматривается как актуализация его сущности⁷³. Через понятие экзистенции раскрывается специфика человеческого существования. Экзистенция как конкретное субъективное существование в творчестве Кьеркегора противопоставляется абстрактно-объективному существованию вообще. Экзистенция определяется как уникальный способ человеческого бытия в мире, который всегда ускользает от понимания. В этом смысле экзистенцию невозможно познать, в ней можно только пребывать.

Таким образом, субъект-объектному отношению человека с миром и теоретическому опосредованию как принципу рационального мышления экзистенциальная философия противопоставляет идею целостности опыта существования, непосредственного переживания человеком своего присутствия в мире.

Важную роль в формировании концепта экзистенциального опыта сыграла феноменологическая традиция и, в частности, ее акцент на первичном опыте сознания, предшествующем понятийным конструкциям. М. Шелер возражал против узкой трактовки опыта как чувственного познания и провозглашал «феноменологический принцип опыта», ведущий к

⁷² Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб, 2005. С.96.

⁷³ Очень ценно вводное замечание А. Доброхотова, которое следует учитывать при рассмотрении термина «экзистенция». А. Доброхотов пишет: «В тексте «Ненаучного послесловия» Кьеркегор, по-видимому, употребляет слова «бытие» и «существование» как синонимы. «Экзистенция» же понимается как выделившееся из бытия (и тем самым утратившее с ним непосредственную связь) индивидуальное наличное существование (каковое понимание термина не противоречит средневековому). Но часто из контекста следует, что под «существованием» подразумевается бытие индивидуума». (Доброхотов А. Апология Когито или проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Кьеркегора // Логос, №10, 1997. С. 137.)

априоризму⁷⁴. В сущности, это также явилось попыткой выявления того личностного содержания, которое стоит за утверждением «я существую» и связано с тем, что значит быть.

Феноменологический опыт есть не опосредованное никакими знаками и указаниями созерцание или переживание самоданности сущностей, которая а priori дана в том числе и для всякого возможного наблюдения и индукции. Феноменологическое переживание феномена М. Шелер отделяет от всегда ему сопутствующего «мертвого осадка» психического переживания.

Синтез феноменологической трактовки чистого опыта сознания, свободного от эмпирического содержания человеческих переживаний, и понимания экзистенции Кьеркегором, определили позицию Т.А. Кузьминой в отношении характеристик экзистенциального опыта⁷⁵. Определение экзистенциального опыта Т.А. Кузьмина выводит в первую очередь из понятия экзистенции. «Экзистенция – это бытийная основа человека, причем каждого отдельного человека, это его существование в неповторимо индивидуальной, уникальной форме, это потаенная основа его бытия, это то, что делает человека человеком, то, что переживается здесь и сейчас как актуальное, *живое* состояние во всей его конкретности и что невозможно подвести ни под какое понятие; экзистенция – особое измерение человеческой жизни, это несводимость ни к каким объективациям и продуктам жизнедеятельности, это постоянная открытость к любым возможностям, это, наконец, непосредственное переживание себя и в то же время не данность»⁷⁶.

Как представляется, первая часть этого определения созвучна в большей степени экзистенциальной, а вторая – феноменологической философии, являя собой пример тесной взаимосвязи этих течений. В определении экзистенции, данном Т.А. Кузьминой, просматриваются те свойства, которые

⁷⁴ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 202.

⁷⁵ Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12.

⁷⁶ Там же. С. 7.

часто приписываются экзистенциальному вообще: индивидуальность, «потаенность», непосредственность, необъективируемость. С последним Т.А. Кузьмина связывает специфику экзистенциального опыта в сравнении с другими видами опыта. Такая трактовка созвучна феноменологическому взгляду на опыт как обращению сознания внутрь, к «самым вещам» без влияния каких-либо слов, стандартов, т. е. результатов процесса объективации.

Влияние феноменологической ориентации особенно прослеживается в идее свободы экзистенциального опыта от влияния культурных установок. «Задача философии... описать открывающуюся реальность (экзистенциальный опыт. – *Н.К.*) как бы напрямую (а не через призму установившихся представлений), приостановив в себе, насколько это возможно, соблазн принятия готовых, культурно апробированных, оценок и интерпретаций»⁷⁷. В конце статьи автор усиливает этот вывод, говоря о том, что экзистенциальный опыт есть целостная личностная реакция, которая не опосредована никакими социальными, культурными, научными и прочими установками и нормами.

Т.А. Кузьмина фиксирует важный момент становления категории экзистенциального опыта, соответствующий традициям экзистенциальной философии и тенденции противопоставления уникального индивида и обезличивающей социальной среды, которое ее представители осуществляли.

В экзистенциальной философии сообщество часто видится не в качестве ценности и поддержки для отдельного человека, а в качестве препятствия в движении к подлинности существования. Подлинное существование представляется возможным лишь в размежевании с этим сообществом. Совместное бытие с другими воспринимается в качестве формы такого взаимодействия человека с миром, которое своими эмпирическими проявлениями только мешает экзистенциальному становлению. Получается,

⁷⁷ Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12. С. 22.

что становление экзистенциального опыта как проявление подлинности существования относимо только к бытию отдельного и даже одинокого человека.

Характеризуя эти особенности экзистенциальной философии, О. Больнов в работе «Философия экзистенциализма» (Existenzphilosophie) показывает, что прорыв к экзистенции возможен лишь для отдельной личности. Так, у С. Кьеркегора человек сущностно существует в качестве «единичного», т.е. в собственном экзистенциальном опыте он настолько отброшен к самому себе, что все отношения с сообществом при этом рассматриваются как несущественные. Поэтому «единичный» становится в кьеркегоровской мысли фундаментальным определением.

К. Ясперс, хотя и указывает на значение экзистенциальной коммуникации для становления экзистенциального опыта, однако эта коммуникация предполагает изначальное одиночество человека и подлинное соприкосновение его с другим лишь на короткое время. Сообщество в целом для К. Ясперса выступает безответственной массой, которая угрожает реальному самосознанию отдельного человека и подлинности его бытия. Работа «Духовная ситуация времени» выражает это разрушающее воздействие массового бытия на экзистенциальную сферу жизни человека, рискующей стать «личным бытием без экзистенции». Только глубоко личное бытие человека составляет его уникальность.

О. Больнов в качестве исходной позиции экзистенциальной философии упоминает также признание ущербности мышления перед лицом противоречий действительности. Попытки рационального прояснения экзистенциальных проблем приводят к неразрешимым противоречиям, посредством которых мышление удерживается в постоянном, но бесперспективном напряжении. Перед экзистенциальными данностями, так или иначе, мышление обречено на провал, но все же не может освободиться от них, поскольку они связаны с решающими вопросами бытия личности.

В главе под названием «Экзистенциальный опыт» он пишет о такой глубинной, не могущей быть проясненной сфере экзистенции, которая всегда содержится за пределами мышления, чувственного опыта, этических правил и социальных навыков, характера. «Если человек по-настоящему внутренне пройдет до конца весь этот путь опыта, что само по себе и непостижимо, то высвободившееся в нем до известной степени за счет осаждения любых мыслимых содержательных свидетельств и явится опытом существования в строгом экзистенциально-философском смысле»⁷⁸.

О. Больнов поясняет эту процедуру редукции, обращаясь к примеру негативной теологии, согласно которой любой мыслимый предикат Бога оказывается фальшивым. Свойства бесконечного нельзя описать через конечное. Непознаваемую сущность Бога можно постичь лишь косвенно, за счет выдвигания и последующего отрицания любого возможного о нем высказывания, чтобы в процессе этого отрицания уловить неизрекаемую сущность Бога. По аналогии, существование проявляется в человеке лишь в реализации такого движения, в котором все возможные содержательные определения рассматриваются как несостоятельные. Лишь высвобожденное в этой «негативной» процедуре и оказывается экзистенцией⁷⁹.

Таким образом, становление понятия экзистенции и связанных с ним категорий экзистенциального переживания и экзистенциального опыта осуществлялось на основе приоритетности личного существования в противовес обезличивающему влиянию социума и культуры.

Вместе с тем, обозначенные границы понимания экзистенциального опыта не являются столь определенными.

Все ли переживания, свободные от влияния культурных установок, свидетельствуют об уникальности личности? Чему обязана такая

⁷⁸ Больнов О. Философия экзистенциализма. http://www.e-reading.club/chapter.php/1022100/17/Bolnov_-_Filosofiya_ekzistencializma.html Просмотрово 24.04.2017

⁷⁹ Вместо варианта «экзистенциальное существование», выбранного С.Э. Никулиным для перевода термина die Existenz в работе О. Больнова «Философия экзистенциализма» (СПб.: Лань, 1999) предпочтительнее использовать термин «экзистенция».

уникальность, если не культуре? Так ли уж безличны объективации? Неужели человек в своей речи, если он ею владеет как поэт или оратор, не выражает свою уникальность? Неужели произведение мастера, будучи объективацией, не выражает его уникального внутреннего мира и пережитого им экзистенциального опыта? И если мы видим картину Рембрандта, то не можем ли мы испытывать более сильные переживания, резонирующие с личностью автора, чем те, которые порой вызваны вглядыванием в свои якобы уникальные переживания?

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

Иное дело, культурные влияния действительно нередко не согласуются с тем или иным состоянием внутреннего мира. Но конституируется оно на фоне и по поводу чего-то другого, что внутренним не является, но что вполне может быть объективациями иных личностных миров, зафиксированными в культуре. Читая книгу, слушая музыку, созерцая живописное произведение,

личность раскрывает себя в доступной для нее глубине. Замечательным образом говорит Б. Пастернак в своей автобиографической прозе о влиянии героя, поэта, в данном случае Р.М. Рильке, на жизни и биографии, само мироощущение последователей. «Я не пишу своей биографии. Я к ней обращаюсь, когда того требует чужая... Я не дарю своих воспоминаний памяти Рильке. Наоборот, я сам получил их от него в подарок (курсив мой. – Н.К.)»⁸⁰. В этих словах отчетливо прослеживается признание глубокой интересубъективности личностного опыта, который становится и проявляется всегда в соприкосновении с иным.

В трактовке экзистенциального опыта важно обратиться к единству мыслительных, эмоционально-чувственных, волевых состояний, составляющих «вовлеченность человеческого существования в ситуацию», в которой реализуются индивидуально переживаемые смыслы и ценности, самобытие человека в мире⁸¹. По этому пути пошел и М. Шелер, расширяя понятие опыта и включая в него мыслительные, чувственные, эмоциональные акты. В последней работе «Положение человека в космосе» делается шаг к пониманию опыта в контексте психофизического единства человека во всем его витальном составе (как бессознательного «чувственного порыва», как интеллекта, так и духа).

В качестве системы, противостоящей индивидуальному бытию, следует понимать не общество, которое есть неразделимая триада личности, культуры и социума, и не культуру, а преимущественно социум, или совокупность социальных отношений, обычно институционализированных, обезличенных и потому нивелирующих значение личности. Социум может тотально предписывать, подавлять, девальвировать. Культура, напротив, способствует направлению, обогащению, развитию человека и его

⁸⁰ Пастернак Б. Охранная грамота. Шопен. М., 1989. С. 12.

⁸¹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 89.

индивидуальных переживаний. Она в большей степени оставляет свободу автономного решения, чем социум.

Культурные принципы есть условия осуществления человеческого. Это не означает подавления или обеднения личностного пространства. Культурные принципы – «не команды для безусловного выполнения, но именно ориентиры, указывающие направления движения в культурном пространстве». Сама культура не есть совокупность готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Культура и человек «бытийственно сопряжены», культура властвует над человеком так и в той мере, в какой человек определяет собой культуру⁸².

В произведениях А. Камю, Ж.-П. Сартра, Ф. Кафки давление на субъект обнаруживается не со стороны культуры, а со стороны социальной организации. Экзистенциальный опыт в этой связи можно понимать как «стоическую борьбу за экзистенцию» в социуме⁸³. Отрицание созидательного опыта культуры, приобретаемого человеком и человечеством с большим трудом, представляется ошибочным.

Конечно, взгляд на экзистенциальный опыт в его противопоставлении культуре высвечивает его спонтанный, глубинный характер в отличие от стандартных установок и интерпретаций. Это противопоставление во многом определило становление экзистенциальной философии и стало одним из важнейших пунктов рассмотрения личностного развития в экзистенциальной психологии и психотерапии. Ее представителями проблема экзистенциального опыта часто видится как подавление внутренней жизни, внутреннего Я, «сокровенного» в человеке объективированными ценностями и формами реагирования, которые предоставлены человеку социумом (в частности, Дж. Бюдженталь пишет о подавлении «внутреннего видения» социальными нормами и требованиями).

⁸² Порус В.Н. Бытие и тоска: А.П. Чехов и А.П. Платонов // Вопросы философии. 2014. № 1.

⁸³ Если воспользоваться словами Э.Ю. Соловьева применительно к идеям К. Ясперса. См.: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 3.

Роль спонтанности в развитии личности, ее физическом и душевном здоровье огромна. Духовные и психотерапевтические практики тесно связаны с активизацией внутренних нерелексируемых ресурсов личности. Из письма Марины Цветаевой: «Пишу поздно вечером, после бурного ясного ветреного дня. Я сидела – высоко – на березе, ветер раскачивал и березу и меня, я обняла ее за белый ровный ствол, мне было блаженно, меня не было»⁸⁴. Здесь слова «меня не было» имеют большое значение в контексте понимания экзистенциального опыта как особой глубинной сферы чувствования, свободной от рефлексии, всегда связанной с бременем культуры. Такое видение далее приводит к необходимости обратиться к ипостаси тела, причем как в феноменологии, так и в экзистенциализме (даже религиозного направления).

Одна из версий понимания опыта в феноменологической традиции – артикуляция его в аспектах телесности. Так, у М. Мерло-Понти тело есть проявление определенного способа бытия в мире, зримое выражение конкретного Ego. Эмпиризм утратил индивидуальную конечную субъективность и, в сущности, утратил сам опыт. Феноменологический призыв *возвращения к самим вещам* он интерпретирует как возвращение к очевидностям *жизненного опыта*, к изначальному перцептивному опыту, наивному контакту с миром. Перцептивный опыт, вместе с тем, не есть просто элементарный, досмысловой, он разворачивается в поле культуры, в ее смысловом горизонте.

Для Мерло-Понти восприятие не зависит от того, что «заранее схвачено», от заключенных в сознании структур, лишаящих перцептивный опыт его уникальности. Главное – опыт тела, который приводит к полаганию смыслов, является intersубъективным. Субъект первичного опыта – «феноменологическое тело» - не оторвано от сознания, оно одухотворено.

⁸⁴ Цветаева М. Письма 1905–1923 гг. М., 2012. С. 609.

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

При этом важно отметить, что телесность и у Мерло-Понти, и у Марселя выступает как определенный способ смыслообразования, разворачивающийся в культуре, а не только как элементарные, досмысловые ощущения и чувствования. Следовательно, попытка в понимании экзистенциального опыта уйти от культуры ведет разве что в органицизм, но и это оказывается спорным, так как телесность человека также связана с его включенностью в культуру⁸⁵.

Таким образом, говоря об экзистенциальном опыте, мы имеем в виду, с одной стороны, дорефлективное пространство опыта как основу и источник очевидностей сознания и самосознания, как онтологическую характеристику способа человеческого бытия. Но вместе с тем, экзистенциальный опыт есть не только непроясненное ощущение себя, не только первичная идентификация или «жизненный мир» с его «опытом телесного присутствия» (М. Мерло-Понти). Мы также имеем в виду осознание человеком своего существования в мире и поиски смысла бытия в горизонте культуры.

Факторы становления экзистенциального опыта

От представлений о степени спонтанности экзистенциального опыта зависит вопрос о возможности изучения факторов его становления. Понимание экзистенциального как исключительно «живого» явления противоречит понятию опыта как феномена ставшего, сформированного. В этом сложность категории экзистенциального опыта, фиксирующей многомерность человека и его развития.

⁸⁵ Интерпретацию идей М. Мерло-Понти об опыте «в терминах тела» см.: Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара, 2000.

Т.А. Кузьмина пишет: «Экзистенциальная истина всегда ситуационна, действительна “здесь и сейчас”. Поэтому истина, получаемая в экзистенциальном опыте, не аккумулируется и не накапливается наподобие житейского опыта, как не накапливается и мудрость, которая есть не сумма знаний, а живая, всегда актуальная способность и готовность мыслить и реагировать соответственно конкретной ситуации»⁸⁶.

Впрочем, даже житейский опыт, о котором идет речь, не накапливается только как сумма знаний. Мудрости же не всегда следует отказываться в возможности ее аккумуляции. В этой связи вспоминаются слова Леонардо да Винчи: «Мудрость есть дочь опыта».

В данном контексте, для прояснения вопроса об аккумуляции экзистенциального опыта, важно обращение к ценности мгновения, его роли в экзистенциальном опыте в отношении между подлинностью и неподлинностью существования. К рассмотрению значения мгновения обращается О. Больнов в процессе выявления черт экзистенциального переживания.

Если экзистенциальный опыт представлен как процесс, в котором человек дистанцируется от всех содержательных определений, то неподлинность выступает в качестве состояния, в котором человек теряется в этих определениях. Неподлинность может сохраняться как длительное состояние, подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс, который не имеет продолжительности. Подлинность должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь ниспадает⁸⁷.

Решимость, по М. Хайдеггеру, есть форма подлинной временности, где мгновение обретает окончательную и безусловную ценность. В решимости достигается такое состояние человеческой жизни, в котором внутренняя ценность отдельного мгновения делается независимой от его временного

⁸⁶ Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12. С. 24–26.

⁸⁷ Больнов О. Философия экзистенциализма. http://www.e-reading.club/chapter.php/1022100/17/Bolnov_-_Filosofiya_ekzistencializma.html Просмотрено 24.04.2017

протяжения. Решимость, следовательно, означает такую интеграцию подлинного человеческого бытия, где деятельность получает свой смысл не из какой-либо требующей достижения цели, но несет этот смысл в самой себе. Речь идет о предельной напряженности человеческого бытия, в котором оно вырывается из состояния прежней неподлинности и соединяет все свои силы в «собрании себя» (о чем шла речь в предыдущем параграфе).

Свое собственное бытие, рискующее разрушиться в огромном количестве предоставляющихся возможностей, человек **собирает** в определенном результате, обретающем свой смысл исходя не из возможности успеха, но исключительно из безусловности самой вовлеченности, самого существования.

И здесь существенным оказывается отчетливость мгновения, которое выделяется из непрерывности текущего времени. Представление о непрерывном течении времени становится несущественным. Исчезает сознание включенности отдельного мгновения в превосходящий его временной поток. Остается экзистенциальное мгновение как таковое. Если в этой связи снова обратиться к произведениям Пруста, становится очевидным, что его повествование (распутывание экзистенциального опыта) следует именно за экзистенциальным переживанием, опирается на него.

В экзистенциальном переживании, продолжает О. Больнов, заключена вся структура внутренней временности, но при этом отсутствует связь между уходящим и наступающим мгновениями. Отсутствует продвижение от мгновения к мгновению. Экзистенция должна постоянно достигаться вновь в каждом отдельном случае. В течение жизни высшим остается череда отдельных мгновений, которые освещают личное бытие человека.

Таким образом, в понимании экзистенциального опыта недостаточно исходить из единства и связи будущего, настоящего и прошедшего. Значимое мгновение стремительно исчезает, но то, что в нем обнаруживается, лежит по ту сторону времени. Это показано С. Кьеркегором, который говорит о

«полноте времени», чтобы обозначить нечто достигнутое в подобном мгновении, некий результат, не зависящий от временной длительности. В самом мгновении проявляется такое содержание или опора, которая может иметь неоспоримое значение в будущем. Следовательно, можно говорить о «накоплении», но в отношении не уходящего мгновения, а стоящего за ним содержания.

При сомнении в возможности «накопления» экзистенциального опыта, возникает следующий вопрос. Если экзистенциальный опыт не накапливается, значит ли это, что человек его не помнит, или он не оказывает на него влияния? Тогда трудно усмотреть его значение в становлении личности, а это было бы неверным в отношении к феномену опыта. Если это значение только мимолетно, тогда называть это опытом излишне, достаточно понятия переживания? Но, как показал О. Больнов, и экзистенциальное мгновение может оказывать длительное воздействие на личность.

Можно предположить, что экзистенция как личностное состояние здесь-и-сейчас не накапливается и не может накапливаться, оно длится, но бесследно оно не протекает. Накапливается экзистенциальный опыт, поскольку это - не только данный неухватываемый момент существования, но и личностная работа по собиранию таких моментов. К. Ясперс писал о «безнапряженном потоплении экзистенции»⁸⁸, подчеркивая, с одной стороны, недостаточность ее понимания исключительно в субъективистском смысле, а с другой - важность такого личностного напряжения (решимости или вовлеченности), которое способствует развитию человека в данных ему объективных обстоятельствах. Под влиянием экзистенциального опыта человек может переосмыслить свою жизнь, ее отдельные события, а значит, он аккумулируется, становится ресурсом развития личности, встраивается в причинно-следственные связи.

⁸⁸ Ясперс К. Философия. Кн. II. М., 2012. С. 355.

Экзистенциальные ситуации оказывают влияние на личность и ее становление, ведь она формирует отношения, делает значимые обобщения и выводы, принимает решения, что и выступает, в сущности, результатом накопления опыта. В случае с экзистенциальным опытом это разрешение ситуаций, связанных с фундаментальными экзистенциальными проблемами.

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

Каким же может предстать экзистенциальный опыт, состоящий из уникальных переживаний, не объективируемых, не опосредованных социальными и культурными установками? Возникает образ калейдоскопа, хаотично складывающего узоры сознания, медитации, транса, редукции сознания до чистого бытия... Безусловно, переживания, которые человек испытывает, словно позабыв о себе, о том, кто он (переживание жизни в ее многообразии и текучести), важны для внутренней гармонизации, релаксации. Однако важнейшая часть нашего экзистенциального опыта – проблемно-целенаправленный поиск смысла существования. Сводить экзистенциальный опыт к состояниям отрешенного сознания означает признать, что человек находится в ситуации непрерывного созерцания. Это неоправданно ограничивает исследуемый феномен. Кроме того, так понятый экзистенциальный опыт лишь воспроизводит известный дуализм чувства и разума, индивида и культуры, который как раз и препятствует достижению личностью целостности и гармоничности бытия. Как писал Х. Ортега-и-Гассет, «присущие человеческой жизни культура и спонтанность только в Европе были разведены до антагонистических полюсов»⁸⁹.

⁸⁹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991. С. 25.

В свете его идей о культурной жизни и жизненной культуре представляется важным дополнить экзистенциально-феноменологическое понимание экзистенциального опыта более широким его пониманием с позиций антропосоциокультурного подхода, что позволит зафиксировать становление экзистенциального опыта в поле культурных универсалий и социальных особенностей конкретной эпохи, народа, цивилизации. Основу классического социокультурного подхода составляет глубокое прозрение П. Сорокина, выраженное в синтезирующем тезисе: «личность, общество и культура как неразрывная триада»⁹⁰. В современной, неклассической, антропнодеятельностной интерпретации социокультурного подхода, обоснованной Н.И. Лапиным, «неразделимость аспектов или компонент триады означает, что личность, общество и культура взаимопроникают друг друга, но не выводятся одна из другой и не сводятся друг к другу - в этом смысле они паритетны. Личность – это действующий индивид, взаимодействующий с другими индивидами. Культура – совокупность ценностей, норм (креативного потенциала культурных кодов), действий и взаимодействий, в целом деятельности людей и ее результатов. Общество понимается как в узком, так и более широком смысле. Общество в узком смысле есть социум – совокупность собственно социальных отношений между людьми по поводу статусов/престижей индивидов и их групп, возникающих в процессах их взаимодействий, - это и есть социальность, социальное; социум обычно функционирует как обезличенная система. Взаимодействие социума и культуры образует социокультурное сообщество, а вместе с индивидами, которые идентифицируют себя с ним, - социетальное сообщество (Парсонс). Общество в широком смысле слова возникает из взаимодействия всех индивидов (личностей) и их групп с социокультурным сообществом и выступает как антропосоциетальное целое», точнее – как «антропосоциокультурное целое». Такое понимание общества как

⁹⁰ Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 218.

«неразрывной триады», отмечает Н.И.Лапин, «можно считать *антропосоциокультурным подходом*». Он находится в русле современной парадигмы исследований систем как сложных, неравновесных, нелинейных и включает понимание того, что в современных обществах по мере личностного развития индивидов нарастает их противодействие давлению со стороны социальных систем. Общество все в большей мере «подвергается угрозам разнообразных рисков, включая риск катастрофы». Таким образом, антропосоциокультурный подход «состоит в понимании общества как антропосоциокультурного целого, которое устойчиво функционирует благодаря определенному соотношению его социокультурного сообщества с его членами»⁹¹. По нашему мнению, этот подход достаточно совместим с экзистенциально-феноменологическим пониманием опыта, и может рассматриваться как более широкий.

В психологии сущность социокультурного подхода также определяется стремлением исследователей рассматривать мир человека как такое единство культуры и социальности, которое возникает и преобразуется в результате человеческой деятельности⁹². В утверждении В. Франкла, касающемся того, что смысл может быть найден, но не может быть создан, возможно, основным является обращение к культуре как источнику смысла, который человек черпает не исключительно «из себя», но в пространстве человеческой коммуникации.

Живой опыт локален, ограничен наличными условиями; опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве строительного камня живого опыта. Запечатление опыта в памяти поколений расширяет, универсализирует его; использование исторического опыта в конкретной

⁹¹ Лапин Н.И. Общая социология. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2017. С. 35-38.

⁹² Знаков В.В. Психология понимания мира и человека. М., 2016. С. 30.

ситуации сужает его содержание⁹³. Художественные обобщения предоставляют в распоряжение субъекта квазиаприорные структуры, экзистенциалы, категориальные рамки переживаний. В культурные ситуации встроены процесс интерпретации. Не только через традицию, но и через произведение культуры человек учится воспринимать, осмысливать и строить на другом уровне собственную повседневность. Если романист, пишет Пруст, приводит читателя к такому состоянию, когда «всякое чувство приобретает удесятеренную силу», то в течение часа последний имеет возможность испытать такие радости и горести, для познания которых человеку в действительной жизни понадобились бы долгие годы, «причем самые яркие навсегда остались бы недоступными для нас, ибо медленность, с которой они протекают, препятствуют нам воспринять их»⁹⁴.

Экзистирующий индивид живет на границе быта и культуры, которая учит его рефлексии, сама выступая в свою очередь продуктом культурного развития.

Человек всегда на пути от локального к универсальному и обратно. Эмпирически наблюдаемые и переживаемые ситуации, с которыми человек имеет дело в конкретной повседневности, вписываются в некоторую картину мира, и в этой связи категория экзистенциального опыта отсылает к целому набору универсалий культуры, исторических априори (Э. Гуссерль), ценностей. Человек чувствует, переживает, не просто психически реагируя на внешние раздражители, не просто погружаясь в стихию памяти или сна, но делает это в соответствии с культурными образцами, ценностными архетипами. Тот же Пруст, рассуждая о значении чтения как открытия истины, писал: «...чувства, пробуждаемые в нас радостями и горестями какого-нибудь реального лица, возникают в нас не иначе как через посредство образов этих радостей и этих горестей...». Допустим, некое

⁹³ Касавин И.Т. Опыт как знание о многообразии // Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб, 1998. С. 56–87.

⁹⁴ Пруст М. В сторону Свана. М., 2012. С. 101.

существо постигает несчастье, «мы можем почувствовать волнение по этому поводу лишь в связи с маленькой частью сложного понятия, которое мы имеем о нем; больше того: само это существо может быть взволновано лишь в небольшой части сложного понятия, которое оно о себе имеет»⁹⁵.

Феномен культуры может рассматриваться в качестве источника экзистенциального опыта. Культура в ее мировоззренческих измерениях и различных предметных сферах во многом определяет механизмы формирования базовых экзистенциальных смыслов. В этом процессе проявляется роль традиционной культуры, которая содержит доминанты мировоззренческих смыслов, включена в творческий процесс конституирования личного бытия⁹⁶. В основе механизмов трансляции экзистенциального опыта лежит обобщение, отбор наиболее значимого для личности и сообщества пережитого ценностно-смыслового содержания, его аккумуляции и сохранение в групповой памяти.

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

Загадки экзистенции по Борхесу

В связи с проблемностью понимания экзистенциального опыта в соприкосновении спонтанного и культурного вспоминаются два рассказа Х.Л. Борхеса, мастера интеллектуальных загадок, где он представляет образы власти уникальности и непосредственности, о которых тоскует человек,

⁹⁵ Пруст М. В сторону Свана. М., 2012. С. 100.

⁹⁶ См.: Даренская В.Н. Традиционная культура как источник экзистенциального опыта // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. №1. С. 36-43.

безнадежно взыскую их в культуре. Речь идет о рассказах «Фунес, или Чудо памяти» и «Бессмертные».

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

«Он без труда изучил английский, французский, португальский, латинский. Однако я подозреваю, что он был не очень способен мыслить. Мыслить – значит забывать о различиях, обобщать, абстрагировать. В загроможденном предметами мире Фунеса только подробности, к тому же непосредственно данные». Мышление для самого Борхеса выступает процессом упорядочивания непосредственно данного. Таким процессом может выступать и экзистенциальный опыт – не просто как совокупность, а как та самая целостность переживаний, о которой часто идет речь

применительно к экзистенциальному опыту⁹⁷. Функцию упорядочивания выполняют экзистенциалы как методологическое средство, формы внеэмпирической фундаментальной настроенности. Их отсутствие превращает сознание человека в мучительно-хаотический мир Фунеса.

В рассказе «Бессмертные» умирающий всадник поведал главному герою – трибуну в легионе при императоре Диоклетиане – о том, что на его родине верят в существование реки, чьи воды дают человеку бессмертие. Наш герой решил отыскать эту реку. Путь его был долог и лежал через пустыню. Много народов он повстречал на своем пути. На исходе сил, почти без сознания от жажды, один, он нашел странный город, нелепо построенный в виде лабиринта. Блуждание по нему убедило героя в его безобразности и полной бессмысленности. Город внушил ему ужас и отвращение. Недалеко от города жило странное племя нагих неопрятных людей, не владевших речью, равнодушных друг к другу. Позже герой понял, что они и есть бессмертные, утратившие интерес к смыслу, общению, цели, остановившиеся лишь на созерцании и своем внутреннем Я. «...Придя к выводу, что всякое деяние напрасно, Бессмертные решили жить только мыслью, ограничиться созерцанием. Они воздвигли сооружение и забыли о нем – ушли в пещеры. А там, погрузившись в размышления, перестали воспринимать окружающий мир». Их жизнь, свободная от смерти и культуры, стала пустой. Взгляд на мир как на систему, где все повторится и компенсируется, привел к утрате ценностей. Прежде всего Бессмертные потеряли способность к состраданию. Один из Бессмертных свалился в глубокую яму – он не мог разбиться и не мог умереть, но жажда терзала его; однако прошло семьдесят лет, прежде чем ему бросили веревку. Не интересовала их и собственная судьба.

⁹⁷ Целостность – часто используемый образ для подчеркивания интегративности и сложности таких категорий, как «дух», «культура», «жизнь». Холистический подход говорит о доминировании целого над частью, несводимости целого к сумме частей. В этом смысле жизнь не сводима к сумме бытия и сознания, к совокупности экзистенциалов или экзистенциальных переживаний, исторических этапов, биографических фрагментов. Древние греки считали, что дать верную оценку человеческим поступкам (отдельному) можно лишь по завершении жизни человека (целого). Книгу можно понять только в контексте всего творчества автора, утверждал Л.С. Выготский.

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

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

Экзистенциальный опыт выступает глубокой бытийной возможностью личного бытия, которой человек обладает не только от «природы». Она предоставлена ему и культурой в качестве требующей своей реализации задачи.

Временность в экзистенциальной философии является выражением человеческой конечности, звеном которой выступает заброшенность

личности в определенную ситуацию. Свою максимальную остроту проблема экзистенциальной временности обретает только перед лицом смерти. Осознавший смерть, по Хайдеггеру, экзистирует, он - всегда впереди себя.

В этом истолковании человеческого бытия на почве его конечности и опыта пограничных ситуаций экзистенциально-философское понимание человека выступает с особенной отчетливостью. Конечность является таким пределом, который препятствует гармоничным связям как между человеком и миром, так и равновесию в самом человеке, тем самым удерживая последнего в постоянном напряжении, решимости, вовлеченности. В экзистенциальной философии конечность постигается не только как крайне болезненный опыт, объясняющийся наличием границы всех человеческих желаний и возможностей, но и как постоянный источник личностных изменений и достижений.

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

Существование сопряжено со смысловыми параметрами человечности, обретаемыми человеком в культуре. «Быть – значит быть в пути»⁹⁸. Путь имеет не только начало, но и завершение. И в этом оправдании культура - не только бремя, которым нагружен смысложизненный поиск, но и спасение, предлагающее человеку способы преодоления трагедии его уникального, индивидуального, непосредственного бытия.

Временность толкает человека конструировать *смысл жизни*. Культурные ценности можно рассматривать как вехи, позволяющие выйти на переживание осмысленности жизни, которое, разумеется, во многом остается спонтанным. На своем «живом» опыте человек понимает, что значат культурные оценки и интерпретации в его конкретной, реальной жизни.

⁹⁸ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1990. С. 180.

От субъективности к объективности и обратно

Б. Шоу писал: «Меня все спрашивают, почему я не напишу своей биографии. Я объясняю в ответ, что моя биография не представляет никакого интереса... Когда мои ладони впервые читал хиромант, я был потрясен его рассказом о моей жизни – по крайней мере тем, что он успел рассказать. Совершенно очевидно, что ему были известны вещи, о которых я никогда никому не говорил. Несколько дней спустя я упомянул в разговоре с приятелем (Уильямом Арчером), что немного балуюсь хиромантией. Он немедленно сунул мне руку и потребовал прочесть по ней какое-либо событие в его жизни, неизвестное мне. И я рассказал ему о нем то же самое, что хиромант рассказал мне обо мне самом. Он тоже был потрясен, так же как и я. Мы-то думали каждый про себя, что наш жизненный опыт уникален и неповторим, а у нас, как оказалось, все совпадало на девяносто девять и девять десятых процента»⁹⁹.

Не отрицая уникальности человеческого опыта применительно к отдельному субъекту, посмотрим на экзистенциальный опыт в контексте его некоторых устойчивых модусов, которые в содержательных вариантах образуют неповторимую целостность конкретного человеческого бытия.

В понимании экзистенциального опыта важно сделать акцент на его ценностно-смысловой обусловленности. Ценностная интерпретация экзистенциального опыта сегодня активно предлагается социально-гуманитарными науками, тем самым обеспечивая практическую работу с экзистенцией. В.В. Знаков, разрабатывающий проблематику экзистенциального опыта в психологии, определяет его в том числе как осуществление ценностно-смысловой регуляции жизни человека. Особую значимость в этом процессе он отводит выходу субъекта за пределы конкретного содержания события (ситуации), включения его в более широкий контекст человеческого бытия. Согласно В.В. Знакову, в процессе

⁹⁹ Шоу Б. 16 этюдов о себе. Эпилог к «Пигмалиону». Цитаты и афоризмы // Иностран. лит. 1979. № 5. С. 244.

метаперсональной самоинтерпретации человек понимает и определяет себя не только посредством своего внутреннего мира, но и через других людей, общество и универсум¹⁰⁰.

Процесс усматривания субъектом смысла и ценности в своей индивидуальной жизни можно интерпретировать как опыт пограничных ситуаций – пограничных не только в плане их кризисности для человека. Они предполагают сквозной взгляд личности на себя, жизнь, повседневность через призму приближения к фундаментальным измерениям бытия, видение жизни в ракурсе ее предельных оснований. Иными словами, экзистенциальный опыт связан не только с переломными ситуациями. Он имеет другое измерение – трансцендентальное, которое образует структуру сознания, хотя и различную в разных культурах и эпохах.

Экзистенциальный опыт и процесс его становления может быть понят в аспектах соотносительности человека с традициями и ценностями культуры, в поле которой разворачивается экзистенциальное становление и выбор личности. Причем это понимание в той или иной форме присутствует в работах представителей экзистенциально-феноменологической философии, стремящихся преодолеть ее ограниченность. Решение такой задачи рождало понятия, фиксирующие уже не только субъективность, но и интересубъективность опыта. Например, это понятие экзистенциальной коммуникации К. Ясперса. В «Кризисе европейских наук» Э. Гуссерль разрабатывает концепцию жизненного мира в контексте исторических аргіоі, проясняющих и дополняющих хайдеггеровские экзистенциалы.

Человеческое бытие нельзя рассматривать только как индивидуальный жизненный путь, оно в большей степени соответствует рубинштейновскому «миру»: в единичном потенциально воплощено общечеловеческое. Человеческое бытие есть совокупность психологических реальностей,

¹⁰⁰ См.: Знаков В.В. Непостижимое и тайна как атрибуты экзистенциального опыта // Психологические исследования. 2013. № 6 (31).

возникающих внутри разных ситуаций в точках пересечения взаимодействия индивидуальных и групповых субъектов¹⁰¹.

Современные эпистемологические подходы к проблемам сознания, самосознания и опыта также могут быть использованы для обоснования интерсубъективности, «культурности» экзистенциального опыта. Так, В.А. Лекторский подчеркивает культурно-историческую обусловленность категорий «опыт», «субъективное», «самосознание», «Я». Субъективное выступает не столько как изначально данное, сколько как создаваемое субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры. Выделение «внутреннего опыта» в качестве самостоятельного, согласно В.А. Лекторскому, сомнительно. То, что представляется объектами «внутреннего опыта», может пониматься как элементы или звенья ориентации во внешнем мире¹⁰². Это еще одно напоминание о том, что экзистенциальный опыт не формируется и не заключается только внутри человеческого «Я». Он – в сопряжении, на стыке, в совпадении или противостоянии человека и мира, «самобытие» в мире.

Сложность «пространственного» противопоставления внешнего внутреннему применительно к экзистенции показывает и О. Больнов. Понимая под экзистенцией «окончательное сокровеннейшее ядро человека», лежащее «по ту сторону всех содержательных данностей», Больнов, тем не менее, пишет: «Если... по-прежнему ориентироваться на такие характеристики ракурсов понятия экзистенциального существования, как “окончательное, предельное внутреннее” (die letzte Innerlichkeit) или “глубинное, сокровенное ядро” (das innerste Kern) в человеке, и при этом никогда полностью не избегать осторожного способа выражения, то, воспринятые дословно, они все-таки уже вновь вводят в заблуждение»¹⁰³.

¹⁰¹ Знаков В.В. Психология понимания мира человека. М., 2016. С. 14.

¹⁰² Лекторский В.А. Опыт // Новая философская энциклопедия. М., 2001. С. 159.

¹⁰³ Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб, 1999. С. 38.

Существование, согласно Больнову, не есть нечто внутреннее, что в этом смысле противостояло бы внешнему, оно дается лишь посредством «основополагающего прыжка, который принципиально выводит за пределы этой представляемой пространственным образом картины».

Развернуто идею скачка в «просветлении экзистенции» высказывает К. Ясперс, рассматривая его как переход экзистенции от субъективности к объективности и обратно. Экзистенцию он призывает понимать в открытости объективностям и в соотнесенности с трансцендентным. «Лишь субъективное есть абсолютно некоммуникабельное чувство и переживание как таковое, лишенное содержания и предмета. Это случайная индивидуальность в нескончаемо произвольном, темнота сознания и лишь возможное. Субъективное само по себе есть лишь тогда, когда становится объективным»¹⁰⁴. Опасность, грозящая экзистенции при этом, кроется не только в субъективной изоляции, но и в косности объективности.

Таким образом, вряд ли стоит представлять экзистенциальный опыт как такую потаенную, неуловимую основу или условие бытия, которая ожидает момента, когда же человек наконец сбросит тяжесть культурных объективаций и обобщений и обратится к ней. Неуловимость может оказаться отсутствием, а не тайной. «Экзистенция не дана готовой как некое бытие, которое бы затем можно было просветлить; всякую приобретенную светлость еще только предстоит осуществить. Изначально философствуя, я остаюсь в положении Мюнхгаузена, который тащит сам себя за волосы из болота»¹⁰⁵. Существование человека является постоянным движением между «безнапряженным потоплением экзистенции» и исполненным напряжением, никогда не окончательным осуществлением экзистенции в субъективности и объективности.

¹⁰⁴ Ясперс К. Философия. Кн. II. М., 2012. С. 350.

¹⁰⁵ Ясперс К. Философия. Кн. I. М., 2012. С. 360.

Здесь хотелось бы вспомнить охарактеризованную В.М. Розиним экзистенциальную ситуацию его собственной жизни, проясняющую глубокую взаимосвязь неосознанного и рационального в становлении судьбы и опыта. Речь идет о времени защиты им кандидатской диссертации с опорой на труды Г.П. Щедровицкого, которого за полгода до этого исключили из партии. Автора диссертации поставили перед выбором: убрать ссылки на Щедровицкого или встретить трудности в ВАКе. В.М. Розин выбрал второе «Во-первых, я оказался в ситуации, которая воспринималась мною как экзистенциальная проблема. Во-вторых, пытался разрешить ее рационально: продумывал возможные решения (убрать литературу и ссылки на Щедровицкого или оставить все, как есть) и последствия, что будет, если сделаю тот или иной выбор. В-третьих, в ходе этих размышлений я, образно говоря, добрался до «дна своей души», поняв, что, конечно, для меня невозможно сделать то, что настоятельно советовал ученый секретарь. То, до чего я добрался, - это уже не действие, а некоторое состояние моего бытия (экзистенция), *кристаллизовавшееся в результате моих рациональных размышлений (курсив мой – Н.К.)*. Заранее до этих размышлений данная экзистенция была мне неизвестна и не дана. Получается, что целым в данном случае выступает работа по разрешению экзистенциальной ситуации, включающая своего рода замышление (решаю чему во мне быть, как я буду себя вести), обнаружение присущей мне экзистенции (бытия), новую сборку себя (настраиваюсь на новую жизнь, предполагающую борьбу с ВАК, возможный отказ, различные связанные с этим проблемы)»¹⁰⁶.

В свете этих идей экзистенциальный опыт представляется не как некое чистое состояние в его свободе от объективации и рационализации, но, напротив, как напряжение тех сил в человеке, которые возвращены культурой, как процесс «вытаскивания себя за волосы из болота» наличного существования. Это опыт приближения к основополагающим данностям и

¹⁰⁶ Розин В.М. Можем ли мы проектировать сами себя? // Философские науки. 2009 №12. С. 15-16.

противоречиям существования в конкретной повседневности. Конечные данности существования дают о себе знать посредством специфических переживаний, зачастую только косвенно связанных с конкретными конфликтами и противоречиями повседневности. Они демонстрируют личности внутренние границы ее бытия, что имеет конститутивное значение для экзистенциального опыта. В этих ситуациях человек проходит этапы самостановления и трансцендирования. С одной стороны, человек осуществляет фактическое ориентирование в мире и удовлетворяет жажду предметного знания, с другой – неустанно «трудится по философскому основанию», «старается пробиться к границам» (К. Ясперс). «Эти границы в их конкретных формах необозримо разнообразны. Я не знаком с ними, если я знаю о них в общем, но я осознаю их только через саму эмпирическую действительность. Чем наполненнее теоретический и практический опыт мира, тем светлее может быть трансцендирование по ту сторону мира. Без мира нет трансценденции»¹⁰⁷. В таком же смысле мир культуры делает возможным прорыв человека как культурного существа к трансцендентности существования.

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

¹⁰⁷ Ясперс К. Философия. Кн. I. М., 2012. С. 67.

умеет подчиниться, вплоть до сознательного повиновения, в отношении к конечным целям, не утрачивая свободы автономного решения в абсолютном»¹⁰⁸.

Таким образом, категория экзистенциального опыта обладает антропосоциокультурным значением. Человек в рамках экзистенциальной ситуации задан как «человек культурный». Культура есть смысловой горизонт экзистенции, который определяет осознание человеком также и социальных условий, пределов и возможностей своего существования.

Экзистенциальная коммуникация

Важным аспектом современного переосмысления научных представлений об антропосоциокультурной реальности являются новые акценты в анализе самопознания, самопонимания, личностной заботы о себе. Происходит переосмысление категории «субъект»: от его понимания как самоидентификации к самоконструированию, поиску таких дискурсов и практик, в которых осуществляется раскрытие множественности вариантов динамики развития субъектности¹⁰⁹.

Экзистенциальный опыт как антропосоциокультурная реальность дискурсивен. По крайней мере, его часть подлежит пониманию и описанию посредством языка, поскольку он порождается в познании, общении и дискурсивных практиках. Это означает, что экзистенциальный опыт можно понимать как интерсубъектное образование.

Язык как «самое универсальное самоизъяснение» (К. Ясперс) является важнейшим способом объективации опыта. В этом сходятся как представители классической эмпирической философии, например Д. Юм, так и философы, стоявшие у истоков «лингвистического» и «прагматического» поворотов в понимании опыта (М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, Дж. Дьюи)¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. С. 358–360.

¹⁰⁹ Знаков В.В. Психология понимания мира человека. М., 2016. С. 42.

¹¹⁰ Анализ роли языка в контексте опыта см.: Касавин И.Т. Идея опыта: реабилитация или тризна? // Эпистемология и философия науки. 2012. № 3.

Экзистенциальный опыт здесь не исключение. Как сложившийся феномен, как форма знания он может быть выговорен хотя бы в приблизительной, образной форме. Т.А. Кузьмина как раз и говорит о важности нахождения языка, на котором возможен разговор об экзистенции. Экзистенциальный опыт как антропосоциокультурный феномен требует обращения к проблеме языка как формы и процесса объективации экзистенции. Опыт способствует обобщению, и здесь язык – способ и форма обобщения и концептуализации, «отвоевывания пространства у нескончаемости» (К. Ясперс) в процессе экзистенциального становления.

Проблемный и рискованный переход от хрупкого переживания к его обозначению, конечно, не лишен трагизма. Между экзистенцией и мыслью в языке подчас непреодолимое противоречие. Из письма М. Цветаевой: «Есть нечто большее слов, – вот вчера, остановка под деревом, это верней слов, в словах мы только нащупываем дно... Слова заводят... В словах мы плутаем... это глубокие потемки и иногда ужасающие мели, у меня иногда сухо во рту от слов, точно Сахару съела»¹¹¹.

В отношении проблемы трудности артикуляции экзистенциального опыта обратимся к позиции Ф. Анкерсмита, стоящего на стороне самобытности опыта в противовес репрезентации.

Ф. Анкерсмит, рассуждая большей частью об историческом опыте, осуществляет реабилитацию опыта в контексте критики лингвистического трансцендентализма, и указывает на несовместимость языка и опыта в его понимании последнего. Между языком и опытом невозможно никакого компромисса. Там, где есть язык, опыта нет, и наоборот. «Мы владеем языком, чтобы у нас не было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык - это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте»¹¹². Язык,

¹¹¹ Цветаева М. Письма 1905–1923 гг. М., 2012. С. 705.

¹¹² Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 33.

или символический порядок, дает человеку образ мира, позволяет ему избегать затруднений, вызываемых прямым столкновением с миром. Но опыт нельзя подчинять языку. Опыт всегда есть нечто большее. Более того, опыт как столкновение с реальностью может носить характер травмы (не обязательно боли, но особой силы и яркости). Опыт порой обрушивается на человека, и он утрачивает всякую приспособленность и подготовленность, в том числе языковую. Однако в драматичности противоречия опыта и репрезентации усматривается продуктивность. Человек, переживающий противоречие опыта и репрезентации, испытывает, согласно Ф. Анкерсмицу, новый опыт – опыт возвышенного. Это опыт второго порядка, который основан на первичном переживании и репрезентации, так или иначе переводящей опыт в слова. Возвышенный опыт не в словах, но в том переживании, которое они вызывают, и которое воспроизводит первичное соприкосновение с реальностью.

Обобщая вышесказанное, вернемся к экзистенциальному опыту. Экзистенция «вскрывается» с большим трудом, поэтому ее и представляют прежде всего как нерелексируемое, непознаваемое, сокрытое явление. Однако проговаривание такого опыта есть его конструирование, закрепление, выход к интерсубъективности, процесс выкристаллизовывания его содержания и значения.

Экзистенциальный опыт должен рассматриваться в континууме между субъектом и миром. Его нельзя выразить в категориях ни сознания, ни бессознательного: он представляет собой «сплав языка как формы общественного сознания и невербализуемой субъектности, унифицированного общего в человеке и его трудно выразимой словами индивидуальности»¹¹³.

¹¹³ Знаков В.В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Выпуск 3. С. 110.

При этом именно экзистенциальная коммуникация, без которой переживание замкнуто в индивидуальном сознании, обеспечивает объективацию опыта в языке, жесте, поступке. Экзистенциальный опыт складывается не только в силу встроенных в него квазиконцептуальных структур, экзистенциалов, но и не в меньшей степени благодаря коммуникации: человек проговаривает, проявляет, объективирует свои экзистенциальные переживания. Культура закладывает образцы как переживания, так и выражения, обозначения экзистенциального опыта. Это и есть форма трансляции ценностей от поколения к поколению.

Подведем некоторые итоги. В понимании экзистенциального опыта не получается занять позицию только субъективности или только объективности, нельзя провести четкое различие между уникальными и стандартными ситуациями. Жизненный путь человека со всеми его особенностями характеризует не только внутреннюю силу его индивидуальности, но и поле культуры, в чем-то породившей эту драму и это творчество. Экзистенциальный опыт, в котором сосредоточены главные проблемы существования (смерти, смысла жизни, призвания), представляет ключевые особенности данной культуры. В личном экзистенциальном опыте всегда обнаруживается пласт социокультурного опыта как совокупности опредмеченных, объективированных переживаний. Экзистенциальный опыт, обретая в коммуникации языковую и символическую форму, выступает как антропосоциокультурный. Тем самым он, во-первых, представляет собой конкретную фазу в социализации человека и его мышления, формировании ценностных ориентиров; во-вторых, выражает мироощущение человека в конкретную эпоху, представлен результатами духовной и художественной деятельности, артефактами и социальными объективациями.

Почему сегодня важно понимание экзистенциального опыта как антропосоциокультурного феномена? В начале XX в., как отмечалось, это не имело такой важности для представителей экзистенциально-

феноменологической философии. Критикуя общество, допустившее Первую мировую войну, приведшее человека к страданиям и опустошению, они выдвигали на первый план проблематику внутреннего мира и внутренней свободы, ее спонтанности и потаенности. Сегодня в области философии осознана недостаточность данного подхода, в рамках которого, в сущности, используется не понятие *опыта*, а психологически нагруженное понятие *переживания*, что, конечно, связано с устойчивыми традициями понимания экзистенции. Наша задача – предложить не субъективно-психологическое, не априорно-трансцендентальное, но антропосоциокультурное понимание экзистенциального опыта. Оно позволяет говорить о личностном развитии, выделять его этапы, подчеркивает роль общения в формировании культурной идентичности, придает значение взаимодействию с культурными артефактами, влиянию социальной реальности и, наконец, творчеству, объективирующему экзистенциальные переживания. Отсюда обращение к культурно-исторической реконструкции экзистенциального опыта как процесса решения личностью фундаментальных проблем существования.

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

картины жизненного мира, и жизненной стратегии в среде интегральной культурной коммуникации, возвышающей индивида до человека.

Параграф 3. Повседневный, социальный, экзистенциальный опыт: особенности и связи

В данном параграфе экзистенциальный опыт рассматривается как метасистемный по отношению к другим типам опыта. Экзистенциальный опыт есть становление экзистенциальной идентичности, которое протекает в рамках конкретной повседневности и конкретного социального бытия. Поэтому важным является не только различение и даже противопоставление повседневного, социального и экзистенциального в опыте, но и исследование их глубоких связей, раскрывающих целостное бытие человека.

Повседневное и экзистенциальное

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

На страницах книги «Экзистенциальная психотерапия» И. Ялом задает вопрос: когда человек открывает для себя экзистенциальные данности? И отвечает на него: «Когда мы “заключаем в скобки” повседневный мир, т. е. отстраняемся от него; когда глубоко размышляем о своей ситуации в мире, о своем бытии, границах и возможностях; когда касаемся почвы, предлежащей всем остальным почвам, – мы неизбежно встречаемся с данностями существования...»¹¹⁴. Это происходит путем глубокой личностной рефлексии, катализатором которой часто служит экстремальный опыт, связанный с пограничными ситуациями (например, угрозой личной смерти, принятием важного необратимого решения, изменением базовой смыслообразующей системы). Экзистенциальное переживание выступает как трансцендирование по отношению к повседневной (в данный момент) реальности. Личность,

¹¹⁴ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2008. С. 12.

проникая за грань внешнего, поверхностного слоя обыденности, вступает в пространство экзистенциального сознания.

Различение типов опыта субъекта является принципиально важным для понимания их специфики. Экзистенциальный опыт по отношению к обыденному является метасистемным (В.В. Знаков), «опытом второго порядка». В этом смысле, экзистенциальными для субъекта становятся не все повседневные события и ситуации, которые он помнит, а только те, которые оказали на человека долговременное и системное влияние.

Согласно В.В. Знакову, экзистенциальный и жизненный опыт нужно рассматривать как единую систему со встроенным метасистемным уровнем. Экзистенциальный опыт при этом включен в систему, и вместе с тем выходит за ее пределы, является метауровнем¹¹⁵.

Системный и метасистемный уровни опыта глубоко взаимосвязаны. Критерием определения события как экзистенциального для человека является становление стойкого эмоционального и познавательного отношения. Кроме того, как отмечает В.В. Знаков, отнесение события к экзистенциальному опыту возможно на основании уже осуществленного понимания, рефлексии, сопоставления с другими событиями и ситуациями. Таким образом, в экзистенциальном опыте усиливается эмоциональная составляющая, а также активизируются процессы осмысления.

Особенно важно при этом субъективное понимание значимости, ценности происходящего для субъекта. Экзистенциальный опыт субъекта есть совокупность «смыслов неких уникальных жизненных событий и обстоятельств, случившихся с человеком и раскрывших свои значения только ему»¹¹⁶.

Экзистенциальные ситуации и переживания, связанные с важными жизненными выборами, могут ставить под сомнение элементы социального и

¹¹⁵ Знаков В.В. Психология понимания мира и человека. М., 2016. С. 171.

¹¹⁶ Сапогова Е.Е. Границы «я»: жизненный и экзистенциальный опыт // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. Т. 1. М., 2013. С. 445–447.

повседневного опыта, становится поводом для трансформации убеждений личности, изменения самоотношения, понимания своего места в мире и взаимодействий с другими людьми.

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

Повседневная жизнь в сообществе раскрывается М. Хайдеггером через неподлинность состояния «das man». В повседневном бытии личностная свобода и ответственная решимость приглушены, особенности нивелируются, растворяются в среднем. На первый план выходит анонимное, однообразное, типическое. Человек в некотором смысле является не самим собой, а воспроизводит устоявшиеся эмоциональные, социальные, моральные образцы мышления и поведения. Повседневности свойственны озабоченность настоящим, наличным, погруженность в обыденные хлопоты. Пожалуй, именно так видел мещанскую жизнь герой Г. Гессе Гарри Галлер.

Через сознавание бытия, к которому человек приходит через определенные ситуации, выборы и кризисы, он определяет себя в мире, осознает собственную ответственность за бытие, существует онтологически по отношению к нему, к отдельным вещам и событиям. Согласно

М. Хайдеггеру, лишь в онтологическом модусе существования человек соприкасается с собой.

В романе «Волхв» Дж. Фаулз описывает переживание героя, как мне кажется, соответствующее такому соприкосновению личности с миром и собой: «Мне явилась истинная реальность, рассказывающая о себе универсальным языком; не стало ни религии, ни общества, ни человеческой солидарности: все эти идеалы под гипнозом обратились в ничто. Ни пантеизма, ни гуманизма. Но нечто гораздо более объемное, безразличное и непостижимое. Эта реальность пребывала в вечном взаимодействии. Не добро и не зло, не красота и не безобразие. Ни влечения, ни неприязни. Только взаимодействие. И безмерное одиночество индивида, его предельная отчужденность от того, что им не является, совпали с предельным взаимопроникновением всего и вся. Крайности сливались, ибо обуславливали друг друга. Равнодушие вещей было неотъемлемо от их родственности. Мне внезапно, с неведомой до сих пор ясностью, открылось, что иное существует наравне с «Я». Суждения, желания, мудрость, доброта, образованность, эрудиция, членение мира, разновидности знания, чувственность, эротика – все это показалось вторичным. Мне не хотелось описывать или определять это взаимодействие, я жаждал принять в нем участие – и не просто жаждал, но и принимал. Воля покинула меня. Смысла не было. Одно лишь существование¹¹⁷.

Что-то подобное имел в виду Э. Гуссерль, когда описывал рефлексивные процедуры эпохэ и редукции. Иное дело, что герой Фаулза приходит к такому психическому состоянию не столько в результате теоретической рефлексии, сколько под влиянием эмоций. Требуется немалое интеллектуальное усилие для того, чтобы вырваться за пределы «естественной установки», не сосредоточивать свое внимание на отдельных вещах и отдаться потоку сознания. В строгом смысле такое «сознавание

¹¹⁷ Фаулз Дж. Волхв. Роман. М., 2004. С. 248.

бытия» трудно свести к теоретической рефлексии: это скорее отказ от теоретизма в пользу чего-то иного, естественного и спонтанного. Именно по этой причине Гуссерль и пытается в итоге объединить редукцию и естественную установку.

У К. Ясперса повседневное бытие обретает черты «естественной беззаботности», когда человек не задает вопроса о себе самом, осуществляет ближайшие жизненные цели и задачи. «Я» в этом случае его не тревожит, и это является основой его полноценной деятельности и общения. Противоположное состояние постоянного беспокойства личности, не связанного с конкретными обстоятельствами, скорее есть пример ее невротичности и депрессивности. Однако духовный рост связан с ситуациями, когда человек проблематизирует собственное «Я», пробуждается из своей беззаботности, задает себе вопросы о подлинности своего существования.

В работах психолога Н.В. Гришиной собраны описания переживаний людей разного возраста, рода деятельности и разной культурной принадлежности, которые могут быть отнесены к экзистенциальному опыту. На основании анализа этих переживаний автор определяет его универсальные характеристики¹¹⁸.

Во-первых, экзистенциальный опыт связан с разрушением привычных способов ощущения себя в пространстве и времени. Человек может ощущать слияние с миром и прямой диалог с ним (о чем говорится в приведенном примере из романа Дж. Фаулза). При этом практически всегда отсутствуют указания на время и продолжительность переживания.

Во-вторых, экзистенциальный опыт обладает особой интенсивностью, которая проявляется в том, что он помнится личностью долгое время - годы,

¹¹⁸ Гришина Н.В. Экзистенциальная психология в поисках вектора своего развития // Психологические исследования. 2015. Т. 8. № 42.

десятилетия, всю жизнь. Вспоминая и передавая этот опыт даже спустя годы, человек заново переживает сильные чувства.

В-третьих, переживаемый опыт описывается как уникальный, необычный, который трудно с чем-нибудь сравнить и трудно выразить словами. Чаще других значений при этом упоминается ощущение прекрасного и чувство глубокого смысла происходящего.

Экзистенциальный опыт становится для человека открытием и пониманием смыслов и ценностей «высшего порядка», основанием, определяющим активность человека на разных уровнях жизнедеятельности. В этом смысле экзистенциальный опыт есть становление «Я», экзистенциальной идентичности, которое протекает в рамках конкретной повседневности и конкретного социального бытия. Поэтому важным является не только различие и даже противопоставление повседневного и экзистенциального в опыте, но и исследование их глубоких связей, раскрывающих целостное бытие человека.

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

культпоходом; оппонированием в диссертационном совете и выступлением на демонстрации против реформы науки; садоводством как профессией и как элементом дачной жизни; изучением литературы в школе и самостоятельным чтением.

Другая оппозиция – локальный и интегральный опыт. Локальный опыт привязан к месту и времени, к узкому кругу самоочевидностей и тому, что можно назвать пассивной социализацией (адаптацией). Интегральный опыт, напротив, представляет собой урок трансгрессии (М. Фуко, М. Бланшо). Взятые в целом экзистенциальный, повседневный, культурный, социальный типы опыта универсальны, пронизывают время и пространство, все формы деятельности и общения. Институциональный и локальный опыт может быть описан и классифицирован; он составляет стандартный предмет исследования социальных и гуманитарных наук. Напротив, неформальный и универсальный опыт с трудом поддается определению; типы такого опыта нечетко отделены друг от друга; они пересекаются, акцентируя разные грани и пласты совокупного жизненного мира. Результатом их философского анализа выступают предельные категории общества, культуры, бытия, жизни, призванные определить беспредельное. Отсюда и трудности определения опыта экзистенции; они также типичны для концептуализации повседневного и социального опыта.

Понятие «экзистенциальный опыт» отнюдь не находится в ряду иных типов опыта, может быть, в большей степени поддающихся дефиниции. Экзистенциальное содержание пронизывает структуру всякого опыта: повседневную жизнь, социальные взаимодействия и деятельность целеполагания, религиозный поиск, состояние мистического и эстетического единства с миром. В любой ситуации, будь то выполнение повседневных дел, встреча с друзьями, игра с ребенком, паломническое путешествие, вопрос о смысле этих событий, жизненном смысле может стать проблемой, обрести экзистенциальное содержание, а его практическое разрешение – радикально

измениться. «Данности существования» могут быть встречены в любой момент жизни. Искусство предлагает выдающиеся образцы их анализа особыми художественными средствами. Важное место между искусством и трансцендентальной философией в исследовании экзистенциального опыта занимает подход, не очень удачно называемый натуралистическим, или философско-междисциплинарным. Он подразумевает обращение к социальному контексту явлений, к пространству конкретных культурно-исторических реалий. Такой подход, разрабатываемый в рамках социальной эпистемологии, способствует пониманию исследуемого объекта в различных типических проявлениях и интерпретациях, в его ценностной нагруженности и культурной уникальности¹¹⁹. Эти особенности исследования, направленного в большей степени на взаимосвязь повседневного и экзистенциального, важно использовать применительно к экзистенциальному опыту, который в философско-психологической литературе трактуется прежде всего как феномен индивидуального и уникального становления личности.

Социальное и экзистенциальное

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

Социальный и повседневный опыт можно рассматривать как фон, почву экзистенциальных переживаний и формирования опыта существования. Говоря о социальном опыте, мы имеем в виду область таких отношений людей, которые существенно обусловлены освоением стандартных образцов

¹¹⁹ См.: Касавин И.Т. Социальная эпистемология... как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 30–34; Смирнова Н.М. Контекстуальная парадигма социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 35–38.

поведения, схем деятельности и коммуникации, моральных и правовых норм, эстетических идеалов, принятие и использование которых относят человека к определенной группе. В данном контексте различие между социальным и культурным опытом рассматривается как несущественное. Вполне уместен и термин «социокультурный опыт».

Социальный опыт – коммуникативный опыт, включенность человека в пространство взаимодействия с другими людьми в рамках как первичных, так и вторичных социальных групп. Человек находится в межличностном, групповом социальном поле и наделяет происходящие с ним события социальными смыслами. Он формирует и адресует эти смыслы другим, той группе, которую признает для себя референтной. Социальное окружение, значимые люди и контакты с ними, социальные ситуации задают смысловые координаты выбора личностью целей, ценностных критериев, образцов поведения, а также влияют на скрытые психологические детерминанты характера. Соотношение социального и экзистенциального опыта амбивалентно: социальное либо соответствует культурным смыслам экзистенциального опыта и открывает перспективу саморазвития индивида, либо не соответствует этим смыслам, подавляет их и блокирует саморазвитие. Но экзистенциальный опыт обладает собственной активностью в отношении социальности и культуры, коренящейся в активности индивида как личности.

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

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

Понятие социального опыта фиксирует в основном сферу *естественной установки* (в феноменологической терминологии)¹²⁰, стандартных жизненных ситуаций, где главное место принадлежит традиции, устоявшимся образцам поведения. Социальная реальность взывает к установленному порядку, покою, структуре, что в свою очередь обеспечивает групповую устойчивость, коллективную гармонию, без чего невозможно всякое общество. Вспомним, какое значение придавали Э. Дюркгейм и М. Вебер социальным связям и устоявшейся повседневности. Упорядоченная повседневность, по М. Веберу, дарует людям надежду на некое определенное будущее, они мыслят его в позитивном русле. Надежда на будущее выполняет адаптирующую и ценностно-сохраняющую функцию. Э. Дюркгейм, говоря о социальных связях, придавал им центральное интегрирующее значение в отношении человека к обществу. Напротив, ослабление, разрыв социальных связей (семейных, экономических, политических, религиозных) ведет к социальной аномии и самоубийствам как ее проявлениям. В этом случае социальность не поддерживает развитие человеческих качеств индивидов и не способствует их устойчивости в обществе.

Повседневный и социальный опыт отражают формирование жизненного пространства и времени, в которых существует личность, с которыми она себя идентифицирует. Однако жизненное пространство-время нельзя определить перечислением постоянных элементов быта, мира вещей, межличностного общения, видов деятельности. Оно экзистенциально «собрано», интегрировано. У. Шекспир характеризовал экзистенциальный

¹²⁰ См.: Интерсубъективность в науке и философии / Под ред. Н.М.Смирновой. М., 2014.

кризис словами «распалась связь времен». В. Франкл описывал ситуацию, когда к нему на прием приходили успешные люди, имеющие все необходимое для жизни и реализации: деньги, семью, дом, дело. Но они испытывали состояние «экзистенциального вакуума» – утраты смысла всего имеющегося, распада жизненного мира. Внутренний кризис, который переживался этими людьми, выражался в пустоте и серости жизни, отсутствии значимых переживаний. Получается, что жизненное пространство зависит от экзистенциального состояния, является пустым в момент депрессии, а в период душевного подъема наделяет существование человека смыслом. Экзистенциальный опыт «собирает» элементы жизненного пространства человека в единое целое, всему отводит свое место и значение.

В периоды удовлетворенности жизненным пространством-временем или просто его устроенности повседневный опыт не проблематизируется до тех пор, пока некоторые причины не разрушают сложившейся личностной установки по отношению к жизни. В имеющемся приходится порой усомниться, утратить либо осознать возможность скорой утраты, чтобы понять и оценить его смысл, изменить то, что хотелось, но по тем или иным причинам откладывалось. Утрата или назревшая необходимость значимого выбора позволяет распознать, осознать ценность, уникальность этого жизненного пространства. Это также является примером амбивалентности соотношения социальности, повседневности и экзистенциального опыта.

Прекрасной иллюстрацией экзистенциального выбора в пространстве повседневности является переживания и поступок Грегори Соломона в драме Артура Миллера «Цена». Этот человек, «целое явление: человеку под девяносто, а у него прямая спина, и он такой большой, что, кажется, закрывает собой все пространство», в прошлом скупщик старой мебели, ценитель старины, получает предложение приобрести всю старинную обстановку мебели у одной семейной пары. Это предложение выступило для него большим соблазном - жить спокойно и размеренно, отказавшись от

работы, или принять вызов, вернуться к любимому делу, и ... продолжать жить, планируя как минимум несколько лет впереди для того, чтобы распродать эту мебель. «Моя беда в том, что я люблю свою работу. Люблю, но... Но я же покупаю! (Он сам ошеломлен и вновь осматривает все горы мебели). Я хочу сказать, я... (И все еще глядя на мебель). Значит, придется пожить еще. Я решил. Беру!... Он медленно смотрит по сторонам; кажется, что мебель, как угроза или надежда, нависла над ним со всех сторон...».

В положении и решении этого человека явственно проступает неотвратимость экзистенциального выбора, самоопределения, в котором он прозревает смыслы, идущие вразрез с реалиями конкретной эмпирической ситуации. Ведь Грегори Соломону есть о чем подумать. Он давно оставил свое призвание, его телефон давно не звонит. В сущности, его жизнь пуста. Купить необычную обстановку старого дома? Но сколько ему осталось жить? Хватит ли сил? Зачем? Не зря ли все это? Эта ситуация – словно иллюстрация к проблеме неожиданно открывающихся в повседневности данностей бытия и заключения человека в их тесноте и определенности, а также желания их превзойти своим решением.

Для перехода к состоянию сознавания бытия в том смысле, о котором писал М. Хайдеггер, важнейшую роль играют предельные переживания, среди которых выделяется переживание и осознание неизбежности смерти. И. Ялом, описывая работу с людьми, больными раком, писал, что, узнав о собственной болезни, они принимали решения, которые давно откладывали: разрыв с супругом, переезд, смена вида деятельности и пр.¹²¹. В жизненное пространство-время вносились изменения, когда осознавалась необратимость жизни, неотвратимость смерти. Экзистенциальное в данном случае выступает как механизм изменения отношения к социальному.

¹²¹ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2008. С. 44–53.

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

Осознание экзистенциальной ценности жизненного пространства-времени может проявиться и в результате его резкого кризисного изменения, когда социальная среда и повседневность переходят в другое состояние. Утраченное прошлое обретает для личности недоступный ранее смысл. Это касается, например, ситуаций миграции, когда человек оказывается в совершенно иной среде, системе оценок, взаимоотношений. А. Шюц в работе «Возвращающийся домой» показывает, как меняется личностное отношение к элементам ушедшего, привычного образа жизни, повернувшегося новой, экзистенциально-значимой стороной. Проблемность такого опыта состоит в том, что личность совершает путешествие в мир иных представлений, критериев и ценностей. Возвращение в мир ушедшей повседневности, к привычному порядку вещей и событий может быть желанным. По возвращении человек ожидает увидеть все таким же, как прежде. Он может идеализировать эту бывшую некогда привычной среду. Однако, несмотря на то, что повседневность существует в том же порядке, как и до пережитого, личность меняется сама, приобретая новый уникальный опыт. Осознавая бесповоротность и весомость изменений, человек находится между двух миров, не имея ни одного из них, – мир прошлого и мир будущего. Жить как прежде уже не получается, это уже не соответствует новому опыту личности, а будущего еще нет, оно должно быть создано. Человек находится в ситуации

потерянного бытия. И возвращение домой – не просто возврат в привычную среду, это также адаптация: к прошлому, ставшему далеким и новым.

Помимо обретения ценности привычной социальной среды в ряде особенно кризисных событий экзистенциальный опыт помогает справиться с тяготами настоящего. Например, такими ситуациями выживания являются война, эпидемия. Человек выживает в этой пограничной ситуации благодаря экзистенциальному смыслу дальнейшего существования, что убедительно показывает В. Франкл, рассказывая о поведении и выживании людей в Освенциме. Причем этот экзистенциальный смысл может касаться не каких-то «высоких» ценностей, а, напротив, простейшего порядка жизни. Умение строить свою жизнь в условиях неопределенности будущего, которая носит как метафизический, так и конкретный, бытовой характер, выступает показателем сложившейся силы личности. А. Камю в романе «Чума» иллюстрирует «падение», резкую негативную перемену повседневности и социальных отношений, когда на фоне болезни и массовых смертей теряется ценность каждодневных трудов и человеческого общения. Один из персонажей, старик, начавший стрелять в людей с балкона, совершенно утратил чувство ценности человеческой жизни и помощи конкретным людям. Другие герои, напротив, демонстрируют душевную стойкость, веру в будущее или способность к борьбе, несмотря на неверие в выживание.

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

В вышеуказанном романе «Волхв», где обострены проблемы свободы выбора, поиска аутентичности, подлинного существования, Дж. Фаулз описывает переживание героя, попавшего в среду, которая изменила его настолько, что именно из-за этого впоследствии он не смог туда вернуться. Экзистенциальная ситуация как бы отменила последующий эмпирический интерес, осталась в его жизни только в том, минувшем виде: «...бывают мгновения, которые обладают столь сильным воздействием на душу, что и подумать страшно о том, что когда-нибудь им наступит предел. Для меня время в Сейдварре остановилось навеки. И мне не интересно, что случилось с заимкой. И как поживают ее обитатели, если еще поживают»¹²².

Экзистенциальная ситуация, которая может быть представлена ситуацией выживания, страдания, ломающая повседневность, напротив, привлекает внимание человека к утраченному повседневному порядку жизни, сложившимся социальным отношениям. Тогда доминирующим и экзистенциальным оказывается как раз утраченное эмпирическое существование. Это хорошо показано В. Гроссманом в романе «Жизнь и судьба», где описываются жизни, переживания, мысли людей в водовороте войны. Один из военных, претерпевающий тяготы военного времени, лишенный простейших условий существования, ловит себя на мысли, что он не думает уже о «высоком», к чему обращался ранее. Все его мысли теперь сосредоточены на пище, на воспоминаниях и представлениях о еде, тепле, уюте. Эти почти незаметные ранее условия повседневного существования оцениваются теперь как приоритетные и определяющие все другие. С ними оказываются связанными его представления о счастье, смысле жизни. Он хотел бы вернуться к той простоте повседневной жизни, которая ранее могла казаться ему скучной. Экзистенциальное и повседневное оказываются включенными в такие дихотомические отношения, где одно определяет другое, одно служит условием другого и при этом они меняются местами.

¹²² Фаулз Дж. Волхв. С. 323.

Люди, находящиеся рядом, могут не осознавать ценности общения друг с другом, принимать его как должное, привычное, но, в силу обстоятельств оказываясь далеко друг от друга, могут придать ему экзистенциальный смысл. Другой становится Другим из просто другого. Экзистирование, включающее в себя самостановление личности, обнаружение себя, изменение, в то же время есть обнаружение, возникновение Другого, движение к Другому, поиск причастности к его бытию и бытию через Другого. Социальное наполняется экзистенциальным, открывает новую высоту человеческого общения как самостоятельного смысла. Причем, Другой выступает и в своем латентном значении – не как конкретный другой, а анонимный или персонифицированный другой, всегда «имеющийся в виду». По А. Шюцу, через постоянно возобновляющуюся рефлексивную отнесенность к другому человек осознает себя как личность и постоянно обогащает собственный опыт, «открывая» в себе мир других людей и вещей. Осмысленный социальный мир несет в себе «имманентную отнесенность к другому»¹²³.

Существование постоянно ставит личность перед лицом Другого. Существование есть сосуществование, когда человек самоопределяется в отношении других, связанных с ним непосредственно или опосредованно в переживании, деятельности, общении. Особой формой общения, превосходящей любые способы и виды коммуникации, является «коэкзистенциальное общение», в котором осуществляется спонтанное постижение «внутренней жизни» Другого как уникального и самоценного субъекта. Другой является уже не частью окружающей действительности, поскольку особая реальность «Я-Ты» «растворяет» в себе чисто «объективные» характеристики общения и способ со-бытия с Другим¹²⁴.

¹²³ Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Chicago, 1968. P. 218.

¹²⁴ См.: Байбородов А.Ю. От существования к сосуществованию: горизонты экзистенциального опыта // Общество: Философия, история, культура. 2016. №3. С. 12-16.

Коекзистенциальный опыт общения выходит за рамки индивидуального сознания и открывает возможности взаимопонимания и конструктивного общения. В этом смысле экзистенциальный опыт формируется в отношениях со значимыми другими. Для экзистенциальной философии (и это ярко показано К. Ясперсом, М. Хайдеггером) человеческое бытие всегда оказывается данным в живой связи с другими людьми, в коммуникации с ними. Даже стремление к одиночеству не опровергает значимость Другого и совместного бытия, а высвечивает ее. Одиноким может быть лишь то существо, которое живет в сообществе и нуждается в нем. Одиночество представляет собой совместное бытие в модусе отсутствия (К. Ясперс). Сама возможность одиночества есть доказательство важности совместного бытия.

Этой мысли придерживается и О. Больнов, характеризуя отличительные особенности экзистенциального опыта. Если прорыв к подлинному существованию возможен через освобождение от ограничений массового бытия, то его реализация невозможна в замкнутой единичности. Если единичность замкнута, экзистенциальность неизбежно ускользает, или становится столь трагичной и болезненной, как состояние Гарри Галлера в романе «Степной волк». Экзистенциальность должна остаться открытой для другого, ведь именно в соприкосновении с ним ей требуется испытание, и именно в этом соприкосновении она проявляется¹²⁵.

В экзистенциальной философии, начиная с С. Кьеркегора, особой важностью обладает следующая позиция. Там, где сознательно удерживается замкнутость, человек не отваживается быть вовлеченным, он ищет гарантий, действует в рамках неподлинного существования. Напротив, вовлеченность, открытость, решимость без гарантий есть черты подлинности, которые реализуются не в изолированном существовании, а лишь в присутствии Другого. Этот совершающийся в безусловной вовлеченности процесс раскрытия в коммуникации К. Ясперс называет «любящей борьбой», в

¹²⁵ Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб., 1999....

которой ее стороны отваживаются «безоглядно себя показать и поставить под вопрос». В данном контексте уместен и пример с безоглядной верой, верой, несмотря ни на что. Здесь угадывается проблема связи экзистенциального переживания, которое само по себе может быть интенсивным, но хрупким, и обязательства, верности как подкрепления переживания, о котором говорил Г. Марсель. Экзистенциальная коммуникация может ограничиваться лишь немногими мгновениями в конкретных совместных отношениях, и в этом смысле она непостоянна, выпадает в качестве дара. Это непостоянство переживания преодолевается посредством верности сохраняющим силу обязательствам. Именно на этой основе возможно осуществление экзистенциального общения.

Другой предстает для личности и как его собственное Я в будущем и прошлом как пример рекурсивности ее экзистенциального опыта. «Лес тогда был гуще. Моря не видно. Я стоял на прогалине, вплотную к руинам. Меня сразу охватило чувство, что это место ожидало меня. Ожидало всю мою жизнь. Стоя там, я понял, кто именно ждал, кто терпел. Я сам. И я, и домик, и этот вечер, и мы с вами – все от века пребывало здесь, точно отголоски моего прихода. Будто во сне я приближался к запертой двери, и вдруг по волшебному мановению крепкая древесина обернулась зеркалом, и я увидел в нем самого себя, идущего с той стороны, со стороны будущего. Я пользуюсь метафорами. Вы их понимаете?»¹²⁶. В результате сильных экзистенциальных переживаний человек может утратить связь между прошлым, настоящим и будущим, усугубить фрагментарность, раздробленность своего существования, а может ее и обрести (что соответствует эмпирически подтвержденным Н.В. Гришиной характеристикам экзистенциального опыта).

Будущее «Я» включается в особые диалогические отношения с «Я» настоящим, когда личность метафизически оценивает и осмысливает свое

¹²⁶ Фаулз Дж. Волхв. М., 2004. С. 323.

бытие, одиночество, ответственность и другие экзистенциальные данности. В этом модусе переживаний одиночество не означает дисгармонию, страдание, кризис «Я», а исполнено внутреннего смысла и выступает мощным импульсом индивидуального развития как ощущение незаменимости в бытии, видение глубокого смысла своих действий и решений.

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

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

Человек никогда не находит смысла в повседневной и социальной реальности окончательно, навсегда; в высшем смысле он всегда неудовлетворен, и эта неудовлетворенность выступает и показателем, и механизмом экзистенциального поиска. При этом субъект сам может

разрушать установившееся равновесие, направляя активность на новые формы взаимодействия¹²⁷.

Интересную мысль, отражающую напряженное искание смысла, высказал И.В. Гете: «Меня всегда называли баловнем судьбы. Я и не собираюсь брюзжать по поводу своей участи или сетовать на жизнь. Но, по существу, вся она – усилия и тяжкий труд, и я смело могу сказать, что за 75 лет не было у меня месяца, прожитого в свое удовольствие. Вечно я ворочал камень, который так и не лег на место»¹²⁸.

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

¹²⁷ В данном контексте интересно гегелевское понимание становления как постоянного напряжения. Гегелевская интерпретация термина «становление» может быть применена и к пониманию становления личности, носящего постоянный характер. Становление – это категория отношения, взаимодействия, характеризующая «беспокойство внутри себя», изначально присущее бытию, почему Г.В.Ф. Гегель и писал, что «начало само есть становление» (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. Л., 1932. С. 153). Становление оказывается «безудержным движением», которое как разрушительно (переход от бытия к ничто), так и созидательно (переход от ничто к бытию) (Там же. С. 156). Характеристику феномена становления см. также: Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX в. М., 1976. С. 296.

¹²⁸ Эккерман И.П. Разговоры с Гете. М., 1981. С. 101.

Становление экзистенциального опыта – трансформация понимания личностью процесса конкретной жизни, противоречий и парадоксов повседневности, поиск и осуществление новых жизненных возможностей. Экзистенциальный опыт есть трансцендирование по отношению к повседневности, способность личности возвыситься над реалиями своей эмпирической жизни и в то же время оценить и признать ее, выйти за пределы сложившегося опыта и в то же время наполнить его особым содержанием. Согласно Хайдеггеру, трансцендируя, человек возвышается до бытия, экзистируя, он проясняет его как свое имманентное¹²⁹.

Экзистенциальные проблемы возникают у человека как в повседневности, так и в пограничных ситуациях, связанных с пребыванием перед лицом смерти или страдания, радикального выбора, переживания опыта трансцендентного. Повседневность и пограничность – два полюса, между которыми располагаются все события жизни личности. В экзистенциальном опыте фиксируется как каждодневные усилия человека в отношении к данностям бытия, так и те переживания, с чем он сталкивается, возможно, единственный раз.

Подводя итоги об уникальности экзистенциального опыта и его связи с повседневным и социальным опытом, необходимо отметить следующее. Особенности экзистенциального опыта связаны с интенсивностью переживания, особого эмоционального отношения к ситуации или феномену бытия; с активизацией процессов осмысления, определяемых смысложизненным содержанием, «последними вопросами», данностями существования; с актуализацией внутренних изменений и принятием жизненно важных решений.

Экзистенциальный опыт проблематизирует фундаментальные жизненные ценности и ими же упорядочивается. В повседневных ситуациях эти

¹²⁹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 44.

ценности используются, в пограничных конституируются. К этой мысли можно прийти через тезис теории познания: эмпирическое знание – это сфера использования концептуализаций, которые формируются в области теоретического знания. Пограничные ситуации приводят человека к конституированию жизненных ценностей, так как обнаруживают экзистенциальное содержание жизни и включают рефлекссию как способ упорядочения опыта.

Экзистенциальный опыт выступает не только как непредсказуемый, скачкообразный процесс, развивающийся через предельные переживания, но и как кумулятивный результат жизни человека, итог ситуаций, которые он проживал с детства, обретая образцы и модели поступков, критерии оценок. Используя феноменологическую терминологию, это можно назвать «седиментацией», или «осадком» (А. Шюц) прожитой жизни, осадком, который имеет экзистенциальное значение, является частью экзистенциального опыта. Этот опыт формируется в том числе и постепенно, последовательно, что может происходить как непосредственно, через собственные ситуации и переживания, так и опосредованно. В последнем случае он вырастает из сопереживания, восприятия жизненных ситуаций, происходящих с другими людьми, а также через искусство, особенно литературу, театр, кино, предлагающие экзистенциальные ситуации в объективированном виде произведения культуры. В этом случае человек взаимодействует с коллективным, культурно-историческим типом экзистенциального сознания, сформированным на определенном этапе развития общества.

Культурно-исторический тип экзистенциального опыта есть не что иное, как совокупность опредмеченных, объективированных экзистенциальных переживаний. Экзистенциальный опыт, обретая в коммуникации языковую и символическую форму, становится социальным, фиксирует конкретную фазу в развитии человека и его мышления, духовных, ценностных ориентиров,

выражает мироощущение человека в конкретную эпоху. Это феномен, вбирающий в себя сущностные вопросы личностного существования, способ решения которых связан с особенностями культуры, традициями в понимании мира, человека и их бытия. Экзистенциальный опыт, таким образом, выступает как синтез индивидуального и надиндивидуального: он во многом задан культурным пространством, но, проходя сквозь время, воспроизводит проблемы личностного существования на индивидуальном уровне снова и снова. И эти проблемы, являющиеся в чем-то уникальными, индивидуальными, но во многом и универсальными, должны быть приняты во внимание представителями разных социально-гуманитарных наук в интерпретации социокультурных процессов и явлений.

Параграф 4. Амбивалентность экзистенциального опыта

Экзистенциальный опыт как личный поиск человеком смысложизненных оснований бытия, становление «экзистенциальной идентичности» (Дж. Бьюдженталь)¹³⁰ охватывает разнополярные переживания: от трепета, одиночества, ощущения собственной неустойчивости и непредсказуемости жизни до переживания моральной ответственности, благоговения и ощущения человеком своей причастности миру, глубокого контакта с ним.

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

Экзистенциальный опыт как трагическое

В экзистенциальной философии «отрицательному» модусу личностных переживаний придается значение неизменных, исходных условий человеческого существования, являющихся также и основополагающим толчком к самоопределению и самоидентичности. Экзистенциальный мыслитель или писатель через трагедию выражает глубину человеческого

¹³⁰ Bugental J. The search for existential identity: Patient-therapist dialogues in humanistic psychotherapy. San Francisco, 1976. В названии русского перевода понятие экзистенциальной идентичности не фигурирует. См.: Бьюдженталь Д. Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. М., 2007.

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

Ярким примером являются взгляды Л. Шестова на человеческое существование как движение к постижению тайны бытия через трагическое. Противоречивость человека, его страдания, переживания абсурда и безнадежности выступают как источник становления личности. Люди с трагической судьбой - свидетели, которые соприкоснулись с экзистенциальными данностями. «Трагическая случайность» оставляет глубокий след в душе человека, становится судьбоносной. Верность трагическому подразумевает беспочвенность, человеческим приближением к которой выступает дерзновение. Трагическое есть открытость и готовность человека к неопределенности и фундаментальной случайности бытия.

В конце 1938 г. после смерти Л.И. Шестова в журнале «Путь» Н.А. Бердяев назвал его олицетворением «экзистенциальности философствующего субъекта, который вкладывает в свою философию экзистенциальный опыт». Такой тип философии представляет человеческое существование как движение к постижению тайны бытия. Н.А. Бердяев

показывает, что для Шестова человеческая трагедия, страдания, переживание безнадежности были источником философии¹³¹.

Сам Шестов следует за словами Кьеркегора о том, что экзистенциальная философия начинается с отчаяния. Б. Шлёцер - издатель Шестова, переводчик и друг, писал, что шестовская философия рождается из возмущения. В его мысли мы видим реакцию живой души, «глубоко шокированной действительностью»...¹³² Не случайно фигура Иова была для Шестова одной из ключевых, олицетворяя освобождённую страданием живую душу.

Согласно Л. Шестову, философ, прежде всего – свидетель, проводник в этом сознавании, пробуждении, переходе. Иов, Сократ, Эврипид, Шекспир, Паскаль, Достоевский, Толстой - Шестова привлекают эти люди с трагической судьбой как свидетели, выразившие глубочайшие переживания, с особой остротой соприкоснувшиеся с данностями существования, или, как замечает Шестов, «отдавшие свою душу последним тайнам человеческого бытия».

Такое свидетельствование, постижение означает способность к двойному зрению, к открытию другого мира, который противостоит очевидности и который подает человеку надежду на ее преодоление. В этой связи ярким примером для Шестова является Ф.М. Достоевский, который «...точно сорвался со стремнины и стремглав, с головокружительной быстротой несется в бездонную пропасть...». Достоевский точно повис в воздухе. Почва ушла из-под его ног, и он не знает, что это такое: начало гибели или чудо нового рождения¹³³.

¹³¹ Бердяев Н.А. Основная идея философии Л. Шестова // Путь. 1938 г. №58.

¹³² Boris de Schloezer. Leon Chestov. The Adelphi (New Series), December, London 1932. P. 157.

¹³³ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К 100-летию рождения Ф.М. Достоевского // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) http://royallib.com/read/shestov_lev/na-vesah-iova.html#n4 Режим доступа 30.10.2016.

В произведениях и манере Достоевского, равно как и в работах Шестова, выражено чувство невыносимости и даже боязнь состояния равновесия, законченности, удовлетворенности, в котором «многие» или «все» видят цель человеческих стремлений. Равновесие и законченность свойственны обыденности. «Обыденность, тривиальность, не знает, что такое возможность.... Обыденный человек (будет ли он кабатчиком или министром) лишен фантазии и живет в сфере ограниченного, обыденного опыта...»¹³⁴. Только посредственные люди удовольствуются твердыми самоочевидными истинами.

Здесь хотелось бы вспомнить шестовскую интерпретацию цели аскетизма средневекового монашества, согласно которой средневековые монахи больше всего боялись того душевного «равновесия», в котором обычный разум уверенно видит последнюю земную цель. Аскетизм и самобичевания имели своей задачей отнюдь не подавление плоти, как это обычно представляется. Монахи и пустынные, изнурявшие себя постом и бдением, прежде всего, стремились вырваться из безликого мира обыденности, «всемства»¹³⁵. И Достоевский, который «повис в воздухе», тоже из нее вырывается, только своим путем.

Потерю Достоевским почвы под ногами Шестов пытается объяснить событием чуть было не случившейся смерти, впоследствии – каторги, хотя, разумеется, трудно предполагать причины такой потери. Другая ситуация, которая привлекает внимание Шестова – экзистенциальный кризис, который переживал Л.Н. Толстой, и который таких явных причин не имеет.

Шестов обращается к позднему, неоконченному произведению Толстого «Записки сумасшедшего». Его героя, помещика, *внезапно*, в пути в

¹³⁴ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 675-676.

¹³⁵ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К 100-летию рождения Ф.М. Достоевского // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) http://royallib.com/read/shestov_lev/na-vesah-iova.html#n4 Режим доступа 30.10.2016.

целях покупки имения, во время остановки в гостинице, без всякой видимой внешней причины настигает страшная, невыносимая тоска. В окружающей обстановке не было угрозы, ничего не случилось. Но прежде все казалось естественным, необходимым, упорядоченным, все внушало доверие и чувство покоя. Было осознание того, что под ногами есть твердая почва. Теперь же все изменилось. Обнаружились совершенно новые вопросы, вызывающие тревогу, сомнения, страхи.

Следует отметить, что период поздних литературных произведений Л.Н. Толстого, наиболее полно выразивших религиозно-экзистенциальные искания писателя, особенно интересует Шестова. Смысловые доминанты этого периода отражены в произведениях «Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего», «Отец Сергей», «Хозяин и работник». Хрупкость существования (от физической смерти до смерти общественной) выражена в каждом из этих произведений. Их герои сталкиваются с экзистенциальным ужасом, разочаровываются в общественном окружении, в своей ключевой деятельности. При этом, они выступают с общественной точки зрения добродетельными людьми, которые, находясь на грани абсурда, осознают и понимают ничтожность обыденных истин.

Пример экзистенциального кризиса Толстого показывает обнаружение внезапно открывающейся перед человеком бездны, которая несет великие возможности и великое отчаяние; бездны, которая навсегда оставляет человека на границе очевидного и неочевидного, таинственного и недостижимого, в пограничности, или пограничной ситуации... Это в терминологии Шестова «трагическая случайность», которая оставляет глубокий след в душе человека, становится судьбоносной; положение, из которого нет и не может быть выхода. «Трагическая случайность» выбивает из привычной колеи обыденности, повседневности, самоочевидности, и личность переживает тяжелый экзистенциальный кризис. Шестов полагает,

что «трагическая случайность» в жизни человека неизбежна, что удел каждого: «рано или поздно... быть непоправимо несчастным»¹³⁶.

Это состояние человека можно сопоставить с «пограничной ситуацией» К. Ясперса, которая также трагична и сопряжена с глубоким потрясением человека. И у Шестова, и у Ясперса данные ситуации выступают путем к «подлинному бытию». Вместе с тем, интеграция пограничной, трагической ситуации и «обычной» жизни может быть крайне противоречивым процессом, на что Шестов обращает особенное внимание применительно к фигуре Л.Н. Толстого. «...Он делал величайшие напряжения, чтобы жить "как все" и видеть только то, что не выбивает человека из обычной колеи»¹³⁷.

Как рассказывал сам Толстой, он инстинктивно боялся «сумасшедшего дома» и сумасшествия. Поэтому старался жить как все и видеть как все. «1883. 20 октября. Сегодня возили меня свидетельствовать в губернское правление, и мнения разделились. Они спорили и решили, что я не сумасшедший. Но они решили так только потому, что я всеми силами держался во время свидетельствования, чтобы не высказаться. Я не высказался, потому что боюсь сумасшедшего дома; боюсь, что там мне помешают делать мое сумасшедшее дело. Они признали меня подверженным аффектам, и еще что-то такое, но - в здравом уме; они признали, но я-то знаю, что я сумасшедший» (Лев Толстой. Записки сумасшедшего).

Как полагает Шестов, смысл «Записок сумасшедшего», и в целом, итог написанного Толстым после «Анны Карениной», в констатации непреодолимой брешы между реальным и тем, что открывается в трагическом сумасшествии. «... Все, что прежде казалось реальным и поистине существующим, теперь стало представляться призрачным, и

¹³⁶ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 491.

¹³⁷ Шестов Л. На страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого) // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) http://royallib.com/read/shestov_lev/na_vesah_iova.html#n4 Режим доступа 30.10.2016.

наоборот, то, что казалось призрачным, теперь кажется единственно действительным»¹³⁸.

В этой связи Шестов пишет (ссылаясь на правоту Д. Юма): кто однажды усомнился во всем, тому уже никогда не преодолеть своих сомнений, тот навеки уйдет из общего всем мира в абсолютное одиночество своего мира особенного¹³⁹.

Шестов и Ясперс расходятся в представлениях о последствиях пограничной ситуации или трагического опыта¹⁴⁰. Человек Ясперса, пережив «пограничную ситуацию», открывает для себя собственное предназначение или может его открыть, его бытие становится подлинным, а он сам может обрести покой. Пограничная ситуация позволяет человеку преобразовать повседневное бытие. Пограничные ситуации нельзя изменить, но субъект может уникальным образом пережить их, сделать выбор, принять решение, формируя, таким образом, собственную жизнь в их рамках.

Для Шестова ценностью является сама трагедия человеческого существования. «Трагический опыт» и «подлинное бытие», в сущности, совпадают. Трагедия должна заменить собой повседневность и стать новой точкой отсчета, привести к новой системе ценностей. «Трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства и ...настало время не отрицать страдания, как некую фиктивную действительность, от которой можно избавиться..., а принять их, признать и, быть может, наконец, понять»¹⁴¹. На границе с трагическим опытом и отец Сергей, и Иван Ильич одинаково бессильны и беспомощны, обоим приходится отречься от прошлого.

¹³⁸ Шестов Л. На страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого) // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) http://royallib.com/read/shestov_lev/na_vesah_iova.html#n4 Режим доступа 30.10.2016.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ См.: Мануковский В.В. «Пограничная ситуация» и «подлинное бытие» в экзистенциальных концепциях К. Ясперса и Л. Шестова // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 18 (272). Философия. Социология. Культурология. Вып. 25. С. 127-129.

¹⁴¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 448.

По Шестову, подлинная жизнь человека возможна только в области трагедии. В этом смысле о преобразовании повседневного бытия человека говорить не приходится. Шестов неоднократно подчеркивает, что и Достоевскому, и Толстому в поздний период его творчества совсем не удавались ободряющие, положительные финалы произведений. Они не видели ответа или выхода. Новой жизни порой посвящено три строчки, заменяющие собою многоточие или вопросительный знак. В работе «На весах Иова» Шестов пишет: «Рассказ “Отец Сергей” имеет конец: Толстой “отдал честь классицизму” – развязка есть.

Отец Сергей, уйдя из монастыря, начинает скитаться, доходит до Сибири, "селится на заимке у богатого мужика и теперь живет там. Он работает у богатого мужика, и учит детей, и ходит за больными". Коротко и ясно для тех, кто не хочет видеть, что это только честь, отданная классицизму, что толстовские хождения по мукам на этом не кончились».

А каким может быть выход или ответ?

Шестов не обещает человеку покоя, и наоборот, подлинность равнозначна хаосу. Он, как известно, настаивает на том, что верность трагическому подразумевает «беспочвенность», а любая почва, любой исход из трагедии хотя и может утешать человека, но, в конечном счете, оказывается формой самообмана, путем к той самой очевидности.

Беспочвенность – основная и самая непостижимая для человека привилегия божественного. Человеческим приближением к ней у Шестова выступает дерзновение, особое душевное напряжение, которое потому и есть дерзновение, что у него нет залога на успех. Дерзновенный человек идет вперед не потому, что он знает, что его ждет, а потому что у него нет другого выхода. «Чтобы вознестись, нужно потерять почву под ногами». Нельзя вознестись, опираясь на твердые основания. Человек вознесся не потому, что его увлекло ввысь, а потому, что он потерял основания. И вместе с тем, надежда и упование на Бога остается. Как показывает Шестов, к Богу

приходит человек лишь тогда, когда Бог его позовет, когда Бог приведет его к Себе. Последняя истина рождается в глубочайшей тайне и одиночестве.

Но нужно избавиться от опасного врага - самоочевидных истин. Два примера, которые в этой связи восхищают Шестова - дерзновения Паскаля и Кьеркегора, показавшие путь веры в отчаянии, возможность надежды, что Бог приведет человека к Себе, ведь для Него все возможно... С отчаянием в душе они стремились найти спокойствие в отчаянии.

Трагическое есть открытость и готовность человека к неопределенности и фундаментальной случайности бытия, к тому, что непредвиденно может открыться его двойная перспектива и все может перевернуться. Здесь отчаяние и свобода сливаются в одно. Сознание трагичности человека есть мерило зрелости личности.

Урок экзистенциальной философии и философии Шестова в отдельности в том, что трагическое неизбежно... но оно открывает перед человеком неизведанные дороги и свершения при условии дерзновения и мужества.

Экзистенциальная статика: пограничные ситуации

Продолжая тему пограничных ситуаций, важно отметить, что отрицательный модус опыта выступает неизбежной частью существования, которая ставит человека на границу между бытием и небытием.

По К. Ясперсу, во всякой пограничной ситуации человек словно лишается почвы под ногами. Он не может схватить бытие как существование в устойчивости наличного. Существование слабеет и тонет перед вопрошанием и сомнением. Способ, каким существование является перед нами в пограничных ситуациях как непрочное в себе, есть его антиномическая структура¹⁴².

¹⁴² Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 253.

Ситуация представляет условия, рамки существования и конкретной деятельности. Среди ситуаций есть такие, которые не могут быть пережиты без страданий и борьбы. Другие ситуации устроены таким образом, что человек непременно берет на себя определенную вину, осуществляя любой способ поведения. Пограничные ситуации нельзя изменить, но субъект может уникальным образом пережить их, сделать выбор, принять решение, формируя таким образом собственную жизнь в рамках этих ситуаций. Пограничные ситуации борьбы и страдания, ощущения собственной вины и конечности непреодолимы. «Они – как стена, на которую мы наталкиваемся, у которой терпим крах. Мы не можем изменить их, *но можем только привести их к ясности* (курсив мой. – Н.К.), хотя и не умеем объяснить и логически вывести их из чего-то другого. Они даны вместе с самим существованием»¹⁴³. В этой связи экзистенциальный опыт человека можно понимать как *приведение к ясности трагического элемента человеческого бытия, его понимание и преодоление, длящееся на протяжении всего жизненного пути личности*. Человек склонен к сомнению в осмысленности собственного существования, которую вынужден всегда себе доказывать.

Первая пограничная ситуация заключается в том, что «я как существование всегда есмь в определенной ситуации». Это привязанность к неповторимому положению «в тесноте моих данностей», которое в то же время оставляет возможность неопределенного будущего¹⁴⁴. В этой пограничной ситуации проявляется беспокойство и свобода человека принимать на себя данное, делая его своим собственным достоянием.

Другие пограничные ситуации (смерть, страдание, борьба, вина) затрагивают каждого как всеобщие в рамках его историчности, обусловленной первой пограничной ситуацией. «Существование вообще понимается как граница, и это бытие переживается опытом в пограничной

¹⁴³ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 205.

¹⁴⁴ Там же. С. 211.

ситуации, которая раскрывает для меня *сомнительность бытия мира и моего бытия в нем*¹⁴⁵. В пограничных ситуациях человек ясно ощущает невозможность их разрешения, ограниченность, пределы существования и в этой связи недостаточность собственного бытия. Наиболее яркой из подобных ситуаций является смерть.

«Приведение к ясности» собственного бытия, его трагедии является сложным личностным поиском зыбкой устойчивости и гармоничности. Становление экзистенциального опыта включает принятие человеком, с одной стороны, ограниченности существования, с другой, сложности собственного жизненного пути. Экзистенция в процессе самостановления является борьбой человека с самим собой, в ходе которой он открывает «то, что подлинно есть». Амбивалентный характер экзистенции К. Ясперс показывает, в частности, на примере борьбы в любви – сферы, которая, казалось бы, в меньшей степени касается этой пограничной ситуации. Экзистенциальная коммуникация выступает процессом ведения борьбы ради подлинного бытия. То, что в этой коммуникации человек вынужден бороться, может потрясти его еще больше, чем смерть и страдание. «Хотелось бы, укрывшись от тревог в спокойной любви, быть избавленным от процесса вопрошания, иметь право безоговорочно принимать как данность и утверждать и другого, и самого себя». Но экзистенциальная любовь во времени не есть спокойное свечение двух душ друг в друга. Только мгновение может иметь такой характер. Если же оно могло бы быть растянуто во времени, то оно опустошило бы человека, представ как избыток чувств... Я должен бороться с самим собой и с любимой мною экзистенцией другого, пусть и без насилия, но в этой борьбе меня подвергают сомнению и я подвергаю сомнению другого¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 212.

¹⁴⁶ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 248.

В размышлении о том, что остается человеку в этой сомнительности существования, К. Ясперс обращается к спасительности обретаемого в проживаемых ситуациях смысла. Человеку нужно осмысленно реагировать на пограничные ситуации особой активностью – «становлением возможной в нас экзистенции», становиться самим собой, с открытыми глазами вступать в пограничные ситуации¹⁴⁷. У О. Больнова есть на этот счет яркое выражение, касающееся того, что *экзистенция должна быть принята на себя* в моменты кризиса, когда жизнь проживается с особой интенсивностью. Только переживая кризис, индивид проходит путь к подлинному «Я»¹⁴⁸. В этом смысле в кризисных ситуациях человеку предоставляется возможность открытия глубин своего существования как личности.

Важный вклад в анализ проблемы становления экзистенциального опыта как «мужества быть» внес П. Тиллих¹⁴⁹. Ограниченность существования он представляет через классификацию разных видов тревоги по отношению к сферам самоутверждения человека в мире. Трем уровням самоутверждения противостоит абсолютная и относительная угроза.

Онтическому самоутверждению, затрагивающему практический ход жизни человека, ее построение, небытие угрожает двумя способами: относительно – в лице судьбы, абсолютно – в виде смерти, которая прерывает эмпирическое существование. Духовному самоутверждению небытие угрожает относительно – в виде пустоты, скуки, вакуума, а абсолютно – в форме отсутствия смысла. Наконец, третье – нравственное самоутверждение. Относительной его угрозой является вина, абсолютной – осуждение¹⁵⁰.

Соответственно, различаются три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и смыслоутраты, тревога вины и осуждения. Все это

¹⁴⁷ Ясперс К. *Философия*. Кн. II: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 206.

¹⁴⁸ Больнов О.Ф. *Философия экзистенциализма*. СПб, 1999. С. 115.

¹⁴⁹ Интересно, что работа П. Тиллиха «Мужество быть» была написана им как ответ Р. Мэю, его младшему товарищу и соратнику, который писал диссертацию о феномене тревоги (впоследствии у Р. Мэя вышла книга под названием «Смысл тревоги»).

¹⁵⁰ Тиллих П. *Избранное: Теология культуры*. М., 1995. Т. 1. С. 33–44.

неустрашимые формы экзистенциальной тревоги, присущие существованию человека. Под угрозой оказывается экзистенция: страх перед смертью вынуждает человека изменять самому себе; страх ошибиться, оказаться неправым – отказаться от утверждения каких-либо смыслов и ценностей; страх оказаться виновным – уклоняться от принятия решений. Тревога, согласно П. Тиллиху, есть осознание человеком этой тройной угрозы бытию, противопоставить которой он может только «мужество быть», противостоять страху и ограничивающим обстоятельствам.

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

Смерть, страх и страдание в их амбивалентности

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

Б. Паскаль, С. Кьеркегор акцентировали внимание на неустойчивости человеческого бытия, фиксируя это в понятиях «страх», «отчаяние», «трепет». Страх от его отрицательного значения (ужаса перед Ничто) до положительного (благоговейного страха от величия громадного мира, смысла, ощущения присутствия Бога) является одним из важнейших измерений экзистенции. У С. Кьеркегора фундаментальный страх обретает черты ужаса небытия, ужаса перед Ничто, который имеет и моральный аспект: страх личности потерять себя и стать ничем. В то же время через переживания страха и отчаяния человек приходит к экзистенции, к духу и свободе, к своему подлинному «Я».

Отношение к смерти также в разных случаях противоречиво¹⁵¹. Смерть выступает предметом как страха, отчаяния, так и надежды, а порой и вообще вопросом второстепенным. М. де Унамуно выражает один полюс отношения к смерти, говоря о «жажде не умирать», о «голоде по личному бессмертию», об усилении бесконечно пребывать в своем собственном существовании, называя это сущностью человека, «личным исходным пунктом всякой человеческой философии»¹⁵².

Х.Л. Борхес в своем выступлении о бессмертии в ответ М. де Унамуно, который «хотел бы навсегда остаться доном Мигель де Унамуно», пишет: «...я вовсе не хотел бы остаться Хорхе Луисом Борхесом, я хочу быть другим. Поэтому и надеюсь, что смерть моя будет окончательной и я умру целиком – и душой и телом¹⁵³». Возможно, так проявляется усталость человека от себя и вечных вопросов, которые человек обречен решать в его конкретной исторической экзистенциальной ситуации.

Смерть как пограничная ситуация проявляется в осознании человеком собственной конечности, во временах появляющемся острым чувстве

¹⁵¹ О различных культурных контекстах проблемы смерти см.: Гуревич П.С. О жизни и смерти. URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/17663/Gurevich_-_O_zhizni_i_smerti.html (дата обращения: 26.04.2017).

¹⁵² См.: Унамуно М. де О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996. С. 56.

¹⁵³ Борхес Х.Л. Бессмертие // Борхес Х.Л. Соч.: в 3 т. Т. 3. Рига, 1994. С. 271.

неизбежности конца, относящегося к неопределенному моменту времени. Человек страдает от гибели и ожидания гибели близких, других людей. В пограничной ситуации смерть становится историчной смертью; она есть или смерть близкого, или моя собственная смерть.

К. Ясперс, описывая страдание как пограничную ситуацию, пишет, что за всяким страданием стоит смерть. Каждый участвует в борьбе со страданием, которого много в жизни человека (физические боли, болезни, напряжение, старение, уничтожение людей силой и властью других, рабство, голод). Все это выступает ограничением существования, частичным уничтожением. Страдание в пограничной ситуации неизбежно, однако оно пробуждает экзистенцию. Как пишет Ясперс, «чистое счастье производит впечатление чего-то пустого»¹⁵⁴. Счастье должно быть поставлено под сомнение, чтобы, восстанавливаясь из сомнений, могло стать подлинным счастьем. Счастье связано с риском и может быть таким явлением бытия, перед которым отступает страдание. Это способность человека быть самим собой, что невозможно без встречи со своей тревогой и движения вперед, несмотря на тревогу.

Немецкая экзистенциальная философия XX в. в целом акцентировала индивидуальный личностный поиск подлинности в мире, который ее ярких свидетельств, в сущности, не дает. По Хайдеггеру, тревога и ужас, с одной стороны, есть признак неподлинности существования, растворения Dasein в das Man, но с другой, именно метафизический ужас выступает потрясающим Dasein прозрением, в котором человеку открывается пустота собственного бытия и которое «извлекает Dasein из его падающего растворения в мире», освобождая личность для экзистенции¹⁵⁵. Переживания скуки, тоски, отчаяния имеют сходное свойство. Возникая из неподлинности

¹⁵⁴ Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 235.

¹⁵⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 218.

существования, они призывают к подлинности. В отчаянии совершается решающий поворот к подлинному бытию.

У Н.А. Бердяева есть такие оценки идей М. Хайдеггера, как «философа Dasein», целиком оставшегося в выброшенности человеческого существования в мир. «Он видит человека и мир исключительно снизу и видит только низ. Он – человек, потрясенный этим миром заботы, страха, смерти, обыденности. Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования»¹⁵⁶. «...Ужас и отчаяние суть состояния человека в его пути, а не определение того, что такое мир и человек в своей первореальности, первожизни»¹⁵⁷. С последним Бердяев связывает творческую волю.

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

Разумеется, оценка отрицательного модуса экзистенциального опыта связана с характером мироощущения, мировоззрения философа. В рецензии на книгу Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» Г. Марсель отмечает, что если М. Хайдеггер в «Бытии и времени» секуляризирует мысль С. Кьеркегора, то Сартр предельно секуляризирует уже самого Хайдеггера. Бытие, сохранившее у Хайдеггера «священный статус», у Сартра полностью

¹⁵⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 222.

¹⁵⁷ Там же. С. 220.

десакрализуется, что сопровождается в его литературных произведениях как тошнота и отчаяние в качестве закономерного итога¹⁵⁸. Как у Хайдеггера, так и у Ясперса и Марселя такие состояния не могут выступать итогом. Они вызывают к преодолению и должны быть преодолены.

Начало расхождения с Сартром сам Марсель усматривает в моменте, когда в своей лекции «Техники унижения» (1946 или начало 1947 г.) сказал, что образ и удел человека, представленные Сартром, располагаются в направлении принижения человека. Тезис «я обречен на свободу», согласно Г. Марселю, дает «деградированное истолкование свободы» и к тому же рассматривается не как недостаточное, но как желанное завоевание¹⁵⁹.

В этом смысле философия надежды Ясперса, Марселя приоткрывают бытие для человека в его положительном значении, приподнимают завесу, отделяющую человека от смысла существования. Сартр представляет другой полюс этой проблемы, связанный с задачей обретения человеком устойчивости в ситуации бессмысленности и одиночества благодаря его «Я», его самоутверждению, опоры которого утрачены. «Миф и Сизифе» А. Камю представляет собой поиск такой «положительной формы» бытия в мире, в котором религиозная надежда умерла и личность обречена утверждать самое себя с пониманием выпавшего удела пустоты и отсутствия смысла.

Известные слова Ж.-П. Сартра: «Человек не есть то, что он есть; человек есть то, что он не есть», – утверждают всеобщую и фундаментальную неудовлетворенность человека миром, разлад с самим собой. Путь человека к себе, «в себя» всегда конфликтен, сопряжен с одиночеством – важнейшей чертой экзистенциальной ситуации его бытия в мире. В экзистенциализме одиночество личности становится принципом ее существования, внутренняя изолированность человека – основой любого индивидуального бытия. Согласно Ж.-П. Сартру, там, где личность начинает вступать во

¹⁵⁸ См.: Визгин В.П. Примечания // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 302.

¹⁵⁹ Марсель. О Философском поиске // Там же. С. 290.

взаимоотношения с миром и другими людьми, она неизбежно сталкивается с отчужденной объективностью. Ощущение одиночества настолько глубинно, что, как бы человек ни был вовлечен в переживание общности, он стремится разрушить ее, сохраняя одиночество своего «Я», которое в то же время является и ключом к другому.

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

Экзистенциальное одиночество – это чувство своей единственности и неизбежности судьбы перед лицом смерти, отчаяния, необходимости принять судьбоносное решение, это переживание себя в большей степени, чем окружающее: своей отдельности, неповторимости и в то же время ответственности, осознание необходимости самому решить проблемы существования, причастности бытию, найти и воссоздать смысл существования. Причем этот вид одиночества независим от тех социальных связей, в которые включен индивид. Это одиночество другого характера, оно может быть одиночеством именно в этой связи, представляя как ощущение тщетности, бессмысленности, повторяемости человеческого существования. Ветхозаветная книга Экклезиаста и сказанные им слова «Все суета сует» преподносят нам пример такого драматизма одиночества, которое сопряжено с переживанием бессмысленности каждодневных трудов человека и не может быть разрешено. Экзистенциальный характер одиночества связан с потребностью и способностью личности оставаться наедине с собой, что является и условием, и показателем саморазвития.

В центре внимания Марселя, несмотря на трагический модус человеческого существования, – проблема «подлинного бытия» и личностной

причастности ему. Такие понятия философской мысли Марселя, как творчество или созидаящая верность, присутствие, открытость и расположенность к другому, онтологическая тайна, обращают к раскрывающемуся бытию. Как пишет В.П. Визгин, признавая трагический характер человеческого существования, Марсель (здесь можно назвать и Ясперса), в отличие от Хайдеггера и Сартра, опирался на опыт *позитивных состояний* (вера, надежда, любовь, братское единение людей, верность и радость быть)¹⁶⁰. Г. Марсель сосредоточен на тайне драматического существования человека, его духовного созревания в мире. В слове «экзистенция» он раскрывает прежде всего смысл подлинности существования человека, направленного к будущему, к «Ты», способного к диалогическому саморазмыканию.

Разумеется, социально-исторический контекст становления экзистенциализма и идей отдельных его представителей интересен и сложен и не позволяет однозначно судить о степени трагичности, отчаяния или обнадеживающего характера их философии¹⁶¹. *Экзистенциальный опыт – напряженно вопрошающее и ищущее ответа о своем смысле и подлинности человеческое существование; преодоление отчаяния, находящегося в амбивалентных отношениях с самыми жизнеутверждающими основаниями человеческого бытия.* Так, надежда, согласно Г. Марселю, «предполагает с огромным трудом преодолеваемое искушение впасть в отчаяние, с избытком находящееся в повседневной жизни, в зрелище невыносимых страданий и смерти, на которую мы обречены. Поэтому только несмотря на все это существует надежда»¹⁶².

¹⁶⁰ Визгин В.П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 8.

¹⁶¹ Эта неоднозначность отчетливо показана в работах Э.Ю. Соловьева: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 3; 1967. № 1.

¹⁶² Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 59.

Экзистенциальная динамика. Оптимистический ракурс экзистенциального опыта

Борхес писал: «Писатель – или любой человек – должен воспринимать случившееся с ним как орудие; все, что ни выпадает ему, может послужить его цели, и в случае с художником это еще ощутимее. Все, что ни происходит с ним: унижения, обиды, неудачи – все дается ему как глина, как материал для его искусства, который должен быть использован... Это дается нам, чтобы мы преобразились, чтобы из бедственных обстоятельств собственной жизни создали нечто вечное или притязующее на то, чтобы быть вечным»¹⁶³.

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

Позитивная сторона кризиса предоставляет возможность открытия, становления экзистенциального опыта. Б. Якобсен сравнивает переживание кризиса с ситуацией, когда в земле по тем или иным причинам открывается трещина, которая позволяет индивиду глубже заглянуть в открывающуюся глубину. Таким образом, кризис становится экзистенциальным и может стать поворотной точкой в жизни человека, новой жизненной возможностью¹⁶⁴.

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

Как отмечает Дж. Бьюдженталь, когда личность сталкивается с несостоятельностью своей системы конструкторов «Я-и-мир» и с ее

¹⁶³ Борхес Х.Л. Слепота // Сочинения в трех томах. Т. 3. Рига, 1994. С. 403.

¹⁶⁴ Якобсен Б. Жизненный кризис в экзистенциальной перспективе: могут ли травма и кризис рассматриваться как помощь в личном развитии // Экзистенциальное измерение в консультировании и психотерапии / Сост. Ю. Абакумова-Кочюнене. Бирштонас; Вильнюс, 2005.

следствием – экзистенциальным кризисом, она испытывает отчаяние от невозможности найти способ продолжать *быть* так, как раньше. «Это истощение репертуара реакций при столкновении с невыносимой ситуацией может заставить человека искать новые пути»¹⁶⁵. Иногда они бывают конструктивными и творческими; они также могут быть деструктивными и связанными с насилием.

Кризис «представляет собой в высшей степени прагматический момент, когда человек может осознать абсолютную автономию субъективного, возможность выбора, которая всегда присутствует в нашей жизни, если мы сознаем происходящее и смотрим вперед»¹⁶⁶. Отчаяние может высвободить новые перцептивные возможности и творческие силы субъекта. Опыт переживания кризиса сопряжен с преодолением опасности и, на более глубоком уровне, с очищением от старых конфликтных вопросов и достижением нового и более высокого уровня личностного развития.

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

Экзистенциальный выбор - жизненно важное, судьбоносное решение, через которое человек проясняет для себя смысложизненные ценности; находит способ примирения с вызовами, данностями бытия; достигает духовной пробужденности, приближается к преодолению тревоги.

¹⁶⁵ Бюдженгаль Д. Предательство человечности: миссия психотерапии по восстановлению нашей утраченной идентичности // Эволюция психотерапии: в 3 т. Т. 3. М., 1998. С.180–207. http://psylib.org.ua/books/_bugen01.htm (дата обращения: 25.05.2017).

¹⁶⁶ Там же.

Экзистенциальный выбор касается ситуаций судьбоносного порядка, актуализирует смысложизненные личностные интенции, на более или менее длительный период, определяя жизненный путь человека.

Из сделанных на протяжении жизни экзистенциальных выборов составляется судьба личности, через выбор как утверждение смыслов человек конституирует себя, утверждает ценность, формирует тип поведения в ее направлении и для ее реализации. Ситуация экзистенциального выбора – это ситуация проблематизации собственного Я. Экзистенциальный выбор в этой связи является механизмом становления Я, экзистенциальной идентичности, формирование которой протекает в рамках конкретной повседневности и конкретного социального бытия.

Экзистенциальный выбор является динамическим аспектом структуры данностей, связанным с личностным преодолением ее ограничивающего воздействия. Посредством экзистенциального выбора личность вырабатывает отношение к пограничным ситуациям, обретая возможности существования в их пределах.

Принимая во внимание то, что экзистенциальный выбор - это далеко не рациональный акт, в его осуществлении и примирении с его последствиями хотелось бы подчеркнуть роль рефлексивного сознания. Благодаря рефлексивному сознанию человек оказывается способным *относиться* к своей жизни, к происходящим с ним событиям и собственным переживаниям, что позволяет ему достигать ощущения внутренней свободы, устанавливать дистанцию по отношению к чувствам, включаться в процесс смысловой обработки переживания.

Человеку предстоит пережить в экзистенциальном выборе не столько сам процесс выбора, а в большей степени - его последствия, и в том числе потери. Личность в экзистенциальных ситуациях сталкивается с

противоречивостью ценностей и взаимоисключающими альтернативами. Драма экзистенциального выбора включает отречения, отказ от возможностей, неизбежные сомнения в принятом решении. Осуществление даже самых сокровенных желаний «куплено» ценою утраты других, ценой больших потерь. Идея будущего, богатого бесконечными возможностями, плодovitее самого будущего. Вот почему в надежде больше прелести, чем в обладании, во сне - чем в реальности»¹⁶⁷.

Именно с переживанием потерянных возможностей может быть связан «кризис среднего возраста», когда человек сопоставляет ожидаемую когда-то и реальную траектории жизни, понимает, что призвание уже во многом избрано, а жизнь в целом сложилась.

Вместе с тем экзистенциальный выбор всегда содержит в себе еще непроявленные созидание и возможность. Представители экзистенциальной философии многое сделали для того, чтобы человек мог воспринимать его именно так, уходя от безысходности и абсурдности своей неповторимой жизни. Экзистенциальный выбор объединяет личностные усилия по обретению свободы и внутренней силы утверждения собственного бытия.

Пограничная ситуация вины предусматривает принятие человеком ответственности за каждое действие, имеющее в мире последствия, о которых субъект действия мог и не знать. Человек – виновник последствий своих поступков, предугадать до конца которые невозможно. «Я совершенно не знаю, что такое моя чистая душа, о которой как своей возможной экзистенции я так забочусь, но каждый раз я отброшен к своей конкретной совести, ведущей меня и в каком-либо смысле сознающей себя виноватой, даже в моих глубочайших чувствах»¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 679.

¹⁶⁸ Ясперс К. Философия. Кн. II: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 250.

Действует человек или не действует, все имеет последствия. Принимая же ответственность и совершая те или иные поступки, разрешая экзистенциальную ситуацию, человек не может быть уверен в их «правильности», поскольку экзистенциальные проблемы не имеют окончательного или однозначного решения, уготовленных путей, четких эталонов. Уникальность смысла выступает одновременно и даром, и бременем, заставляя личность постоянно пребывать в поиске и связанным с ним сомнении, неуверенности. Согласно Л.С. Выготскому, «кризисы – это не временное состояние, а путь внутренней жизни»¹⁶⁹. Собственная сущность человека, смысл его судьбы в какой-то мере всегда остается вне зоны его понимания. В этом трагизм, сложность, неустойчивость и вместе с тем основание для поиска, новых открытий, творческого свободного акта действия. И в этом актуалистический смысл экзистенции: она никогда не есть, но всегда только становится в процессе постановки и разрешения личностью предельных смысложизненных вопросов, формирования на этой основе миро- и самоотношения, системы ценностей и типа активности в отношении к определенным ситуациям.

Просветление, пробуждение экзистенции позволяет, таким образом, в любой пограничной ситуации обнаружить ее положительный смысл, экзистенциально осознать их, т. е. ситуации, усвоить. *Экзистенциальный опыт – противостояние незащищенности человека в мире, опыт самостановления, который связан с вызовами и кризисами личного существования.* Это становление «мужества быть», под которым П. Тиллих понимает в первую очередь способность осознавать тревогу, принимать ее и существовать с ней, не вытесняя ее и не давая ей превратиться в патологическое и разрушающее переживание. Экзистенциальная философия направлена на возвышение индивидуальности личности, индивидуальной

¹⁶⁹ Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Соч.: в 6 т. Т. 1: Вопросы теории и истории психологии. М., 1982. С. 291.

судьбы, на выражение подлинной глубины индивидуального бытия, заданной ему свободы, которая связывается с ответственностью личности за свои решения и жизненный путь в целом. Это, с одной стороны, усиливает трагический характер видения существования человека в целом, но с другой, наполняет верой в силу его личности. В страдании есть особый смысл пробуждения личности.

Страдать означает быть собой, находиться в состоянии неслиянности с миром. Страдание – генератор дистанций; и когда оно терзает человека, он ни с чем не идентифицирует себя, даже с ним. Это значит, что, сознавая собственное сознание, он неустанно наблюдает за собственным бодрствованием¹⁷⁰.

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

Положительная роль «отрицательных» экзистенциальных переживаний состоит в том, что они могут создавать почву для духовного развития личности. Жизненный путь героя романа С. Мозма «Бремя страстей человеческих» Филипа Кэри показывает читателю пример становления характера личности, переживающей поворотные события и условия жизни: собственные физические недостатки, осмеяние со стороны сверстников,

¹⁷⁰ Сиоран Э.М. Испытание существованием. М., 2003. С. 386.

неразделенную любовь, бедность. Все это порождает мучительную рефлексию человека, который пытается выстроить свою жизнь, сложить ее в единый «узор ковра», несмотря на многочисленные перипетии. И в преодолении этих перипетий формируется и проявляется экзистенциальный опыт сильной личности, умеющей находить их смысл или признавать бессмысленность. Главный герой, в частности, понимает, что «он принимал свое уродство, которое так калечило его жизнь; он знал, что оно ожесточило его душу, но именно благодаря ему он приобрел благотворную способность к самопознанию. Без нее он не мог бы так остро ощущать красоту, страстно любить искусство и литературу, взволнованно следить за сложной драмой жизни. Издевки и презрение, которым он подвергался, заставили его углубиться в себя и вырастили цветы – теперь уже они никогда не утратят своего аромата»¹⁷¹.

Человек на протяжении всей своей жизни переживает экзистенциальные данности своего бытия и выстраивает свое отношение к ним, в чем-то их преодолевая. Здесь свою роль играет как опыт повседневной жизни, традиций, которые дают семья и сообщество, так и опыт личных кризисов, неумолимого поиска и неудовлетворенности, необходимости оправдать свое существование из какого-то особого источника (вера, творчество, ценность). Экзистенциальное становление предусматривает принятие боли, страдания, близости смерти. Если человек учится включать страдание в духовный контекст, это меняет как переживание само по себе, так и значение страдания¹⁷².

Экзистенциальное сознание порождает собственные конфликты, которые проявляются в качестве неразрешаемых противоречий - антиномий, в контексте которых человек сталкивается с экзистенциальным выбором.

¹⁷¹ Мюллер У.С. Бремя страстей человеческих // Мюллер У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 653.

¹⁷² См.: Йоманс Э. Самопомощь в мрачные периоды // Психосинтез и другие интегративные техники психотерапии / Под ред. А.А. Бадхена, В.Е. Кагана. М., 1997. С. 119.

Положительный модус экзистенциального опыта связан с интересом к миру, переживанием своей укорененности в нем, спонтанной радостью бытия, целеустремленностью, представлением о действительности как упорядоченной и осмысленной, с принятием реальности как блага, несмотря на все испытания и страдания. Отрицательный модус экзистенциального опыта затрагивает противоположные эмоциональные состояния: страх и тревога, скука и депрессия, апатия, отсутствие значимых целей, переживание собственной отчужденности от мира и людей, восприятие действительности как хаоса. В процессе их преодоления особую роль играет конструирование и реконструкция личностью истории собственного экзистенциального опыта через проблему смысла жизни и связанные с ним ценности.

Экзистенциальный опыт есть глубинное знание, которое рождается в процессе переживаний и действий, составляющих духовное бытие личности, решение ею коренных вопросов существования: отношения к смерти, причастности миру, преодоления одиночества. Это глубинное знание в том смысле, что оно лежит в корне экзистенции, определяет решение более частных и конкретных жизненных задач.

Экзистенциальный опыт несет в себе противоположности: сомнение и утверждение, тревогу и возможность, потерю и приобретение, смерть старого и рождение нового. Экзистенциальный опыт – переживание, познание, понимание трагического элемента существования, связанного со страхом, одиночеством, смертью. И вместе с тем он объединяет личностные усилия по обретению свободы и внутренней силы утверждения собственного бытия. Отрицательный модус экзистенциального опыта всегда содержит в себе еще непроявленные созидание и возможность. Представители экзистенциальной философии многое сделали для того, чтобы человек мог воспринимать его именно так, уходя от безысходности и абсурдности своей уникальной, неповторимой жизни. Исследование позитивной динамики

экзистенциального опыта, в свою очередь, требует выхода в практику, предлагающую конкретные стратегии и методы личностного развития. Возможно, поэтому предложение позитивного реформирования экзистенциализма не оказало заметного влияния на развитие философской мысли¹⁷³, но обратило внимание на те тенденции в науке, которые отражают междисциплинарный поиск преодоления кризисных состояний в становлении человека и общества.

¹⁷³ По выражению В.А. Куренного, «позитивная программа для немецкого профессора, возможно, столь же само собой разумеется, как и то, что в диссертационной работе нечто должно быть написано в разделе “Основные результаты исследования и их новизна”». См.: Куренной В. Рец. на кн.: Больнов О. Философия экзистенциализма // Логос. 1999. № 9 (19). С. 118–122.

Глава 2. Экзистенциальный поворот в социально-гуманитарных науках

Рассмотрение практически любого феномена, связанного с человеком, лежит на пути интеграции широкого спектра наук. Исследование феномена экзистенциального опыта носит комплексный междисциплинарный характер и осуществляется на пересечении философии, психологии, социологии, педагогики, литературоведения, лингвистики, истории и других наук и отраслей знания.

В рамках данной главы в понимании экзистенциального опыта я буду отталкиваться от некоторых сложившихся в науке под влиянием экзистенциальной философии эмпирических верификаций, от тех изменений, которые происходили в социально-гуманитарном знании по отношению к экзистенциальному контексту человеческого существования и развития личности. Согласно знаменитому тезису Л. Витгенштейна, «значение слова - это его употребление в языке»¹⁷⁴. Для концептуализации феномена экзистенциального опыта важно проследить, как связанная с ним проблематика работает, «употребляется» в гуманитарных науках. Это позволяет дополнить картезианский взгляд на проблему экзистенциального опыта как сферу индивидуальных глубинных переживаний контекстуальными особенностями его становления.

Важна и другая задача. Г. Марсель, говоря об историко-философском исследовании, высказывает следующий тезис: «...тот, кто не пережил философскую проблему, кто не был ею захвачен, никоим образом не может понять, что же означала эта проблема для тех, кто жил до него: здесь ситуация меняется и сама история философии предполагает философию и не

¹⁷⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования. Ч. I. М., 1994. С. 99.

наоборот... И философия, и искусство нацелены на раскрытие скрытых структур»¹⁷⁵.

Как представляется, по аналогии с этими размышлениями Г. Марселя, различные исследования в философии и науке требуют в ряде случаев обращения именно к экзистенциальному контексту проблемы, проживанию ее экзистенциального содержания. Последнее бывает дано автору через философские источники, произведения искусства, исторические документы, биографические свидетельства, личный опыт. Экзистенциальное содержание высвечивает, проясняет гуманистический смысл науки, ее место в культуре и обществе.

Характерной чертой развития науки начала XXI века являются интенсивные процессы осмысления ее целей и задач, современной методологии, соотношения исследовательских подходов и объяснительных моделей, самих перспектив науки. Наука и философия постоянно расширяют свои горизонты в аспектах освоения мира человеком и обществом. Современная методология социально-гуманитарного знания характеризуется обращением науки как к фактам, так и к событиям, как к знаниям, так и к опыту; пониманием ключевой роли ценностей в жизни человека и общества. Она позволяет решать как фундаментальные проблемы, связанные с существованием человека и культуры, так и собственно научные задачи. В постнеклассическом типе рациональности учитывается, согласно В.С. Степину, «соотнесенность характеристик получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ее ценностно-целевыми структурами. Причем эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями»¹⁷⁶. Современная наука и осмысливающая ее философия ставят в

¹⁷⁵ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 51.

¹⁷⁶ Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 634.

центр уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые включен человек как носитель особого опыта положения в мире - экзистенциального опыта. Культура вступила в поле такого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска. В этой связи категория экзистенциального опыта открывает новые горизонты понимания современных тенденций развития науки, прогнозирования перспектив социально-гуманитарного познания.

Параграф 1. За пределы классики: экзистенциальный сдвиг

В данном параграфе речь идет об изменениях в философии и социально-гуманитарных науках, характеризующих становление неклассической рациональности, и динамике взглядов на проблему опыта, определившей значение его экзистенциальной основы. Рассматриваются отдельные грани и этапы научного освоения экзистенциальной проблематики, показывается неравномерность ее осмысления в разных социально-гуманитарных дисциплинах.

Открытие субъективности как предмета науки

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

Начало XX столетия как будто подводит черту большой исторической эпохи, которой принадлежит оформление классической философской

проблематики и научной картины мира. Особенность классической философии и классической науки проявляется в ориентации на познавательный объект, в то время как освоение субъективного мира остается на втором плане. В классических теориях практически не были развиты средства теоретического осмысления субъективности, что было восполнено в последующих философских направлениях. Вместе с тем и представители классического эмпиризма обращаются к роли переживаний в опыте, которые можно назвать экзистенциальными. Примером является философия аффектов Д. Юма, которая связана, в сущности, с поиском неотъемлемых, фундаментальных оснований человека и человеческого существования¹⁷⁷.

К XX в. готовится и в чем-то уже наступает перелом в философии, определяются течения, идущие вразрез с важнейшими тенденциями мысли Нового времени. Представители экзистенциального, герменевтического, феноменологического направлений осуществили поворот к субъективным, личностным элементам опыта, включили в поле философии жизненный мир человека, способствуя новому пониманию его места в процессе познания. Они обратились к смысловому контексту науки, переориентировав европейские традиции не только научного творчества, но и искусства¹⁷⁸.

На новое отношение к человеку явно повлияла и философия жизни с ее актуализмом, критикой рационализма и монополии естественных наук, а также основоположники прагматизма, прежде всего в лице У. Джеймса. «Прагматический метод» У. Джеймса – сопряжение понятий и верований с их работоспособностью (или их «наличной стоимостью») в опыте индивида. Сам опыт не сводится в прагматизме к чувственному восприятию, понимается скорее как «все, что переживается в опыте» (Д. Дьюи), т.е. как любое содержание сознания, как «поток сознания» (У. Джеймс).

¹⁷⁷ См. гл. 3 настоящего издания, параграф 1.

¹⁷⁸ См. анализ этих изменений: Маркова Л.А. Человек и мир в науке и искусстве. М., 2008.

Согласно Д. Дьюи, И. Кант формализовал опыт, в результате чего была потеряна его «живая ткань» и упущено его видение не только в познавательном аспекте, но и как части более широкого некогнитивного взаимодействия человека со средой. У Д. Дьюи «опыт относится к тому, что испытывается, – к миру событий и личностей; он же обозначает схваченность мира в опыте, историю и судьбу человечества»¹⁷⁹. Это пример расширения понятия «опыт», которое вбирает в себя комплекс состояний и чувствований, отражает их непосредственность, но в то же время затрудняет понимание особенностей опыта, приводит к констатации его непознаваемости, потаенности. Такие смысловые оттенки понятия «опыт» были выражены в феноменологической и экзистенциальной философии и психологии личности, где оно часто означает любое переживание, пережитое событие.

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

Общим признаком перечисленных философских подходов является преодоление субъект-объектного расщепления. Человек представляется даже не как субъект, который воспринимает внешнюю реальность. Речь идет о его участии в конструировании бытия. При этом имеется в виду не отказ от рационально-объективного знания, скорее подразумевается углубление общефилософского дискурса за счет обращения к чувствам, переживаниям человека в современном мире как способам постижения действительности¹⁸⁰.

Все эти изменения говорят о новом значении и роли субъекта в XX в., несмотря на то, что философия Нового времени в чем-то уже осуществила субъектоцентрический сдвиг. Недоверие познающему субъекту, свойственное Новому времени, было связано с признанием сомнительности

¹⁷⁹ Dewey J. Experience and Nature. Chicago, 1926. P. 28.

¹⁸⁰ Об изменениях в философии XIX–XX вв., связанных с проблематикой опыта, см.: Гайденко П.П. Современная философия как философия процесса // Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2007. С. 291–311.

его внутреннего мира по сравнению с объективным знанием, и наоборот, принцип доверия познающему субъекту позволяет рассматривать богатство внутреннего мира как основу, объединяющую внелогические, латентные аспекты знания. Согласно Л.А. Микешиной, обстоятельно рассмотревшей проблему доверия субъекту познания, неклассическая эпистемология уходит от понятия абстрактного гносеологического субъекта и стремится понять субъекта познания в единстве трансцендентальных и эмпирических характеристик, познания и переживания. Предусматривается, что теория познания должна строиться не в отвлечении от человека, но на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Таким образом, была признана глубинная основа понимающего и интерпретирующего субъекта как целостности, характеризующаяся предзнанием и выступающая предпосылкой познания¹⁸¹.

В другой работе, посвященной категории жизни и проблемам современной эпистемологии, Л.А. Микешина пишет: «...современная эпистемология нуждается в такой категории субъекта, когда он понимается не “дуалистически”, но в своей целостности, “содержащей в себе все”, не только когнитивные, логико-гносеологические, но и экзистенциальные, культурно-исторические и социальные качества, участвующие в познании. Иными словами, целостного человека, замененного “частичным” гносеологическим субъектом в традиционной теории познания, необходимо на новом уровне вернуть в современную эпистемологию, сочетающую абстрактно-трансцендентальные и экзистенциально антропологические компоненты»¹⁸².

Таким образом, сфера анализа познавательной деятельности существенно расширилась. В неклассической философии познание уже охватывает всю сферу производства и использования смыслов, а сам исследователь как

¹⁸¹ Микешина Л.А. Принцип доверия человеку познающему: аргументы за и против // Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002. С. 158–178.

¹⁸² Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. 2009. № 1. С. 7–8.

субъект познания предстает в контексте целостного опыта смыслоотнесенности к миру. Особую значимость в понимании проблем познания обретают переживания, проясняющие путь человека к смыслу.

Изменился как образ науки, так и образ человека. Классические гуманитарные школы были ориентированы на естественно-научную парадигму, изучали человеческую психику и поведение в аспектах их детерминации. Новые подходы, связанные со становлением неклассического этапа развития науки, рассматриваются как поворот к экзистенциальному содержанию опыта, к человеку в аспектах самодетерминации, самоорганизации, смысложизненных ценностей его существования¹⁸³.

В XX веке в философии науки произошел сдвиг проблем от анализа внутренней динамики науки к рассмотрению ее социокультурной обусловленности. В отечественной философии это произошло в конце 70-х – начале 80- годов XX века. В.С. Степин объясняет этот сдвиг как в западной, так и в отечественной философии через зарождение постнеклассической рациональности, особенно подчеркивая, что на современном этапе обострения глобальных кризисов, проблемы цивилизационного выбора, новые измерения научной рациональности открывают поле и новых возможностей для диалога культур и понимания ценностных изменений¹⁸⁴.

Экзистенциальное мировоззрение оказывается выходом из «тупика постмодернистского сознания» (Д.А. Леонтьев), утвердившего относительность ценностей, следствием чего выступает нарушение регуляции психической и социальной жизни. Экзистенциальное сознание связывается с утверждением субъекта через внутренние субъективные критерии и основания деятельности, через принятие ответственности за собственное поведение.

¹⁸³ См., например: Леонтьев Д.А. О предмете экзистенциальной психологии // 1 Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, Е.С. Мазур, А.И. Сосланда. М., 2001. С. 3–6; Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12.

¹⁸⁴ Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 11.

Д.А. Леонтьев, говоря о значении экзистенциального подхода в науке, отмечает три обстоятельства. Во-первых, его важнейшей предпосылкой выступает кризис субстанционального образа человека, традиционных представлений о нем. Во-вторых, изменение образа науки, ориентация которой на описание стабильных, детерминированных процессов на протяжении XX века сменяется вниманием к неравновесным системам в результате изменения картины мира. Наконец, в-третьих, меняется статус ценностей в результате влияния постмодернистского сознания, конструктивной альтернативой которому и оказывается экзистенциальное мировоззрение¹⁸⁵.

В классическом естествознании считалось, что научное исследование имеет дело со стабильными, детерминированными процессами. Это было связано с представлением о природе как пассивном и контролируемом объекте. В неклассическом представлении процессы в природе характеризуются нелинейностью, неоднозначностью и неопределенностью. Философская проекция этого вывода состояла в том, что мир и тем более человека невозможно контролировать извне. Постмодернистское сознание, пришло на смену картине мира, в центре которой полагались исторически сложившиеся в данной культуре незыблемые ценностные основания, представлявшиеся как самоочевидные.

Сама экзистенциальная философия сформировалась, отражая неустойчивость положения человека в мире. И если ранее казалось, что в своих работах Сартр, Камю, Хайдеггер и другие авторы выразили проблемы века, связанные с кризисом традиционной культуры, то сейчас очевидно, что эта неустойчивость стала постоянным явлением. Важнейшими характеристиками современной культуры выступают такие, как «текучесть» - (З. Бауман), множественность, хаотичность и неопределенность, метафоры

¹⁸⁵ Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12.

«поле» (П. Бурдьё) и «поток» (М. Чиксентмихайи), «сокрушительная сила», «неудержимый мир» (Э. Гидденс). Представления об изменчивости и неопределённости социокультурной реальности укрепились в области социально-гуманитарного познания. Динамичные социокультурные трансформации конца XX и начала XXI веков, политические потрясения, экономическая нестабильность, культурные, идеологические и духовно-нравственные изменения привели к кризису человеческого существования, когда нарастает растерянность личности, ее тревога, страх, ощущение «заброшенности». В эпоху расцвета массовой культуры фиксируется усиление «экзистенциального вакуума».

На фоне констатаций сложности современного коллективного самосознания и положения человека в меняющемся обществе возникает вопрос: что предлагает социально-гуманитарное знание, какие возникают новые исследовательские тренды в ответ на эту общую нестабильность?

Здесь очевидно следующее. Социокультурные трансформации в различные исторические эпохи - это не только кризисная ситуация, но и открытие новых возможностей развития личности. Сегодня актуализируется человек активный, мыслящий, преодолевающий. Так, особое значение в психологии приобретает уже даже не человек самоактуализирующийся, а человек преодолевающий, использующий скрытые резервы своих возможностей. Такие исследовательские повороты - пример реагирования на социокультурную ситуацию, в которой актуальна возрастающая субъектность личности.

И в этом случае, кризисное состояние – не только и не столько состояние потерянности, отчаяния и пессимизма. Это позиция прежде всего касается осознания проблем, обнаружения и выражения смыслов сложившейся социокультурной ситуации, в которой возрастает роль единичного. В науке происходит переосмысление категории «субъект»: от его понимания как самоидентификации, обнаружения в человеке активного

начала - к самоконструированию, поиску таких дискурсов и практик, в которых осуществляется раскрытие множественности вариантов развития субъектности. Примером постановки новых исследовательских задач и перспектив выступает проект «Психология современности: вызовы неопределенности, сложности, разнообразия» (А.Г. Асмолов), который рассматривается авторами как стремление к расширению границ познавательного поля психологической науки¹⁸⁶.

Г.Л. Тульчинский, говоря о новом парадигмальном сдвиге в гуманитарной культуре, делает акцент на принципиальном учете роли и значения личности как главного источника порождения новых смыслов (на фоне деконструкции смысла как такового). «При этом такой сдвиг должен не отрицать, а обобщать опыт постмодерна; давать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив...»¹⁸⁷. Значение постмодернизма усматривается в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности, нового взгляда на личность, новой «персонологии».

Переоценка постмодерна осуществляется сегодня в разных областях социально-гуманитарного знания. Постмодерн трактуется как расширение рамок научного исследования реальности, а также внимание к смене характеристик личностной и социальной жизни, ее динамики, которую нельзя полностью описать посредством прежних подходов. По словам П. Штомпки, крупным трендом второй половины XX в. была постмодерная критика прежней социологии, «особенно “постмодернизм” более здравого и реалистичного плана, который, отнюдь не отбрасывая возможность социальной науки, дает пронизательные наблюдения по поводу современной стадии социальных перемен, которую называют поздним модерном, высоким

¹⁸⁶ Асмолов А.Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия // Психологические исследования. 2015. Т. 8. № 40.

¹⁸⁷ Тульчинский Г.Л. Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 33.

модерном, рефлексивным или текучим (fluid) модерном»¹⁸⁸. Авторы, представляющие «здравый» постмодерн, указывают на пренебрежение социологией такими существенными чертами общества, как фрагментация, случайность, хаос, стечение обстоятельств, риск, эфемерные, спонтанные или нервные проявления, телесные, эмоциональные и саморефлексивные характеристики, глобализация и т. п.¹⁸⁹

Некоторые из этих черт, разумеется, применялись и применяются к исследованию не только социальных, но и личностных феноменов. Так, представители калифорнийской школы экзистенциальной социологии в качестве одной из центральных проблем исследуют формирование «экзистенциального Я в обществе», выводящее на «*проблему активного человека*», который способен изменять себя и свое социальное окружение. Концепция экзистенциального Я обращена к уникальному опыту человека, находящегося в контексте современных ему социальных условий – опыту, наиболее явственно отражающемуся в непрерывном ощущении становления и активного участия в социальном изменении¹⁹⁰.

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

Здесь социология и психология пересекаются. Методологические изменения в науке включают переход от биологического детерминизма и поведенческого механицизма к признанию стремления личности к самореализации, ее способности к самопониманию и саморазвитию. Этот переход в XX веке осуществили «третьи школы», которые взяли в качестве

¹⁸⁸ Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социол. исслед. 2009. № 8. С. 7.

¹⁸⁹ Baudrillard J. Simulacra and Simulations. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994; Bauman Z. Hermeneutics and Social Sciences. L., 1978; Bauman Z. Modernity and Ambivalence. Cambridge, 1991; Beck U. Risk Society. L., 1992; Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990.

¹⁹⁰ См.: Postmodern Existential Sociology / Ed. by J. Kotarba, J. Johnson. Walnut Creek (CA), 2002. P. 7.

ориентира герменевтические, феноменологические процедуры в их связи с экзистенциальным мировоззрением. Общей методологической основой экзистенциальной психологии и социологии являются феноменология Э. Гуссерля, а впоследствии М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти, герменевтика, экзистенциальная философия. Если позитивистская социология и экспериментальная психология сводили социально-культурные процессы к физическим и биологическим закономерностям, то впоследствии на первый план выступает экзистенциальный смысл жизни человека и происходящих с ним событий.

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

сообществе, культуре или контексте¹⁹¹. Взгляд на знание как эпифеномен совокупного человеческого бытия, а на креативность как выражение культурной миграции предлагается как более адекватный способ понимания генезиса познавательных установок и когнитивных структур.

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

Тенденции становления экзистенциальной проблематики в социально-гуманитарных науках

Включение экзистенциальной проблематики в поле науки демонстрирует неравномерность, как и осмысление этого процесса в рамках философии и социально-гуманитарных дисциплин. В таких науках, как социология и психология, довольно давно сложились целые области исследований (например, экзистенциальная социология и экзистенциальная психология), включившие достижения экзистенциальной философии в контекст исследования социальной реальности или развития личности, на основании чего сформировались отдельные научные школы. Другие науки только начинают этот процесс. В этом ряду находятся, в частности, лингвистика, экономика, история, искусствоведение и др. На их примере можно проследить отдельные грани научного освоения и различные аспекты понимания экзистенциального опыта.

Лингвистический поворот первой половины XX в. положил начало новому философскому пониманию языка в существовании человека и конструировании культуры. Языку была отведена роль основания мышления и деятельности, «создания» человеческого мира, мира культуры, определения

¹⁹¹ Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. №1. Т. 7.

его границ и параметров. Философское осмысление языковых процессов и их экзистенциального содержания в контексте культуры значительно расширяет диапазон лингвистических исследований по сравнению с их логико-прагматическим руслом. Экзистенциальное содержание языка, через которое реализуется глубинное общение, рассматривается как основополагающее по отношению к предметному в современной отечественной лингвистике¹⁹².

Такое развитие представлений о функционировании языка получило мощный стимул в связи с влиянием философии жизненного мира Э. Гуссерля, философии К. Ясперса с понятием коммуникации, философии языка М. Хайдеггера. В этом ряду следует особенно отметить идеи экзистенциальной коммуникации, экзистенциального диалога М. Бахтина, одного из основателей экзистенциальной лингвистики.

Как отмечает В.А. Курдюмов, по ряду причин создание экзистенциальной лингвистики не было осуществлено. Западная лингвистика XX в. развивалась преимущественно как «точная», «антиметафизическая», прикладная наука. Отечественное языкознание не соприкасалось с экзистенциализмом по идеологическим причинам. В 1950-60-е гг., когда западная философия начала получать распространение в СССР, под «экзистенциализмом», как правило, понималась философия Сартра и Камю, в рамках которых исследование проблем языка было далеко не на первом месте¹⁹³.

В области лингвистики осуществляется задача становления экзистенциальной проблематики языка, речи, дискурса, языкового сознания, языковой личности и ее самобытного бытия как понятий, относящихся к металингвистической области исследований¹⁹⁴. Язык и экзистенция (как

¹⁹² См.: Курдюмов В.А. Идея и форма. Основы предикационной концепции языка. М., 1999; Куликова И.В. Опыт сравнительного анализа экзистенциальной и аналитической парадигм философии языка. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Иваново, 2009; Куликова И.В. Формирование нового образа языка в рамках экзистенциальной философии // Вестн. Иванов. гос. энергет. ун-та. Вып. 1. Иваново, 2007.

¹⁹³ Курдюмов В.А. Предикация и природа коммуникации: дис... д-ра филол. наук. М., 1999. Гл. IV.

¹⁹⁴ См.: Владимирова Т.Е. Металингвистическая парадигма изучения языковой личности // Метафизика, 2012. № 4(6). Бондаренко А.В. «Языковая теория смеха»: экзистенциальные предпосылки // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. №2. С. 269-275.

опыт) воспринимаются в этой связи как неотделимые друг от друга феномены. В качестве важнейшего компонента культуры изучается экзистенциальный язык как фактор жизненного нарратива, а экзистенциальная среда (existential environment) понимается как результат взаимодействия деятельности и языка¹⁹⁵. В некотором смысле это обращает к гипотезе лингвистической относительности Э. Сепира и Б.Л. Уорфа, понятой в экзистенциальном ключе, когда язык наделяется функцией проектирования экзистенциальных переживаний, понимания человеком экзистенции через проговаривание собственного бытия.

В литературоведении следует отметить спектр исследований, посвященных проблемам соотносительности художественного сознания с экзистенциальным содержанием культуры¹⁹⁶. Видение художественного творчества и поэтической практики в экзистенциальном ключе открывает новые возможности понимания литературного процесса. Экзистенциальный смысл литературы усматривается в идее непосредственной передачи поэтом, писателем особенностей жизни своей эпохи, народа, той особой «единственности бытия», о которой писал Б. Пастернак. «Искусство не просто описание жизни, а выражение ... Значительный писатель своего времени... - это открытие, изображение неизвестной, неповторимой единственности живой действительности...», «субъективно-биографический реализм»¹⁹⁷.

«Единственность живой действительности» переживается и артикулируется автором произведения. Поэтическое творчество понимается в эссе Б. Пастернака как экзистенциальная практика, раскрытие человека самого себя в поле культуры, его творческое свершение в том ценностно-

¹⁹⁵ Kačerauskas T. Existential Language and Linguistic Existence // Coactivity: Philosophy, Communication. Vol. 15. № 3 (2007). P. 45–52.

¹⁹⁶ Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий. М., 2002; Зотов С.Н. Поэтическая практика и изучение жанров лирики (к пониманию экзистенциального смысла литературы) // Жанр. Стиль. Образ: Актуальные вопросы теории и истории литературы: межвузовский сборник статей. – Киров: Изд-во ВятГГУ, 2013. С. 11-19.

¹⁹⁷ Пастернак Б. Об искусстве. М., 1990. С. 354-356.

смысловом пространстве, которое он проживает «здесь» и «сейчас». Поэт обеспечивает действительность бытия, поэтически открывает своеобразное измерение реальности, «устанавливает бытие посредством слова» (М. Хайдеггер)¹⁹⁸.

Экзистенциальный поворот в литературоведении связан с открыванием сферы непосредственного переживания бытия автором, превосходящей отражение в произведении того или иного социально-нравственного содержания. Речь идет о жизнеутверждающем, экзистенциальном смысле литературы, о ключевой роли экзистенциального переживания в художественном творчестве. Художник при этом может не предлагать ответы, а обнаруживать неразрешимость в бытии, утверждать ее жизненную важность. Ярким примером такой фиксации неразрешимости является упоминаемый выше роман Г.Гессе «Степной волк», где автор, в сущности, не выводит на проблему преодоления экзистенциального кризиса, не ищет выходы из него, а передает всю остроту этого состояния как выражение кризиса культуры на уровне индивида.

Экзистенциальный смысл художественной практики превосходит подражательность классического искусства, которое, разумеется, не лишено экзистенциального значения. Экзистенциально-ориентированное исследование литературного наследия позволяет выразить особенности экзистенциального опыта через призму доступных автору способов его передачи. Понимание литературы, в свою очередь, является контекстуальным, чтобы «схватывать» ту экзистенциальную глубину, которая воплощена в конкретных произведениях.

¹⁹⁸ Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. 1991. Выпуск 1. С. 39-40.

Развитие экзистенциального понимания поэзии С.Н. Зотов рассматривает на примере позднего стихотворения Б. Пастернака «О, знал бы я, что так бывает...». Его содержание говорит само за себя.

О, знал бы я, что так бывает,
Когда пускался на дебют,
Что строчки с кровью - убивают,
Нахлынут горлом и убьют!

От шуток с этой подоплекой
Я б отказался наотрез.
Начало было так далеко,
Так робок первый интерес.

Но старость - это Рим, который
Взамен турусов и колес
Не читки требует с актера,
А полной гибели всерьез.

Когда строку диктует чувство,
Оно на сцену шлет раба,
И тут кончается искусство,
И дышат почва и судьба.

В настоящей поэзии строку диктует экзистенциальное переживание, оно стоит за каждым словом. Стихотворение отражает поступок, жизнь, судьбу, и воплощается в них. Через творчество писатель, поэт, художник обнаруживает свой экзистенциальный опыт, свою позицию в отношении бытия, свой способ существования. Исследовательская практика в отношении литературы состоит в понимании этого качества самообнаружения, самоосуществления человека посредством художественного творчества. В этой связи основные понятия обретают новый смысл, дополняются, углубляются в соответствии с новой интенцией литературоведения.

Необходимость экзистенциального расширения предмета науки фиксируется и в отношении исторического знания. Эта тенденция оценивается как соответствующая современным научным задачам, связанным с «вскрытием» внерациональных, глубинных оснований исторической реальности, эпистемологическим пониманием этого расширения, совмещения его с рациональностью истории как науки¹⁹⁹.

В работе «Возвышенный исторический опыт» Ф. Анкерсмит предлагает проект «интеллектуального эмпиризма», сосредоточив внимание на историческом опыте, который связан с восприятием прошлого, его раскрытием и восстановлением. Исторический опыт, по Ф. Анкерсмицу, вызывает гештальт-переключение на прошлое как реальности, которая однажды «оторвалась» от настоящего, но которую можно раскрыть и восстановить в ее связи с настоящим.

Ф. Анкерсмит призывает к переходу от сугубо рационалистического изучения истории к романтическому ее восприятию, в отношении которого важно не просто знание прошлого, а чувство прошлого. Экзистенциальное значение познания истории в этом смысле может быть реализовано не со стороны принятой информации и устоявшихся категорий, «закрывающих прошлое», ставящих его в рамки, или не только с их стороны. Это познание может осуществляться со стороны опыта, в котором особую роль играет переживание. Свою книгу Ф. Анкерсмит называет реабилитацией романтического мира чувств и настроений, определяющих отношение человека к прошлому. То, как человек чувствует прошлое, не менее, а, возможно, даже более важно, чем то, что он о нем знает²⁰⁰.

Феномен исторического опыта анализируется в контексте экзистенциального опыта личности и в области психологических

¹⁹⁹ См.: Ольхов П.А. Об экзистенциальном статусе исторического знания // Филос. науки. 2011. № 8. С. 120–128; Ольхов П.А. Эпистемология исторического знания (историко-философский анализ): Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 2012.

²⁰⁰ Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.

исследований. «Исторический опыт» рассматривается как интерпретация человеком своего личностного опыта через опыт группы. Он представляет собой непосредственное переживание человеком исторического события, исторической дистанции между прошлым и нынешним временем. Исторический опыт выступает как разновидность экзистенциального опыта личности, который эмпирически изучается при помощи качественных методов психологического исследования, выявляющих личностно-смысловые аспекты групповой идентичности²⁰¹.

Идеи экзистенциальной философии стали основой для формирования философско-правовых концепций. Основная задача экзистенциальной философии права состоит в понимании и трактовке права как экзистенциального явления, его отличии от сферы позитивного права и официальных законов. Экзистенциальное право выступает как выражение подлинности существования, экзистенции, в то время как позитивное право отчуждено от человека, в чем-то противостоит ему как обезличенная, объективированная форма выражения неподлинного существования. Экзистенциальное право включает интуитивное переживание индивидом экзистенциально должного.

Экзистенциальный подход к праву изложен в работах немецких правоведов В. Майхофера²⁰² и Э. Фехнера²⁰³.

Э. Фехнер критиковал юридический позитивизм, признающий лишь эмпирические, реальные факты, игнорирующий сферу метафизического, что приводит к отождествлению права и установлений государственной власти. Опираясь на идеи К. Ясперса, Э. Фехнер трактует живое, естественное,

²⁰¹ См.: Тучина О.Р. Исторический опыт в контексте экзистенциального опыта личности // Научные труды Кубанского государственного университета. 2016. №6. С. 321-333.

²⁰² Maihofer W. Sein und Recht. Frankfurt a. M., 1954; Maihofer W. Naturrecht als Existenzrecht. Frankfurt a. M., 1963; Maihofer W. Die Natur der Sache // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Berlin, 1958. № 2. Майхофер В. Право и бытие // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1. С. 186–258.

²⁰³ Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1962; Fechner E. Naturrecht und Existenzphilosophie // Naturrecht oder Rechtspositivismus. Hrsg. von W. Maihofer. 3. Aufl. Darmstadt, 1981. S. 384–404. Фехнер Э. Философия права // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. С. 539–611.

экзистенциальное право как область пограничных ситуаций, актуализирующих субъективно-волевые решения (которые могут быть рискованными) и экзистенцию в целом²⁰⁴. Экзистенциальное значение ситуации проявляется и в подходе швейцарского юриста Г. Кона²⁰⁵.

В целом, правовой экзистенциализм направлен на поиск смысла человеческого бытия в особых, правовых, ситуациях, когда право рассматривается как экзистенциальная основа обретения смысла бытия человеком.

В. Майхофер в своих работах стремился преодолеть проблему разрыва между индивидом и социумом, обостренную в экзистенциализме, включая в правовую действительность категорию «бытия-в-качестве», относящуюся к «конкретному естественному праву». В отношениях с социумом субъект самостоятельно выбирает свою роль. Его самобытие, экзистенция опосредуется правом, обществом, государством. Осмысливая идеи Ж.П. Сартра, К. Ясперса, В. Майхофер указывает на необходимость понимать феномен права как обусловленный экзистенциальными структурами, фундаментальный модус бытия человека²⁰⁶.

Призыв В. Майхофера рассматривать индивида не в противостоянии обществу и рождающимся в нем правоотношениям, а в контексте их совместного бытия, еще раз отсылает нас к необходимости рассматривать феномен экзистенциального опыта в его многообразных связях с культурой. Критерием взаимоотношений человека с социумом, в том числе и правоотношений, является их разумность, которую В. Майхофер выводит из идей категорического императива и максим морали И. Канта, в сущности, осуществляя рационализацию экзистенциализма. Последнее выступило предметом критики со стороны представителей экзистенциальной феноменологии. Следует отметить, что рационализация экзистенции связана

²⁰⁴ Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1962. S. 256-257.

²⁰⁵ Cohn G. Existenzialismus und Rechtswissenschaft. Basel, 1955. S. 44.

²⁰⁶ Майхофер В. Право и бытие // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1. С. 255.

с переводом экзистенциальной проблематики в область социально-гуманитарной практики и решения конкретных научных задач, и в контексте современных исследований представляется оправданной.

С разных позиций экзистенциальный подход к праву осмысливался и продолжает осмысливаться в отечественном правоведении²⁰⁷. Экзистенциально-феноменологическое направление в отечественной философии права активно разрабатывает А.В. Стомба, обращаясь к анализу онтологической структуры права, к фундаментальной онтологии ситуации. Прояснение этой структуры включает в себя анализ и раскрытие права как особого способа бытия, который определяет сущее как правовое²⁰⁸.

Я намеренно оставляю в стороне критику экзистенциальной философии права со стороны классического правового реализма. В данном контексте важнее подчеркнуть общие тенденции развития экзистенциальной проблематики в гуманитарных направлениях на стыке философии и науки.

Неклассические направления правоведения в исследовании вопроса о сущности права и правовой идентификации связаны с обращением к достижениям и понятиям неклассической философии. К ним относятся идеи о конституирующей деятельности сознания (феноменология), дихотомичности человеческого бытия (экзистенциальная философия), герменевтического круга (герменевтика). Поиск конститутивных черт права (статик) и его прескриптивной функции дополняется его пониманием как

²⁰⁷ См.: Гаджиев Г.А. Онтология права: (критическое исследование юридического концепта действительности). М., 2013. Нерсесянц В.С. Философия права. М., 2008. Нерсесянц В. С. Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 3–16. Пешка В. Экзистенциалистская философия права // Против современной правовой идеологии империализма. М., 1962. Туганаев К.А. Экзистенциализм как философско-методологическое основание естественно-правовых концепций // Вестник Удмуртского университета. Серия «Экономика и право» 2014. № 3. Туманов В.А. Буржуазная правовая идеология. М., 1971. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988.

²⁰⁸ См.: Стомба А.В. Право и событие: экзистенциально-онтологический анализ. Доклад на семинаре Института синергийной антропологии «Феномен человека в его эволюции и динамике» (Москва, 3 октября 2012 г., ИФ РАН). http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/stovaba_doklad.pdf; Стомба А.В. Рецензия на монографию Лапаевой В.В. Типы правопонимания: правовая теория и практика. М.: Российская академия правосудия, 2012. 580 с. // Правоведение. 2014. №2. С. 260-269; Стомба А. В. Эрих Фехнер: опыт пограничности или бытие - между правом и экзистенцией // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. С. 530–538; Стомба А. В. Вернер Майхофер: от «Бытия и времени» к «Праву и бытию»// Там же. 2008. № 1. С. 175–185.

динамичного, процессуального явления в аспектах диалога, коммуникации, события, ситуации. Эти понятия позволяют увидеть область права как самоорганизующийся экзистенциальный феномен.

Итак, поворотным моментом в правоведении стало обращение к субъекту, активно включенному в общественную и правовую действительность, к субъективной репрезентации им юридических процессов, а также иных явлений социальной реальности. Право представляется в качестве лично переживаемой действительности. Иррациональный субъект включается в юридический дискурс (К.А. Туганаев)²⁰⁹. Ведущая роль в становлении естественного права отводится не правоотношениям, а субъективной правовой рефлексии.

Задача неклассического правоведения состоит в том, чтобы выявить закономерности права в его бытии (коммуникации, диалоге, событийности) как осуществлении своеобразной динамической конфигурации смысла, которая придает тому или иному существу его правовой характер (А.В. Стовба)²¹⁰.

В неклассическом экзистенциальном подходе реализуется гуманистическая функция права, осуществляется ориентация социально-гуманитарного знания и юридической науки на преодоление разрыва между индивидом и обществом, субъектом и институтами, что достижимо лишь посредством их обращения к мыслящей, переживающей и действующей личности и ее экзистенциальному опыту.

Практическая реализация идей экзистенциальной философии и достижений экзистенциальной психологии осуществляется в XX веке в педагогике, синтезирующей достижения многих отраслей социально-гуманитарного знания.

²⁰⁹ Туганаев К.А. Экзистенциализм как философско-методологическое основание естественно-правовых концепций // Вестник Удмуртского университета. Серия «Экономика и право» 2014. № 3.

²¹⁰ См.: Стовба А.В. Рецензия на монографию Лапаевой В.В. Типы правопонимания: правовая теория и практика. М.: Российская академия правосудия, 2012. 580 с. // Правоведение. 2014. №2. С. 260-269.

Важность имплицитного или эксплицитного влияния философской антропологии для определения стратегии и содержательных особенностей воспитания, целей образования и их методов показал О. Больнов в работах «Новый образ человека и задача педагогики» (1934), «Философия экзистенциализма и педагогика» (1959), «Кризис и новое начало. Статьи о педагогической антропологии» (1966), «Педагогика в антропологическом освещении» (1971), «Антропологическая педагогика» (1983) и др.

Экзистенциальная педагогика в трактовке О. Больнова ориентирована на взаимодействие между феноменами образования и способом жизни человека, или человеческой экзистенцией. Экзистенциально-философский уровень определяет выбор педагогической парадигмы.

В экзистенциально-ориентированной педагогике делается акцент на всестороннем развитии личности, включающем как интеллектуальную, так и эмоциональную компоненту. На первый план выходят проблемы жизнотворчества, неповторимости человека, своеобразия всей его жизни. Экзистенциальная педагогика настаивает на ценностном переосмыслении образования и процесса воспитания, на пересмотре целей и оснований, подходов к взаимодействию с детьми с позиций гуманизма.

В качестве факторов, определяющих воспитательный процесс как успешный, О. Больнов называет благоприятный эмоциональный настрой, создание особой педагогической атмосферы между воспитателем и воспитуемым, свободный дух воспитательного процесса, чувство доверия. Язык признается им универсальным средством и критерием нравственного воспитания. Воспитание нравственности должно осуществляться через беседу, активизацию речи, способности к суждению, в процессе чего личность интерпретирует моральные ценности и ситуации, приходит к их пониманию²¹¹.

²¹¹ Bollnow O. Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart, 1959.

В пространстве научно-педагогического знания были расширены представления о развитии личности, ее внутреннем мире, смыслах, глубинных переживаниях в общении с другим человеком. В этой связи, становление нового педагогического мышления через идеи экзистенциальной философии и психологии приобретает особый смысл для самореализации личности, развития ее творческих способностей, осознания свободы и умения нести за нее ответственность²¹².

Экзистенциальный подход к воспитанию реализуется, прежде всего, через индивидуализацию воздействий на личность, актуализацию ее собственной мотивации к обучению, развитие системы потребностей, участие детей в создании программы саморазвития и рефлексии событий своей жизни. Индивидуализация «есть деятельность взрослого (педагога) и самого учащегося по поддержке и развитию того единичного, особенного, своеобразного, что заложено в данном индивиде от природы или что он приобрел в индивидуальном опыте».²¹³ Индивидуальный подход позволяет подойти к реализации целей экзистенциальной педагогики, направленной на помощь учащимся в конструировании ими собственного внутреннего мира.

Педагогический процесс понимается как сфера субъект-субъектных отношений, сотрудничество, сотворчество взрослого и ребенка, в котором происходит обмен личностными смыслами и опытом. Особую роль здесь играет развитие потребностей личности как источника ее активности. Как пишет В.А. Разумный, воспитание и образование предполагает

²¹² Аннушкин Ю.В. Педагогические условия становления экзистенциально-гуманистического мировоззрения будущего учителя в системе вузовского образования : Дис. ... канд. пед. наук. Иркутск, 2001; Андреева О.И. Кризис смысла и экзистенциальная педагогика. [Электронный ресурс] <http://culture.16mb.com/page/02/st01.htm>; Дудина М.Н. Развитие гуманистической педагогики в проблемном пространстве экзистенциализма // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 1,2 (62). С. 21-30; Ниязбаева Н.Н. Экзистенциально-психологический подход в образовании: проблемы и перспективы // Электронный журнал «Психологическая наука и образование». 2011. № 3. http://www.psychologos.ru/articles/view/ekzistencialnopsihologicheskiy_podhod_v_obrazovanii_dvoe_zn_problemy_i_perspektivy_n.n.niyazbaeva; Подлиняев О.Л., Аннушкин Ю.В. Перспективы экзистенциального подхода в современном образовании // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Психология. 2016. Т. 15. С. 72-80.

²¹³ Газман О.С. Педагогика свободы: путь в гуманистическую цивилизацию XXI века // Классный руководитель.-2000.-№ 3.- С.10-11

формирование устойчивых потребностей как стимула человеческой жизнедеятельности, актуализируемых как переживания индивида, непосредственно влияющие на все действия. Универсальной формулой педагогического процесса здесь выступает единство потребности-переживания-действия (П-П-Д)²¹⁴. Вовлечение учащихся в этот процесс предполагает путь от регулируемых действий к становлению совокупности переживаний и устойчивых индивидуальных потребностей.

В современной литературе встречаются упоминания о смысловой педагогике, ориентированной на обретение учащимися смыслов как элементов личного опыта. Представители экзистенциального направления в педагогике активно используют разработки логотерапии. В качестве основного механизма личностного развития и человеческой деятельности рассматривается стремление личности к нахождению и реализации смысла собственной жизни, ее конкретных ситуаций и процесса обучения. Отсутствие смысла, невозможность его обретения, зачастую является причиной психических нарушений, девиантных и делинквентных проявлений в поведении.

В число категорий вводится «духовное воспитание», разрабатываются его принципы и методы. Долгое время, в психологии и педагогике, особенно отечественной, были фактически запретными темы веры, духовности, смысла жизни, в чем-то отсылающие к религиозной проблематике. И только в 1990-е годы наблюдается активное освоение экзистенциального смысла этих понятий и становление отечественной экзистенциальной педагогики. В области педагогической теории и практики были осмыслены такие ключевые для экзистенциальной философии понятия как выбор, свобода и ответственность, сомнение, вера, творчество. Как выразился Б.С. Братусь, произошло движение не «назад» к философии, а «вперед» к философии²¹⁵.

²¹⁴ Разумный В.А. Драматизм бытия или обретение смысла. М., 2000.

²¹⁵ Братусь Б.С. Опыт обоснования гуманитарной психологии // Вопросы психологии. 1990. №6. С. 10.

Новой категорией является и понятие «экзистенциальное развитие ребенка». В педагогике определяются его основные параметры; анализируются условия его осуществления в современной ситуации; определяются субъекты экзистенциального развития ребенка. Понятие «экзистенциальное развитие» является примером операционализации отдельных аспектов проблемы экзистенциального опыта в области педагогики. В качестве основных параметров экзистенциального развития в конкретных исследованиях выделяются знание и понимание личностью самой себя; осознание ею своей уникальности, принятие себя; обретение ценностей и смыслов своего существования²¹⁶. Следует отметить, что поиск данных параметров, их подготовка для диагностической работы и формирующих экспериментов находится еще в начальной стадии, так как они сами по себе являются сложными личностными образованиями, требующими грамотной конкретизации. Очевидно, что педагогика нуждается не только в выработке системы критериев экзистенциального развития, но в подготовке серьезной теоретико-методологической базы.

В педагогике актуален поиск технологий развития экзистенциальной сферы ребенка, а также помощи родителям как субъектам образовательной системы, экзистенциального развития самих педагогов, которые «представляют» ребенку свой собственный экзистенциальный опыт.

В качестве содержательных и процедурных условий индивидуализации воспитания и осуществления экзистенциального развития выступают: мониторинг изменений индивидуальных качеств в ребенке; формирование представлений у ребенка о возможностях экзистенциального и социального выбора; выбор специальных средств педагогического влияния; помощь учащимся в самоопределении в сфере дополнительного образования²¹⁷.

²¹⁶ Хоменко И.А. К вопросу об экзистенциальном развитии ребенка как субъекта жизнедеятельности // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 3. С. 376-380.

²¹⁷ См.: Рожков М.И. Индивидуализация воспитания: экзистенциальный подход // Казанский педагогический журнал. 2016. №5 (118). С. 67-70.

Таким образом, сегодня основные усилия педагогической науки связаны с разработкой теоретико-методологических и методических основ экзистенциального развития личности. Современные тенденции гуманистического подхода к образованию обусловлены как потребностями образовательной практики в современной культуре, так и особенностями развития науки. К ним относится дополнение традиционных субъект-объектных подходов субъект-субъектными, что позволяет подойти к образованию с личностно-ориентированных позиций, рассмотреть его как особую сферу, в которой разворачивается экзистенциальный опыт личности.

Обращение к экзистенциальной проблематике свойственно и гуманитарным областям, находящимся на стыке науки и искусства, теории и практики художественной деятельности.

В области художественной деятельности и художественного образования важнейшим фактором воздействия на обучающихся является такой выбор репертуара и программ, при котором основным обучающим элементом становится художественный образ. Он предполагает особое воздействие на личность, направленное на возникновение переживания, сопереживания, и далее, осмысление, трансформирующееся в экзистенциальный опыт. В сфере культуры все виды и направления творчества оперируют художественными образами на уровне проектирования, создания или транслирования художественных произведений, концептуального сценирования, режиссирования, трактовки и даже импровизации с целью именно такого воздействия на личность.

Яркий пример здесь – фигура Х. Лахенманна, внесшего вклад в развитие идей европейского музыкального авангарда в 70–80-е гг.²¹⁸ Выдвинутая им эстетико-философская концепция музыки основана на экзистенциальном переосмыслении традиционных методов и форм композиции. В своей

²¹⁸ Колико Н.И. Хельмут Лахенманн: эстетическая технология: Автореф. дис... кандидата искусствоведения. М., 2002.

главной теоретической работе «Музыка как экзистенциальный опыт», посвященной композиторскому творчеству, Х. Лахенманн усматривает сущность музыки в ее направленности к человеческой экзистенции, к основам человеческого сознания, к глубинным слоям и переживаниям человеческой души, к осознанию человеком самого себя как мыслящего и чувствующего существа. Этот философский и нравственный смысл музыки как особой культурной ценности противопоставляется обыденному характеру ее восприятия как элемента досуговой деятельности или сопровождения тех или иных жизненных событий. «Ни в коем случае я не хотел бы создавать своей музыкой некий декор для какого бы то ни было общественного порядка или слоя общества»²¹⁹.

Музыка рассматривается композитором как «процесс познания в самом широком смысле слова»²²⁰, а ее смысл – как пробуждение человеческой экзистенции. Понимать музыку – значит осознавать самого себя по-новому, осознавать свое собственное предназначение. Искусство предстает средством проникновения в экзистенциальное самосознание, формирования личности в напряженной связи внутреннего и внешнего, личностного и вне- или надличностного бытия. В воспоминаниях Р. Баршая именно как практика, а не теоретика, воспроизводится это высокое отношение к музыке. «Музыка как явление – это движение души. Это душа выражает таким способом свои движения. Когда Бетховен говорил, что он беседует с небесами, он не приукрашивал. ...Иметь отношение к этому божеству, какое-то право прикоснуться к творениям Бетховена, Баха, Малера, Моцарта, Шуберта – это уже большое счастье»²²¹.

Рассмотренные идеи – лишь небольшой пример давно начавшегося широкого движения в науке и искусстве, связанного со становлением гуманистического видения человека и культуры, их экзистенциальной

²¹⁹ Lachenmann H. Musik als existentielle Erfahrung: Schriften 1966–1995. Wiesbaden, 1996.

²²⁰ Ibid. P. 149.

²²¹ Дорман О. Нота. Жизнь Рудольфа Баршая, рассказанная им в фильме Олега Дормана. М., 2013. С. 346.

природы. Этот процесс требует осмысления по причине разрозненности отдельных фрагментов его становления и изучения. Тем не менее, приведенные примеры свидетельствуют о парадигмальных изменениях философии и науки, об усилении внимания научных направлений к экзистенциальному опыту как одному из факторов познания, деятельности и общения.

Экзистенциальный поворот в гуманитарной науке выражает, прежде всего, ценностную и культурную специфику неклассического типа рациональности, который все более упрочивается в современную эпоху. Ценностное, человеческое измерение выступает как существенная характеристика и изучаемой наукой реальности, и самого научного познания. Б.Г. Юдин, анализируя актуальность и суть гуманитарной экспертизы, обосновывает важность защиты интересов человека как «точки отсчета» научного исследования и применения по отношению к нему тех или иных технологий²²². Человек при этом должен восприниматься не только как биологическое существо, что часто наблюдается, например, в медико-фармацевтических исследованиях, но во всем многообразии его качеств, в том числе экзистенциальных.

Об экзистенциальных аспектах науки пишет Л.П. Киященко, характеризуя ее постнеклассический этап как конкретизацию ее антропологического ракурса, который представляет собой «осмысление роли человека в процессе формирования и обоснования сложных, саморазвивающихся систем в процессе своей жизнедеятельности, одной из которой является наука»²²³. Актуальность экзистенциальной направленности науки определяется рисками современного цивилизационного этапа человеческого существования. Этнос трансдисциплинарности, согласно Л.П.

²²² Юдин Б.Г. Технонаука, человек, общество: актуальность гуманитарной экспертизы // Век глобализации. 2008. № 2. С. 153.

²²³ Киященко Л.П. Этнос постнеклассической науки: к постановке проблемы // Философия науки и техники. 2005. Т.11. № 11. С. 31.

Киященко, приобретает черты открытой системы, ориентированной на реальные проблемы жизненного мира, требующие конкретного решения.

Наука развивается во взаимодействии с другими формами познавательной деятельности: философским, художественным, обыденным познанием. Интеграция идей экзистенциальной философии в философские основания социальных и гуманитарных наук является ключевым признаком гуманистического сдвига. Этому сопутствует и новая тенденция в рамках самой философии - обращение к экзистенциальным аспектам науки и практики. Она обусловлена социокультурными трансформациями второй половины XX - начала XXI веков, которые не только обострили проблемы личностного самосознания и самоопределения, но по-новому актуализировали роль субъекта в современном обществе. Значение этих трансформаций можно усмотреть в поиске методологических подходов, релевантных исследовательских процедур, языка науки, отвечающего многослойности современной реальности и ее экзистенциальным вызовам.

В попытке ответить на эти вызовы изменяется и сама наука – границы между дисциплинами, заданные предметной структурой, становятся более подвижными, развиваются междисциплинарные исследования, следствием чего становится появление новых научных тенденций и направлений. В неклассической науке в целом удельный вес междисциплинарных исследований резко возрастает. При этом междисциплинарность - не только интеграция дисциплинарных перспектив, но и критика дисциплинарных рамок знания²²⁴. Отличие одной дисциплины от другой кроется в типе вопросов, которые задаются в их рамках. Сама гуманитарная междисциплинарность связана с постановкой общих исследовательских вопросов, которые находят разное прикладное выражение.

²²⁴ Latucca L.R. Creating interdisciplinary: interdisciplinary research and teaching among college and university faculty. Nashville: Vanderbilt University Press, 2001. P. 18-19.

Экзистенциальный подход, выполняя мировоззренческую и методологическую функцию, связан с построением первоначальной «категориальной матрицы» (В.С. Степин) исследования. Эта матрица, преломляясь через задачи социально-гуманитарных наук, позволяет с экзистенциальных позиций рассмотреть ту или иную предметную область, будь то язык, литература, средства воспитания, область правоотношений или история. На конкретно-научном и технологическом уровнях экзистенциальная матрица определяет выбор особых подходов и методов исследования и воздействия на ее его предмет.

Экзистенциальная философия выступает на конкретно-научном уровне одной из ключевых современных методологических платформ социально-гуманитарного знания. В результате ее преломления через специальные науки оформляются, детализируются категориальные матрицы, определяя специфику той или иной дисциплины.

В следующих двух параграфах, посвященных экзистенциальному повороту в психологии и социологии, будут детально показаны особенности преломления идей экзистенциальной философии через предметное содержание этих наук.

Параграф 2. К подлинности человеческого бытия (ракурс психологии)

В данном параграфе проведен анализ методологических трансформаций в психологии и психотерапии в их отношении к достижениям экзистенциальной философии. Охарактеризованы переживания подлинности и неподлинности человеческого бытия, неизбежные проблемы его формирования, ключевые дихотомии личностного становления (содержание психотерапевтического процесса) для демонстрации того, как происходит концептуализация экзистенциального опыта в контексте экзистенциальной психологии.

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

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

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

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

Наличие методологического кризиса и необходимость «поворота к человеку» в психологии были показаны в разное время в работах Ф. Brentano, В. Дильтея, Э. Шпрангера, К. Ясперса, Л. Бинсвангера. Они обосновали автономность «психологии наук о духе» по отношению к «естественнонаучной психологии», или «понимающей» психологии по отношению к «объясняющей». Этот методологический призыв был воспринят гуманистической психологией, логотерапией, феноменологической психологией и психиатрией, экзистенциальной психологией – направлениями, границы которых весьма условны и сформировались постепенно. Тем не менее, они укладываются в общее

гуманистическое «движение к личности» в психологии, отдающей приоритет интегративному феномену опыта, поиску человеком смысла жизни и актуализации возможностей личностного саморазвития.

Гуманистическое движение в психологии, частью которого является экзистенциальная психология, обратилось к изучению целостных проявлений психики человека как субъекта бытия. В этой связи в современной психологии понятие опыта обретает новое звучание, а «экзистенциальный опыт» наряду с такими относительно устоявшимися понятиями, как субъективный или когнитивный опыт, становится самостоятельным предметом исследования.

Как отмечает В.В. Знаков, предметом исследования в этой области психологической науки являются не единичные психические процессы или свойства, а целостные смысловые образования, выражающие отношение субъекта к миру. Основной акцент здесь делается на анализе ценностных аспектов бытия человека, имеющих для него не только конкретно-ситуативный, но и более общий экзистенциальный смысл. Экзистенциальный план исследования психической реальности отражается в направленности ученых на исследование вариантов порождения *опыта*, имеющего смысл для субъекта²²⁵. Это особая, более широкая и контекстная интерпретация личностного развития, состоящая в акцентировании непрерывного стремления человека к самосовершенствованию, которое в результате негативной социализации может искажаться до проявления деструктивных форм поведения²²⁶.

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

²²⁶ Вопрос о том, является ли экзистенциальная психология отдельным направлением, решить непросто. Как отмечает Д.А. Леонтьев, она влилась в гуманистическую психологию (см.: Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12). А. Лэнгле, А.Б. Орлов, В.Б. Шумский отстаивают другую позицию, согласно которой экзистенциальная психология является отдельным направлением, в том числе и по содержанию (см.: Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная терапия: сходство и различие // Вопр. психологии. 2007. № 6. С. 21–36). В данной работе авторы указывают, что гуманистическое направление в психологии зародилось в 1950–1960-е гг. благодаря работам Ш. Бюлер, А. Маслоу, Г. Олпорта,

Экзистенциальный поворот в психологии связан с усилением внимания к субъективности и заключенным в ней возможностям, без чего психология и психотерапия представляются весьма ограниченными в их когнитивном и практическом отношении. Дж. Бьюдженталь представляет субъективное как многообразный, постоянно развивающийся, плодотворный внутренний мир личности, как подлинную область психологии. Это поток сознавания, опыт в его непосредственности, глубинная и до конца не выразимая сущность каждого человека, которую каждый ощущает интуитивно в себе и окружающих людях. Именно последнее оценивается Дж. Бьюдженталем как утраченное в психологии и требующее восстановления. Попытка только лишь объективировать человеческий опыт приводит к игнорированию сложных вопросов, к упрощенному пониманию человека и человечности, которая «скрыта в каждом из нас, и... может просыпаться, оживляя и обогащая нашу жизнь»²²⁷.

Философско-психологические концептуализации экзистенции

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

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

К. Роджерса. Первоначально она представляла собой североамериканское явление в отличие экзистенциальной психологии, зародившейся в Европе.

²²⁷ Бьюдженталь Дж. Предательство человечности: миссия психотерапии по восстановлению нашей утраченной идентичности. М., 1998. С. 180–207.

Экзистенциальный анализ понимается как изучение фактических данных о реальных формах и конфигурациях экзистенции, о человеческом бытии «во всех его экзистенциальных формах и мирах – в его бытии-способном-быть (экзистенция), возможном бытии (любовь) и неизбежном бытии (заброшенность)»²²⁸. По мнению Л. Бинсвангера, психоанализ делает это только в отношении последнего из них, оставляя остальное практически без внимания или подчиняя неизбежности и заброшенности.

Заслуга Л. Бинсвангера состоит в новаторском для того времени феноменологическом описании экзистенциального становления личности (на примере случаев Ильзы, Эллен Вест и др.). Это попытка аккумуляции идей и понятий для понимания спутанной феноменальной жизни сознания, что мыслилось как приближение к личностному опыту и жизненному миру, имеющему интегральные предпосылки и уникальные очертания.

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

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

²²⁸ Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. М., 2014. С. 149–150.

методология – анализ проблем пациента с точки зрения экзистенциальной философии²²⁹.

Суть другого, персоналистического направления (одним из современных представителей которого является А. Лэнгле) составляет проблема актуализации человеческой личности, разработка специфических методов психотерапии, предусматривающей соотнесенность телесной, психической и духовной реальностей. Такое видение экзистенциальной психологии есть пример ее развития как универсальной науки о духе, охарактеризованной К. Ясперсом. Размышляя о характере социологии и психологии как «просветляющего экзистенцию мышления», Ясперс указывает, что, если психология ограниченно изучает только феномены сознания в их отделенности от биологической и духовной действительности, она теряется точно так же, как и социология, если изучает общественные отношения в их чистой формальности. Только если науки захватывают биологическое и духовное в их взаимосвязи, они получают некоторое значимое знание²³⁰.

Экзистенциальная психотерапия персоналистического плана представляет собой развитие способности личности к диалогу с внешним миром (что, однако, не исключается онтологическим направлением). А. Лэнгле выразил суть экзистенциального анализа, объединив эмоциональные, рациональные, коммуникационные аспекты и результаты философско-антропологических исследований. Это пример уже современного синтетического видения экзистенциального анализа, сложившегося в диалоге многих направлений философии и психологии, в том числе и психоаналитической концепции личности (разработок границ нормы и патологии, уровней личности и пр.). Идеи Р. Мэя и А. Лэнгле способствовали не только становлению общей основы развития экзистенциальной тематики в психологии, но и разработке конкретных ракурсов описания экзистенциальных проблем, способов их

²²⁹ Шумский В.Б. Экзистенциальная психология и психотерапия. М., 2010. С. 168.

²³⁰ Ясперс К. Философия. Кн. I: Философское ориентирование в мире. М., 2012. С. 225–231.

понимания, анализа и практического приложения. Новизна и принципиальное отличие экзистенциальной психологии от других, в том числе и современных подходов психологии, в том, что предметом ее внимания становится существование человека, его жизнь в мире с ее фундаментальными вопросами о смысле жизни, свободе и ответственности, о смерти и одиночестве, надежде и отчаянии. Для представителей экзистенциальной психологии, использующей психологическую терминологию в онтологическом смысле, «важны не отдельные психологические реакции, а скорее психологическое бытие человека существующего, который осуществляет свой опыт...»²³¹.

Следует отметить, что своеобразный синтез экзистенциальной философии и психологии разворачивается не только вследствие осознанной необходимости трансформации последней, но и отчасти потому, что в рамках самой философии разрабатываются способы ее влияния на научную практику. В отношении развития и психоанализа, и экзистенциальной философии во второй половине XX в. А.М. Руткевич, в частности, пишет: «Если сегодня ждать нового взлета экзистенциализма как философской теории не приходится, то именно психология и психиатрия, наряду с теологией, оказались на Западе теми областями, где эта философия укоренилась довольно прочно и откуда она продолжает оказывать свое влияние»²³².

Действительно, экзистенциальная психология является в социально-гуманитарных науках наиболее близкой преемницей духа и отдельных идей экзистенциальной философии. Экзистенциальное направление в психологии некоторые авторы рассматривают как приложение философских концепций к психологии и психотерапии²³³. Причем в ряде случаев имеет место признание

²³¹ Мэй Р. Открытие Бытия. М., 2004. С. 56.

²³² Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985. С. 5.

²³³ См., например: Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная психотерапия: сходство и различие. Вопр. психологии. 2007. № 6. С. 21–36.

того факта, что экзистенциальная философия обозначила проблемы существования человека, а их практическое решение, помимо личных усилий конкретного человека, отведено системам профессиональной практической работы, в частности образования и психотерапии. Так, Питер Седжвик, характеризуя подход Р. Лэнга, пишет о том, что экзистенциальная философия с ее трагичностью и нечеткостью была поставлена на службу конкретной, социально важной цели понимания психически больного²³⁴.

Не только в рамках социально-гуманитарных наук, но и в самой философии позже осуществляются поиски решения поставленных экзистенциализмом методологических проблем. О. Больнов (на которого, в частности, оказали влияние идеи Шпрангера), считая экзистенциализм только выражением кризиса современности, а не его результатом или разрешением, говорит о необходимости осмысленного поиска его преодоления. Речь идет о новой, принципиально отличной от экзистенциалистской, постановке вопросов, так как «трудно прокрасться мимо экзистенциализма и делать вид, как будто его вовсе не существует, трудно и оставаться в его рамках и преднамеренно упорствовать в нем»²³⁵. О. Больнов призывает к новой интеграции и развитию экзистенциализма, называя эту задачу решающей для современной философии.

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

²³⁴ Sedgwick P. R.D. Laing: Self, Symptom and Society // R. D. Laing and Anti-Psychiatry. Ed. by R. Boyers. New York: Harper & Row, 1971. P. 4.

²³⁵ Больнов О. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // Филос. мысль. 2012. № 1. С. 138.

П. Рикёр пытается сочетать персонализм с лингвистикой, сформулировав свою археологию и телеологию субъекта²³⁶ – проект, который в семидесятые годы поддержит и М. Фуко. Он не случайно использовал термин Рикёра «герменевтика субъекта», выстраивая свою концепцию самоконституирующегося субъекта. П. Рикёр, весьма близкий экзистенциализму, посвятивший одну из своих работ двум столпам экзистенциальной философии – Габриэлю Марселю и Карлу Ясперсу²³⁷, развивая идеи З. Фрейда, пополнил список экзистенциальных переживаний «желанием» (оно совпадает у него с его более знаменитым концептом воли), в котором он увидел условие человечности. Приглашенный на заседание Французского философского общества в январе 1966 г. с целью раскрыть содержание своей недавно вышедшей книги о Фрейде, П. Рикёр делает доклад на тему «Философская интерпретация Фрейда»²³⁸, где излагает свою теорию субъекта. Он представляет мысль Фрейда развивающейся последовательно в три системы, первая из которых – механицистская, с центральным для нее понятием психического аппарата, вторая, хронологически сменяющая первую, опирается на конфликт между желанием и культурой, а третья, заключительная, касается основ экзистенции, создавая драму жизни и смерти с появлением концепции влечения к смерти²³⁹.

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

²³⁶ Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur S. Freud. P., 1965.

²³⁷ Dufrenne M., Ricoeur P. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, P., 1947; Ricoeur P. Gariel Marcell et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. P., 1948.

²³⁸ Ricoeur P. Une interpretation philosophique de Freud // Bulletin de la société française de philosophie. Jan. 1966. P. 73–107.

²³⁹ Анализ текстов на французском языке проведен А. Игнатенко в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых ученых МК-1838.2012.6 (рук. Н.А. Касавина).

классическим психологическим тенденциям, обращает к видению «человечности» психоанализа и использованию его наработок в практике.

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

Наука о человеке не может развиваться, не приходя к знанию об универсальных методах и моделях интерпретации и управления ситуациями личного опыта, не вписывая их в общие критерии всеобщности человеческого существования. Экзистенциальный подход предусматривает рассмотрение каждой конкретной ситуации в контексте общего фундамента человеческого опыта, «вечных» вопросов как предпосылки обретения ответов на конкретные вопросы. Анализ приемов, применяемых в экзистенциальной психотерапии, позволяет говорить о способах работы с личностью и группой, которые выкристаллизовались из длительной практики познания и преодоления разнообразных жизненных проблем и сложных ситуаций.

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

Связь конкретных методов работы с личностью в экзистенциальной психотерапии с философско-психологическими концептуализациями таких фундаментальных составляющих сознания и психики человека, как переживание, смысл, ценность, жизнь, представляет собой, тем самым, корреляцию этих технологий с определенными экзистенциалами или их совокупностями. И пусть данный метод строится на основе «теории» (точнее,

картины мира человека), которая не является теорией в естественнонаучном смысле, она, тем не менее, допускает эмпирическую и операциональную интерпретацию и обеспечивает соответствующие психотехники.

Особенности экзистенциальной психологии: вопросы метода и содержания

Экзистенциальная психология основывается на синтезе теоретических представлений и эмпирических данных, накопленных всей психологической наукой. Она обладает рядом признаков, которые в отдельности сближают ее с феноменологической психологией, гештальттерапией, клиентцентрированной психотерапией, культурно-исторической психологией, нарративным подходом и другими направлениями. Как отмечает Д.А. Леонтьев, вряд ли найдется хотя бы один абсолютно специфический признак, который был бы присущ только лишь экзистенциальному взгляду на личность. Специфична для экзистенциального подхода только их уникальная комбинация²⁴⁰. Я рассмотрю некоторые особенности феноменологического понимания в экзистенциальной психологии (аспект метода), представления о подлинности и неподлинности существования человека, неизбежной напряженности его становления (аспект содержания психотерапевтического процесса), что демонстрирует способ концептуализации в ее рамках тех категорий и представлений, которые разрабатывались экзистенциальной философией.

В свое время достаточно подробно влияние феноменологии, герменевтики, экзистенциальной философии на психологию рассмотрено А.М. Руткевичем в широко цитируемой российскими авторами работе «От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа». Роль идей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера показана им через целый ряд

²⁴⁰ Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12.

значимых фигур²⁴¹. Я сосредоточусь на дальнейшем развитии экзистенциального подхода в психологии и работах таких авторов, как Дж. Бьюдженталь, Э. ван Дорцен, А. Лэнгле, Э. Спинелли, продолживших осуществление синтеза феноменологии, экзистенциальной философии, психологии и психотерапии.

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

Новая смысловая направленность психологии сопровождалась поиском адекватных методов познания субъективности человека. К XX в. в психологии, как и в других социально-гуманитарных науках, разворачивается поиск способов ее понимания. Понимание является важным элементом экзистенциального подхода в психологии в отличие от объяснения, свойственного психоанализу и бихевиоризму, когда каждый конкретный случай интерпретируется при помощи некоторой общей теории или закономерности. Понимающая психология, напротив, стремится постичь субъективный смысл переживаний и суждений конкретного человека²⁴².

На более полном и детальном изучении субъективных переживаний личности сосредоточилась прежде всего феноменологическая психология²⁴³. Свою роль в закреплении феноменологического подхода в психологии и

²⁴¹ Среди них: Л. Бинсвангер, который трансформировал «экзистенциальную аналитику» Хайдеггера в экзистенциальный анализ; Р. Мэй, стремившийся совместить реформированный психоанализ Фрейда с идеями Кьеркегора, прочитанного сквозь призму идей Хайдеггера, Гиллиха и Бинсвангера; Р. Лэнг, испытавший влияние «экзистенциального психоанализа» Сартра; М. Босс, который ориентировался на онтологию М. Хайдеггера; В. Франкл, который следует за Гуссерлем и Шелером в критике психологизма и в обосновании феноменологического «усмотрения сущностей» в логотерапии.

²⁴² О понимании в контексте различия гуманистической и экзистенциальной психологии см.: Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная терапия: сходство и различие. С. 21–36.

²⁴³ См.: Власова О.А. Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск, 2007; Улановский А.М. Феноменологический метод в психологии, психиатрии и психотерапии // Методология и история психологии. 2007. Т. 2. Вып. 1. С. 130–150.

психиатрии сыграл К. Ясперс. В работе «Общая психопатология» отдельную часть он посвящает феноменологическому описанию различных психических расстройств²⁴⁴. Феноменологический подход нередко связывается с описанием данных непосредственного опыта. В школе гештальтпсихологии феноменология использовалась для описания психических процессов. Экзистенциальная психология переносит феноменологический подход на уровень описания личности, анализируя такие феномены, как свобода, ответственность, смысл жизни. Поздний Л. Бинсвангер, Р. Мэй, Р. Лэнг, Я.Х. Ван ден Берг и др. в рамках экзистенциального подхода переориентировали феноменологию с анализа структур сознания на понимание различных способов бытия человека в мире.

Феноменология, с точки зрения Л. Бинсвангера, должна превосходить «описательную психологию» или «описательную психиатрию», стремящуюся лишь к разграничению феноменов по видам и родам. Феноменология должна помочь психиатру понять, вжиться, всмотреться в структуру и способы бытия-в-мире больного человека, представленные в его мировидении²⁴⁵. Этот подход находит яркое отражение в деятельности и работах Р. Лэнга, который обращается к опыту больного, его взгляду на мир и переживанию им самого себя. Экзистенциальная феноменология выступает как *реконструкция бытия пациента в его мире*. «Экзистенциальная феноменология пытается изобразить природу переживания личностью своего мира и самое себя. Это попытка не столько описать частности переживания человека, сколько поставить частные переживания в контекст всего его бытия-в-его-мире»²⁴⁶. Искусство понимания индивидуального бытия трактуется как способность специалиста связывать поступки личности с ее способом переживания ситуации, с точки зрения ее настоящего понимать ее

²⁴⁴ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

²⁴⁵ Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3. С. 125–136; Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., 1999.

²⁴⁶ Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб, 1995. С. 7.

прошлое и наоборот. В идее реконструкции бытия пациента в его мире более всего заметно влияние экзистенциально-феноменологических позиций.

Признание сложности, непредсказуемости личностного становления связано с гуманным отношением к нарушениям в экзистенциальной психологии. То, что оценивается в психиатрии как эксцентричный, выходящий за рамки нормы, нездоровый «поступок шизофреника», с экзистенциально-аналитической точки зрения может быть воспринято как последняя *попытка экзистенции прийти к самой себе* (например, случай Ильзы в практике Бинсвангера)²⁴⁷. Психические заболевания предстают модификациями фундаментальных структур и структурных связей бытия-в-мире, сужением, опустошением или исчерпыванием экзистенции до такой степени, что от духовного содержания жизненного мира личности почти ничего не остается. Все это демонстрируется в модусах пространственности и темпоральности, вплоть до состояния «вечной пустоты» аутизма.

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

²⁴⁷ Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. М., 2014. С. 145.

амбивалентности»²⁴⁸. Таким образом, и в случае относительной нормы, и в случае явной патологии работа с пациентом требует упорядочения его экзистенциального опыта, преодоления, выравнивания его глубокой дихотомичности и противоречивости.

Экзистенциальный анализ направлен на понимание особенностей бытия личности, его формирования и кризиса, переживаний, связанных с ключевыми жизненными этапами. Важным отличием экзистенциального анализа от традиционного феноменологического анализа является исследование *биографии* как опыта, а не только совокупности непосредственных переживаний, состояний человека.

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

Проблемы экзистенциальной психотерапии касаются взаимоотношений – вопросов «веры, смысла и бытия, возникающих из определенного рода взаимосвязей между нашим ощущением своего собственного существования и идентичности и нашим восприятием других существ или мира в целом»²⁴⁹. Эти проблемы не являются собственными проблемами личности, они не выводятся из некоторого внутреннего или внутриспсихического набора условий, а скорее порождаются в определенной связи человека с миром культуры и теми ценностями, которые она представляет.

²⁴⁸ Foucault M. Mental illness and psychology. N.Y., 1976. P. 40.

²⁴⁹ Спинелли Э. Зеркало и молоток: Вызовы ортодоксальному психотерапевтическому мышлению. Минск, 2009. С. 22.

Экзистенциальная психология и психотерапия сосредоточены на духовном измерении жизни человека и связанных с ним категориях, касающихся формирования отношения к себе самому и окружающему миру. В числе таких категорий выступают жизнь, смерть, выбор, решение, ответственность, свобода, смысл, онтологическая тревога и вина, подлинность и неподлинность существования и др. Они составляют картину человеческого бытия, которая представлена в форме универсальных дихотомий, проблем человеческого существования и возможностей их разрешения. Решение экзистенциальных проблем как поиск персональных ответов на вопросы о свободе и ответственности, о жизненных целях и смыслах существования составляет основу движения человека к обретению экзистенциальной идентичности.

Согласно экзистенциальному подходу, базисный конфликт и связанное с ним развитие человека обусловлены конфронтацией индивидуума с данностями существования, его фундаментальными экзистенциальными проблемами – конечными, глубинными факторами, являющимися неотъемлемой, неизбежной составляющей бытия человека в мире (И. Ялом). С.Л. Братченко предлагает свести эти проблемы к четырем главным «узлам», каждый из них содержит в себе антиномии-полярности – в пространстве которых человек делает экзистенциальные выборы. Это: проблемы жизни и смерти; проблемы детерминизма, свободы и ответственности; проблемы смысла и его утраты; проблемы общения и одиночества²⁵⁰. *Становление экзистенциального опыта выступает как встреча с этими дихотомическими данностями, их проживание и уравнивание в контексте условий и истории существования личности.*

Возникновение психических нарушений в свою очередь связывается с неспособностью человека решать для себя фундаментальные проблемы,

²⁵⁰ Братченко С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. Уроки Джеймса Бьюджентала. М., 2001.

проживать свое духовное измерение и «достигать экзистенции». Центральная идея книги Э. ван Дорцен «Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия» состоит в том, что многие проблемы человеческого становления возникают не вследствие патологии личности, а как результат «сущностных парадоксов человеческого существования»²⁵¹. Эта идея соответствует важнейшему признаку экзистенциального подхода в психотерапии – признанию непредсказуемости и изменчивости развития, высокой толерантности к неопределенности. Он является следствием идей экзистенциальной философии, представители которой склонны рассматривать личностный кризис как открытие новых возможностей. О. Больнов утверждал, что жизнь, существование и кризис составляют друг с другом одно целое. Кризис есть толчок к изменению опыта, решение, когда индивид должен выбрать между различными возможностями²⁵². В этой связи экзистенциальная психотерапия прямо не претендует на изменение личности; в центре – трансформация понимания личностью процесса конкретной жизни, противоречий и парадоксов повседневности, поиск и осуществление реальных жизненных возможностей. Важным является осознание того, что многие проблемы человеческой жизни, если не большинство, не относятся к числу легко разрешимых или вообще разрешимых. Путь к этой цели заключается в том, чтобы научить пациента находить согласие в ситуации неизбежного как внутреннего, так и внешнего конфликта; несмотря на конфликт, приходиться к ощущению подлинности существования.

Представители психотерапии, оперируя философскими категориями, вырабатывают свое представление о них, модифицируют их для терапевтической работы, дают свое понимание «исполненной экзистенции» и процесса ее актуализации. Так, В. Франкл через группы ценностей представил свою концепцию личностного развития в ценностно-смысловом

²⁵¹ Дорцен Э. ван. Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия. Ассоциация экзистенциального консультирования, 2007.

²⁵² См.: Bollnow O. Krise und neuer Anfang. Heidelberg, 1966; Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart, 1959.

ракурсе. В обретении смыслового стержня личности решающую роль он отводил той внутренней работе, которую она осуществляет, обретая свободу над данностями существования. Под влиянием В. Франкла А. Лэнгле понимает Person как конструктивную силу личности, которая актуализируется в процессе становления экзистенциального опыта, преодоления экзистенциальных проблем и ситуаций.

В идее достижения *подлинности человеческого существования* и совладания с противостоящими ей переживаний проявляется мировоззренческая роль экзистенциальной философии в отношении содержания экзистенциальной психотерапии.

Фундаментальная тревога, тоска, беспокойство человека есть переживания, связанные с конечными данностями существования. Посредством этих переживаний человек открывает возможности собственного бытия. Они выступают ключом к подлинности, *которая, как правило, не приходит сама, в отличие от тревоги и страха, ее нужно установить*. Человек «вынужден» выстраивать самого себя и такие отношения с миром, чтобы достигать в них автономности (А. Маслоу), аутентичности, подлинности, экзистенциальной идентичности (Дж. Бьюдженталь), исполненной экзистенции (А. Лэнгле), т. е. некоего состояния личностной гармонии.

Исполненная экзистенция – интегральная категория, обозначающая установление человеком гармоничных отношений с окружающим миром, с жизнью, с самим собою, с будущим. Исполненная экзистенция проявляется в принятии личностью реальности; во внимательном обращении с отношениями и ценностями; в уважении индивидуальности (как своей, так и других); в согласовании собственных мыслей и действий со смыслом происходящего²⁵³. Сущность экзистенциально-аналитической терапии

²⁵³ Лэнгле А. Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действенная структура экзистенциально-аналитической терапии // Психотерапия. 2004. № 4. С. 41–48.

Лэнгле усматривает в первую очередь в реструктурировании «Я», в *переработке* экзистенциальных содержаний и в обнаружении имплицитной «духовной связки», благодаря которой Person «обосновывает» свою собственную экзистенцию. Процесс, при помощи которого актуализируются заблокированные персональные силы в человеке, не определяется как заданный, а понимается как *встречающий, диалогический* и побуждает к «встрече с самим собой»²⁵⁴. Реструктурирование Person приводит к освобождению и поддержке тех оснований экзистенциального опыта, благодаря которым человек приходит к аутентичному построению жизни, к восприятию и переживанию себя в качестве «решающего» фактора своей экзистенции. А. Лэнгле предлагает для этого метод персонального экзистенциального анализа, направленный на раскрытие собственной экзистенции благодаря мобилизации персональных сил.

Экзистенциальная идентичность – еще одно важное понятие современной экзистенциальной психологии. В исследованиях Н.В. Гришиной показано, что экзистенциальная идентичность является ответом человека на внутренние вызовы. Если личностная идентичность тесно связана с процессами развития и социализации человека, социальная идентичность – с внешними вызовами, необходимостью поиска своего места в меняющейся социальной реальности, то экзистенциальная идентичность инициируется мета-потребностями человека и формируется на основе экзистенциального опыта человека, переживания экзистенциальных ситуаций и осуществления экзистенциальных выборов. Экзистенциальная идентичность, относящаяся к фундаментальным измерениям отношения человека с миром, является показателем личностной зрелости, обретается в результате выхода человека на мета-уровень своего существования.

²⁵⁴ Лэнгле А. Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действенная структура экзистенциально-аналитической терапии // Психотерапия. 2004. № 4. С. 41–48.

В качестве косвенного параметра экзистенциальной идентичности человека фигурирует понятие «экзистенциальная исполненность», уровень которой показывает степень осмысленности жизни, меру внутреннего согласия²⁵⁵. В конкретном исследовании (Ю. Карташева) показано, что людям с разным уровнем «экзистенциальной исполненности» свойственно различное субъективное понимание счастья. Люди с более высоким уровнем «экзистенциальной исполненности» связывали свое счастье и благополучие с активной включенностью в мир жизни. Другие люди, понимающие счастье через комфорт, спокойствие, а также отсутствие каких-либо обязательств, имели более низкий уровень «экзистенциальной исполненности»²⁵⁶.

Не менее важным является изучение неподлинности человеческого бытия. К. Ясперс считает это важной вехой институционализации психологии как эмпирической науки. Согласно К. Ясперсу, если психологию и социологию понимают как знание о подлинном бытии человека, то они утрачивают характер эмпирических наук; выступив за рамки присущего им в ходе ориентирования в мире познавательного напряжения, они делаются врагами философии. «Они поставляют тогда соблазнительные оправдания, потому что целокупность существования, по видимости, не только мнится (*gemeint*), но и всецело находится тогда под контролем познания. Нужно признать уклонением от возможной свободы и непониманием границ возможного для науки, если сегодня полагают возможным находить окончательную истину о бытии в таких формулах, из которых, скажем, марксистская и психоаналитическая формулы оказались наиболее всех пригодными для искоренения человеческого достоинства, имеющего свой источник в самобытии из свободы (*Selbstsein aus Freiheit*)»²⁵⁷.

²⁵⁵ Кривцова С.В., Лэнгле А., Орглер К. Шкала экзистенции (*Existenzskala*) А. Лэнгле и К. Орглер. Экзистенциальный анализ. Бюллетень № 1, 2009. С. 141.

²⁵⁶ Гришина Н.В. Экзистенциальная психология в поисках вектора своего развития // Психологические исследования. 2015. Т. 8. № 42.

²⁵⁷ Ясперс К. Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире. М., 2012. С. 231–232.

Значимость неподлинности существования в развитии человека показывает, в частности, Э. ван Дорцен. Тревога есть осознание личностью потенциальности своего бытия. Она проявляет даже не столько подлинность либо не-подлинность, но скорее возможность их обеих. Она показывает человеку фундаментальное бытие в мире. Человек тревожится потому, что он внутренне не завершен, он не в безопасности, он не сущностен²⁵⁸. Кроме того, человек испытывает страх небытия. И только проходя через этот страх, человек может прочувствовать экзистенцию – непрерывность своего бытия, неосязаемого, но постоянно присутствующего Я, которое боится, упорствует и возникает из небытия. Дж. Бьюдженталь показывает пример таких личностных изменений на примере сессий с Ларри²⁵⁹.

В качестве результата личностного развития выступает не избавление от такого страха или тревоги. Избавиться от них невозможно. Психотерапия важна не только в том смысле, чтобы найти способы жить с неопределенностью и неизвестностью, с которыми мы сталкиваемся, но и чтобы эти данности жизни могли восприниматься как ободряющие и приносящие радость, а не только как пугающие и причиняющие боль²⁶⁰.

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

Э. ван Дорцен, в этой связи рассуждая в унисон с Э. Спинелли, подчеркивает ценность личностных нарушений, говоря о том, что «люди ровно настолько являются самими собой, насколько они провалились»²⁶¹. Эта мысль выражает стремление психотерапевта найти основания внутреннего

²⁵⁸ Deurzen E. van. *Everyday Mysteries*. London: Routledge, 1997; Deurzen E. van. *Paradox and Passion in Psychotherapy*. Chichester: Wiley and Sons, 1998.

²⁵⁹ Бьюдженталь Дж. Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. М., 1998.

²⁶⁰ Спинелли Э. Зеркало и молоток. М., 2009. С. 24.

²⁶¹ Ван Дорцен Э. Вызов подлинности по Хайдеггеру // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2006. № 8. URL: http://www.existradi.ru/n8_emmy.html (дата обращения: 25.05.2017).

согласия с жизнью, которые обретены личностью в своем неподлинном измерении. Начало психотерапии связано с пониманием того, как личность может быть самой собой в этой неподлинном существовании, которое прежде всего и должно быть осознано и понято.

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

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

Без рефлексивного сознания достижение тех самых подлинности и аутентичности, о которых мы читаем в работах по психотерапии, труднодоступно в силу фрагментарности и случайности повседневной жизни. Устойчивое ощущение подлинности требует сознательных усилий, позволяющих рассмотреть ее в эпизодах каждодневного бытия. В экзистенциальной психологии была акцентирована важность личностного пересмотра жизненной истории, направленности на смысл, сознательного

взгляда на жизнь и на будущее. «Экзистенциальный анализ стремится мобилизовать способность человека принимать решения (К. Ясперс), основанную на активном доступе к эмоциональности (М. Шелер) в диалогическом обмене (М. Бубер) с внешними и внутренними ситуационными данностями (В. Франкл)»²⁶².

В современной психологии формирование способности человека к саморефлексии рассматривается как поворотный момент в развитии субъектности человека. Он связан с превращением развития из процесса, детерминируемого извне, в процесс, детерминируемый «изнутри». Рефлексия определяет ряд значимых процессов развития человека – самопознание, самопонимание, саморегуляцию. Особым видом рефлексии является биографическая рефлексия, посредством которой человек формирует внутреннюю репрезентацию жизненного пути, выделяя и анализируя отдельные события жизни как субъективно значимые горизонты своего развития.

Биографическая рефлексия является важнейшим психологическим ресурсом самопонимания, ключевым средством саморазвития. Биографическая рефлексия обнаруживает функцию смыслообразования, помогает адаптироваться к жизненным изменениям и преодолевать кризисы жизни²⁶³.

В исследованиях М.В. Клементьевой с использованием авторской методики оценки развития биографической рефлексии показано, что она положительно влияет на осмысленность жизни, саморегуляцию и социально-психологическую адаптацию личности. С возрастом (от 17 до 65 лет) биографическая рефлексия становится более интегрированной в смысловую сферу личности и процессы саморегуляции. Рефлексия становится необходимым элементом анализа, обобщения, интеграции

²⁶² Лэнгле А. Терапевтический случай нахождения собственного Я (применение метода персонального экзистенциального анализа) // Психология: Журн. Высш. шк. экономики. 2005. Т. 2. № 2. С. 82.

²⁶³ Клементьева М.В. Биографическая рефлексия как ресурс развития субъекта жизни. Тула, 2016.

увеличивающегося с возрастом объема жизненного опыта. Развитие взрослого человека как субъекта жизни опосредовано уровнем развития его биографической рефлексии, а именно: доступностью и характером использования ее как психологического ресурса²⁶⁴.

В исследованиях Н.В. Гришиной показано, что экзистенциальный опыт формируется в результате проживания человеком экзистенциальных ситуаций и экзистенциальных проблем, что становится источником личностных изменений²⁶⁵. На примере исследования динамики изменений показателей ценностно-смысловой сферы студентов обоснованы позитивные следствия экзистенциального опыта в проживании критических жизненных ситуаций. Испытуемыми в произвольной форме описывались события, происходившие в течение исследуемого периода их жизни. К ним относились события социального характера, изменения в межличностных отношениях, события в жизни близких людей и т.д. В ряде случаев студенты упоминали события экзистенциального характера, такие как переживание одиночества, первый опыт свободы, проживание нового опыта и др. Оказалось, что именно у студентов, включавших в событийный ряд своей жизни наряду с другими и события экзистенциального содержания, наблюдались особенно сильные изменения показателей ценностно-смысловой сферы и личностной зрелости. У них отмечался существенный рост потребности в социальной компетентности, в автономности и независимости и др. В целом зафиксированные изменения отражали тенденцию «взросления», процесса становления зрелой личности. Экзистенциальный опыт переживания событий жизни оказал влияние на усиление данной тенденции²⁶⁶. Таким образом, взросление выводит человека на уровень проживания

²⁶⁴ Клементьева М.В. Понятие биографической рефлексии и методика ее оценки // Культурно-историческая психология. 2014. Т. 10. № 4.

²⁶⁵ Гришина Н.В. Экзистенциальные проблемы человека как жизненный вызов. Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12. 2011. № 4. 109–116.

²⁶⁶ Гришина Н.В., Погребницкая В.Е., Салитова М.В. Развитие и становление индивидуальности в период ранней зрелости: студенты-психологи. Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12. 2008. № 4. 277–288.

экзистенциального модуса жизни, а обретаемый им экзистенциальный опыт становится источником его личностных изменений. Важным результатом исследований является подтверждение идеи о том, что экзистенциальный опыт предельных переживаний дает человеку ощущение высших смыслов своего существования.

Итак, для современной психологии характерна тенденция все более активного обращения к экзистенциальным аспектам бытия человека в мире. Особенности онтологического и персоналистического уровней экзистенциальной психологии показывают связи между ее фундаментальными задачами (пониманием бытия человека в контексте экзистенциальных данностей) и практическими, которые ориентированы на поиск способов и критериев актуализации экзистенциального развития личности.

Приведенные в пример исследования показывают особенности перехода экзистенциальной проблематики в плоскость научных задач, требующих практического решения. Под этим углом конкретизируются понятия экзистенциальной философии, ставшие классическими (вера, свобода, смысл жизни, ответственность, тревога), вводятся новые категории, синтезирующие достижения в конкретных областях социально-гуманитарного знания (например, экзистенциальная идентичность и исполненная экзистенция в психологии).

Рассмотренные идеи являются важным вкладом в осмысление теоретических и практических аспектов проблемы экзистенциального опыта. Его становление выступает как встреча человека с ключевыми дихотомическими данностями существования, их проживание и уравнивание в контексте истории развития личности. В экзистенциальном опыте человек открывает фундаментальное измерение жизни, непрерывность своего бытия.

Экзистенциальный опыт - интеграция пережитого, пройденного личностью жизненного пути; выработка способа противостояния тоске, страху, тревоге, которые сопутствуют существованию человека, свидетельствуют о его заброшенности; формирование защиты, движение от неизбежного (заброшенного) бытия к потенциальному бытию.

Формы работы с личностью в экзистенциальной психотерапии, использующей специфические экзистенциалы или их совокупности, показывают, что психологическая практика нуждается в философской концептуализации экзистенциального опыта для «схватывания» фундаментальных компонентов субъективности. Пример альянса экзистенциальной психотерапии с философией представляет равноправную альтернативу натуралистическим трендам в психологии.

Параграф 3. Движение к личности и персональному опыту в социологии

В данном параграфе охарактеризован поворот социологии к человеку и его жизненному миру, к иррациональной стороне социальных отношений. Рассмотрены особенности становления экзистенциального подхода в социологии, предмета и методов экзистенциальной социологии как направления современных исследований. Обоснована необходимость и возможность изучения в социологии экзистенциального опыта как фактора социальной жизни и социальных изменений.

Экзистенциальные ракурсы неклассической социологии

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

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

«моральным наукам» Нового времени и искавших субстанцию социальной жизни, свободную от духа.

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

Под влиянием В. Дильтея была акцентирована роль внутреннего опыта переживания, непосредственного наблюдения человека над самим собой и над другими людьми и отношениями между ними как материала наук о духе. Начальным и конечным пунктом наук о духе является, по мнению Дильтея, конкретный исторический, живой опыт. Представление о жизни как о живом опыте становится сердцевиной всей его философии. Переживание выступало в качестве основы структурной связности душевной жизни, неотделимой от

ее воплощения в духовном, надиндивидуальном результате. «Структурная связь переживается. Потому что мы переживаем эти переходы, эти воздействия, потому что мы внутренне воспринимаем эту структурную связь, охватывающую все страсти, страдания и судьбы жизни человеческой, – потому мы и понимаем жизнь человеческую, историю, все глубины и все пучины человеческого»²⁶⁷.

Следует отметить, что в силу недоступности изучения социологией непосредственного переживания, В. Дильтей считал его предметом психологии. Однако многие годы в рамках социологии осуществлялся поиск способов такого исследования. Социологами была осознана необходимость изучения внутреннего опыта. Целью социологии в понимании, например, А. Шюца является представление о «процессах определения значений и понимания, которые осуществляются внутри индивидов, процессах интерпретации поведения других людей и процессах самоинтерпретации»²⁶⁸. Феноменологическая социология, а впоследствии и экзистенциальная социология должны были вернуться к ментальности, от которой так стремились уйти позитивисты, и, в сущности, стать социологией духа. Подразумевалось, что социальная наука должна не просто признать влияние личностного компонента, но и исследовать его как важный фактор социальной жизни и социальных изменений. Т.М. Дридзе назвала это поворотом теории социального познания и социального действия лицом к живому человеку, обитающему в многослойной жизненной среде и эволюционирующему в процессе непрерывной обратной связи с ней²⁶⁹.

В целом, различные по своим методологическим основаниям и концептуальному оформлению стратегии изучения личности и личностной проблематики оформились в неклассический период развития социологии.

²⁶⁷ Дильтей В. Описательная психология. СПб, 1996. С. 54.

²⁶⁸ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. P. 492.

²⁶⁹ См.: Дридзе Т.М. Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество. М., 2001.

Альтернативу общесоциологическому знанию, ориентированному на позитивистско-объективистские и рационалистские исследовательские стратегии составляют теории, которые объединяют под названием «социология повседневной жизни». Здесь выделяются символический интеракционизм и феноменологическая социология (как более общие направления), драматургическая социология И. Гофмана, этнометодология, когнитивная и экзистенциальная социология. Социология, до сих пор концентрирующаяся на рациональных аспектах социальной жизни и социального действия человека, обратилась к иррациональной стороне социальных отношений. В качестве истоков поступков людей и их отношений друг с другом были признаны не только объективно существующие структуры и нормы, но и «ощущение», «чувство» этих структур (a sense of social structure)²⁷⁰. Возникла потребность обратить внимание на то, что человек, испытывающий влияние общества, создающий социальную реальность, чувствует и переживает.

Сторонникам направлений неклассической социологии свойственно представление о социальной реальности как зависимой от человеческого сознания и опыта. Как отметила Е.И. Кравченко, она рассматривается как пребывающая в постоянной незавершенности и творении, достраиваемая в общении и действии не только в зависимости от предшествующих событий, но и по направлению к тому, что еще не явлено, а существует как идея, намерение²⁷¹. «Социальная экзистенция», в том смысле, в котором это понятие употребляет П. Штомпка, призванная отражать случайность социального становления, – современное продолжение этих тенденций в методологии. «Социальная экзистенция всегда динамична... Как и жизнь, в буквальном смысле социальная экзистенция никогда не стоит на месте... Но она динамична не только в смысле постоянного непрекращающегося

²⁷⁰ Cicourel A. Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction. L., 1973. P. 27.

²⁷¹ См. интерпретацию изменений классической социологии в статье: Кравченко Е.И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам // Социол. журн. 2001. № 3.

действия или функционирования... но также в смысле приведения в движение продуктивных, долгосрочных “перемен чего-то”: социальные процессы, трансформация»²⁷². Трактующее таким образом понятие «социальная экзистенция» отражает влияние феноменологической и экзистенциальной философии в представлении социальности как становления, процесса. Возникает апелляция к случайной динамике социальной жизни, к потоку сознания, потоку социального взаимодействия, времени, в котором оно разворачивается. Имеет место культурный поворот к поиску незаметных тканей из смыслов, правил, ценностей, норм, представлений, регулирующих поведение людей.

Внимание к повседневной жизни связано с признанием того, что ситуативность и проблематичность бытия прежде всего выражена в повседневном бытии человека. Под влиянием экзистенциального подхода понимание роли повседневной жизни существенно меняется, она не сводится к некоторой фоновой рутине. Именно в эпизодах повседневной жизни как «исследовательской лаборатории» (П. Штомпка) ищутся воплощение и реализация социальных абстракций.

Социальность и переживание

Исследование повседневной жизни в социологии связано с обращением к экзистенциальному ракурсу социального взаимодействия, социальных связей и отношений. Особенно это касается экзистенциальной социологии, возникновение которой относится к 1960–1970 гг.²⁷³ Начало ее концептуализации положено такими авторами, как Э. Тириакийян, Дж. Дуглас, А. Фонтана, Дж. Котарба, Дж. Джонсон, П. Мэннинг, Дж. Хейм и др.

²⁷²Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социол. исслед. 2009. № 8. С. 6.

²⁷³Рассмотрение становления и особенностей экзистенциальной социологии см.: Мельников А.С. Проблемное поле экзистенциальной социологии // Социология: теория, методы, маркетинг. 2008. № 2. С. 83–102; Мельников А.С. Социетальная экзистенция: за и против // Социология: теория, методы, маркетинг. 2007. № 1. С. 92–104.

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

По мнению Э. Тириакьяна, американского социолога, ученика П. Сорокина и Т. Парсонса, в классической социологии слишком много внимания уделяется «поверхностным», институциональным социальным феноменам вместо того, чтобы обратиться к предшествующей им сфере социального существования. Эта глубинная экзистенциальная сфера и мыслится им как предмет социологии, которая должна изучать человеческое бытие в социетальной экзистенции²⁷⁴. В связи с этим он пишет: «Если брать общество как экзистенциальную реальность (а не как грубую сущность или чистую абстракцию), то крайне важно понять, как экзистенциальная структура человеческого бытия проявляется в социетальном существовании»²⁷⁵. Возводя экзистенцию на социетальный уровень, Э. Тириакьян акцентирует внимание на изучении общества не как простой совокупности не связанных между собой индивидуальных экзистенций либо связанных механически, но в качестве целостной, *социальной экзистенции*, порождаемой взаимодействием индивидов и их «солидарностью» (Э. Дюркгейм).

²⁷⁴ Tiryakian E. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. Englewood Cliffs (NJ.), 1962. P. 163.

²⁷⁵ Ibid. P. 164.

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

Микроуровень экзистенциальной социологии связан с проведением конкретных эмпирических исследований и интерпретацией различных форм социальной экзистенции. Экзистенциальная социология определяется в некоторых работах как изучение человеческого опыта в мире (или существования) во всех его формах²⁷⁶. Ключевой особенностью *experience-in-the-(contemporary) world* выступает изменение как постоянная черта жизни людей, их восприятия себя, их опыта социальности.

Экзистенциальную социологию отличает от других теорий повседневной жизни рассмотрение человеческого существования не только как рационального или символического, не только как мотивированного желанием кооперации путем действия субъектов. Вместо этого предлагается увидеть сильнейшее влияние эмоциональности и иррациональности, их часто определяющего действия над базисом привычных чувств и настроений²⁷⁷.

Акцент делается на независимости и доминировании человеческих чувств над оценочными и когнитивными составляющими социальных действий. Так, в отличие от драматургической модели социальной жизни И. Гофмана, экзистенциальная социология не акцентирована на идее следования сценариям в повседневной жизни. Дж. Дуглас, Дж. Джонсон считают особенностью экзистенциальной социологии постижение и объяснение таких вопросов, как сущность человека, природа человеческой жизни, природа человеческого опыта в работе с конкретными явлениями повседневной

²⁷⁶ Existential Sociology / Ed. by J. Douglas, J. Johnson. N.Y., 1977.

²⁷⁷ Adler P.A., Adler P., Fontana A. Everyday life sociology // Ann. Rev. Sociol. 1987. 13. P. 217–235.

жизни. Экзистенциальная социология претендует на изучение людей в их естественных условиях, во всей сложности жизни, в соединении телесности, чувственности и рациональности²⁷⁸.

Бытие человека в обществе исследуется на примере самых разных проблем и особенностей становления идентичности, представая множеством граней повседневной культуры. Дж. Котарба и А. Фонтана в своих эссе, посвященных медиа-идентичности, случаям женщин, подвергшихся побоям, гомосексуальности, опыту выхода из роли и др., показывают особенности экзистенциальной социологии. Последняя, по их мнению, исследует пути, в рамках которых формируется, проявляется, «испытывается» человеческая индивидуальность в быстро меняющемся социальном мире²⁷⁹. В более поздней работе Дж. Котарба и Дж. Джонсон (написанной также как коллекция эссе) описывают экзистенциальную социологию как «драматический и приключенческий» способ понимания повседневной жизни, акцентирование важности индивидов, их эмоций и сконструированного ими взаимодействия с социальными структурами в рамках определенных культурных контекстов²⁸⁰. Авторы описывают случаи, вызывающие общественный резонанс, ситуации, находящиеся по ту сторону социального порядка, предлагающие необычные грани социальной реальности. Кроме того, в исследовании непосредственного опыта нередко ставится задача передачи переживания. В частности, на характерном для экзистенциального подхода эмоциональном уровне А. Фонтана передает в работе «Последний предел» тему старости, мироощущения пожилого человека, стоящего на пороге смерти. Он пытается воссоздать и передать его экзистенциальные состояния, особенности социальных связей и их восприятия²⁸¹. Эта работа – своего рода пример, который подает

²⁷⁸ См. исследование опыта хронической боли: Kotarba J.A. The chronic pain experience // *Existential sociology*. Ed.: Jack D. Douglas, John M. Johnson. 1977.

²⁷⁹ Kotarba J.A., Fontana A. *The Existential Self in Society*. University of Chicago Press, 1987.

²⁸⁰ Kotarba J.A., Johnson J.M. *Postmodern Existential Sociology*. Rowman Altamira, 2002.

²⁸¹ Fontana A. *The Last Frontier*. Beverly Hills, 1977.

экзистенциальная социология, показывая, что некоторые проблемы требуют изучения и передачи опыта на эмоциональном уровне его становления и переживания.

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

В современной социологии проблема смысла и бессмысленности существования находится в тесной взаимосвязи с изучением качества и условий жизни. Пути ее разрешения усматриваются в конкретных особенностях социализации личности в определенной среде. Различные аспекты проблемы смысла жизни становятся составляющими эмпирических социологических исследований. В частности, это - изучение смысложизненных позиций личности, их влияния на социальное поведение индивида, на поддержание тех или иных способов социального взаимодействия; «измерение» социального самочувствия населения, его удовлетворенности жизнью; описание социальных проявлений утраты смысла жизни и, напротив, ощущения подлинности, аутентичности существования. Исследования когнитивной части социального капитала, предпринятые Л.А. Беляевой, являются примером интерпретации важности культурно-смысловых оснований социальности²⁸².

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

²⁸² Беляева Л.А. Региональный социальный капитал и множественная модернизация в России. К постановке проблемы // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2014. № 1 (31). С. 108–115.

социальные связи и отношения. В ее рамках исследуется влияние одиночества и дефицита экзистенциальной коммуникации на социальные действия и связи индивида, а также особенности типа общества, порождающего ощущение одиночества. В контексте возникновения и все большего проявления нового типа социального взаимодействия в информационном обществе, проблемы экзистенциального Я, медиа-идентичности, экзистенциальной коммуникации, одиночества становятся особенно актуальными и исследуются в разных науках и направлениях философии. Так, Л.В. Баева указывает на современные экзистенциальные вызовы электронной культуры, такие как абсурдность отношений «виртуальный Я и виртуальный Другой», утрата границы реальности, виртуальная объективация, свобода виртуального выбора, затрудняющая нравственное становление, одиночество в сети, зависимость от виртуального взаимодействия²⁸³. Таким образом, проблемы, поставленные в экзистенциальной философии, находят различные варианты воплощения и изучения в современной научной и социальной реальности, дополняя сложившееся видение общества и воспроизводства социальных связей на новом уровне социокультурного развития.

Возможности изучения экзистенциального опыта в социологии

Э. Тирикьян придает социологии почти мистическое значение, считая ее «неотъемлемой частью экзистенциального целого общества»²⁸⁴. Что есть экзистенциальное целое? Е.И. Кравченко характеризует эту идею как странную, противную самому духу экзистенциализма подмену. Получается, что Э. Тирикьян наделяет общество личной, ответственной открытостью бытию. Существование, присущее именно человеку как воплощенному духовному существу, обладающему сознанием и свободой, объективируется

²⁸³ Баева Л.В. Экзистенциальные риски информационной эпохи // Информационное общество. 2013. № 3. С. 18–28. URL: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/e63962ee99dc45ac44257c120042ef7c> (дата обращения: 25.05.2017).

²⁸⁴ Tiryakian E. Introduction // The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology / Ed. by E. Tiryakian. N.Y., 1971. P. 27.

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

Согласно Е.И. Кравченко, пытаясь сохранить экзистенциальный колорит своих социологических воззрений, Э. Тирикьян оказывается не в состоянии удержать даже феноменологический и в итоге вынужден сосредоточиться на внешних условиях протекания действия, нормативах и ограничениях²⁸⁵. Это важная позиция, указывающая на проблемность изучения социологией экзистенциального опыта как сочетания непосредственного переживания жизни и действия надындивидуальных культурных форм.

О том, что касается возможностей изучения экзистенциального опыта в социологии, можно сказать следующее. Экзистенциальный опыт как область непосредственных эмоциональных переживаний личности связан с особо значимыми событиями жизни человека, которые оформляются в ценностно-смысловые параметры его отношения к реальности и самому себе. Переживание либо впоследствии получает рациональное оформление, осознание, либо присутствует как арефлексивное, существуя «за кадром», но в той или иной мере определяя стремления и поступки личности.

Как непосредственное переживание экзистенциальный опыт малодоступен для социологического исследования, которое сталкивается с трудностью языковой концептуализации переживаний. В этом смысле экзистенциальный опыт сугубо индивидуален, решение казалось бы универсальных экзистенциальных проблем есть всегда их преломление через индивидуальное становление и переживание. Индивидуальная приоритетность личностного опыта свойственна феноменологической

²⁸⁵ Кравченко Е.И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам // Социол. журн. 2001. № 3.

интерпретации опыта сознания, восходящей к трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля. Это всегда опыт персоны, личности, а не сообщества, и он имеет экзистенциальную основу, несет в себе глубокую индивидуальность, интимность, смысл для себя, образуя основу персональной идентичности. В данном случае личностный опыт и есть опыт экзистенциальный, сопряженный с переживанием, приводящий не просто к знанию как элементу опыта, а к личностно-пережитому знанию.

Социологическому исследованию экзистенциальный опыт доступен в большей степени как рациональное оформление, обобщение переживаний, которое приводит к тем убеждениям, смыслам, ценностям, которыми индивид руководствуется в жизни. Важнейшей проблемой социологии становится понимание социального конструирования смыслов, а также связь этих смыслов с социальными действиями. Чаще это характеризуется как связь ценности и социального поведения. Еще под влиянием работ В. Виндельбанда и Г. Риккерта понятие «ценность» входит как в теоретическую социологию, так и в практику проведения конкретно-социологических исследований. Важную роль в этом процессе сыграл М. Вебер, предпринявший социологическую интерпретацию понятия ценности. Согласно М. Веберу, «достоинство “личности” состоит в том, что для нее существуют ценности, с которыми она соотносит свою жизнь, пусть даже в отдельных случаях они заключены в глубинах индивидуального духа. Тогда индивиду важно “выразить себя” в таких интересах, чью значимость он требует признать как ценность, как идею, с которой он соотносит свои действия»²⁸⁶. В представлении М. Вебера, осмысленным человеческое поведение предстает лишь в соотнесении с ценностями, в свете которых находят свое выражение индивидуальные цели и нормы поведения людей.

²⁸⁶ Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М., 2006. С. 275.

Следует отметить, что понятие экзистенциальных ценностей не получило широкого применения в социологии. Распространены другие понятия: фундаментальных, жизненных, базовых, основных, терминальных ценностей²⁸⁷. Такого рода ценности интегрируют личностное развитие, являются смысложизненными ориентирами существования, выступают основой аутентичности человека, реализации его стремлений и принятия ответственности за собственный выбор.

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

Ценности, прежде всего фундаментальные, базовые, исторически возникли и укоренились в повседневной жизни людей как конструктивный ответ культуры на дихотомичность человеческого существования. Их можно назвать квинтэссенцией экзистенциального опыта человека, его культуры, цивилизации. Согласно Н.И. Лапину, возникновение ценности жизнь человека (распространение табу «не убий» с членов своего рода/племени на всех людей, в эпоху великого перехода рода *homo sapiens* из состояния дикости к цивилизованному состоянию) стало предпосылкой устойчивого существования человеческого рода, а не просто его выживания. Затем, уже в условиях цивилизации сформировались еще две фундаментальные экзистенциальные ценности – достоинство человека и ненасилие в отношениях между людьми и народами. Это неразрывная триада ценностей,

²⁸⁷ См.: Лапин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социол. исслед. 1996. № 5. С. 3–23; Гаврилюк В.В., Трикоз Н.А. Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социол. исслед. 2002. № 1. С. 96–105; Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. 2002. № 1. С. 166–184; Яницкий М.С. Ценностные ориентиры личности как динамическая система. Кемерово, 2000; Атаян В.В. Аксиологические концепты регулятивной функции ценности в обществе // Гуманитар. и соц. науки. 2008. № 6. С. 2–9.

которую, на наш взгляд, можно считать экзистенциальной. Она стала предпосылкой не только существования человечества, но и развития собственно человеческих качеств каждого индивида. А их развитие зависит как от человека, так и от соответствия/несоответствия типа социума типу культуры, структуре его ценностей, но не наоборот²⁸⁸.

Мы можем заключить: названная триада ценностей образует фундаментальное, экзистенциально-гуманистическое ядро ценностей человеческой цивилизации. Вокруг них собираются базовые ценности, соответствующие историко-культурным особенностям каждой цивилизации и страны.

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

Мы можем обозначить только некоторые пути решения этой проблемы, нашедшие достаточно широкое применение в социологии. Одно из решений – применение методов качественного исследования, направленных на выявление субъективных аспектов переживания и действия личности в

²⁸⁸ Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Часть I. Человеческая цивилизация перед выбором конфигурации фундаментальных ценностей // Вопросы философии, М, 2015, № 4. С. 3-15.

социальной среде²⁸⁹. Третья социология связана с переходом от массовых опросов к качественным подходам с привлечением методов наблюдения, кейс-стади, глубинных интервью, интерпретации «эго-документов», то есть личных свидетельств пережитого (письма, жизненные истории, семейные фото), анализа социальной иконосферы. Причем эти изменения касаются не только метода, но и содержания исследований.

Важное место в экзистенциально-ориентированной социологии занимают стратегии ситуативного анализа, которые в общем виде восходят к «идеографическому методу» баденской школы неокантианства и герменевтике Г. Дильтея, биографическим исследованиям творческого процесса (К. Ломброзо, Ф. Гальтон, Л. Терман). Как отмечает И.Т. Касавин, ситуационная методология содержит убеждение в уникальности культурного объекта, невозможности его объяснения на основе общих законов; использует понимание и феноменологическое описание как основные методы анализа изменчивой и локальной детерминации события²⁹⁰.

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

Именно в ситуации П. Тиллих видел реализацию экзистенциальной позиции личности, позиции вовлеченности. Ситуация с ее временными, пространственными, историческими, психологическими, социальными, биологическими условиями включает также свободу индивида, которая позволяет ему реагировать на эти условия, изменяя их²⁹¹.

²⁸⁹ См., например: Готлиб А. Качественное социологическое исследование: познавательные и экзистенциальные горизонты. Самара, 2004.

²⁹⁰ Касавин И.Т. Ситуационные исследования // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 872.

²⁹¹ Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. Т. 1. С. 88–89.

В экзистенциальной социологии проводится различие между стандартными и пограничными ситуациями. Ситуация включает набор качеств, которыми обладает личность: принадлежность к определенной социальной группе, обладание индивидуальными и социальными характеристиками. В кризисных состояниях ситуация обретает пограничный характер. Под влиянием идей М. Хайдеггера о прозрении экзистенции в предельном переживании Э. Тириакияна пишет: «Конфликтующие тенденции аутентичности и неаутентичности легко наблюдать в кризисных ситуациях, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Социология в этом плане должна уделять больше внимания катастрофическим ситуациям, в которые попадает коллектив *in toto*, ибо катастрофа (и природная, и антропогенная) расшатывает повседневный мир общества (соответствующий *das Man* Хайдеггера)...»²⁹².

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

Социологи, работающие в микросоциологическом русле исследований, используют понятие «ситуации» в контексте опыта и взаимодействия людей посредством чувств, восприятия, мышления и действий «лицом-к-лицу»²⁹³. Социальная экзистенция реализуется в этой связи в реальных, проживаемых и наблюдаемых социальных событиях, социально-индивидуальных практиках, составляющих повседневную жизнь, «фактически – единственную жизнь, которая есть у людей, и которая ни полностью детерминирована, ни полностью свободна» (П. Штомпка).

В отечественной социологии к понятию «ситуация» обращается Т.М. Дридзе, критикуя объективистский подход в социологии и других

²⁹² Tiryakian E. *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society*. Englewood Cliffs (NJ.), 1962. P. 164.

²⁹³ Douglas J. et al. *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*. Boston, 1980. P. 2.

социально-гуманитарных науках²⁹⁴. Она подчеркивает, что ситуации обладают специфической структурой и конфигурацией, придающей образу жизни людей характер направленного и непрерывного процесса, в рамках которого воспроизведение уже известных (кодифицированных в данной культуре) образцов выхода из проблемных состояний сменяет рождение новых решений жизненно важных проблем²⁹⁵. Под жизненной ситуацией индивида, которая исследуется представителями социологии повседневной жизни, Т.М. Дридзе имеет в виду совокупность значимых, т. е. втянутых в орбиту его жизнедеятельности, событий и обстоятельств, оказывающих влияние на личностное мировосприятие и поведение в некоторый конкретный период его жизни.

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

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

²⁹⁴ Дридзе Т.М. Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество. М., 2001.

²⁹⁵ Подробнее см.: Прогнозное социальное проектирование: теоретико-методологические и методические проблемы / Отв. ред. Т.М. Дридзе. М., 1994. С. 37–62.

часто не принадлежат обыденному сознанию, но в какой-то мере становятся доступными исследователю в процессе размышления респондента над поставленными вопросами и проблемами²⁹⁶.

Ситуация или событие выступают единицами построения нарративных методов исследования. Событие - отрефлексированное, сохранившееся в памяти и наделенное «насыщенным описанием» действие или случай, которые совершались, происходили или созерцались как происходящие на определенном отрезке пространства и времени жизни субъекта (А.С. Готлиб).

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

Нарративное интервью, охарактеризованное Ф. Шюце, предусматривает, что рассказчик воспроизводит историю о событиях своей жизни так, как эти события были им пережиты²⁹⁷. Истории жизни, рассказанные от первого лица, не просто отражают внешний мир. Люди воссоздают прошедшие события и действия в личных нарративах так, чтобы утверждать идентичность и конструировать жизнь. В психотерапии нарративы личного опыта используются, чтобы изменить жизнь пациента путем ее пересказывания и реконструирования. Человек предстает как комментатор, автор, рассказчик и ученый, исследующий себя. Посредством осознания он стремится придать смысл жизни, полной необъяснимых событий.

²⁹⁶ Примеры исследований: Судьбы людей России – XX век. Биографии семей как объект социологического исследования / Отв. ред. В. Семенова, В. Фотиева. М., 1996; Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005.

²⁹⁷ Шюце Ф. Биографическое исследование и нарративное интервью (Отрывки) // Безрогов В.Г., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В. Педагогическая антропология: Феномен детства в воспоминаниях. М., 2001. С. 142–147.

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

Получается, что в нарративном анализе объектом исследования служит сама рассказанная история, которая сконструирована, творчески создана, наполнена предположениями и интерпретациями. Когда рассказанная история понимается как текст, исследователь подходит к языку с точки зрения способа и условий конструирования смысла, анализируя контекст мотивов²⁹⁸.

Важной задачей является рассмотрение способов упорядочивания респондентами собственного опыта, придания смысла событиям и поступкам своей жизни. Как пишет Е.Р. Ярская-Смирнова, исследуются характер составления истории жизни, лингвистические и культурные ресурсы, на которых она строится и каким образом убеждает слушателя в подлинности. Нарративный анализ приоткрывает как содержание опыта, так и формы рассуждения о нем, способы его передачи респондентом²⁹⁹.

Нарративы – не просто набор фактов или объем информации. Они структурируют опыт восприятия, организуют память, сегментируют и целенаправленно выстраивают каждое событие в жизни и жизнь как целое. При этом в автобиографических конструкциях частная информация переплетается с более широким контекстом жизненного опыта. В этом смысле нарратив есть форма повествования, соединяющая индивидуальный и социокультурный пласты жизни. Истории жизни выражают, с одной

²⁹⁸ См.: Howard G.S. A tale of two stories: Excursions into a narrative approach to psychology. Notre Dame, 1988; Riessman C.K. Narrative analysis: Qualitative research methods series // Sage University Paper. 1993. Vol. 30. P. 17.

²⁹⁹ Ярская-Смирнова Е.Р. Нарративный анализ в социологии // Социол. журн. 1997. № 3. С. 38–61.

стороны, фазу необходимого отделения субъекта от группы, с другой, фазу его добровольного, контролируемого возвращения в группу. Тогда главной целью истории жизни является не подчеркивание личностной автономии, а осуществление связи между этими двумя полюсами³⁰⁰.

Экзистенциальный опыт как предмет конкретного социологического исследования

Для демонстрации фрагментов экзистенциального опыта в конкретной социокультурной ситуации я обращусь к проведенному социологическому исследованию «Смыслжизненные переживания и ориентиры человека в современном российском обществе» (с привлечением биографического (нарративного) метода на основе слабоформализованного интервью). В исследовании приняли участие респонденты в возрасте от 30 до 90 лет (выполнено по гранту Президента РФ молодым ученым «Экзистенциальный опыт в контексте кризисных ситуаций (возможности междисциплинарного синтеза)», 2011–2013, руководитель – Н.А. Касавина).

Целью исследования выступало изучение реальных историй жизни людей с акцентом на интерпретации тех ценностно-смысловых ориентиров, которые выражают видением ими жизни, себя и социального сообщества в собственной стране; на понимании кризисных ситуаций, в которых они находились, личных и социальных контекстов их протекания, причин и путей преодоления.

Анализ результатов биографического интервью осуществлялся с привлечением данных всероссийских и региональных социологических исследований ценностей российского общества, его идентичности и других понятий, связанных с проблемой экзистенциального опыта.

В числе задач предусматривалось выявление структурных категорий, к которым в различных социальных контекстах прибегали люди, излагая те

³⁰⁰ См.: Бургос М. История жизни: Рассказывание и поиск себя // *Вопр. социологии*. 1992. Т. 1. № 2. С. 123–130; Журавлев В.Ф. Нарративное интервью в биографических исследованиях // *Социология*: 1994. № 3–4. С. 34–43.

или иные события, которые отражают как внешнюю действительность, так и динамику личной духовной жизни.

Акцент был сделан на степени включенности респондента в кризисные события, связанные с социокультурной динамикой, на взаимосвязи личного и социально-политического, социально-экономического пространств, в которых разворачиваются истории жизни. Ставился вопрос о поворотных событиях, «высших точках» индивидуального развития респондента.

Анализ историй жизни представителей разных поколений вскрывает особенности их социальной идентичности, стержневых ценностных и символических элементов, с помощью которых они выражают свои представления о себе, и которые служат с одной стороны, стимулами к развитию, а с другой, помогают преодолевать сложные периоды личных и общественных трансформаций.

Результаты проведенного биографических интервью показали неразрывность индивидуального, субъективного жизненного пути и социокультурного пространства, в котором он осуществляется. Личность говорит о своей истории, вписывая ее в социальный контекст и историю страны. Также были обнаружены межпоколенческие различия историй жизни, восприятия и оценки кризисных ситуаций и форм их преодоления.

Старшее поколение, а именно люди, пережившие войну или родившиеся в военные годы, чье детство пришлось на послевоенную разруху, воспринимает то время как самое тяжелое в своей жизни. Отдельный случай этого поколения – люди, пережившие репрессию – событие, которое часто приводило к распаду семьи, вызывало чувство несправедливости, обиды, неуверенности в себе. Однако послевоенное время было связано с ожиданиями лучшего, общим душевным подъемом, дальнейшим формированием объединяющих идей строительства коммунизма, которому после победы над фашизмом, казалось, уже нет преград.

Следующим тяжелейшим периодом жизни этого поколения стали 1990-е гг. Люди, родившиеся до войны, в эти годы уже заканчивали трудовую деятельность, выходили на пенсию. Кризис 1990-х гг. спровоцировал переживание и осознание того, что многие их усилия были напрасными, идеология потерпела крах, накопления были потеряны, пенсия и заработная плата в их денежном выражении были обесценены. Люди уже не могли адекватно адаптироваться к новому положению вещей. В качестве экономической платформы, которая помогла пенсионерам выжить в годы кризиса, респонденты указывают на то, что властью не были отняты их жилища (квартиры, дома).

Мировоззренческим ударом для этого поколения стал пересмотр истории Советского Союза, в том числе истории Великой Отечественной войны, когда оказалось, что побежденная страна живет лучше. «Какие же мы победители, если живем хуже?» Разочарование в советской истории, в социализме стало разочарованием в собственной жизни, что усугубило многие переживания, свойственные периоду старости: ощущения, что «не все удалось успеть из желаемого, а сил уже нет, время уходит». Отрицательные изменения в здоровье на этом неблагоприятном фоне воспринимаются очень болезненно, - это явно прочитывается в опубликованном посмертно дневнике Михаила Ульянова (см.: Неизвестный Михаил Ульянов. Дневники и записные книжки. М., 2012).

Эмоционально-психологический фон кризисных ситуаций, показывающий их экзистенциальную сторону, формулируется респондентами как ощущение потерянности, неустойчивости, неустроенности, страх перед будущим, страх за детей, ощущение собственной уязвимости, иллюзорность надежд. По оценке Т.В. Евгеньевой, разрушение «картины мира» советского человека при отсутствии адекватной

компенсации, лежит в основе формирования кризиса личностной идентичности в современной России³⁰¹.

Анализируя индивидуальные оценки распада Советского союза и системных изменений, следует отдельно сказать о том, что позиция части творческой интеллигенции существенно отличалась. В последнее время активно публикуются различные автобиографические материалы (например, воспоминания Лилианы Лунгиной, Рудольфа Баршая, Майи Плисецкой и др.). Эти люди, далекие от политики, еще при Союзе осознавали ложность идеологии, ложность общественных идеалов, ложность попыток собственного соответствия этим идеалам. И 1990-е год для них – переход от самообмана к более реальной оценке событий, которая способствовала новой ориентации личности в своих жизненных стратегиях.

Пожалуй, менее болезненно кризис 1990-х гг. пережило поколение людей, родившихся в 1950-е – 1960-е гг. На время 1990-х гг. как раз выпало их личностное, социальное, профессиональное самоопределение. Однако это поколение имело адаптивные ресурсы, оно было достаточно молодо для того, чтобы выбрать новый путь в изменившейся обстановке. Сложность их положения состоит в том, что они оказались на границе разрыва между советским и постсоветским социокультурным пространством. Они получили представления о жизни, свойственные советской культуре, образование и профессию - исходя из советских ценностей, что затруднило их поиск своего места в постсоветской России. Общий экономический и политический кризис дополнился индивидуальным «кризисом середины жизни», связанным с сомнениями в избранном жизненном пути, в собственных способностях.

В доперестроечном времени это поколение называет тяжелыми такие временные отрезки, как конец 1970-х гг. – пик застоя, сопровождавшийся «ощущением тошноты», «затхлости». Другим сложным периодом, упоминаемым в ходе повествования о собственной жизни, явился конец

³⁰¹ Евгеньева Т.В. Архаическая мифология в современной политической культуре // Полития. 1999. №1. С.34

1980-х гг. Респонденты указывали, что в 1985-1986 гг. они думали об изменении общей ситуации к лучшему. В то время молодое поколение ожидало нового, появилось ощущение свободы, люди стали выезжать за рубеж. Осознание ложности этих надежд было тяжелым. Люди стали выходить из партии. Ощущение неустойчивости упрочилось.

Следующее поколение - люди, родившиеся в 1970-80-е гг. Время перестройки не было для них таким болезненным, так как они были еще очень молоды, собственных семей не создали, ответственности за детей еще не несли. Разумеется, они испытали сильную стесненность в средствах, когда учились, многим приходилось одновременно работать и учиться. Но это поколение еще попало в волну бесплатного образования, в том числе высшего, и это послужило фундаментом будущей карьеры. Профессиональное самоопределение после обучения характеризуется как нелегкое, связанное с тем, что формировались рыночные отношения, было сложно найти хорошо оплачиваемую работу в новых экономических и социальных условиях. В то же время уровень притязаний людей по сравнению с предыдущими поколениями существенно вырос. В целом 2000-е гг. оцениваются ими как относительно благополучные. Респонденты отмечают появление новых возможностей личностного и профессионального роста, новых видов деятельности.

Отдельно следует отметить характерное для самого молодого из опрошенных поколений стремление к сравнению России с развитыми странами, в основном европейскими. В этом сравнении Россия не выигрывает. Респонденты отмечают ощущение безнадежной отсталости уровня жизни в России, торжество коррупции, безответственности, отсутствие порядка, отсутствие надежд на изменение к лучшему в обозримые сроки.

В целом можно заметить, что сам факт получения опыта, в особенности касающегося преодоления кризисных ситуаций, в дальнейшем помогает в тяжелые периоды жизни. В психологических исследованиях отмечается, что личностная идентичность предполагает ощущение человеком себя, своей жизни как сферы уникального, устойчивого. Развитой идентичностью обладает субъект, прошедший период кризиса, саморефлексии, сформировавший определенную совокупность значимых целей, ценностей и убеждений, определяющих чувство доверия, стабильность, оптимизм. Людям или системам, не ориентированным на ясные цели, ценности и убеждения и на стремление их формировать, свойственна диффузная идентичность. Они или не проходили состояние кризиса, или оказались неспособными решить возникшие при этом проблемы. В отсутствие более или менее ясного чувства идентичности люди переживают ряд отрицательных состояний: пессимизм, апатию, тоску, отчужденность, тревогу, чувство беспомощности и безнадежности³⁰². Весомая часть населения России сегодня переживает эти состояния, не настраивающие на успешное совладание с неизбежными кризисными ситуациями.

Обращаясь к факторам положительного опыта преодоления кризисных ситуаций, респонденты указывают на разные факторы. Наиболее часто это связано с ключевыми ценностями: семья, близкие люди, работа (творческая деятельность). Согласно результатам всероссийского мониторинга «Ценности и интересы россиян», более 15 лет интегрирующие ядро ценностей, которое консолидирует более 60% населения, составляют две терминальные ценности: семья и порядок³⁰³. Получается, что «ощущения беспорядка», неоднократно упоминаемые респондентами в ходе биографического интервью, находятся в противодействии с терминальной ценностью порядка, и это совсем не случайно. Эта ценность отражает

³⁰² Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии, 1996, № 1. С. 133-134.

³⁰³ Лапин Н.И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и ее регионов // Социологические исследования, 2010, №1.

нехватку, кризис порядка и ответственности, который имеет место в сознании россиян.

Согласно другому масштабному исследованию «Российская идентичность в социологическом измерении» (М.К. Горшков, А.Л. Андреев, В.А. Аникин и др.), наибольшей значимостью для большинства россиян обладают три сферы их жизни – семья, работа и друзья. «Значимость семьи огромна для представителей всех мировоззренческих, возрастных, доходных и т. д. групп – во всех них о том, что семья очень важна для них, заявили 90%-91%, и практически все остальные отмечали, что она «скорее важна»³⁰⁴.

В рамках анализа результатов биографического интервью обратимся к данным других социологических исследований, связанных с общим социально-психологическим состоянием населения, его удовлетворенностью жизнью, чувством защищенности, степенью тревожности, т.е. с теми показателями, которые свидетельствуют о степени его экзистенциальной устойчивости перед лицом реальных и во многом кризисных жизненных обстоятельств.

Эмоциональными индикаторами развития личности являются субъективные переживания осмысленности и удовлетворенности жизнью. Они свидетельствуют о том, что личность в целом принимает свое жизненное пространство, продуктивно действует и взаимодействует в его поле, эффективно разрешает встречающиеся противоречия. Стойкое снижение удовлетворенности жизнью извещает, как правило, о том, что в развитии личности назрели такие противоречия, которые его существенно осложняют и отягощают. Анализ этой проблемы приводится в теоретико-эмпирическом исследовании К.В. Карпинского³⁰⁵.

³⁰⁴ Российская идентичность в социологическом измерении (аналитический доклад). Институт социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ. М., 2007. С. 54.

³⁰⁵ Карпинский К.В. Смысл жизни и ресурсы его реализации: К пониманию механизмов личностного кризиса // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. № 4.

Согласно вышеупомянутому социологическому исследованию «Российская идентичность в социологическом измерении», особенности общенациональной идентичности россиян можно свести в один наиболее общий показатель – уровень удовлетворенности жизнью в целом. Авторы исследования отмечают, что по данному показателю положительной динамики до 2007 г. не наблюдается. Если в 2004 г. 35% россиян признавались в том, что их жизнь в целом складывается хорошо, то в 2007 г. таких оказалось только 26%. Для большинства населения (63%) она складывается в основном удовлетворительно. В целом, по нематериальным аспектам жизни, для россиян характерно отсутствие оптимизма и доминирование той же оценки. Главным образом это относится к самооценкам возможности реализовать себя в профессии, уровня личной безопасности, состояния здоровья, но, наиболее примечательно, что 24% опрошенных молодых людей негативно оценивают возможность получения необходимых образования и знаний³⁰⁶.

В социологическом исследовании социально-психологической адаптации коренного населения в миграционном пространстве Астраханской области в числе задач фигурировало изучение характера сплоченности коренного населения. Один из блоков вопросов был посвящен его социально-психологическому состоянию, характеру и уровню тревожности³⁰⁷. Ситуацию в регионе 48% опрошиваемых оценили как кризисную, 52% – как нормальную. В разных возрастных группах соотношение этих оценок меняется. В старших группах (45-54 лет, 55 и старше) тревожность выше - 60% считают ситуацию в регионе кризисной. Население беспокоят, прежде всего, следующие проблемы: низкий уровень доходов населения (48%); рост инфляции, цен (31,6%); распространение наркомании, алкоголизма (20,2%);

³⁰⁶ Российская идентичность в социологическом измерении (аналитический доклад). Институт социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ. М., 2007. С. 125.

³⁰⁷ Винокурова Л.И., Доду Я.И., Калюжная (Касавина) Н.А. Экзистенциальные основания и социально-психологические аспекты адаптации коренного населения в условиях миграции. Астрахань, 2010. С. 187-197. (Опрос населения проводился методом анкетирования 5 - 10 июня 2008 года).

личная безопасность (20,2%). Мы видим, что угрозы материального благосостояния оказываются на первом месте. В них и сегодня следует искать препятствия нарушения адаптивных способностей населения.

В оценке социально-психологического состояния населения интересны данные других, ранее проводимых исследований, где также определяются его показатели. Например, по данным социологического мониторинга «Как живешь, Россия», проводимого Аналитическим отделом стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН с 1992 по 2005 г., главным индикатором социальной тревожности респондента остается дороговизна жизни (сен. 2005 г. – 60%), на втором месте повышение тарифов и услуги ЖКХ - 46%, на третьем месте - безопасность своя и близких – 33%³⁰⁸.

Согласно результатам исследовательской программы «Социокультурная эволюция России и ее регионов», действующей по инициативе Центра изучения социокультурных изменений (ЦИСИ) Института философии РАН, в оценке жителями своей защищенности от социальных опасностей бедность как вид опасности стоит на втором месте после преступности (Курская область, Вологодская область, Тюменская область, Пермский край и др.). Так, 71% жителей Вологодской области полагают, что они не защищены от преступности, 68% - от бедности, 62% - от экологической угрозы, 59% - от произвола чиновников (исследование проведено в 2007 г.)³⁰⁹.

В целом можно отметить, что тревожность населения высока и имеет выраженные экономические факторы, что ослабляет ощущение идентичности как обретения своего места в конкретном социальном и культурном пространстве. Социально-экономические проблемы, ощущение

³⁰⁸ Левашов В.К. Гражданское общество и демократическое государство в России // Социологические исследования, 2006. № 1. С. 6-8.

³⁰⁹ Регионы России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / Институт философии. Центр изучения социокультурных изменений / Составление и общая редакция: Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М., 2009. С. 244.

материальной неустойчивости и неудовлетворенности создают ситуацию общей неопределенности в жизни каждого отдельного человека, ставят под сомнение его собственную социальную стабильность.

Тревожное социально-психологическое состояние населения усугубляется также недоверием к власти. Согласно данным указанного исследования адаптации коренного населения к условиям миграции, 74% опрошенных считают, что власть не в состоянии успешно решать проблемы, связанные с миграцией, и возможностей у населения оказывать влияние на решения власти почти нет.

Динамика социально-психологического самочувствия российского общества за годы демократических реформ показательна тем, что свыше трети россиян, участвовавших в социологических опросах, испытывают чувство несправедливости, стыда за происходящее в стране, беспомощности повлиять на происходящее. Особенно удручает, что эти показатели среди молодежи до 25 лет выше 70%, а среди 26-35-летних таковых еще больше³¹⁰.

По оценке В.К. Левашова и данным мониторинга «Как живешь, Россия», в подавляющем большинстве респонденты считают, что в российском обществе значительны противоречия и неприязни между бедными и богатыми (72%), низшими и высшими классами (63%), народом и властью (62%). В совокупности эти три индикатора показывают, что в сознании общества такие понятия, как «богатство», «высший класс» и «власть» практически однозначны. Большая часть наших соотечественников считает, что российское государство выражает и защищает интересы богатых и государственной бюрократии (соответственно 54% и 52% в 2005 г.). Только 6-9% видят в их лице выразителей и защитников их интересов³¹¹.

Если говорить об аффективных аспектах восприятия населением своего региона, то можно отметить, что оно остается довольно позитивным. В

³¹⁰ Российская идентичность в социологическом измерении (аналитический доклад). Институт социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ. М., 2007. С. 19-21.

³¹¹ Левашов В.К. Гражданское общество и демократическое государство в России // Социологические исследования, 2006. № 1. С. 6-8.

исследованиях «Социокультурный портрет региона России» жители оценивали свои чувства по отношению к своему региону. Оценки можно обобщить следующим образом: более 50% жителей в целом довольны, что они живут в своем регионе (хотя многое не устраивает). Так, в Вологодской области 29,7% выбрали вариант ответа «Рад, что живу здесь», 45,3% - «В целом доволен, но многое не устраивает», 13,8% - «Не испытываю особых чувств по этому поводу», 0,1% - «Не нравится жить здесь, но привык, не собираюсь уезжать», 3,3% - «Хотел бы уехать в другой регион России», 2,1% - «Хотел бы вообще уехать из России»³¹².

Оценка результатов ряда социологических исследований показывает: при выражении своего общего отношения к стране или региону респонденты проявляют больший оптимизм, в то время как при оценке отдельных сфер общественной жизни или удовлетворенности отдельными аспектами жизни пессимистический настрой более выражен. Это может свидетельствовать о том, что человек даже при существующих проблемах (выраженных в сознании как, например, бедность, преступность), настроен на укорененность в пространстве данной территории. Ее положительное восприятие порой вопреки реальной политико-экономической обстановке имеет экзистенциальную ценность, наделяя личность ощущением причастности, устойчивости, надежды. Когда же речь идет о конкретных условиях жизни, респонденты склонны к более критической оценке объективных социальных обстоятельств и своего отношения к ним.

По оценке Н.И. Лапина, процессы схождения духовных ориентиров населения России и ее регионов существенно весомее их дифференциации, ценностный мир россиян несмотря на отдельные флуктуации, демонстрирует стабильность вот уже пятнадцать лет. Это в некоторой степени обнадеживающий результат.

³¹² Регионы России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / Институт философии. Центр изучения социокультурных изменений / Составление и общая редакция: Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М., 2009. С. 238.

В условиях экономической незащищенности идентичность и адаптивные способности населения обусловлены в большей степени традиционными культурными, экзистенциальными ценностями. Однако этот ресурс имеет естественные пределы и не может бесконечно подпитываться только энтузиазмом людей, который, в сущности, является их последним рубежом. Культура сегодня столь многогранна и противоречива, что ощущение целостности существования, личная ответственность и реализация достигаются личностью с большим трудом. В этой связи, развитие России в 21 веке трудно представить без влияния культуры на общественное сознание и систему ценностей, с одной стороны, и на эффективное развитие экономики и социальной сферы, с другой.

Сделаем выводы. Универсальность экзистенциального опыта как необходимой личностной формы переработки и конституирования опыта социальности еще предстоит учесть и осмыслить представителям социальных наук. Обращение к жизненному пути конкретного человека, проживающего неповторимые экзистенциальные события и, тем не менее, выражающего особенности своего времени, народа, социальной или возрастной группы, позволяет подойти к построению особых моделей социологического исследования. Анализ индивидуальных способов отношения субъекта к изменяющимся жизненным обстоятельствам, которые влияют на контекст его существования, в значительной степени помогает в понимании социальной реальности на разных уровнях.

На сегодняшний день экзистенциальная традиция в социально-гуманитарных науках не является доминирующей или даже распространенной. Существует и ее критика, указывающая на создание еще одного раскола, в котором игнорируются центральные проблемы классической социологии и искажаются традиции европейской экзистенциальной философии. Это не умаляет важности изучения социальных аспектов экзистенциального опыта, так как он приобретается,

переживается, проживается человеком в культуре, социуме, в сообществе других людей. В проблематике, связанной с экзистенциальным опытом, расширяется социологическое видение человека и его ситуации в современном социальном пространстве, реализуется гуманистическая функция социально-гуманитарного знания.

Параграф 4. Гуманизация науки и натурализация экзистенции

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

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

В результате этих изменений проблема экзистенциального все отчетливее выходит на статус междисциплинарной, а ее изучение способствует формированию целостного видения природы человека, становлению в философии и науке синтетического знания о бытии и человеке. Междисциплинарное обобщение исследований экзистенциального опыта в рамках социально-гуманитарных наук позволяет дополнить понятия индивидуального и социального субъекта и тем самым расширить категориальные рамки социальной онтологии, научно-философской картины социальной реальности.

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

Имеет место спад интереса к развитию экзистенциальной философии на Западе, начавшийся во второй половине XX в., ее вытеснение структурализмом, постструктурализмом, психоанализом и другими научными и философскими течениями³¹³.

В числе социокультурных предпосылок такого спада главным образом выступает реальность потребительского общества, в котором стремление к духовно-личностному развитию отчасти замещается потреблением.

Кроме того, наблюдается переход экзистенциальной проблематики из философии в сферу ряда специализированных социально-гуманитарных наук, т. е. операционализация и натурализация «экзистенции»³¹⁴, поиск решения философских проблем научными способами. Как пишет Г.Л. Тульчинский, «мы становимся свидетелями следующей стадии вымывания философии в сферу конкретных практик: сначала наука, потом логика, теперь настала пора метафизической свободы»³¹⁵.

Проблемы, поставленные в рамках экзистенциализма, отошли к таким наукам, как психология, социология, социальная антропология и др. Это отчасти говорит о его теоретической (понимание природы социального и индивидуального субъекта) и практической (помощь личности) актуальности. Вместе с тем, прикладное использование идей экзистенциальной философии нередко приводит к явному упрощению ее содержания и проблематики, ее собственно теоретическому забвению. На протяжении уже более полувека идеи экзистенциальной философии, заложенные М. Хайдеггером, Ж.-П. Сартром, К. Ясперсом и др., в

³¹³ Kohn A. Existentialism Here and Now // The Georgia Review. Summer 1984.

³¹⁴ Натурализация экзистенциализма – заимствование идей экзистенциальной философии социально-гуманитарными науками, сдвиг экзистенциальной проблематики из философии в социально-гуманитарное знание и практику.

³¹⁵ Тульчинский Г.Л. Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 50.

концептуальном смысле развиваются слабо. Налицо их использование в прикладных целях, что оправдывает это философское направление в практическом смысле, однако теоретически не продвигает его вперед. Имеет место дефицит современных философских ресурсов проблематики, которая была открыта экзистенциальной философией.

Нельзя не отметить существование особенных, национально окрашенных форм освоения экзистенциальной проблематики. Анализ материалов последнего философского конгресса (Афины, 2013) показывает, что из всех докладов по тем или иным аспектам экзистенциальной философии лишь очень немногие представляли европейские страны. Наряду с этим очевидна активность представителей таких стран, как Аргентина, Малайзия, Чили, Мексика, Южная Африка и др., которые посвящают свои работы осмыслению собственных культурных проблем и традиций (экзистенциальные аспекты национального угнетения, экзистенциальные ракурсы джайнизма, экзистенциализм и философия освобождения и др.)³¹⁶. Три круглых стола по экзистенциальной тематике были проведены с участием Карибской философской Ассоциации.

В процессе глобализации различные страны осваивают западные философские направления, концептуализируют на европейских языках во многом уникальные культурные феномены и личностные проблемы. В противовес западному обществу потребления (которое вместе с тем предлагает человеку возможности преодоления экзистенциального вакуума с помощью психотерапии), культуры этих стран и сообществ направлены на активное использование потенциала своих духовных традиций для преодоления экзистенциальных проблем. Аналитическая философская традиция, столь популярная в Америке и Европе, здесь дает о себе знать в гораздо меньшей степени. Кроме того, социально-гуманитарные науки в

³¹⁶ Tal Correm (Israel), Ibrahim Mohd Radhi (Malaysia), Agostina Marchi (Argentina), Krishna Bhattacharya (India), Lewis Gordon (USA/Jamaica), Alexander Stephon (USA/Trinidad), Hagi Kanaan (Israel), Rozena Maart (South Africa), Julia Suarez (Denmark/Colombia), Hien Luong (Vietnam), Samuel Asuquo Ekanem (Nigeria) и др. // Abstracts of 23 World Congress of Philosophy, 2013.

неевропейских странах не достигли еще той стадии проникновения в социальную практику, которая наблюдается в Европе. В частности, восточная философия является в большей степени созерцательной, художественной, и именно она, наряду с религией и национальными традициями, взяла на себя сегодня решение экзистенциальных вопросов, лишь в некоторых случаях обращаясь к достижениям западной экзистенциальной философии.

Данные обстоятельства порождают как позитивные, так и негативные следствия. Первые связаны с тем, что философские идеи выступают как протонаучная картина мира и тем самым начинают вносить вклад в решение конкретных научно-практических задач на фоне явной недостаточности теоретических объяснений и гипотез, способных сконструировать образ человеческой субъективности. Экзистенциально-философская проблематика «работает» в прикладных направлениях даже на фоне отсутствия ретроспективной и перспективной проекции эволюции экзистенциальной философии, в том числе форм ее воспроизводства и распространения.

Негативные следствия состоят в том, что натурализация экзистенции создает иллюзию решения ряда фундаментальных философских проблем. Латентное в теоретическом отношении и артикулированное в практике существование экзистенциальной проблематики приводит к тому, что гуманитарным наукам недостает современных философских обобщений. Тем самым блокируется их дальнейшая разработка и консервируется современное состояние, которое в философии сознания именуется «разрывом в объяснении». Тем самым кризис экзистенциальной философии в развитых странах Запада приобретает черты перманентности.

Стала ли работа с личностью более эффективной? Каковы формы применения экзистенциальной онтологии и этики в плане развития социально-гуманитарных наук, т. е. какие практические следствия они могут дать? Как работает экзистенциальная парадигма сегодня после смерти

субъекта, констатируемого философией постмодерна, а также на фоне кризиса классической методологии? Наконец, каковы перспективы развития экзистенциальной философии? Все эти вопросы требуют размышления о способе существования экзистенциальной философии сегодня. Изучение ее развития обладает концептуальной ценностью, так как ее проблематика, пусть в латентной форме, определяет целый ряд дискурсов и может представлять собой перспективные точки роста философской мысли. В этом смысле она вовсе не ограничивается своим прикладным использованием, которое в свою очередь нуждается в адекватном теоретическом инструментарии. Важно исследовать влияние на современную философскую и социально-гуманитарную мысль онтологии экзистенциализма и связанной с нею объективации экзистенции, которая находит свое выражение в понятии «социальная экзистенция»; экзистенциальной этики, феноменологии в соотношении с экзистенциальным подходом в контексте понятий «экзистенциальное развитие», «исполненная экзистенция».

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

Внимание к субъективному, экзистенциальному контексту существования человека служит особой почвой для понимания его универсального бытийного фона. Согласно Дж. Бюдженталю, одному из вдохновителей «третьей волны» в психологии, а именно экзистенциально-гуманистической психотерапии как альтернативы бихевиоризму и психоанализу, большинство симптомов личностного кризиса являются «значительно более глубоко укорененными в натуре клиента», всегда есть «возможность того, что дистресс есть сигнал глубокого пласта бытия, который будет настоятельно

заявлять о себе, и, в случае исчезновения данного симптома, создаст другие сложности»³¹⁷. Эта идея приобретает особую важность для исследования социальных проблем в жизни человека, поскольку за ними часто лежат более глубокие (и не всегда ясно осознаваемые) экзистенциальные проблемы – проблемы свободы выбора и ответственности, причастности группе и изолированности, поиска личностью собственного предназначения.

Однако такое внимание к субъекту, такие неклассические ориентиры, характерные в той или иной степени для разных гуманитарных наук, должны учитывать и принципы классической науки, которые свойственны науке как таковой: приоритет предмета исследования, его объективность и истинность, наличие технологии получения научного знания и результата. Хотелось бы присоединиться к позиции Л.А. Марковой, настаивающей на том, что в конце XX в. по сегодняшний день, как когда-то в классической науке, снова, пусть и на свой лад, встает задача устранения тех особенностей субъекта научной деятельности, которые не имеют отношения к содержанию создаваемого, искомого им знания³¹⁸.

В частности, знакомство с работами представителей клинической психологии позволяет составить представление о недостаточности экзистенциального подхода для практической помощи людям с пограничными личностными расстройствами, психопатологиями³¹⁹.

В социологии также встала необходимость переоценки уже не позитивистских направлений, как ранее, но и всплеска качественной методологии, что привело к пониманию важности сочетания классических и неклассических методов исследования. Даже классики социологии, воспринявшие антинатуралистический смысл дильтеевской философии, например М. Вебер, вынуждены были отмежеваться от ее субъективизма и релятивизма. Под влиянием Вебера трактовка «понимания» в общественных

³¹⁷ Bugental J.F.T. Psychotherapy and process: The fundamentals of an existential-humanistic approach. Reading (MA), 1978. P. 3.

³¹⁸ Маркова Л.А. Человек и мир в науке и искусстве. М., 2008.

³¹⁹ См.: Соколова Е.Т. Клиническая психология утраты Я. М., 2015.

науках все больше отходит от своих первоначальных интуитивистско-психологических истоков, ассоциируясь с проблемой расшифровки социально-культурных смыслов и символов.

Обострившиеся проблемы современного человечества вызывают к новым смыслам - взаимопонимания в обществах, между локальными цивилизациями, во всем глобальном сообществе - взаимопонимания на основе экзистенциально-гуманистических ценностей, укоренение которых в экзистенциальном опыте людей позволит оставить в прошлом безумные кровопролития, преодолеть барьеры взаимопониманию, сохранить и умножить достижения человеческой цивилизации.

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

Глава 3. Вера в экзистенциальном опыте

Обращение к вере обусловлено длительным латентным существованием экзистенциальной проблематики в рамках религиозно-теологического мышления. Его контексты позволяют рассмотреть экзистенциальный опыт через феномен трансцендентного. В данной главе экзистенциальный опыт анализируется как обретение человеком устойчивости существования через формы веры. Экзистенциальный опыт интерпретирован как поиск человеком духовной опоры существования. Вера рассматривается как опыт встроенности человека в мир, соединяющий в себе дорефлексивные формы отношения к реальности и результаты сознательного решения задач, связанных со смыслом жизни, личностной укорененностью в сфере надындивидуальных ценностей.

Параграф 1. Рациональные и аффективные коллизии экзистенции

(Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой)

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

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

Однако здесь важно отметить, что теоретики эмпиризма находились в рамках определенной традиции размышления, обоснования и письма. Необходимо было придать тексту и содержащемуся в нем смыслу некоторую универсальную для того времени форму обьективированных обобщений, применимых к множеству ситуаций. Таков был идеал нововременной науки, который философами не столько описывался, сколько предвосхищался. Сам же смысловой континуум сознания и опыта в пространстве духовно-экзистенциального сознания был открыт позже. Но и у представителей классического эмпиризма мы в той или иной форме находим обращение к роли переживаний в опыте, которые можно назвать экзистенциальными. Они касаются восприятия, представления, поведения и других его составляющих. Согласно В.А. Лекторскому, «тот способ понимания науки и научного мышления, который сложился в европейской культуре в Новое Время и который как будто бы является прямым отрицанием “философии субъективности”, в действительности разделяет с последней некоторые исходные позиции...»³²⁰.

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

³²⁰ Лекторский В.А. Научное и венаучное мышление: скользкая граница // Разум и экзистенция. Анализ научных и венаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб, 1999. С. 48.

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

Пользу своей новой формы скептицизма Д. Юм видит в ограничении разума, который отныне не смеет посягать на познание причины, источника человеческих впечатлений и на исследование объективной причинной связи. Впечатления соединены лишь фактом данности в сознании, а необходимость следования действия после причины изыскивается субъектом опять-таки в его собственной душе с помощью природного инстинкта. «Смягченный», «умеренный» скептицизм, как его понимает Д. Юм, - это уже не столько скептицизм, сколько утверждение необходимости ограничить познание условиями реальной жизни.

Скептицизм Юма оборачивается ощущением метафизической тревоги, экзистенциального одиночества. Вот примечательная цитата из Юма: «Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей»³²¹. Неужели это говорит апологет философии эмпиризма, а не Паскаль или Кьеркегор?

³²¹ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 313.

Да и сама идея течения перцепций, впечатлений, когда не дано ничего, кроме восприятий, а значит, отрицается субстанциальность духа, не приближает к чувству метафизической устойчивости и укорененности в мире, не дает ощущения достоверности существования. Разуму отказывается в его автономности, самозаконодательности, что не позволило бы, например, И. Канту выстроить стройную философию морали³²².

Интересно, что Скирбекк Г. и Гилье Н., отмечая разницу в скептицизме Д. Юма и Б. Паскаля, пишут, что два философа могут разделять один и тот же скептицизм в отношении познавательных способностей человека. Однако в силу различия их философских позиций скептицизм для каждого из них обладает особым смыслом. Для Паскаля с его рационалистическими упованиями на познание скептицизм был болезненным приобретением. Для Юма, исходившего из эмпирицизма и «здорового смысла», скептицизм не означал ничего драматического³²³. На наш взгляд, эти слова говорят скорее обратное и позволяют найти существенные сходства в философском мировоззрении Б. Паскаля и Д. Юма.

Д. Юм и Б. Паскаль: дилеммы существования

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

³²² В часто цитируемом высказывании Д. Юм подчеркивает, что «разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (office), кроме служения и послушания им» (Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 457).

³²³ Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. URL: http://philosophica.ru/history_philo/80.htm (дата обращения: 16.05.2017).

экзистенциальной проблематике, но Б. Паскаль, как и С. Кьеркегор, был принят в традицию экзистенциализма лишь в XX в.

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

Сам Д. Юм находит основания, сущностные черты человеческой природы не в разуме, не в морали или каких-либо метафизических и социальных образованиях, а именно в аффектах – истоках человеческой души. «Аффект есть первичное данное (existence) или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации»³²⁴. На это стоит обратить особое внимание. Первичная данность-аффект выступает здесь как понятие более широкое, чем восприятие, которое у Юма не просто субъективно, как у Дж. Беркли, но и аффективно нагружено. Впечатление (impression) у Юма высвечивает опыт не как безличное, незаинтересованное восприятие, но как эмоционально насыщенное отношение к миру.

При этом философия аффектов не решает вопроса об активности или пассивности человеческого опыта. С одной стороны, человек переживает те или иные события, реагируя на них своей внутренней жизнью, которая уже в силу присущих сознанию страстей не может быть пассивной. С другой же, сам факт их изначальной укорененности в человеке означает невозможность

³²⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 2009. С. 116.

власти над ними, пассивность перед аффектами, отстраниться от которых, превзойти которые личность не в силах. По словам И.С. Нарского, «всякий поступок, происходящий под влиянием того или иного аффекта, а также и под влиянием какого-либо внешнего впечатления, может считаться в этой схеме столь же “свободным”, сколь и “несвободным”, а говоря точнее, – необъяснимым»³²⁵.

Характер скептицизма определяет позицию автора в отношении взаимовлияния разума и чувства, проблемы обретения знания, укорененности в реальности вообще. Все эти вопросы носят парадоксальный характер и, в сущности, окончательно решены быть не могут. Скептицизм, помноженный на стремление найти окончательные ответы, порождает дилеммы, в рамках которых развиваются идеи того или иного автора. Так, в статье «Юм и Паскаль: Пирронизм против Природы» ее автор сравнивает дилемму, поставленную Б. Паскалем как пропедевтику веры, с «опасной дилеммой» Д. Юма³²⁶.

Под дилеммой Паскаля имеется в виду его взгляд на скептицизм, отталкиваясь от которого философ побуждается к вере, поскольку, в сущности, скептицизм является нежизнеспособным, не могущим способствовать обогащению жизни. Б. Паскаль представляет дилемму, которая открывает связь (как и у Д. Юма) с трагическим взглядом на человека (хотя этот взгляд более существенен для Б. Паскаля, чем для Д. Юма).

Согласно Б. Паскалю, трагическое положение человека в мире определяет его природу, и это положение может быть прояснено через христианскую доктрину. Стремление человека к знанию первых принципов есть ностальгия по своему состоянию до грехопадения, в котором человек обладал

³²⁵ Нарский И.С. *Философия Давида Юма*. М., 1967. С. 288.

³²⁶ Neto J.R.M. *Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature // Hume Studies Volume XVII, Number 1 (April, 1991)*. P. 41–50.

совершенным знанием³²⁷. Печальное настоящее после грехопадения делает его недоступным, но человек не может освободиться от желания иметь такое знание последних, конечных, предельных принципов. Они могут быть только результатом веры, в которой сам Паскаль и стремился найти успокоение и решение. Дилемма, таким образом, следует из трагической ситуации.

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

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

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

³²⁷ Neto J.R.M. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature // Hume Studies Volume XVII, Number 1 (April, 1991). P. 45.

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

Между разумом и чувствами

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

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

И Д. Юм и Л.Н. Толстой ставят вопрос о влиянии разума и переживаний, страстей на душу человека, состояние которой определяет поведение и отношения с другими людьми. Д. Юм под разумом понимает аффекты того же рода, что и страсти, но действующие более холодно и не производящие

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

Однако, согласно и Д. Юму, и Л.Н. Толстому, в момент совершения поступка эмоциональное, страстное, аффективное отношение к жизни является определяющим. Переживание в этом смысле идет впереди осознания, и даже если последнее опережает, не всегда совершение действия может быть контролируемо. В. Позднышев вспоминает: «Когда люди говорят, что они в припадке бешенства не помнят того, что они делают, – это вздор, неправда. Я все помнил и ни на секунду не переставал помнить. Чем сильнее я разводил сам в себе пары своего бешенства, тем ярче разгорался во мне свет сознания, при котором я не мог не видеть всего того, что я делал. Всякую секунду я знал, что я делаю. Не могу сказать, чтобы я знал вперед, что я буду делать, но в ту секунду, как я делал, даже, кажется, несколько вперед, я знал, что я делаю, как будто для того, чтоб возможно было

раскаяться, чтоб я мог себе сказать, что я мог остановиться. Я знал, что я ударяю ниже ребер и что кинжал войдет. В ту минуту, как я делал это, я знал, что я делаю нечто ужасное, такое, какого я никогда не делал и которое будет иметь ужасные последствия. Но сознание это мелькнуло как молния, и за сознанием тотчас же следовал поступок. И поступок сознавался с необычайной яркостью. ...Я долго потом, в тюрьме, после того как нравственный переворот совершился во мне, думал об этой минуте, вспоминал, что мог, и соображал. Помню на мгновение, только на мгновение, предварявшее поступок, страшное сознание того, что я убиваю и убил женщину, беззащитную женщину, мою жену. Ужас этого сознания я помню и потому заключаю и даже вспоминаю смутно, что, воткнув кинжал, я тотчас же вытащил его, желая поправить сделанное и остановить...»³²⁸.

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

³²⁸ Толстой Л.Н. Крейцера соната // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 12 т. Т. 10: Повести и рассказы 1872–1903 гг. М., 1975. С. 247–248.

понять.... Я взглянул на детей, на ее с подтеками разбитое лицо и в первый раз забыл себя, свои права, свою гордость, в первый раз увидел в ней человека. И так ничтожно мне показалось все то, что оскорбляло меня, – вся моя ревность, и так значительно то, что я сделал...»³²⁹.

Разлад между разумом и чувством, разумом и тем, что Паскаль называет «сердцем», прослеживается в «Мыслях» Б. Паскаля. «Сердце», являясь основанием мировоззрения, ведает всем тем в человеке, что выходит за пределы его разума, логики, сознания. Оно чувствует «первичные термины» и аксиомы, обуславливает «нравственный порядок» в отличие от «интеллектуального» и «физического». «У сердца свои законы, которых разум не знает»³³⁰.

Согласно Б. Паскалю, разум не может действовать суверенно, независимо от «воли» и «сердца». Только тогда, когда общепризнанные истины согласуются с желаниями сердца, они действуют на человека. Истина должна быть пережита. «Напротив, то, что не имеет никакого отношения ни к нашим верованиям, ни к желаниям, представляется для нас ненужным, ложным и абсолютно чуждым»³³¹.

В том, что касается влияния страстей, Б. Паскаль считает, будь то любовь или ненависть, они «повреждают» наши чувства и разум. Воображение же является причиной заблуждений. Умея безраздельно господствовать над человеком, воображение «установило в нем вторую природу», подчас враждебную разуму³³². Однако воображение может сделать людей счастливыми (создавая красоту, вселяя уверенность, справедливость, счастье), хотя и не может их сделать мудрыми, как разум. История, произошедшая с В. Позднышевым, является ярким подтверждением рокового влияния воображения на разум и поступки человека. Возможно, выведенное

³²⁹ Толстой Л.Н. Крейцера соната // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 12 т. Т. 10: Повести и рассказы 1872–1903 гг. М., 1975. С. 251.

³³⁰ Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М., 1979. С. 119.

³³¹ Там же. С. 125.

³³² Там же. С. 133.

Б. Паскалем «универсальное правило» нахождения истины в науке можно считать также и путем принятия верного, истинного решения в условиях разлада между сердцем и разумом: доверять только тому, что «представляется ясно и отчетливо чувствам или разуму», и фиксировать достоверные положения в виде «принципов или аксиом, как например, если к двум равным вещам прибавить поровну, то получим также равные вещи...»³³³.

Говоря об идеях Д. Юма, следует отметить, что в центре его внимания оказываются даже не мотивы, но оценки людьми собственных поступков и мотивов поведения. Оценочные суждения, та роль, которую он отводит им в становлении человека, в чем-то восстанавливают не свойственную Д. Юму веру в силу разума. Надо сказать, что Л.Н. Толстой демонстрирует большой оптимизм: пытается найти разумные основания психической жизни, оставляет надежду на обновление человека, его прозрение, хотя и через такой страшный путь, который прошел его герой В. Позднышев. Л.Н. Толстой призывает человека превзойти свою природу. Проблематизируя вопросы о том, зачем нужно просто продолжение жизни, просто размножение, он обращается к необходимости внесения в эти процессы высшего, оправдывающего критерия. Пожалуй, этот мысленный диалог между Д. Юмом и Л.Н. Толстым можно сопоставить с диалогом между представителями религиозного и атеистического экзистенциализма. Первые стремятся дать человеку надежду, чей источник выходит за пределы сего мира, вторые вручают ему крест существования, взывая, тем не менее, к его способности нести его.

В заключение хотелось бы отметить, что в некоторых пунктах идеи Д. Юма оказываются созвучными мироощущению экзистенциалистов. Человек Д. Юма – сначала переживающее, а потом уже познающее существо. Понимание Д. Юмом роли аффектов наполняет сознание ощущением

³³³ Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М., 1979. С. 44.

трагизма человеческого существования, ведь захваченность эмоциями, над которыми нет власти, подобна затерянности в мире. Теория аффектов, с одной стороны, утверждает природу человека, которую можно изучать и на которую можно влиять, а с другой, обнаруживает ее недоступность, таинственность, сокрытость. Получается, что личность формируется в процессе переживания, ее как бы еще нет, пока нет достаточного опыта переживаний. Следовательно, сущность человека вторична относительно существования, как и в экзистенциализме, поскольку личность (или ее сущность) есть поток впечатлений, порождающихся в практике сознания.

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

Параграф 2. Вера как экзистенциальный феномен

Пока я верую, я существую.

Г. Марсель

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

Бытийственный ракурс веры. Животная и перцептивная вера

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

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

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

Философ представляет животную веру как психическую активность, которая сопровождает появление в сознании неких сущностей и, в случаях, когда субъект вступает в активное взаимодействие со средой, обращает их в сообщения о реально существующем. Получается, что животная вера полагает внешнее существование и «превращает» непосредственное «созерцание» сущности в знание. Поскольку в механизме символизации

(созерцании сущностей) не заложено соотнесения символов с символизируемыми предметами, психика дополняет созерцание верой – актом полагания или постулирования.

В числе проявлений животной веры выступает доверие к родителям, домашним животным, вера в природу, т. е. некоторые изначально укорененные в человеке как природном существе отношения к внешнему миру. Предметами животной веры являются существование мира, возможность будущего, то, что разыскиваемые вещи могут быть обнаружены, и т. п. В отношении этих верований не может быть гарантий, и текущие события могут их опровергнуть, однако само течение жизни невозможно без них представить, иначе простейшие действия человека составляли бы постоянные и неразрешимые проблемы.

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

Дж. Сантаяна обосновал неизбежное присутствие животной веры в познавательной деятельности в качестве непреодолимого инстинкта познания. В работе подчеркивается фундаментальная роль животной веры в познании как «разумного инстинкта» или инстинктивного разума естественной веры человека, находящейся на глубинном уровне психики, недоступном для скептической критики. «Существование вещей предполагается животными, когда они действуют и ожидают, еще до того, как интуиция предложит какое-либо описание того, что есть вещь, которая находится перед ними в определенной области»³³⁴.

Следует отметить, что в обращении к особым глубинным, перцептивным формам веры проявляется поиск оснований знания, ориентировки, познания. Однако аргументация выдвигаемых и порой неочевидных идей не выглядит достаточной. Представляется, что обнаружение феномена веры уже на

³³⁴ Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб, 2001. С. 185.

уровне функционирования живого организма является примером онтологизации метафизического понятия, которая в данном случае мало что объясняет. Зачем, например, организму «верить» в существование природы (Дж. Сантаяна)? Как это возможно? Если речь идет об ожидании вероятных природных изменений, то они основаны на опыте и скорее на знании, чем на вере. В результате этих ожиданий формируются укорененные образцы поведения организма в среде. Если это вера в реальность природы как таковой, то для нее нет оснований, поскольку природа чувственно дана только в многообразии эмпирических проявлений, следовательно, и вера в природу как понятие невозможна для организма, неспособного к абстрактному мышлению. И напротив, зачем верить в то, что эмпирически проверяемо? Сомнение в существовании эмпирически данного объекта и признание его существования есть вновь продукты рефлексивного мышления и к животному, организмическому бытию относимы быть не могут. Некоторые основания и процессы ориентировки организма в среде, которые называет Дж. Сантаяна, совсем не обязательно относить к вере.

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

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

основание «естественного» отношения к миру. «Я сначала верю в мир и вещи, а затем верю в порядок и связь своих мыслей»³³⁵.

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

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

Описывая перцептивную веру, М. Мерло-Понти также употребляет термин «животная вера», объясняя ее «животность» через роль тела, опыт проживания человека в мире посредством тела. Это не вера в смысле принятия решения, но в смысле своего предшествования всякому положению. «Этот опыт проживания в мире, более исходный, чем любое мнение – истина, которая целиком является нами самими, без которой было бы невозможно ни выбирать, ни даже различать уверенность в видении и уверенность в видении истинного, поскольку и то и другое является принципиально одним и тем же»³³⁶.

³³⁵ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 76.

³³⁶ Там же. С. 45.

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

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

Человек в своем повседневном бытии может верить в мир, только представляя его в виде набора определенных смыслов. Он верит в этой связи не в мир, а в действенность и реальность этих смыслов в мире. Мышление, в рамках которого проблема существования мира, эмпирически данного индивиду, может быть поставлена, принципиально превосходит животный уровень отношения к этому миру. Однако М. Мерло-Понти склонен подчеркивать, что сама философия возможна только на основе перцептивной веры. Такая вера имеет дело с «ощущаемым», это естественные достоверности, данные опытом, которые имеют в качестве основания «первый слой ощущаемого мира, и наша уверенность в том, что мы существуем в истине, возможна только в единстве с уверенностью в том, что мы существуем в мире»³³⁷. Вместе с тем он ведет речь о том, что философия переводит ее на уровень рефлексии, делает своим предметом. В этом случае рефлексия и сам мыслящий субъект стремится уничтожить свое согласие с бытием, поскольку постоянно вопрошает, пытается определить свое положение в конstellациях мира, а вещей – в субъективных измерениях. М. Мерло-Понти, в сущности, обращается к противоречию, свойственному проблеме веры. Философский скептицизм подвергает веру сомнению как необоснованное состояние сознания. Одновременно философ, подвергая

³³⁷ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 22.

сомнению возможность рационального обоснования факта существования мира, единственный выход обнаруживает в той же вере.

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

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

Важный момент, который хотелось бы еще раз подчеркнуть у Дж. Сантаяны и М. Мерло-Понти, переводя его в более широкий контекст: связь веры и опыта. Вера фиксирует особый опыт существования человека и культуры, который определяется не только телесностью и восприятием, но и особыми экзистенциальными переживаниями на основе интериоризации смысложизненных ценностей, самоидентификации и личностного роста в форме сознательного преодоления духовных кризисов, ответственного выбора и принятия решений.

Вера как таинство (Г. Марсель)

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

В своем становлении человек переживает постоянный конфликт, являющийся причиной его неизбежного напряжения и определяющий способность к социальным и экзистенциальным формам веры. Животное переживает конфликт со средой, но не с самим собой. Животное не может осуществить дистанцирование и субстантивирование объективной реальности. Человек же, будучи способным к трансцендированию, абстрактному мышлению, выходит за пределы своей непосредственной практики и наличного существования, в чем и проявляется собственно человеческое отношение к миру, характеризующееся обретением метафизической основы существования. Субъективный мир человека как

расширяющееся и лишь отчасти осознаваемое целое приводит к оформлению собственных механизмов упорядочения реальности и опыта, к которым наряду с феноменами языка, понятийного мышления относится и вера.

Своеобразным венцом в формировании личности и ее экзистенциального опыта является отношение к сфере конечных, предельных ценностей. На них и направлена вера в ее специфически человеческом понимании, содержание которой представлено решением задач, связанных со смыслом жизни, личностной укорененностью в сфере надындивидуальных смыслов. Именно таким образом вера представлена в философии экзистенциализма. Г. Марсель, ведущий речь о таинстве и проблеме, придает вере как глубинному чувству причастности к реальности экзистенциальный характер.

В «Метафизическом дневнике» Г. Марсель пишет, что парадокс, требующий глубокого размышления, состоит в том, что человек сам не знает, во что верует. С одной стороны, человек может составить нечто вроде перечня объектов веры, списка того, во что он верит, и того, во что не верит. Но, с другой стороны, бытие, на которое направлена вера, *трансцендентно* по отношению ко всякому возможному перечислению, оно не может быть таким же объектом, как и все другие, наряду с другими (и, наоборот, быть наряду с другими может лишь вещь или объект). Г. Марсель предлагает рассматривать такую веру как всеобщую, глобальную, первичную по отношению ко всякому возможному разъяснению: она подразумевает причастность к реальности, сущность которой не может быть конкретизирована. «Подобная причастность была бы невозможна, если бы эта реальность не присутствовала во мне, если бы она не облекала меня полностью»³³⁸.

Г. Марсель как представитель экзистенциальной философии под бытием понимает не вещи, но целостность, единство бытия, априорное условие

³³⁸ Марсель Г. Метафизический дневник // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 104.

переживания, всеобщую совокупность всех возможных экзистенциальных контекстов.

Таинством автор называет те формы отношения к миру, опыт которых для человека как живого субъекта совершенно отличен от сферы «проблемного», объективированного существования. Г. Марсель отмечает, что именно этими формами полна жизнь, подобное постижение реальности коренится в самих условиях человеческого бытия. Это опыт поглощающих чувств, состояний, чрезвычайно значимых событий. Таинство прежде всего переживается, противопоставление внешнего и внутреннего в данном случае теряет смысл. Проблема же помещается перед человеком как нечто, требующее формирования определенного отношения и детализации, которой тайна не подлежит. Таким образом, фундаментальное различие между проблемой и тайной состоит в том, что с проблемой человек сталкивается, обнаруживает ее перед собой, но может ее охватить и разрешить; а тайна есть нечто, во что он вовлечен, следовательно, она мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия между «во мне» и «передо мной» и его изначальная значимость³³⁹.

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

³³⁹ Марсель Г. Метафизический дневник // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 85–87.

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

Быть воплощенным – это значит проявиться как тело, как именно это тело, без возможности отождествления с ним и отделения от него, поскольку отождествление и разделение суть операции коррелятивные, соотносительные друг к другу, но могущие проявляться только в сфере объектов. Из этих размышлений ясно, что не существует понятного для нас убежища, где бы я мог утвердиться вне моего тела; эта бесплотность неосуществима, она исключается самой моей структурой³⁴⁰. Экзистенция предстает как единство Я и тела, дуализм между которыми возможен только со стороны познающего субъекта. С точки зрения экзистенции он немислим.

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

Анализ перцептивной веры в коммуникативном аспекте осуществляет М. Мерло-Понти, который говорит об уверенности личности в доступе к тому же самому миру, который воспринимается и другими. В этом смысле перцептивная вера – это и надежда на всеобщность представлений, восприятий, на причастность людей миру и судьбе других. «...Так как связь каждого с его ситуацией и с его телом является бытийной связью, то в таком случае его ситуация, его тело и его мысли не создают экрана между ним и

³⁴⁰ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 17.

миром, а, наоборот, являются проводниками отношения с бытием, в которое может вмешаться также и третий свидетель»³⁴¹. Вера как часть опыта выступает в этой связи как открытость естественному и историческому бытию, делая возможным причастность реальности.

Новая открытость (О. Больнов)

Дж. Сантаяна, М. Мерло-Понти, Г. Марсель в разных контекстах и исходя из разных методологических оснований говорят о существовании глубинного уровня отношения к миру, которое характеризуется понятием веры. Важный вклад в понимание такого отношения внесла психология, рассматривая его в аспектах индивидуального личностного формирования. Так, вера выступает как базисная, первичная установка открытости и доверия человека по отношению к миру. Она укрепляется в детстве в связи с чувством безопасности и защищенности, появляется в результате возникновения определенного типа привязанности ребенка к значимым взрослым, а также наличия определенного характера удовлетворения физиологических и социальных потребностей (Э. Эриксон). Эта базисная установка понимается как латентная основа психики, обеспечивающая первичную адаптацию к миру и сохраняющая свою действенность на протяжении всей жизни индивида. «Первичные узы» (термин охарактеризован Э. Фроммом в работе «Бегство от свободы») рассматриваются как естественный фактор человеческого развития. Они предполагают отсутствие индивидуальности, но дают индивиду уверенность и жизненную ориентацию, гарантируют фундаментальное единство с окружающим миром. По мере взросления, формирования человека первичные узы дополняются вторичными узлами с миром, в основе которых лежит осмысление действительности и деятельность.

³⁴¹ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 93.

Придавая большое значение спонтанности человеческой природы, Э. Фромм делает акцент не на предмете веры, а на вере как глубинной основе становления личности, гармонизации ее внутреннего мира. Вера, по Э. Фромму, – «это прежде всего не верование в определенные идеи, а внутренняя ориентация, установка человека. Правильнее было бы сказать, что человек верит, а не что у него есть вера»³⁴². Верить – значит быть убежденным в том, что существует огромное число реальных возможностей и нужно вовремя их распознать³⁴³.

О. Больнов, исходя из необходимости преодоления изначальной, детской формы доверия, также говорит о дополнении ее «новой укрытостью» – новом отношении человека к действительности, бытию, которое достигается в борьбе с отчаянием, сомнениями и вызовами. «Мы говорим просто о доверии без каких-либо деталей, ибо речь здесь не идет о доверии к тому или иному определенному бытию, к тому или иному определенному человеку, а о некоем лежащем в основе этого доверии к миру и к жизни вообще, следовательно, о доверии как таковом, еще без определенного предмета, которому доверяют. Доверие это возникает в процессе самой жизни из чувства глубокой укрытости»³⁴⁴. Доверие О. Больнов соотносит с надеждой. При этом имеется в виду не надежда на что-либо конкретное, на некое определенное событие, которое можно наглядно представить, а тот глубинный уровень надежды, который не заключается в ожидании некоего результата, а характеризует отношение к жизни в целом. Обращаясь, в частности, к врачебному опыту Г. фон Плюгге (к исследованию, посвященному попыткам самоубийства), О. Больнов ссылается на его определение надежды как «выражения отношения, трансцендирующего нашу экзистенцию».

³⁴² Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986. С. 72.

³⁴³ См.: Фромм Э. Революция надежды. СПб, 1999. С. 27–29.

³⁴⁴ Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // Филос. мысль. 2001. № 2. С. 140.

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

В качестве итога. Когнитивный ракурс веры

У М. Мерло-Понти в работе о перцептивной вере есть интересная мысль: «...возможно, окончательно “реальность” не принадлежит никакому отдельному восприятию», она всегда находится дальше³⁴⁵. В самом деле, человек может только полагаться на некоторую картину реальности, не зная с достоверностью, все ли ожидания будут удовлетворены. Кроме того, всякое восприятие изменчиво, если угодно, является всего лишь мнением. В этой связи мы также можем только полагаться на адекватность нашего восприятия, которое лишь гипотетически отражает принадлежность любого опыта одному и тому же миру и манифестирует этот мир. Восприятие выступает как возможная перспектива бытия; бытие конструируется на основе опыта, отражая, с одной стороны, реальность, а с другой, отношение к ней человека (его ожидания, стремления, цели).

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

³⁴⁵ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 63.

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

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

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

Параграф 3. Вера и экзистенциальное становление личности

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

Вера и традиция

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

разуму средствами. Жизнь и становление мировоззрения Филипа Кэри показывает, какую трансформацию может претерпеть вера в сознании человека, в каких разных формах она может проявляться в отношении даже отдельного индивида, не говоря о сравнении этих форм в контексте особенностей разных культур, эпох, народов.

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

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

Г.В. Флоровский, характеризуя некоторые формы религиозности, говорит о таком ее типе, как «простой человек»³⁴⁶. Описание, приводимое им в работе «Вера и культура», как представляется, соответствует феномену традиционной веры. Ее носитель спокойно живет в мире, с подозрением относится к излишней рефлексии над сложными мировоззренческими вопросами, собственно, не нуждается в понимании своей веры, религиозных обрядов. В религии предпочитает «простоту», не стремится изучать учение Церкви, верит по привычке, внимая традиции. Для такой личности не характерно сомнение в Боге и в собственной способности верить. Вера не является проблемной. Он чувствует себя значимой частью общины и общества в целом. Дядя Филипа в романе С. Моэма производит впечатление именно «простого человека», вроде бы искренне верующего, однако повествование заставляет задуматься, насколько глубоко он верит, судя, например, по отсутствию особого интереса к религиозной проблематике, по отношению к собственной смерти. Ни разу он не выказал какого-либо сомнения. Возникает вопрос, а важны ли для него эти вопросы, переживает ли он свою веру или это только власть привычки?

В юности Филипп со страхом думал о том, что он мог родиться не в Англии, а в католической стране, что «мог бы появиться на свет в баптистской или методистской семье, а не в семействе, которое, к счастью, принадлежало к государственной церкви. У него даже дух захватывало, когда он думал об опасности, которой он так счастливо избежал»³⁴⁷. Этот пример говорит о существовании в душе героя простой, чистой веры как доверчивости, которая еще не знает сомнения, разочарования, отчаяния.

У такой доверчивости несколько путей становления. Она либо преодолевается в связи с ростом индивидуального и коллективного самосознания, развитием личности, ее мышления, либо остается в том же

³⁴⁶ См.: Флоровский Г. Вера и культура. СПб, 2002. С. 659.

³⁴⁷ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих // Моэм У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 140.

самом виде, когда человек доживает до старости, сохраняя непосредственную и прочно держащую его в жизни религиозность. Но в этом случае мы имеем дело с особой и во многом ушедшей в прошлое культурной средой и особыми условиями воспитания, которые своими традициями предreshают весь жизненный путь и мировоззрение личности.

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

Другое дело, если речь идет о традиционной вере человека, выросшего в культуре с устойчивой религиозностью, и социализация личности в данном случае конфликта с религиозностью не вызывает. Личность не сомневается ни в существовании и могуществе Бога, ни в собственной вере. Более того, она действительно ощущает присутствие Бога в мире, что помогает ей преодолевать несовершенство мира и человеческой природы. Д. Келленбергер, предложивший три модели религиозной веры по критерию возможности сомнения, называет такую веру «безусловной достоверностью», когда нет сомнения в божьем благоволении³⁴⁸.

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

³⁴⁸ См.: Kellenberger J. Three models of faith // Intern. j. for philosophy of religion. The Hague, 1981. Vol. 12. № 4. P. 217–233.

Экзистенциальные переживания веры

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

Первые сомнения проявились в диалоге с одним из друзей, обратившим его внимание на то, что представители разных конфессий убеждены в своей правоте так же, как и он. Собеседник убеждает его в том, что «каждый верит со своим поколением. Ваши святые жили в религиозный век, когда люди верили даже тому, что сейчас нам кажется совершенно неправдоподобным»³⁴⁹. Это место у С. Моэма заставляет читателя задуматься об историчности веры, ее принадлежности к конкретной культуре, эпохе. Общие верования формируются в социокультурной среде в виде традиций, носят характер интерсубъективных ментальных образований, характерных для данного времени, этапа развития сознания. Они образуют фундамент совместной жизни людей, неразрывно связаны со знанием человека о мире и самом себе, служат основой созерцательного, теоретического и практического отношения человека к миру вообще.

С. Моэм показывает, сколь сильные чувства овладели Филипом, когда он задумался о неверии, о том, что необязательно верить. «Не знаю, почему вообще нужно верить в бога, – вдруг сказал Филип. Едва успел он это произнести, как понял, что больше не верит. У него дух захватило, как будто он прыгнул в холодную воду. ...Им овладел страх. Он поторопился уйти.

³⁴⁹ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих // Моэм У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 141.

Ему захотелось побыть одному. Это было самое сильное потрясение, какое он когда-либо пережил. Он старался додумать все до конца; он был очень взволнован – ведь на карту поставлена вся его жизнь (ему казалось, от этого зависит его будущее), а ошибка могла навеки отдать его во власть дьявола. Но, чем больше он размышлял, тем глубже становилось его неверие...»³⁵⁰.

Филипу стало и холодно, и одиноко, и неудобно, но вместе с тем, он ощущал свободу. «Он был свободен от унижительной боязни божьего суда и от предрассудков. Он мог идти своей дорогой, не страшась геенны огненной. И вдруг он понял, что сбросил с себя тяжкое бремя ответственности, придававшей значительность каждому его поступку. Ему дышалось легче, да и самый воздух стал легче. За все свои поступки он отвечал теперь только перед самим собой. Свобода! Наконец-то он действительно стал сам себе хозяином. И по старой привычке он возблагодарил бога за то, что перестал в него верить»³⁵¹. Последнее показывает, насколько герой всегда связывал происходящее с ним с Богом. Даже сейчас, сказав себе, что он более не верит, он и с этим обратился к Богу.

Переживание, которое испытал Филип, является переломным для его дальнейшего мировоззрения и личностного роста. Такое событие, связанное с сомнением, разочарованием в вере, может человека вывести на более глубокий уровень религиозности, в которой вера будет принята со всей индивидуальной ответственностью за нее. Другим вариантом, что и случилось с Филипом, является отказ от религиозной веры, но это явилось становлением более осознанного и ответственного отношения к действительности, принятия моральных норм. Можно сказать, что личность, проходя через такой внутренний кризис, открывает для себя экзистенциальную высоту, экзистенциальный смысл веры. Традиционная вера еще не сформировавшейся личности предполагает отсутствие

³⁵⁰ Моэм У.С. Бремя страстей человеческих // Моэм У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 141.

³⁵¹ Там же. С. 143.

индивидуальности, и во многом верования воспринимаются человеком на латентном, коллективном уровне. Однако рано или поздно перед человеком встает задача *сознательного* укоренения в мире, так как по мере процесса развития личности традиционные коллективные связи оказываются недостаточными для ощущения причастности. С одной стороны, личность становится сильнее эмоционально, физически и интеллектуально. С другой стороны, имеет место чувство возрастающего одиночества, страха, тревоги, бессмысленности жизни, сопутствующее фундаментальной уединенности человеческого существа.

Ответственность за веру

С. Моэм показывает, как Филип, придя к разочарованию в вере, испытав чувства облегчения и вместе с тем новой ответственности, вступает в период поиска других связей с миром. Ему нужно на иных основаниях уяснить себе, что есть мир и он сам, в чем состоит его предназначение, смысл жизни. Этот поиск занимает долгое время, собственно, всё то время, пока мы остаемся на страницах романа с ее героем. Впоследствии Филип после тяжелого периода жизни, связанного с нищетой, придет к выводу, что и смысла жизни нет, что стремление его обрести только держит человека в состоянии напряжения. Человек, принимая идею об отсутствии смысла жизни и счастья, освобождается от груза этих «фантомов» культуры. «...Ведь если жизнь бессмысленна, она не так уж страшна, и он теперь не боялся ее, чувствуя в себе какую-то новую силу»³⁵².

Но пока главный герой находится на той стадии своего развития, когда он должен прийти к восстановлению иной духовной целостности, уже не связанной с религией. Мы наблюдаем возникновение формы веры, связанной с осознанием личностью собственной экзистенциальной ситуации и решением индивидуальных проблем существования. Такую веру можно

³⁵² Моэм У.С. *Время страстей человеческих* // Моэм У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 584.

назвать разумной, так как она представляет собой осознанный личностный выбор, затрагивающий ключевые духовные проблемы бытия и сопряженный с сомнением, через которое человек формирует новое, сознательное отношение к проблеме надличного, к сфере конечных ценностей.

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

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

Разумная религиозная вера может быть внеконфессиональна, представляя некое «космическое чувство» – переживание единства с космосом, миром природы и общества, ощущение и осознание личностью своей причастности к бытию, признание существования законов бытия, определяющих положение вещей в мире, течение событий, место человека, нравственное поведение в обществе. Человек в данном случае воспринимает религию и религиозную веру как обращение к некоторой основе и законам мира в символической форме вероучения. Утверждение норм морали считается

делом личности, и человек принимает на себя ответственность за совершенное перед своей совестью и обществом. Он верит в осмысленность своей жизни через возможность творчества и любви.

Важно, что разумная вера включает в себя действие разума, сочетает мистическое и рациональное. В русской религиозной философии это единство хорошо выражает понятие «верующий разум», которое встречается, например, у И.А. Ильина. «Вера дает разуму меру глубины, любви и окончательности; а разум дает вере энергию чистоты, очевидности и предметности. Разум, разрушающий веру, – не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума, – не вера, а пугливое и блудливое суеверие. Так философия религии создается именно верующим разумом и притом на основании разумной веры»³⁵³.

Ценность сомнения

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

Вера на этапе сомнения не дарует спокойствие, психологический комфорт, но призывает личность к поиску и индивидуальной ответственности. Сомнение не отрицает самой веры, но напротив, может укрепить ее, побуждая личность осознанно и ответственно сформировать или пересмотреть свои убеждения. В экзистенциальной философии сомнение, отчаяние описываются как необходимые этапы ее становления, неизбежный

³⁵³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. М., 1993. С. 119.

опыт веры. Он побуждает личность к осознанию предмета веры и собственной противоречивости, несовершенности, в результате чего пробуждаются ее высшие стремления и чувства. Сомнение может отражать глубокое желание верить, переживать свою веру как встречу с Богом, Его присутствие. Обретая характер отчаяния, оно может через неверие вывести человека на иной, более высокий уровень религиозности. Экзистенциально мыслящие философы, говоря о вере, признают ее сосуществование с неопределенностью, которую даже невозможно преодолеть, но которая пробуждает духовный рост. «Знаю, что труднее всего человеку, который осужден идти, сам не зная куда»³⁵⁴. Через сомнение, разочарование как экзистенциальный кризис личность открывает новый смысл и возможность своего развития, выбора, утверждает новую степень собственной свободы.

Отражением сомневающегося сознания личности являются две экзистенциальные формы веры, охарактеризованные Д. Келленбергером, – «абсурдная» и «парадоксальная»³⁵⁵. В случае абсурдной веры личность начинает с сомнения, это «устремление перед лицом недостоверности». «Парадоксальная» вера – вера несмотря ни на что, сама ее сила веры в борьбе с сомнением. Эти формы веры большей частью касаются секулярного мировоззрения, когда сама возможность веры уже не естественна, не традиционна для данной культуры и требует выработки разумного отношения. Человек верит, будучи вынужден постоянно преодолевать неверие. В письме к жене декабриста Н.Д. Фонвизиной Ф.М. Достоевский формулирует свое определение веры, подчеркивая, что вера и желание верить, жить в вере требует волевых усилий. «Я скажу... про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов

³⁵⁴ Шестов Л.И. На весах Иова: Странствия по душам. Paris, 1975. С. 232.

³⁵⁵ См.: Kellenberger J. Three models of faith // Intern. j. for philosophy of religion. The Hague, 1981. Vol. 12. № 4. P. 217–233.

противных». И далее: «И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято»³⁵⁶.

Сомневаясь, отчаиваясь, личность осознает собственную греховность, но в противостоянии искушению не верить познает, насколько это искушение может быть сильно, на этой основе вновь утверждая свою веру. «Вы познаете силу ветра только тогда, когда идете против него, а не когда ложитесь на землю... мы никогда не узнаем силу импульса зла внутри нас, если не попытаемся противостоять ему»³⁵⁷. Человек пересматривает свои установки, убеждения, отказываясь от старых истин и убеждений, создавая возможность для возникновения новых. Преодолевается некий созданный человеком ранее образ, не соответствующий новому опыту и ожиданиям.

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

³⁵⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28(1). С. 176.

³⁵⁷ Льюис К.С. Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 351.

Моральные аспекты традиционной и разумной веры

После решения о том, что верить в Бога более не является необходимым, Филип Кэри задумался о новой жизни. Что интересно, утрата веры меньше отразилась на его поступках, чем он ожидал. Он не отрицал христианскую мораль, несмотря на неверие в христианские догматы. Ему «были по душе христианские добродетели, и он хотел следовать им, не помышляя о награде или наказании». Этот момент интересен тем, что, ставя и решая для себя экзистенциальные вопросы веры, он не касается ее нравственной стороны. В этом смысле в сомнении для него важны не этические, а онтологические проблемы – факт присутствия Бога в мире, его собственная причастность к Богу. Он принимает нравственные традиции, сопутствующие вере. Это важно для понимания традиционной веры, которая имеет, прежде всего, моральное измерение, определяет нравственные предпочтения и намерения человека, направлена на урегулирование социальных отношений, воспитание члена сообщества. Следует заметить, что в процессе светского развития общества морально-ориентирующие функции религиозной веры признаются в ряде философских концепций как ценные сами по себе, в отрыве от ее трансцендентного источника. Ярким примером является понимание веры И. Кантом, придававшим ей особую роль в процессе моральной саморегуляции человека. Как заметил И.С. Нарский, для И. Канта вовсе не требуется «Бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование»³⁵⁸.

В одной из бесед, рассуждая о морали ее основаниях, знакомый художник в ответ на утверждение Филипа, что тот не верит в «геенну огненную за свой грех» и на «надежду на царствие небесное за свою добродетель» ответил: «Не верил и Кант, когда придумал свой категорический императив. Вы отбросили веру, но сохранили мораль, которая была на вере основана. По

³⁵⁸ Нарский И.С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам // «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984. С. 208.

существо вы и до сих пор христианин, и, если бог есть на небе, вам за это воздастся»³⁵⁹.

Это место в романе С. Моэма показывает, что традиционная вера находится в поле определенной религии, разумная же вера в этом случае его преодолевает, однако оставляя личности привычную в данной культурной среде почву для принятия решений и оценки поступков. Но это становится уже большей частью рефлексивным процессом, когда, пусть и на традиционных религиозных основаниях, в человеке раскрывается индивидуальное моральное чувство, он осознает нравственный долг перед миром, необходимость сопереживания, сострадания, исходящего из собственных неотъемлемых внутренних принципов. Возрастает роль социальных проявлений веры.

В отдельной личности совмещаются традиционный и разумный пласты веры. Пример с отношением Филипа Кэри к нравственным ценностям христианства в романе С. Моэма показывает, что, когда речь идет о стандартных, привычных ситуациях, не являющихся для личности проблемными, работают устоявшиеся моральные традиции. Человек принимает образцы поведения, общения, и сознание не загружено сомнением и сложным размышлением. Разумная вера касается проблемных ситуаций, требующих выработки определенного отношения, которое традиции уже не определяют.

Традиционный и разумный типы веры не следует понимать как свойственные разным эпохам, хотя традиционное общество и дает больше оснований для укрепления первого в жизни и сознании людей. В данном случае важно различать, о каких слоях населения и какого рода личностях идет речь. «Простой человек» (Г. Флоровский), культурный герой, мыслитель и религиозный деятель, оформляющий догмат, представляют собой разную волевою и когнитивную почву веры. В одном культурном

³⁵⁹ Моэм У.С. Время страстей человеческих // Моэм У.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1991. С. 240.

пространстве сосуществуют носители традиционной, безусловной веры (от простых людей до священников) и люди, даже в глубоко религиозно-определенной среде стремящиеся осмыслить свою веру с позиций разума. Важную роль в формировании разумной веры играет способность личности к рефлексивному мышлению, которая зависит как от врожденных задатков, так и от условий существования. Снова обращаясь к роману «Бремя страстей человеческих», можно отметить, что весь жизненный путь главного героя показывает читателю пример становления рефлексивного сознания личности, постоянно вырабатывающей отношение к себе, к условиям и поворотным событиям жизни. Филип Кэри научился жить с собственными физическими недостатками, уже не реагируя так остро на осмеяние со стороны других, пережил неразделенную любовь, нищету, разочаровался в собственном художественном таланте. И в преодолении данных перипетий сформировался и проявился экзистенциальный опыт сильной личности, умеющей находить их смысл или признавать бессмысленность. Все это породило необходимость глубокого осмысления как жизни вообще, так и собственного бытия и характера. В контексте истории Филипа трансформацию традиционной веры, становление разумной веры надо связывать не только с культурным пространством, а с особенностями конкретной личности, ее сознания, условий развития.

Подведем итоги рассуждений о заявленных типах веры.

Традиционная и разумная вера представляют собой аналитические категории, описывающие различные основания и формы проявления сознания. Однако выделенные типы веры не исключают друг друга.

Традиционная вера является укоренившимся в культурной среде способом связи человека со сферой сакрального и социального порядка. Ее типическими чертами выступают: безусловное принятие истин, не сопровождающееся критическим рефлексивным отношением; коллективный характер, причастность человека к некоторой общности, исполнение

соответствующих обрядов. В то же время в сознании человека остается место размышлению о предмете веры, осмыслению ее содержания и утверждению для себя способности верить. В поле традиционной веры правомерны процедуры рационального мышления, и она может быть переходным этапом к разумной вере, которая характеризует более зрелую личность, имеющую определенный жизненный опыт, дающий ей основание для сомнения и сознательного отношения к бытию. Феномен традиционной веры означает, что ее носителем выступает личность с устойчивыми идеями, верованиями, которые подлежат осмыслению и некоторой трансформации, но вместе с тем составляют ядро ценностной структуры и воли человека.

Разумная вера – это элемент рефлексивного сознания, который сосуществует и взаимодействует с критикой, сомнением, доказательством, опровержением и другими его составляющими. Она есть результат индивидуального сознательного поиска в разрешении экзистенциальных и моральных проблем: смысла жизни, ответственности, свободы. Важно отметить, что в данном случае рациональные процессы играют особенно активную роль; формирование, принятие личностью экзистенциальных истин носит более абстрактный и обобщенный характер, свойственный рефлексивному мышлению. Но это остается верой, поскольку экзистенциальные истины не имеют окончательных решений, исчерпывающих толкований, и через веру их многогранность находит свое индивидуальное выражение в жизни отдельного человека.

Разумная вера формируется в определенном социокультурном контексте и несет в себе традиционные способы отношения к существованию. Говоря о традиционной и разумной вере, мы имеем дело с диалектически взаимосвязанными категориями, которые необходимо представлять в континууме других элементов сознания, в контексте процесса формирования личности, влияния на нее духовных и социальных измерений человеческого бытия.

Параграф 4. Фанатичная вера

Задачей данного параграфа является рассмотрение форм искажения веры и личностного развития в целом, становления склонной к фанатизму личности, факторов, делающих возможным манипуляцию ее сознанием и образом жизни, особенностей ее ценностно-смысловых интенций. Феномен фанатичной веры показывает, что конфигурацию и роль веры в развитии личности необходимо рассматривать в контексте целостности ее экзистенциального опыта.

Потребность в личностном самоопределении неразрывно связана с направленностью человека на формирование смысловой системы, в которой объединены его представления о себе и о мире. Ядром индивидуального сознания является определенное содержание общественного сознания, сформированное в процессе социализации посредством социальных институтов и каждый человек находится под влиянием определенных традиций, дарующих ему ощущение причастности миру. Как убедительно показал В. Франкл, человек старается преодолеть экзистенциальный вакуум. В зависимости от своего опыта, уровня интеллектуального и духовного развития, люди «усваивают» смыслы, поддерживают мифы, становятся приверженцами учений. Важно отметить, что условия социализации могут пробудить в человеке способности к построению конструктивных связей с миром, которые оказывают благотворное влияние на жизнь человека, его самосознание и активность, а могут привести к изоляции, пробудить чувство бессилия и тревоги. Осознание человеком своей обособленности от мира приводит к беспокойству и страху, в результате чего у него может проявиться неосознанное желание отказаться от своей индивидуальности и свободы через определенные деструктивные механизмы, что убедительно описал Э. Фромм в работе «Бегство от свободы». В. Франкл, охарактеризовавший термин «экзистенциальный вакуум» как кризис

конструктивных смысложизненных интенций человека, также рассматривал связь между нарушением способности человека обрести смысл жизни и деструктивными личностными проявлениями. В условиях экзистенциального вакуума способы обретения смысла жизни (ценности творчества, переживания и отношения) оказываются искаженными, имеет место компенсация в виде разрушительных и саморазрушительных тенденций. В. Франкл, разумеется, в данном выводе выразил целую тенденцию в области философии, психологии, психотерапии, показывающую, что в случае утраты человеком значимости себя как личности проблема причастности миру решается деструктивно. В частности, догматизм и фанатизм рассматриваются как формы гиперкомпенсации неуверенности и сомнения, являющиеся, в свою очередь, рычагами подавления и истребления всякой оппозиции. А поскольку аргументы, определяющие активность фанатизированных общностей, выходят за пределы рациональной аргументации, благословляются все средства, ведущие к цели, вплоть до самых жестоких³⁶⁰. Однако, характеристика фанатизма как формы гиперкомпенсации, вызванной невротическими личностными чертами, не отражает всей сложности этой проблемы в современном обществе, в полной мере не объясняет факторы, например, националистического фанатизма в пересечении с религиозным. В данном случае мотивационная основа фанатизма передается из поколения в поколение и ее корни следует искать в истории становления самосознания определенного народа. Своего крайнего выражения фанатизм достигает в настоящее время в контексте возрождения исламского фундаментализма, в большей степени основанный на этнической идентификации. Что касается политико-идеологических мотивов, то их роль в мотивационной системе фанатизма далека от

³⁶⁰ Анализ фанатизма как феномена гиперкомпенсации в религиозном аспекте см. в работе К.Г. Юнга «Религия как компенсация обезличивания»: Юнг К.Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание. М., 1997. С. 187-195.

однозначности, так как они могут выступать скорее формой «рационализации» других, в том числе и неосознанных мотивов, чем основным фактором.

Фанатизм - феномен групповой психологии, означающий доведенную до крайней степени приверженность человека каким-либо верованиям или идеям, нетерпимость к другим взглядам, которая находит выражение в его деятельности и общении. Это - односторонняя, предубеждённая активность, предусматривающая тотальное господство определенных взглядов, стремление человека или общности заставить других людей поклоняться предмету своей болезненной веры.

Актуальность исследования проблемы фанатизма в современном обществе во многом связана с тем, что фанатизм выступает основным психологическим фактором, объединяющим террористические группировки. Происходящие события, связанные с террористической деятельностью, заставляют с иных позиций рассматривать феномены силы веры, воли, личного стремления к лучшей жизни. У религиозного фанатика, готового совершить самоубийственный террористический акт, возможно, наиболее рельефно проявляется то, что можно условно обозначить как «фанатичное сознание».

Сложность данной проблемы в настоящее время определяется смешением оснований фанатизма, когда идеи, обусловленные религиозными, национальными, расовыми или политическими предрассудками могут умело использоваться для реализации интересов определенных групп и приобретать грандиозные по разрушительности масштабы. Социальная опасность фанатизма заключается в том, что он является типичной формой заблуждения, обмана и самообмана, широко используется на политической и социальной арене.

Вера и невротическое сознание

Невротические комплексы, как было указано выше, нельзя считать единственными факторами становления фанатичного сознания. Если говорить о терроризме, как проявлении фанатичного сознания, то для молодых людей, которых подавляющее большинство среди террористов, террористическая деятельность может стать привлекательной благодаря возможности самоутвердиться, ощутить собственную значительность, почувствовать себя героем, избранным для реализации приоритетных для группы целей. Все эти предпосылки чаще всего связаны с ограниченным интеллектуальным развитием человека, малой способностью к критическому мышлению и рефлексии.

Однако невротические склонности в характере человека могут служить тем базисом, который обуславливает увлечение идеями, впоследствии могущими стать для индивида сверхценными. Речь идет в основном о кризисе гармоничных связей человека с миром, дарующих ему ощущение причастности при сохранении психической и духовной автономии, порождает направленность подчинения, желание привязанности, поиск укорененности через симбиотическую зависимость.

С началом кризиса пустоты у взрослого человека может ожить тот же мир фантазий, что и у ребенка. Застой в развитии личности открывает ложный путь ухода в инфантильные фантазии, существующие в латентной форме у любого человека, но не проявляющиеся до тех пор, пока сознательная личность достаточно самостоятельна. Патологический эффект возникает тогда, когда человек сталкивается с условиями, с которыми он уже не в силах справиться средствами своего сознания. Актуализируется феномен иррациональной веры – веры в личность, символ, идею, основанная не на личном опыте, а на подчинении иррациональному авторитету (авторитарная

вера)³⁶¹. Тревога, не разрешаемая посредством плодотворной жизненной позиции, порождает направленность на тотальную идентификацию с определенной идеей, идеалом, системой, лидером.

Определяющей чертой фанатика на стадии становления является неуверенность в себе и связанная с этим неспособность человека к самоутверждению как выражению активности и целостности личности. Внутренний разлад вызывает подозрительное и враждебное отношение к окружающим, навязчивый страх, порождаемый зыбкостью связи личности с миром. Чувство страха может компенсироваться собственным нарциссическим самовозвеличением. Причем все, что имеет человек: идею, знание, интересы, дом и т.д., являются предметами его нарциссической склонности, которая наблюдается среди людей особого психологического типа: склонных к экстазу, самолюбованию, вере в прозрения, видения³⁶². Если же его единственная защита против страха – самовозвеличение – находится под угрозой, страх появляется снова и приводит человека в ярость. Эти субъективные эмоции настолько объективируются, что могут привести к неисправимым последствиям во внутреннем мире человека, к утрате его способности адекватно реагировать на события внешнего мира, к актуализации деструктивных тенденций.

³⁶¹ Феномен иррациональной веры проанализирован Э. Фроммом. Рациональной автор считал веру, основывающуюся на продуктивной активности, продуктивной деятельности человека и являющуюся критерием целостности и состоятельности личности. Вера в этом смысле выступает как внутренняя сила человека, убежденность в осмысленности бытия, к которой человек идет через гармонизацию своего внутреннего мира. Действительно верить, по Э. Фромму, значит быть убежденным в том, что существует огромное число реальных возможностей, и нужно вовремя их распознать.

³⁶² В православии упоминается об опасности такого состояния как прелесть - духовного самообольщения, при котором человек принимает за откровения фантазии своего больного воображения. Следует отметить, что православной аскетикой запрещается представление какого-либо образа во время молитвы (например, представление вида Христа при молитве к Нему). Само стремление к духовному услаждению, к приятным духовным ощущениям является крайне опасным. Состояние прелести может привести к превозношению по отношению к другим, озлоблению против тех, кто пытается указать впавшему в прелесть на плачевность его ситуации.

Реакцией на затронутое самовозвеличение может выступать депрессия, обусловленная узостью интересов. В норме человек способен к осознанию факторов депрессивного состояния и к конструктивному его преодолению. Эмоциональные состояния, например вины, тревоги, враждебности, показывают, что параметры отношения к реальности, которыми обладает человек, не применимы для интерпретации и предвидения событий жизни. Здоровый человек способен оценивать адекватность своего отношения к другим людям, он может переориентировать свои когнитивные конструкты, или отказаться от них, расширить диапазон интерпретирующей системы. В патологическом варианте диапазон оснований интерпретации и репертуар ролей чрезвычайно сужен, происходит сокращение перцептивного поля, нарушение оценочного регистра сознания человека по отношению к миру и самому себе. Актуализируется неспособность человека к доверию, поскольку доверие вовлекает его в отношение, где действия, характер или намерения другого не могут быть удостоверены. Доверять – значит быть способным полагаться, в первую очередь на себя, быть открытым по отношению к определенному человеку, к чему невротичная личность неспособна. Все описанные качества взаимосвязаны: если бы невротик обладал силой доверия, а значит и уверенностью в себе, тогда он был бы способен к утверждению. Тем самым он обнаружил бы в себе способность конструктивно преодолевать неуверенность. В противном случае, личности приходится каждый раз совершать усилие, чтобы в той или иной ситуации добиться хотя бы обманчивой безопасности. Этим усилием объясняется явная зависимость человека от внешних факторов в силу скудости личностной жизни. Из-за страха личность пытается затормозить себя в статически усвоенной форме.

Если невротическая личность чувствует, что ее идеи не воспринимают, она, вместо пересмотра собственных позиций, склоняется к признанию ложности взглядов и идей социальной группы, либо отвергает действительность

всего социального окружения, которое отказывает ей в признании, а, возможно, и значение самого непризнания. Но поскольку желание быть принятым и признанным не исчезает, человек должен искать источники возможного принятия. Страдающие от непризнания индивиды могут объединяться в организации, политические партии, террористические группы и т.п. Для таких людей, находящих поддержку во взаимном признании, характерна повышенная эмоциональность, некритическое отношение к любой информации, подтверждающей их взгляды, склонность к изменению социального окружения по своему образцу. Важнейшую роль в данном случае играет презентационная сторона значимой системы верований, внешние признаки идентификации являются источником быстрого выхода из нынешнего неустойчивого положения. Личность со слабой автономностью влекут идеалы и люди, предлагающие им конкретные пути спасения. Их мало привлекает сам процесс, они слишком зависимы от результата, порой направлены на его достижение любой ценой. Эта направленность является своеобразной защитой от случайности жизни, человек стремится к неким гарантиям, желает верить в некие основания, приносящие ему ощущение успокоенности. Личность получает успокоение не от своей деятельности, а от самого факта существования идеала или идеи. В частности, религиозные секты делают большую ставку на обещание будущих перспектив и связанные с ними внешние атрибуты³⁶³.

В работе «Иметь или быть» (1976 г.) Э. Фромм охарактеризовал веру по принципу обладания как стремление обладать неким ответом, который может состоять из созданных другими людьми формулировок, этот ответ создает чувство уверенности, «освобождает человека от тяжелой необходимости самостоятельно мыслить и принимать решения»³⁶⁴. Вера по

³⁶³ Следует отметить, что ожидание мифических гарантий по отношению к будущему, связанное с ослаблением экзистенциальной напряженности веры, отождествление веры с верованиями, которые конституируются в качестве «идеологий», является чертой всех утопических движений.

³⁶⁴ Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986. С. 71.

принципу обладания является той ширмой, за которой человек прячется, не в состоянии действительно «быть». Личность не может ощутить ценность процесса жизни, вера по принципу обладания не является «распознаванием возможностей», а, скорее, представляет собой «бегство от веры», попытку ухватиться за некие гарантии. Эта ситуация является благоприятной для оживления старых и создания новых языческих культов, религиозных практик и идеологий секулярного типа.

Ценностно-смысловые интенции фанатичной личности

Черты личности, склонной к фанатичному отношению к чему-либо в силу действия невротических комплексов, и особенности человека с уже ставшим фанатичным сознанием необходимо разделять, так как в данных случаях действуют разные мотивационные и ценностно-смысловые основания. Определим некоторые позиции, касающиеся упорядоченности ценностных интенций «Я», имеющих большое значение для понимания феномена фанатизма.

Многообразие проявлений личности представляет собой системное единство. Согласно Д.И. Дубровскому, существует двумерная упорядоченность ценностных интенций: иерархическая и рядоположенная, когда ценности выступают как одноуровневые, не различаются по рангу³⁶⁵. Иерархическую организацию ценностных интенций можно образно представить в виде усеченного конуса. Чем выше ранг ценностей, тем их меньше. На высших уровнях этого «конуса» есть свои рядоположенности, но число их нарастает по мере движения вниз. Как правило, верхний уровень «конуса» более стабилен; чем ниже уровень, тем он более динамичен и переменчив по конкретному содержанию ценностей.

³⁶⁵ Варианты организации ценностно-смысловых интенций рассмотрены Д.И. Дубровским в работе «Проблема идеального». М., 2002. С. 106-107.

В условиях резкого увеличения числа ценностных интенций низшего уровня вершина конуса опускается, иерархический контур деформируется, управляющая функция высших ценностных интенций ослабевает по отношению к интенциям низшего ранга либо утрачивается во многих отношениях вовсе. Нарушается динамическое единство центрации и децентрации «Я». Тенденция децентрации прогрессирует, что приводит к феномену децентрированного «Я», выражающегося в личностной ригидности, склонности к конформизму. При этом «Я» может сохранять свое единство за счет усиления связей рядоположенных ценностных интенций, что отличает его от патологически децентрированного «Я».

Тенденция децентрации свойственна тем периодам в истории культуры, которые характеризуются особой противоречивостью социальной и культурной жизни, сменой духовных ориентиров, приводящих к возрастающему одиночеству, обострению экзистенциальных проблем в совокупности с кризисом путей их разрешения, что выражается в различных формах отчуждения человека. Неустойчивость положения человека в современном мире во многом определяется доминантой культуры постмодерна, состоящей в идее освобождения человека от каких бы то ни было традиций и авторитетов, будь то религиозные догмы или диктат разума. В условиях плюрализма мировоззрения у человека усугубляется ощущение абсурда, хаоса, мир воспринимается им как поток неопределенности. Современный антропологический кризис представляет собой отрыв массового человека от бытийственных смысловых корней своего существования. Человек, ориентированный на чувственные наслаждения, не может найти их источник только в себе самом, что ведет к появлению все новых и новых потребностей, увлечений, временно «спасающих» от состояния одиночества и неудовлетворенности собственной жизнью. Опасность данной ситуации состоит в том, что тенденции массовизации

сопровожаются возникновением и развитием мессианских тенденций в поле культуры, кризис «внеэмпирической глубины» личности является предпосылкой распространения символов фанатичной веры, управляющих жизнью людей, снимая с них бремя ответственности. В этом смысле современная культура обнаруживает парадокс, поскольку, с одной стороны, имеет место хаотичность ценностных интенций, преобладание направленности на достижение материальных благ, а, с другой, проявление крайней приверженности убеждениям, оказывающей разрушительное влияние по отношению к социальной среде.

Важнейшую роль в процессе становления ценностно-смысловой направленности личности играет вера, выражающая состояние предельной заинтересованности человека в определенных ценностях, идеях, установках. Она предполагает активное эмоциональное отношение к своему предмету, которое неизбежно захватывает волевые процессы, обеспечивает экзистенциальную ориентацию, саморегуляцию и проявляется в поведении личности. Однако в случае развитого фанатичного сознания установки веры тотально влияют на личность. Предмет фанатичной веры, обладающий качеством сверхценности, центрирует и подчиняет весь комплекс ценностей данной личности и определяет направленность ее активности. Несмотря на разнообразие мотивов фанатизма, сформировавшееся фанатичное сознание характеризуется тотальным воздействием определенной установки или позиции, выступающей как сверхценная идея. Это особая разновидность ценностного освоения социальной действительности, направленного на моделирование желаемого, представляемого как высшей ценности.

Фанатичная вера приводит к измененному, редуцированному сознанию за счет полной захваченности идеей, символом. Если в норме человек способен проникнуться ситуацией настоящего, то для фанатика все проявления его жизнедеятельности неотрывно связаны с содержанием этой

идеи. Система ценностей человека деформируется, для фанатичного «Я» характерна жесткая иерархическая организация ценностных интенций, имеющая вид неусеченного конуса. Динамика этой структуры минимальна, высшие интенции сведены нередко к одной-единственной. В силу этих особенностей сознание фанатика практически некорректируемо, личность невосприимчива к критике, ей почти не свойственны сомнения, амбивалентность сознания, отсюда решительность действий, беспощадность, отсутствие угрызений совести (Д.И. Дубровский).

Фанатичная структура сознания приводит к нецелесообразному изменению и искажению динамики образов. В нормальном состоянии личность обычно восприимчива к корректировке событий, отношений, она более чувствительна и пользуется большими возможностями. У фанатика возникают сложности в корректировке, проявляется косность мышления, не выражена чувствительность к ситуации другого, страдание как сочувствие. Об этой особенности фанатизма писал Н.А. Бердяев, указывая, что фанатику всегда присущ эгоцентризм. «Вера фанатика, его беззаветная и бескорыстная преданность идее несколько не помогает ему преодолеть эгоцентризм... фанатик какой-либо ортодоксии отождествляет свою идею, свою истину с собой». «Эгоцентризм фанатика ... выражается в том, что он не видит человеческой личности, невнимателен к личному человеческому пути»³⁶⁶.

Действие сверхценности, особенно при религиозном фанатизме, порождает резкую полярность своего и чужого, мирского и сакрального (того, что признается таковым). Сознание фанатика сконцентрировано на признании лишь противоположных альтернатив, на их оппозиции: верного и ложного, истинного и ошибочного. Фанатик увлечен авторитетами, противоположными сложившемуся порядку. Посредством абсолютности притязаний человек отчуждается от мирской жизни, утрачивает самого себя,

³⁶⁶ См.: Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек, 1997. №9.

подчиняясь коллективному менталитету. Фанатизм есть претензия на обладание высшим пониманием, знанием или даже божественным откровением в отношении того, каким должен быть мир. Фанатик не может найти компромисс с миром, он полагает, что только его взгляд является истинным и что он избран - самим ли собой, своей ли группой, или благословением свыше - чтобы изменить общество, мир в соответствии с этим пониманием, знанием или откровением. Фанатически настроенный человек подавляет и вытесняет в себе многие существенные человеческие черты, его сознание сужается, эмоциональная и интеллектуальная жизнь становится примитивной, картина мира в целом упрощается.

Связь фанатизма, особенно религиозного, с идеями спасения (улучшения жизни), направленность на мифическую «единственную истину» ведет к мифологизации социальной действительности, что используется в экстремистской и террористической практике. В результате социальная реальность приобретает искаженные, фантастические очертания. Укоренение «единственно истинной» веры требуют самых крайних средств, агрессивности, готовности разрушить «несправедливый» порядок, приводит к мысли о его тотальном уничтожении, к концепции «революции», являющейся центральной концепцией экстремизма³⁶⁷. Доведение до абсурда критики государственного управления и общественного устройства в целом в сочетании с крайней враждебностью приводит к идее необходимости его уничтожения путем насилия, первым шагом которого является террористическая практика.

³⁶⁷ В свое время на парадокс между направленностью человека на порядок и стремлением его разрушить обратил внимание Г.В.Ф. Гегель во введении к «Философии права», где мыслителем характеризуется феномен фанатичной толпы, реализующей «отрицательную свободу», «свободу пустоты» (у В. Франкла - переживание бездны). Фанатизм направлен на разрушение всякого существующего порядка, уничтожение всякой организации. Лишь разрушая, отрицательная воля чувствует себя существующей. Стремление к искомому идеалу предстает лишь внешним прикрытием, так как он тотчас же устанавливает какой-нибудь порядок, а между тем из уничтожения порядка эта отрицательная свобода черпает свое самосознание. Таким образом, то, к чему она стремится, уже само по себе может быть лишь абстрактным представлением, а осуществление этого желания – лишь бешенством разрушения (Гегель. Сочинения. М., 1934. Т. VII. С. 34-35). Состояние пустоты – «свободы пустоты» - возникает у людей вследствие распада привычных, традиционных связей, кризиса идентичности. Чтобы избавиться от него, люди совершают самое доступное – разрушают, хотят вернуться в прошлое (многие возникающие религиозные культы, и исламские, и христианские, связаны с возрождением идеалов прошлого).

Важнейшей отличительной чертой группового фанатизма является идентификация группы с лидером, вождем. Фанатизм порождает парадоксальное сочетание крайнего доверия лидеру и недоверия всему иному. Г. Флоровский, характеризуя различные проявления веры, определяет тип людей, которые нуждаются в обретении лидера, каким-то образом способного обеспечить «гарантии» будущих перспектив. Этот тип человека назван «харизматическим»³⁶⁸. Такой человек верит, что встретил своего Спасителя в личном опыте и огражден его милостью и своей верой и послушанием от бед и зла. У человека слабо выражено стремление принимать собственное решение, а, соответственно, и ответственность за собственные поступки. Такие люди могут предпочесть какой-либо вид общинной жизни в закрытом сообществе. Актуализация желания «спасти мир» путем его приобщения к образу мыслей и стилю жизни общины приводит к фанатизму в действии.

Э. Фромм связывал жажду обретения вождя с попыткой реставрации прошлого садистско-мазохистскими стремлениями. Люди, направленные на возврат прошлого, испытывают муки неуверенности в собственной достоверности, в истинности своего самосознания. Они жаждут обрести вождя, а через него – уверенность в себе. Переживания людей, ввязавшихся в эту борьбу, избавляют их на время от пугающей неуверенности, обнаруживая явление мазохизма. Единство достигается не через полноту, а через все большую и большую ущербность. Вождь, имеющий власть над людьми, также дающей ему ощущение самодостаточности и самодостоверности, олицетворяет явление садизма.

Вождь сообщает приверженцам меру уверенности. Группа проецирует на него свой нарциссизм, чем значительнее вождь, тем значительнее его последователь. Вождь может позиционироваться как обладатель некоего

³⁶⁸ Г. Флоровский. Вера и культура. СПб, 2002. С. 657.

особого знания, находящийся вне моральных критериев. Успех вождя обусловлен идеей сакральности, принадлежностью к сакральному, в сообществе поддерживается атмосфера таинственности, направленная на укрепление слепой веры. Создаются символы веры, интегрирующие фанатичное сообщество. Культ вождя порождает культ героя, что выступает как механизм управления сознанием личности. Приверженец признается актуальным либо потенциальным героем за совершение или возможность совершения определенных поступков и ведение особого образа жизни. В силу того, что у фанатика имеет место кризис самоинтереса, им легко манипулировать через содержание сверхценной идеи и стремление ее поддерживать и осуществлять. В некоторых случаях даже возможность умереть и стать мучеником может быть мощным экзистенциальным стимулом, связанным с идеей избранности человека для свершения надличностных задач. Особенно это актуально в свете религиозного фанатизма, так как в данном случае приверженцами мирская жизнь признается «тенью», а истина - находящейся за ее пределами. Нивелируется сама ценность жизни человека в «этом» мире.

Для вождя важно определить «общего врага», представления о котором также будут способствовать консолидации фанатичного сообщества. Фанатизм базируется на убеждении в том, что «иной» всегда является врагом, явным или потенциальным, положиться же можно только на «своего». Культивируя в отношениях между «своими» ценности, сплачивающие их, фанатизм ведет к дезинтеграции по отношению к «иному», создает враждебный образ «чужого». Образ врага отражает не что иное, как механизм проекции, обеспечивающий психологическую защиту и саморегуляцию.

Лозунги лидера могут быть, на первый взгляд, гуманными, ориентированными на общие интересы. Харизматический лидер, оперируя

идеями общего блага, употребляя вместо местоимения «Я» слова «народ», «раса», «человечество», «партия», «религия» и т.д., способен оказать мощное влияние на личность. Он вызывает симпатию, поэтому, его трудно упрекнуть в отсутствии патриотизма, правоверности. Внешне гуманные лозунги тщательно маскируют действительные намерения вождя, вследствие чего сложно определить существование и характер деятельности фанатичной общности, а также направления ее будущей активности.

Итак, фанатизм – это крайняя приверженность человека каким-либо верованиям или идеям, вызывающая неприятие иных убеждений, верований, обычаев и ценностей. Фанатичное отношение к чему-либо порождается слепой верой, которая в соответствии с волевыми процессами актуализирует способность человека постоянно удерживать чаще всего навязанную цель, являющуюся сверхценной, неуклонно подчинять ей все свои мысли и действия. Личность, склонную к фанатизму через невротические комплексы, характеризуют неспособность к самоутверждению через конструктивные связи с миром, требующие ответственности и автономности, неуверенность в себе, эгоцентризм, кризис ценности процесса, желание обрести некие гарантии по отношению к своему состоянию в будущем. Вместе с тем, фанатизм как явление может иметь традиционную социокультурную основу. В этом случае мотивационный настрой имеет иные мировоззренческие и эмоционально-экзистенциальные составляющие. Развитое фанатичное сознание характеризует неадекватное восприятие мира через призму сверхценной идеи.

Феномен фанатичной веры показывает, что роль веры в становлении экзистенциального опыта является не только положительной, ее необходимо рассматривать в контексте целостности личности, условий ее социализации и особенности традиционных социальных связей. Проблема экзистенциального опыта, в свою очередь, позволяет понять сущность фанатизма как явления

индивидуального и группового сознания, в своей основе содержащего особую конфигурацию экзистенциальных переживаний и ценностей.

Параграф 5. Вера в ценностном пространстве культуры

Вера ставит перед нами желанное и ожидаемое совершенство, не встречающееся ни в каком опыте и потому невидимое, она есть всегда стремление к лучшему. Иначе говоря, вера есть аксиологическое отношение к Абсолютному, а не только онтологическое, она есть Эрос абсолютного совершенства.

Б.П. Вышеславцев

Вера как важнейшая часть экзистенциального опыта связана с его ценностными параметрами. Выражение «экзистенциальное» употребляется Г. Марселем для обозначения особого измерения реальности, доступ к которому открывается «лишь при продумывании религиозного и этического опыта личности»³⁶⁹. «Именно экзистенциальное образует корень ценного»³⁷⁰.

Проблема веры выражает собой поиск человеком необходимой основы своих поступков и суждений. Решаясь на выбор, человек де факто определяет эту основу для себя и задает образец для другого. Однако теоретическая трудность выбора в том, что сначала нужно решить нечто в отношении природы исходной необходимости. Либо она обеспечена абсолютом, полностью независимым от человека, – Богом, природой, либо она производна от отношений людей. Во втором случае необходимость безусловна и наиболее проблемна, в особенности, если отношения между людьми выходят за пределы традиций и обнаруживают постоянную динамику и разнообразие.

Особый акцент в проблему веры вносят доминирующие формы интеллектуальной культуры: религия, философия, наука. Они задают

³⁶⁹ Визгин В.П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 23.

³⁷⁰ Марсель Г. Примат экзистенциального: его этическое и религиозное значение // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб, 2012. С. 38.

специфические рефлексивные контуры веры и сомнения, анализируя и конструируя основные жизненные ценности. Вера (в силу разума, во всемогущество божества, в законы природы или общества) есть априорное условие ценностного сознания как способности принять решение или совершить поступок, свободно выбирая для него необходимое основание.

Аксиологическое измерение веры – одно из основных в понимании ее роли в жизни человека и общества. Вера во многом определяет восприятие человеком реальности, форму ее упорядочения, становление деятельного отношения к миру. Ценностный характер веры проявляется прежде всего на рефлексивном уровне как осмысление и принятие определенного содержания, которое подлежит описанию. Аксиологическая функция веры связана с оценкой явлений действительности с точки зрения признаваемых личностью ценностных позиций. «Попытка утвердить свои оценочные суждения вовне имеет смысл лишь в том случае, если этому предпослана вера в ценность»³⁷¹.

Человек, осуществляя выбор как смыслообозначение бытия, утверждает ценность для себя, формирует тип поведения в ее направлении и для ее реализации. Вера определяет нравственные предпочтения и намерения человека, выражает чувство нравственной ценности другой личности. Характеризуя этический синтез личности, В.С. Соловьев высказал мысль о том, что существует зависимость нравственных убеждений как важнейшей составляющей идентичности человека от некоторой более фундаментальной основы – абсолюта. Особое значение он придавал связи между нравственностью и чувством благоговения, которое определяет отношение человека к чему-то особому, что признается им как высшее, чего он ни стыдиться, ни жалеть не может, но перед чем он преклоняется.

³⁷¹ Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 275.

Однако вера содержит в себе ценностные, волеизъявительные и проективные моменты, которые не могут быть сведены к рефлексивным проявлениям. Ценность переживается субъектом. Объединяя эмоционально-волевые проявления сознания, вера затрагивает арефлексивные интенциональные контексты: переживания уверенности, сомнения, желания, намерения, радости и др., которые также влияют на позицию человека.

Феномены верности и доверия, которые объединяют в себе рефлексивное и арефлексивное, существуют на основе связи, договора между субъектами отношений, в той или иной мере выражают ценностную природу веры.

На важность вовлеченности личности в состояния «верности» и «доверия» в сфере отношений между двумя существами указывал М. Бубер. Доверие он трактует как способность и стремление человека обнаружить Бога всегда и везде, ощутить Его присутствие в любой ситуации. М. Бубер определяет доверие прежде всего как открытость человека Богу и религиозному опыту. «Можно “верить, что Бог есть” и жить, таясь от Него; но тот, кто доверяет Ему, живет перед Его лицом»³⁷².

Доверие в аксиологическом отношении проявляется в нравственной связи субъекта доверия с тем, кому он доверяет. Глубокую взаимозависимость доверия и верности выразил К. Барт: «...Вера означает доверие. Доверие – это акт, посредством которого можно довериться верности другого в том, что его обещание верно и требуемое им требуется по необходимости»³⁷³. Как верность, так и способность человека доверять предполагают существование моральной силы, душевной стойкости человека. Однако доверие в отношении определенных объектов можно считать более пассивной стороной взаимодействия, чем верность. Верность выступает как особенная активность сознания, направленная человеком на себя, т. е. его ответственность за принимаемые идеи и обязательства и следующие за ними

³⁷² Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 328.

³⁷³ Барт К. Очерк догматики. СПб., 2000. С. 28.

поступки. Верность, выступающая как личностная позиция, характеризуется отношением преданности, решимостью придерживаться избранных и принятых убеждений вопреки сомнениям и искушениям.

Способность человека к верности связана с его верой в себя, что дает личности возможность что-либо обещать другому и это обещание выполнить. Формирование верности как способности человека придерживаться своих привязанностей и исполнять обещания, несмотря на неизбежные противоречия в системе ценностей, сопряжено со становлением личностной идентичности. Верность есть способность придерживаться определенных ценностей и предпосылок, отражающих мировоззрение культуры, принимать их.

Отличительной чертой личностной зрелости человека является «свободная» верность, верность не из страха и даже не через усилие, а из полноты признания действительной ценности объекта. И.А. Ильин, рассматривая проблему долга и свободной ответственности в ее связи с верой, писал: «Человек, верно переживший совестный акт, завоевывает себе доступ в сферу, где долг не тягостен, где дисциплина слагается сама собой, где инстинкт примиряется с духом, где живут любовь и религиозность»³⁷⁴. Вера при этом, указывая человеку смысл и путь жизни, определяет необходимость (у И.А. Ильина, религиозную необходимость) следования ценности, которая подлежит свободному выбору.

Несмотря на религиозный контекст взглядов И.А. Ильина, его рассуждения о свободном следовании человека нравственному долгу можно переносить и на область секулярных отношений. В частности, Э. Мунье, рассматривая проблему постоянства в светском аспекте человеческого взаимодействия, проводит мысль о спонтанном, а потому естественном, выражающем саму суть личности, характере верности. «Жизнь – это нескончаемое приключение, которое длится от рождения до смерти.

³⁷⁴ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1992. С. 179.

Преданность, любовь и дружба совершенны, если они постоянны. Постоянство не имеет ничего общего ни с устойчивостью, ни с единообразием, свойственным материальным объектам или логическим обобщениям. Оно – непрекращающееся излучение. Личностная верность имеет творческий характер»³⁷⁵.

В истории философии различные трактовки источников совести, в частности совесть как выражение трансцендентной силы, как обобщенный, интериоризированный синтез значимых авторитетов, культурных ценностей, показывают ее связь с верой. Принятие определенных убеждений делает возможной способность человека критически оценивать свои поступки, мысли, желания, переживать и осознавать меру своего соответствия требованиям долга по отношению к тому, во что он верит, ценность чего признает. Под верой можно понимать экзистенциально-ценностную ориентацию человека, которая касается смысложизненной проблематики и обеспечивает целостность и направленность человеческого существования.

Аксиологический характер веры проявляется в контексте особенностей культуры - источника осмысления мира и места человека в нем, формирующего определенный тип ценностно-смысловой структуры сознания как системного единства, которое определяет многообразие проявлений личности.

Вера как признание приоритетности, значимости смыслов, выходящих за пределы индивидуальных стремлений и необходимости, наиболее яркого выражения достигает в религиозно-ориентированном мировоззрении. Оно характеризуется устойчивой системой веровательных интенций, их четкой иерархической организацией через направленность на надындивидуальную сферу священного. Если говорить о базисных ценностных основаниях, а не только о рефлексивно выраженной позиции культурного контекста

³⁷⁵ Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 480.

европейской традиции, то можно утверждать, что ее аксиологическое содержание задается глубинной интенцией христианского веры.

Пожалуй, наиболее яркой чертой религиозной веры, раскрывающей ее аксиологический смысл, является то, что Р. Нибур в работе «Радикальный монотеизм и западная культура» описывает как радикальную веру – утверждение того, что сила, спасающая мир и придающая ему ценность, и есть принцип самого бытия, что конечный принцип бытия устанавливает и поддерживает ценность³⁷⁶. Радикальный монотеизм действительно представляет собой уникальное явление абсолютной идентификации принципа бытия и принципа ценности. Религиозная вера выступает верой в их единство и оказывается исходной точкой формирования жизненной позиции человека. Бог рассматривается превосходящим видимое, очевидное, само бытие и ценность, являясь их источником.

Человеку религиозному свойственна способность особым образом соотносить себя с признаваемым им принципом ценности. Интересным примером служат слова Аввакума: «Хотя бы не расцвела смоковница и не было плода на виноградных лозах, и маслина изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, – но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего» (Авв 3, 17–18).

Ценность воспринимается здесь не как то, чем человек может оперировать, не как нечто, принадлежащее и служащее ему, обогащающее его мир, а как то, чему может служить он сам и через это служение делать свою жизнь осмысленной. Саму себя личность осознает как место ее вхождения в мир. Этот факт является выражением тенденции, имеющей длительную и разнообразную историю в культуре от становления монотеизма до теории объективного характера ценностей М. Шелера: веры в

³⁷⁶ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 261.

то, что пребывание человека в мире «спасено и оправдано» именно непосредственной данностью ему абсолютного бытия.

Давняя традиция западной религиозной мысли настаивает на трансцендентной для человека жизненной цели. Очень ярко это выражено М. Бубером, который полагал, что, хотя человек должен начинать с самого себя, он не должен заканчивать собой, поскольку это не вносит в его жизнь утверждающего значения. Задаваясь вопросом о причине обретения собственного жизненного пути, человек обнаруживает обращение к чему-то иному, чем его личность. Он ищет собственный путь не только для себя. Другое служит оправданием этого поиска. Человек начинает с себя, чтобы потом погрузиться в мир; человек постигает себя не для того, чтобы стать полностью поглощенным собой.

Существенным моментом в концепции М. Бубера является идея о том, что в жизни человека содержится смысл, включающий много больше, чем спасение его отдельной души. Более того, чрезмерная заинтересованность в собственном спасении может привести именно к его утрате. Эти взгляды проясняют глубокую диалогичность утверждения ценности, корни которой человек ищет через себя, но вне себя. Вера в этом акте утверждения ценности является своего рода вопрошанием бытия и надеждой на ответ от него. Признание личностью исполненности бытия смыслом, который выходит за пределы ее возможностей и стремлений, вера как вслушивание в сторону этого смысла, несмотря на возможные сомнения, является показателем действительного присутствия человека в мире, что подчеркнуто в экзистенциальной философии.

Доверие к Богу предполагает отказ от своего рода «подстраховки», от желаемых гарантий Божественной милости за мирскую праведность. Уже в раннем христианстве формулируется тезис о «даром дарованной благодати» (Августин). В протестантизме вера понимается как внушенная богоугодно,

более того, внушенная именно тому, кто избран для спасения, что можно считать максимальным выражением доверия к Богу.

Безусловность, бескорыстие отношения к Богу как признак действительно искренней веры подчеркивали многие философы и теологи. К. Льюис, рассматривая источники религиозной веры, считал, что в связи с открытием Божественного меняется внутреннее состояние человека, и это изменение «совершается не во имя надежды попасть на небо в награду за свое поведение, а потому что внутри забрезжил слабый отблеск небесного света»³⁷⁷.

Обращение к Богу с конкретно сформулированными просьбами воспринимается как проявление недоверия, когда человек как бы подсказывает нужное благодеяние. Напротив, оформление молитвы как канонического текста воспринимается как проявление мудрости и провидения Бога. Сама проблема смысла жизни ставится в зависимость от смысла надстоящего, имеющего трансцендентную природу, что особенно подчеркнул А.А. Введенский, затрагивая вопрос об условиях допустимости веры в смысл жизни. Одним из таких условий является «вера в существование абсолютно ценной цели, которая осуществляется за пределами человеческой жизни»³⁷⁸. Сопоставление категории «вера» с категорией «смысл жизни» в религиозном отношении характерно и для других представителей русской религиозной философии. Так, например, В.И. Несмелов утверждал, что «вера в новую жизнь и определяет собою смысл жизни, и вместе с тем заключает в себе единственное обоснование нравственности»³⁷⁹. Новая жизнь видится при этом в стремлении к Богу, в причастности к Его бытию.

³⁷⁷ Льюис К.С. Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. С. 355.

³⁷⁸ Введенский А.А. Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 100.

³⁷⁹ Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 78.

Отдельной проблемой теологических поисков является характер причастности человека к бытию Бога. Смысл веры определяется как упование на эту причастность, которое издавна имело форму договора между Богом и человеком. Иудаизм является ярким примером принятия взаимных обязательств человека и Бога, веры в таинственную связь между ними. Сам человек в иудейской традиции понимался как существо, которое берет на себя обязательство, сохраняет ему верность или же его нарушает.

На связи веры и принятия определенного обязательства настаивал Г. Марсель. Согласно его мнению, человек может верить только при условии, что будет выполнять свое обязательство. Верность же, чтобы не быть бессмысленной и не превращаться в простое упрямство, должна иметь своим исходным пунктом нечто абсолютное³⁸⁰. При этом начальным этапом является опыт смирения, который в дальнейшем переходит в осознание человеком ответственности не только перед самим собой, но и перед деятельным высшим началом. Отношение Аввакума к коллизиям повседневного как раз иллюстрирует обретение этого опыта, показывает пример устойчивости религиозной веры. При этом личность не сомневается ни в существовании и могуществе Бога, ни в собственной способности верить. Д. Келленбергер такой тип веры определяет как «безусловную достоверность», когда у человека нет сомнения в Божьем благоволении.

Характеризуя связь между человеком и Богом и ответственность человека при исполнении обязательства, необходимо обратиться к важнейшей грани понимания проблемы верности в религиозном аспекте. Принятие человеком обязательства в религиозной традиции истолковывается как следствие предложения, сделанного втайне от личности и непостижимого для нее, но которое вызывает необходимость человеческой верности Богу. Это втайне сделанное предложение при желаемом уклонении человека от обязательств так или иначе подводит его к стремлению им соответствовать.

³⁸⁰ Марсель Г. Метафизический дневник. С. 37–41.

Вера в договор, сделанный независимо от человека и выступающий опорой его жизни, особенно в аспектах христианского всепрощения и справедливого суда, связан с обращением к верности самого Бога. «Нам следует держаться Бога всецело. «Всецело», поскольку Бог единственный, кто останется верным. Существует и человеческая верность, верность Богу, которую в его создании мы можем вновь и вновь созерцать, можем радоваться ей и ею укрепляться. Однако основой такой верности всегда является верность Бога. Веровать означает обладать свободой доверять только лишь Ему (единственной милостью и единственной верой). Это не означает обеднения человеческой жизни, а означает скорее, что нам вручено все богатство Бога»³⁸¹.

Ответственности человека за содержание собственной веры особое значение придавал И.А. Ильин при анализе религиозного опыта. Религиозное переживание может открыться человеку непредвиденно для него самого и непременно сопровождает все ступени веры, оно необходимо ведет к осмысливаемому содержанию. В какой-то момент в человеческой душе появляется ответственность за свою веру, а также воля к духовно достойной вере, к предметности ее содержания. Религиозное содержание «есть то, что “взято” и “принято” религиозной душой... Это есть то, о чем человек молится, за что он благодарит Бога; это его осужденные им и облитые слезами грехи; это то, что решила его воля, что он жертвует в своем приношении; это оформленный догмат»³⁸². Религиозное содержание есть то, во что человек верует, однако «всякое религиозное содержание... посвящает на предметность»³⁸³. Тем самым, русский философ, обращаясь к проблеме истинности веры, большое значение придавал отношению к религиозному предмету, через которое религиозное содержание получает свой смысл и свое значение. Стремление верующего к общению с подлинно сущим Богом, а не

³⁸¹ Барт К. Очерк догматики. СПб., 2000. С. 32–33.

³⁸² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 123.

³⁸³ Там же. С. 127.

с воображаемым и восчувствованным, выражает средоточие религиозных потребностей.

К. Льюис переводит это стремление в сферу религиозного страха, имеющего этический подтекст. Влияние религиозного чувства на направленность мыслей, дальнейший выбор поступка рассматривается им как неотъемлемая часть религиозного опыта человека. Вне этого влияния религиозное чувство – всего лишь настроение, не прибавляющее человеку ответов на главные вопросы своей жизни. Осознание человеком нравственного закона, трепет перед божеством - «стражем нравственности» - являются завершающими этапами развития религиозности (после «ощущения священного», сопоставимого с благоговейным страхом перед великой таинственностью мира)³⁸⁴.

Таким образом, для религиозного человека верность Богу, которая выражается через следование нравственным ценностям в рамках данной религиозной системы, является основой преодоления произвола и неопределенности земной жизни.

В дальнейшем смешение принципа бытия с самим бытием, как и принципа ценности – с ценностью, выступает, с одной стороны, показателем, с другой – источником секуляризации культуры и утраты устойчивости веры. В процессе секуляризации общества проявляется углубляющийся кризис религиозного источника морали и ценностного содержания бытия человека в целом, ответственности, которая долгое время подкреплялась абсолютными ценностями. Поэтому в некоторых философских системах, принадлежащих времени все большего становления светского мировоззрения, исследовательское внимание направлено скорее не на проблему истинности веры, затрагивающей сферу трансцендентного, а на важность для жизни и становления человека веры в саму ценность. Моральные ценности из средства переходят в цель. Религиозная вера в некоторых философских

³⁸⁴ Льюис К.С. Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 129.

концепциях трансформируется в веру в совесть, внутренний нравственный закон и т. п. Ярким примером является понимание веры И. Кантом, придававшим ей особую роль в процессе моральной саморегуляции человека.

И. Кант веру в Бога выводит из необходимости установления нравственного закона, считая ограниченным достоверное знание относительно моральной ориентации человека. Именно в признании первичности практического разума над теоретическим в вопросах целеполагания существования личности он видит обоснование жизненной важности религиозного начала.

По И. Канту, нравственный комплекс религии совпадает с нравственным долгом каждой личности, ощущающей себя действительно свободной. Исполнение как нравственного, так и религиозного долга становится исполнением обязанностей, «неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе». В сущности, И. Кант объявляет тождественными нравственное и религиозное начала личности. Для мыслителя очевидно следующее положение, выразившее стремление обосновать действительность морали вне религиозного начала: «мораль отнюдь не нуждается в религии», но при этом «неизбежно ведет к религии». Философия нравственного долга И. Канта выступает ярким примером интерпретации религиозной веры как основы принятия обязательства и следования долгу.

XIX в. явился временем особого обострения кризиса мировоззрения культуры, положения человека в мире, выразившегося в различных формах в XX в. и имеющего как негативные, так и позитивные проявления. Резко возросшая социальная мобильность, распад общинных и коммунных связей, ослабление традиционных норм и авторитетов, появление массы незанятых людей, экономическая неуверенность, социальная фрустрация, отсутствие установленных законом способов выражать недовольство и настаивать на своих требованиях – все это способствовало появлению множества разобщенных, отчужденных, подавленных людей. Диффузная идентичность,

о которой можно говорить применительно к тому времени, привела к обострению ряда отрицательных состояний: пессимизма, апатии, тоски, отчужденности, тревоги, чувства беспомощности и безнадежности. Их преодоление на массовом уровне выразилось в разных формах: от немотивированной агрессии до поиска новой идентичности, часто через обращение к абстрактным «высшим» ценностям, воспринимаемым в упрощенной, стереотипизированной форме. Ранее религиозная культура даровала субъекту переживание своей принадлежности миру через открытие ему непосредственной данности истока личной индивидуальности и свободы воли через абсолютное. В это время в полной мере обнаружилась необходимость оправдания индивидуальности, утратившей свою трансцендентную укорененность.

Сама религиозная вера к XX в. стала особенно проблемной, что ярко выразили представители экзистенциальной философии, особенно Л. Шестов, через ощущение «бездны», переживание человеком непознаваемой тайны бытия. «Вера не дает ни покоя, ни уверенности, ни прочности. Вера не опирается на согласие всех, вера не знает конца и пределов. В противоположность знанию ей не дано никогда торжество самоудовлетворения. Она – трепет, ожидание, тоска, надежда, неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее»³⁸⁵. Л. Шестов открывает веру как бремя, когда человек, имеющий возможность проникнуть своей верой в трансцендентное, «привязан» к этому миру «дурной бесконечности», не свободен от греха и не может проникнуть в тайну жизни и смерти. Выход мыслитель, вслед за С. Кьеркегором, видит в абсурдной вере Авраама: «...нужно чисто человеческое мужество, чтобы отречься от конечного ради вечного. Но нужно парадоксальное и смиренное мужество, чтобы в силу Абсурда владеть конечным»³⁸⁶.

³⁸⁵ Шестов Л. Только верою. *Sola Fide*: Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Paris, 1966. С. 280.

³⁸⁶ Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия // Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 628.

Обращение к абсурдности веры является своеобразной реакцией на проблему утраты смысла религиозности, вызванной все большим определяющим влиянием секулярных ценностей на жизнь человека. Л. Шестов показывает всю мучительность личностного поиска Бога, когда безусловное ощущение Его присутствия в мире оказывается невозможным.

Кризис веры в источник и смысл ценности как основу религиозности способствовал поиску нерелигиозного фундамента морали, признанию ценности самой личности. К. Ясперс в книге «Духовная ситуация эпохи» полагает, что именно доверие истории, «культ истории» XIX в. привели человека после мировой войны и послевоенного кризиса к духовному опустошению, отчаянию и «нравственной неменяемости»³⁸⁷.

Под влиянием экзистенциализма, социально-этических программ позитивизма, марксизма утверждается автономность и свобода человека к самоопределению в отрыве от оправдывающих ее трансцендентных источников³⁸⁸. Вера трактуется как имеющая источник и центр в самой личности. Закономерность бытия природы и истории стала восприниматься как абсурдная, что ярко выражено в философии Ж.-П. Сартра и А. Камю. В контексте экзистенциализма реализация свободы человека была представлена как некий вызов, вносящий смысл в абсурд естественного бытия.

Со стороны религиозно и идеалистически ориентированных учений этот, как считается в некоторых случаях, крайний поворот к индивиду, оценивался критически. Р. Нибур, именуя экзистенциалиста «личностью, проецирующей себя в ничто», писал: «Эпикуреизм и экзистенциализм представляются какими-то призрачными осколками былой веры, все еще сохраняющейся меж

³⁸⁷ Анализ культурно-исторических аспектов экзистенциализма см. в работе: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 12; 1967. № 1.

³⁸⁸ Протестантские теологи восприняли эти изменения с большим оптимизмом, стараясь вписать религию в этот меняющийся мировой контекст. Х. Коке в работе «Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте», называя в числе черт развитого общества такую черту, как подвижность, характеризует отчужденность как вполне адекватное ситуации состояние, меняющее отношение людей друг к другу.

тех людей, которые, будучи оставленными богами, продолжают цепляться за жизнь»³⁸⁹.

Следует признать, что важным аспектом дальнейших социально-антропологических изменений стала кажущаяся автономность человека, подчеркивание его социальной самостоятельности и роли в модернизации общества. Как пишет Л.В. Щеглова, весьма симптоматично, что после кризиса и разрушения ведущих идеологий решение философской проблемы человека (особенно в этическом аспекте) переместилось в сферу индивидуального опыта. Прагматические цели, в сущности, блокировали экзистенциальные ценности, а вовсе не выступили их экспликацией, как это часто кажется сторонникам той идеи, что только потребности есть двигатель человеческой активности. «Тут прагматик, в отличие от экзистенциально переживающего созерцателя, выглядит как филистер, по Шопенгауэру: человек постоянно и с большой серьезностью занятый реальностью, которая на самом деле не реальна»³⁹⁰. Положение морального субъекта в современном мире осложнено, в правилах предпочтения ценностей исчезла системность. Человек их «чувствует» и предпочитает одни другим, но хаотично, бессистемно. У него есть мораль, но нет устойчивых убеждений.

Ценности стали восприниматься зависимыми от субъекта и его способа интерпретации мира. Они выводятся из рационально понятого стремления, интуиции и здравого смысла, который складывается в результате восприятия общества, и связывается с культурно-историческим контекстом жизни.

Если говорить о роли веры, возможно, в этот период обнаруживается ее особенная значимость как выражение зрелости человека в связи с утратой апелляции к высшему началу. Проблемное звучание обретает проблема веры человека в себя, в ценность своего пребывания в мире. С иных позиций в человеке раскрывается моральное чувство, осознание первенства

³⁸⁹ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 246.

³⁹⁰ См.: Щеглова Л.В. Значение этики в эпоху эстетизма // Известия ВГПУ. 2003. № 2 (03). С. 3–9. URL: <http://docus.me/d/80006/> (дата обращения: 19.05.2015).

нравственного долга перед миром, необходимости сопереживания, сострадания из собственных неотъемлемых внутренних принципов личности. Возрастает роль верности и доверия в социально-этическом аспекте, хотя и представленных с уклоном в институциональность.

Наряду с намеченными позитивными тенденциями в области отношения к человеку, видения его положения в мире, постоянными аспектами философско-этических дискуссий становятся рост деструктивности, вызванной экзистенциальным вакуумом, и процесс отождествления личностью себя исключительно с «внешним человеком», узко ориентированным на социальную среду и ограничивающим себя ее нормами и ценностями. Следование ценностям в ситуации кризиса «больших идей» расценивается как проблематичное. В этих условиях совесть человека становится обостренно чувствительной к ситуациям, связанным с социальной жизнью, т. е. с посюсторонним бытием человека, но не способна усмотреть за ними духовного смысла. Продолжается процесс децентрации системы ценностей, который впоследствии усугубляется доминантой культуры постмодерна, состоящей в идее освобождения человека от каких бы то ни было традиций и авторитетов, будь то религиозные догмы или диктат разума. В условиях плюрализма мировоззрений обостряется ощущение человеком абсурдности, хаотичности бытия.

У Э. Дюркгейма есть примечательные рассуждения о типах меланхолии, выражающих аномическое состояние культуры и показывающих, с одной стороны, децентрированную (эгоистическую), а с другой – лжецентрированную (альтруистическую) ценностную направленность человека. Меланхолия эгоиста создана чувством неизлечимой усталости и психической подавленности, знаменует упадок деятельности. Альтруистическая меланхолия выражает призрачные надежды. Человек верит, что по ту сторону этой жизни открываются самые радужные перспективы. Подобное чувство вызывает энтузиазм и провоцирует волю,

однако отрицательно сказывается на автономности человека³⁹¹. Децентрированная ценностная система, не вызывающая духовной автономии, о чем говорил, например, И.А. Ильин, выражается в том, что люди в поисках собственной ценности обращаются к различным существам из человеческой и сверхчеловеческой сферы, которые становятся центрами оценки, к ним обращаются за уверениями в собственной значимости, в то время как личность продолжает преследовать разнообразные интересы и посвящает свою фрагментированную преданность многим целям.

В этом смысле современная культура обнаруживает парадокс, поскольку, с одной стороны, имеет место хаотичность ценностных интенций, преобладание направленности на достижение материальных благ, а с другой, проявление крайней приверженности убеждениям, оказывающей разрушительное влияние на социальную среду. Подобное состояние системы ценностей не случайно, оно порождено общим контуром современного мировоззрения, в котором размываются универсальные принципы социального бытия.

Вера как состояние предельной заинтересованности человека (П. Тиллих) играет важнейшую роль в процессе становления активного отношения личности к миру и формирования структуры ценностно-смысловых интенций сознания. Являясь глубоким мотивационным фактором личной жизненной стратегии человека, вера способствует созданию особого состояния настроенности на цель, заинтересованности в преобразовании жизни и саморазвитии.

Несмотря на выраженный процесс секуляризации культуры, поиск трансцендентных ценностных основ на новом витке цивилизационного развития человечества остается весьма актуальным. Более того, проблема самосознания современного человека обостряется в связи с влиянием религиозной и национальной самоидентификации личности. С. Хантингтон,

³⁹¹ Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. СПб., 1998. С. 257–258.

рассматривая различные аспекты развития цивилизаций, убедительно показал роль межконфессиональных и межкультурных различий. Они являются более фундаментальными, чем различия политического или экономического характера, вследствие чего их сложнее свести к компромиссу³⁹². Значительное возрастание роли социокультурных факторов в жизни мирового сообщества требует учета их воздействия на современную действительность. Обращение к сакральным источникам ценностей не теряет своей значимости, но его формирование должно сопровождаться становлением зрелого толерантного сознания. Кроме того, интеллектуализация человечества, с одной стороны, мифологизация сознания, с другой, подводят к важности укрепления рационально-ориентированного ценностного мышления. Если ранее эта вера проявлялась большей частью в социально-экономическом аспекте, то сегодня она получает новое осмысление на фоне экологического и социально-культурного кризиса, достижений науки и техники. Процесс глобализации сопровождает поиск общекультурных идей и смыслов. В этой связи становление секулярного сознания предполагает формирование принципов веры как социального доверия, укрепление автономности человека на основе развития его личностных возможностей в пространстве ценностей культуры.

³⁹² См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 138–149; 432–443.

Заключение

Модусы экзистенциального опыта и его исследования

История социально-гуманитарных наук, развитие их фундаментальных оснований и появление новых направлений практической работы неразрывно связаны с особенностями своего времени. Вызовы реальности все отчетливее становятся стимулами к новым поискам и поворотам науки.

Во второй половине XX века стало ясно, что классические философские проблемы сознания, познания, знания невозможно решать без учета экзистенциальной проблематики. Результаты, к которым пришла современная философия, состоят, помимо всего прочего, в выведении на новую высоту человеческой экзистенции, открывающей новые контексты гуманитарного познания. Открытие философской феноменологии и экзистенциальной философии, среди прочего, в том, что к смыслу приходят не в результате рассудочной рефлексии, она лишь придает экзистенции понятийную форму. Опыт индивида, включающий оценки, образцы и критерии поведения, восприятия ситуаций, воспоминания, надежды и мечты, имеет экзистенциальную основу.

Экзистенциальные вопросы человеческого существования в немалой степени являются следствием перехода реальности от относительной стабильности традиционного общества к современному «текущему» состоянию. Ему свойственны рост неопределенности, снижение роли внешних детерминант сознания и поведения человека в жизненных выборах и ответственности за них, рост субъектности и усиление процессов самоорганизации.

Экзистенциальные проблемы человека имеют выраженные особенности. Прежде всего, они универсальны, постоянно присутствуют в жизни каждого человека, независимо от интенсивности их переживания или осознания в актуальный текущий момент. Экзистенциальные проблемы фундаментальны, поскольку затрагивают сущностные, «последние», «предельные» вопросы

человеческого существования, а вариант их разрешения оказывает сильное влияние на состояние человека и качество его жизни. Наконец, они являются вызовами, которые не могут разрешиться обретением окончательных ответов и требуют постоянной решимости и вовлеченности. Гуманистическая роль социально-гуманитарных наук в отношении человека как носителя такого «сложностного» феномена, как экзистенциальный опыт, состоит в содействии реализации доступной личности полноты и подлинности бытия.

Изучение экзистенциального опыта актуализировалось в связи со спонтанно сложившейся и нарастающей многогранностью антропосоциокультурного пространства, порождающей новые проблемы противоречивого взаимовлияния жизненного мира людей и протекающих в обществе процессов. В современных исследованиях анализ этого взаимовлияния все чаще связывается не с отдельными элементами жизнедеятельности людей (например, с ценностями), а с их интегральными кластерами, к которым относится экзистенциальный опыт, который выражает новую сложность антропосоциокультурных структур нашего времени и обладает синергичными эффектами.

Обращение социально-гуманитарных наук к сфере экзистенциального стало преодолением границы между классическими и неклассическими этапами развития научного знания. В настоящей работе мы показали, что современный этап развития социально-гуманитарных наук связан с экзистенциальным сдвигом, включением в социально-научную картину мира экзистенциальных проблем, экзистенциальных ценностей и установок познающего субъекта. Дальнейшее изучение этого поворота особенно актуально посредством его погружения в контекст постнеклассической рациональности.

На современном этапе проблема экзистенциального опыта имеет междисциплинарный статус. Экзистенциальные проблемы современности

требуют их междисциплинарного изучения, которое в свою очередь предполагает взаимодействие научного и обыденного познания, а также различных форм культуры. Экзистенциальный поворот в социально-гуманитарных науках является авангардным движением к научному решению предельных вопросов, которые длительное время решались в рамках иных форм культуры. Общекультурный смысл современной науки определяется ее включенностью в решение экзистенциальных проблем, так или иначе связанных с преодолением кризисных явлений и глобальных проблем современности.

Осмысление проблемы экзистенциального опыта вызывает необходимость новой оценки развития техногенной цивилизации, ее влияния на человека и возможности его выживания. Биосферная этика, экологическое сознание, связанные с экзистенциальными ценностями, являются примерами и попытками современного решения проблем взаимоотношения человека, культуры, социума и природы, важнейшими факторами формирования новых мировоззренческих оснований науки. Поиски новой этики, новой религии, нового общества, нового культурного синтеза в XX веке есть показатели назревших противоречий в области социально-гуманитарного знания. Взаимодействие философии и социально-гуманитарных наук на основе экзистенциального подхода может способствовать становлению новой смысловой основы культуры. Особую важность при этом имеет открытый характер современной науки, что делает возможным ее соразмерность мировоззренческим идеям, выработанным в культуре.

Теоретико-методологический анализ экзистенциального опыта позволил определить основные проблемы его понимания. Первая проблема связана со сведением экзистенциального опыта к совокупности переживаний, которые в свою очередь часто понимаются как хаотичные, неуправляемые ментальные феномены. В результате такого взгляда экзистенциальный опыт

ограничивается спонтанным переживанием, которое представляет лишь его часть, лишается социального, культурного смысла, что способствует закреплению разрыва между чувством и разумом, между индивидом и культурой – феноменами, которые уже обоснованы в философии как глубоко взаимосвязанные.

Вторая проблема касается недооценки роли рефлексии, сознательной саморегуляции в становлении экзистенциального опыта. С предельными ситуациями и переживаниями связана третья проблема в философском понимании экзистенциального опыта, поскольку нередко он к этим ситуациям и переживаниям сводится. В этой связи экзистенциальному наполнению повседневного, социального бытия человека не уделяется должное внимание.

Исследование содержания экзистенциального опыта в философии и в современном социально-гуманитарном знании позволило выявить новые существенные характеристики изучаемого феномена. Системность анализа проявляется в рассмотрении экзистенциального опыта как процесса и результата индивидуального становления личности и одновременно как социокультурного, а в целом – антропосоциокультурного феномена.

В диссертационном исследовании экзистенциальный опыт представлен в контексте некоторых устойчивых модусов, которые в содержательных вариантах образуют неповторимую целостность конкретного человеческого бытия.

Экзистенциальный опыт имеет амбивалентную природу: это уникальное, спонтанное личное переживание и одновременно обусловленный культурой смысложизненный поиск. Находясь в сложном единстве, отрицательный модус экзистенциального опыта способствует пробуждению экзистенции, положительный - становится ее реализацией.

Экзистенциальный опыт можно рассмотреть как познание (ощущение, чувствование, понимание) человеком трагического элемента существования,

связанного со смертью, тревогой перед жизнью, свободой человека и ответственностью за нее. Положение личности перед лицом непреодолимых дихотомий требует от нее выработки собственной стратегии совладания с ними. Фундаментальная тревога, тоска, беспокойство человека – переживания, связанные с конечными данностями, сопровождающими существование, в рамках которых человек открывает возможности собственного бытия.

Состояния заброшенности бытия являются ключом к подлинности, мобилизации личностных сил, когда личность достраивает саму себя в отношениях с миром. Экзистенциальный опыт есть процесс и результат упорядочения жизненных переживаний на основе совокупности смысложизненных ценностей и социокультурных связей, преодоления отчуждения и рискованности бытия, ответственного выбора и принятия решений в условиях фундаментальной поляризации структур жизненного мира, познания личностью своего назначения в мире в рамках культурно-исторических реалий. На протяжении жизни человек создает и пересоздает собственную биографию, идя по стопам уже не богини Ананке, властительницы рока и предопределенности свыше, но Фауста – автора своей судьбы и смысла своей жизни.

Экзистенциальный опыт есть движение человека к подлинной самореализации, целостности, «исполненной экзистенции», обретению смысла жизни и уникального способа бытия. Это движение осуществляется человеком постоянно, на протяжении всей жизни, рекурсивно, обостряясь в пограничности его существования. Человек всегда на границе («Я» и «Ты», временного и вечного, прошлого, настоящего и будущего...), и «стоянием между» всегда наполнено его конкретное существование.

Экзистенциальный опыт как категория, имеющая философско-методологический статус, раскрывается через область переживания, самопонимания (распутывания), самоопределения субъекта в мире,

конструирования им личной истории жизни. В конкретных гуманитарных исследованиях эти формы находят свое выражение в ситуационной методологии, биографическом и рефлексивном подходах.

Важно не замыкать экзистенциальный опыт во внутреннем мире, не лишать его культурного и социального смысла. Сугубо индивидуальные экзистенциальные переживания, хотя и связанные с глубокими процессами самопознания, самопонимания, могут выступать симптомами отчуждения индивида (субъективного) от всеобщих форм культуры (объективного). Это еще одна актуальная проблема в исследовании экзистенциального опыта, требующая прояснения форм снятия отчужденности, анализа субъектности индивида, который через «поступок» соединяет индивидуальное и культурное в единое целое.

Антропосоциокультурное понимание экзистенциального опыта позволяет говорить о личностном и культурном развитии, выделять его этапы, подчеркивает роль общения в формировании идентичности, придает значение взаимодействию с культурными артефактами, проясняет «положительный» модус экзистенциального становления через веру и творчество. Это соответствует и проблеме преодоления трагичности экзистенциализма, одним из вариантов которого является обращение к проблеме веры как основанию устойчивости человека в ситуации неопределенности существования.

В целом, проведенное исследование посвящено важной философской проблеме, имеющей социальное и научное значение. Осуществлена реконструкция многообразных смыслов, приписываемых феномену экзистенциального опыта, раскрыта и обоснована специфика его философского и специально-научного понимания.

Библиография

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 1998. 512 с.
2. Аббаньяно Н. Мудрость философии. СПб.: Алетейя, 2000. 311 с.
3. Аврелий Августин. Исповедь. М.: Канон, 2000. 464 с.
4. Ажимов Ф.Е. Методологическая роль метафизических оснований в гуманитарном познании (историко-философский анализ). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2011. 26 с.
5. Ажимов Ф.Е. Что такое междисциплинарность сегодня? (Опыт культурно-исторической интерпретации зарубежных исследований) // Вопросы философии, 2016, № 11. С. 70-77.
6. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.
7. Аннушкин Ю.В. Педагогические условия становления экзистенциально-гуманистического мировоззрения будущего учителя в системе вузовского образования: Диссертация на соискание ученой степени канд. пед. наук. Иркутск, 2001. 18 с.
8. Антаков С.М. Наука как экзистенция // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. Выпуск № (3). С. 81-88.
9. Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии, 1996, № 1. С. 133-134.
10. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социогуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 59-70.
11. Асмолов А.Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия // Психологические исследования: Электронный научный журнал. 2015. Т. 8. № 40.

12. Атаян В.В. Аксиологические концепты регулятивной функции ценности в обществе // Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 6. С. 2-9.
13. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии: Монография. М.: Прометей, 2003. 238 с.
14. Баева Л.В. Экзистенциальная природа ценностей. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Волгоград, 2004. 348 с.
15. Баева Л.В. Экзистенциальные риски информационной эпохи // Информационное общество. 2013. № 3. С. 18-28.
16. Байбородов А.Ю. От существования к сосуществованию: горизонты экзистенциального опыта // Общество: Философия, история, культура. 2016. №3. С. 12-16.
17. Барабанщиков В.А. Восприятие и событие. СПб: Алетейя, 2002. 512 с.
18. Барт К. Очерк догматики. СПб: Алетейя, 2000. 272 с.
19. Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. М., 1975. С. 203 – 212.
20. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963. 167 с.
21. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Издание 2-е. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.
22. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Художественная литература, 1979. 341 с.
23. Беляева Л.А. Региональный социальный капитал и множественная модернизация в России. К постановке проблемы // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2014. № 1 (31). С. 108-115.

- 24.Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1407 с.
- 25.Бердяев Н.А. Основная идея философии Л. Шестова // Путь. 1938 г. №58.
- 26.Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб: Азбука, 2013. 413 с.
- 27.Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
- 28.Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Избранные статьи. М.; СПб: КСП+, Ювента, Ленато, 1999. 300 с.
- 29.Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3. С. 125–136.
- 30.Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2014. 272 с.
- 31.Больнов О. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // Философская мысль. 2012. № 1. С. 137-145.
- 32.Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 222 с.
- 33.Бондаренко А.В. «Языковая теория смеха»: экзистенциальные предпосылки // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. №2. С. 269-275.
- 34.Борхес Х.Л. Бессмертие // Борхес Х.Л. Соч.: в 3 т. Т. 3. Рига: Полярис, 1994.
- 35.Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века // Вопросы психологии, 1993. № 1. С. 6-12.
- 36.Братусь Б.С. Опыт обоснования гуманитарной психологии // Вопросы психологии. 1990. №6. С. 9-17.
- 37.Братченко С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. Уроки Джеймса Бьюджентала. М.: Смысл, 2001. 197 с.

38. Бубер М. Два образа веры. М.: Издательства «АСТ», 1999. 592 с.
39. Бургос М. История жизни: Рассказывание и поиск себя // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 2. С. 123–130.
40. Бьюдженталь Дж. Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. М.: Независимая фирма «Класс», 1998. 336 с.
41. Бьюдженталь Дж. Предательство человечности: миссия психотерапии по восстановлению нашей утраченной идентичности // Эволюция психотерапии: В 3-х т. М.: «Класс», 1998. Т. 3. С. 180–207.
42. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М.: Издательство: «Канон+ РООИ «Реабилитация». 2009. 400 с.
43. Вдовина И.С. Французский персонализм: 1932-1982. М.: Издательство «Высшая школа», 1990. 151 с.
44. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
45. Вебер М. Избранное. Протестанская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. 651 с.
46. Визгин В.П. Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи // Вопросы философии. 2010. №3. С. 110-118.
47. Визгин В.П. Очерки истории французской мысли. М.: ИФРАН, 2013. 133 с.
48. Визгин В.П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб: Наука, 2013. С. 7-33.
49. Винокурова Л.И., Доду Я.И., Калюжная (Касавина) Н.А. Экзистенциальные основания и социально-психологические аспекты адаптации коренного населения в условиях миграции. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2010. 219 с.

50. Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Издательство Гнозис, 1994. 612 с.
51. Владимирова Т.Е. Металингвистическая парадигма изучения языковой личности // Метафизика, 2012. № 4(6). С. 26-38.
52. Власова О.А. Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск, Курский гос. ун-т. 2007. 210 с.
53. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Соч.: в 6 т. Т. 1: Вопросы теории и истории психологии. М.: Педагогика, 1982. С. 291-436.
54. Выготский Л.С. Мышление и речь. 5-е изд. М.: Лабиринт, 1999. 352 с.
55. Гаврилюк В.В., Трикоз Н.А. Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социологические исследования. 2002. № 1. С. 96–105.
56. Гаджиев Г.А. Онтология права: (критическое исследование юридического концепта действительности). М.: Норма, ИНФРА-М, 2013. 320 с.
57. Газман О.С. Педагогика свободы: путь в гуманистическую цивилизацию XXI века // Классный руководитель. 2000. № 3. С. 10-11.
58. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-Традиция, 2007. 464 с.
59. Глазков А.П. Историчность и смысл историзма в свете философии экзистенциализма // Вестник Российского Университета Дружбы Народов. Серия: Философия. М.: Издательство РУДН, 2008. С. 5-14.
60. Готлиб А. Качественное социологическое исследование: познавательные и экзистенциальные горизонты. Самара: Универс-групп, 2004. 447 с.
61. Гришина Н.В. Экзистенциальная психология в поисках вектора своего развития // Психологические исследования. 2015. Т. 8. № 42. [Электронный ресурс] <http://psystudy.ru>

62. Гришина Н.В. Экзистенциальные проблемы человека как жизненный вызов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12. 2011. № 4. С. 109–116.
63. Гришина Н.В., Погребницкая В.Е., Салитова М.В. Развитие и становление индивидуальности в период ранней взрослости: студенты-психологи // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12. 2008. № 4. С. 277–288.
64. Губин В.Д. Бытие как основополагающий символ в экзистенциальной философии XX в. // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. 1995. № 3. С. 12-28.
65. Губин В.Д. Проблема человека в современной философии. М., 1990. 83 с.
66. Губман Б.Л. Конечность человеческого бытия как проблема философии Э. Левинаса и Ж. Деррида // Философия и культура. 2011. №4. С. 154-161.
67. Губман Б.Л. Разум и вера: перспектива постметафизического мышления // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2010. №3. С. 40-50.
68. Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров: альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // Западная философия конца XX-го-начала XXIвв. Идеи. Проблемы. Тенденции / под ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2012. С. 8–27.
69. Гуревич П.С. Расколтость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
70. Гуревич П.С. Специфика антропологического знания // Философия и культура. 2014. № 1(73). С. 7-11.
71. Гуревич П.С. Философское толкование человека. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.

72. Гуревич П.С., Спирова Э.М. Размежевания и тенденции современной философской антропологии. М.: ИФ РАН, 2015. 161 с.
73. Даренская В.Н. Традиционная культура как источник экзистенциального опыта // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. №1. С. 36-43.
74. Дильтей В. Описательная психология. СПб: Алетейя, 1996. 160 с.
75. Доброхотов А. Апология Когито или проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Керкегора // Логос, №10, 1997. С. 129-138.
76. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб.: Наука, 2009. 595 с.
77. Дорман О. Нота. Жизнь Рудольфа Баршая, рассказанная им в фильме Олега Дормана. М.: Издательство: Астрель, 2013. 352 с.
78. Дорцен Э. Ван. Вызов подлинности по Хайдеггеру // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2006. № 8. [Электронный ресурс] http://www.existradi.ru/n8_emmy.html
79. Дорцен Э. Ван. Практическое экзистенциальное консультирование и психотерапия. Ассоциация экзистенциального консультирования. М.: Ассоциация экзистенциального консультирования, 2007. 216 с.
80. Дридзе Т.М. Две новые парадигмы для социального познания и социальной практики // Россия: трансформирующееся общество. М.: Издательство «КАНОН-пресс-Ц», 2001. С. 222-240.
81. Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: Проблемы семиосоциопсихологии. М.: Издательство «Наука»; Академия наук СССР, Институт социологических исследований, 1984.

82. Дудина М.Н. Развитие гуманистической педагогики в проблемном пространстве экзистенциализма // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 1/2(62). С. 21-30.
83. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. СПб.: Союз, 1998. 496 с.
84. Журавлев В.Ф. Нарративное интервью в биографических исследованиях // Социология: 1994. № 3–4. С. 34–43.
85. Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий. М.: Издательство: Флинта, Наука, 2002.
86. Знаков В.В. Метасистемная организация экзистенциального опыта; Экзистенциальный опыт субъекта как проблема психологии человеческого бытия // Субъектный подход в психологии / Под ред. А.Л. Журавлева, В.В. Знакова, З.И. Рябикиной, Е.А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009. С. 211-225.
87. Знаков В.В. Непостижимое и таинственное в экзистенциальном опыте субъекта // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. М., 2013. Т. 1.
88. Знаков В.В. Психология понимания мира и человека. М.: Институт психологии РАН, 2016. 488 с.
89. Знаков В.В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия // Методология и история психологии. 2010. Том 5. Выпуск 3. С. 105-119.
90. Золотухина-Аболина Е.В. М. Хайдеггер и К. Ясперс: иносказание о Боге // Экзистенциальная философия: вчера и сегодня. Материалы конференции «Экзистенциальная философия: от Кьеркегора к Камю» Сборник статей. Москва, 2014. С. 24-35.

- 91.Золотухина-Аболина Е.В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. 1987. №4. С. 11-18.
- 92.Зотов С.Н. Поэтическая практика и изучение жанров лирики (к пониманию экзистенциального смысла литературы) // Жанр. Стиль. Образ: Актуальные вопросы теории и истории литературы: межвузовский сборник статей. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2013. С. 11-19.
- 93.Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. М.: Издание ТОО «Рарогъ», 1993.
- 94.Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
95. Интерсубъективность в науке и философии / Под ред. Н.М.Смирновой. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014. 416 с.
- 96.Йоманс Э. Самопомощь в мрачные периоды // Психосинтез и другие интегративные техники психотерапии / Под ред. А.А. Бадхена, В.Е. Кагана. М.: Смысл, 1997. С. 108-136.
- 97.Камю А. Миф о Сизифе. Калигула. Недоразумение. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. 317 с.
- 98.Карпинский К.В. Смысл жизни и ресурсы его реализации: К пониманию механизмов личностного кризиса // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. № 4. С. 3-33.
- 99.Карпова О.С. К вопросу о единстве уровней методологического знания (на примере исследования проблем духовного воспитания) // Электронный научно-образовательный журнал ВГСПУ «Грани познания». 2012. No3(17). [Электронный ресурс] www.grani.vspu.ru
100. Касавин И.Т. Опыт как знание о многообразии // Философия науки и техники. 1996. Т. 2. № 1. С. 49-76.
101. Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. №1. Т. 7. С. 5-15.

102. Касавин И.Т. Социальная эпистемология... как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 30–34
103. Касавин И.Т. Идея опыта: реабилитация или тризна? // Эпистемология и философия науки. 2012. № 3. С. 5-18.
104. Киселева М.С. Концепт выбора в христианской и постхристианской культурах // Вопросы философии. 2013. №12. С. 48-58.
105. Киселева М.С. Мера и вера // Вопросы философии. 1995. №8. С. 103-123.
106. Киященко Л.П. Междисциплинарность – опыт взаимодействия философии и социологии // Социологические исследования. 2016 г. № 2. С. 3-10.
107. Киященко Л.П. Постнеклассические практики: прикладное как фундаментальное // Постнеклассические практики: определение предметных областей. Материалы международного междисциплинарного семинара. М., 2008. С. 12-23.
108. Киященко Л.П. Этнос постнеклассической науки: к постановке проблемы // Философия науки и техники. 2005. Т.11. № 11. С. 29-53.
109. Клементьева М.В. Биографическая рефлексия как ресурс развития субъекта жизни. Тула: Изд-во ТулГУ, 2016. 156 с.
110. Клементьева М.В. Понятие биографической рефлексии и методика ее оценки // Культурно-историческая психология. 2014. Т. 10. № 4. С. 80-93.
111. Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М.: Издательство «Европа», 2005. 527 с.

112. Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.
113. Колико Н.И. Хельмут Лахенманн: эстетическая технология: Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. М., 2002. 177 с.
114. Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
115. Кравченко Е.И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам // Социологический журн. 2001. № 3. С. 122-142.
116. Кривцова С.В., Лэнгле А., Орглер К. Шкала экзистенции (Existenzskala) А. Лэнгле и К. Орглер. Экзистенциальный анализ. Бюллетень № 1, 2009. С. 141-170.
117. Кузьмина Т.А. Серен Кьеркегор: этическое требует «трезвения и поста» // Intellectual Identities and Values, Philosopher Larisa Chuhina – 100. Riga, 2014. С. 147–175.
118. Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия: монография. М.: «Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.
119. Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. 2007. № 12. С. 16-27.
120. Куликова И.В. Опыт сравнительного анализа экзистенциальной и аналитической парадигм философии языка. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Иваново, 2009. 21 с.
121. Курдюмов В.А. Идея и форма. Основы предикационной концепции языка. М.: Военный университет, 1999. 194 с.
122. Курдюмов В.А. Предикация и природа коммуникации: диссертация на соискание ученой степени доктора филол. наук. М., 1999. 263с.

123. Куренной В. Рец. на кн.: Больнов О. Философия экзистенциализма // Логос. 1999. № 9 (19). С. 118–122.
124. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. 680 с.
125. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
126. Лапин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. 1996. № 5. С. 3–23.
127. Лапин Н.И. Общая социология. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Изд-во Юрайт, 2017. 367 с.
128. Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. 2000. № 7. С. 3-12.
129. Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Часть I. Человеческая цивилизация перед выбором конфигурации фундаментальных ценностей // Вопросы философии, 2015. № 4. С. 3-15; Часть II. Аксиологические предпосылки цивилизационного выбора России // Вопросы философии, 2015. № 6. С. 3-17.
130. Лапин Н.И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и ее регионов // Социологические исследования, 2010, №1. С. 28-36.
131. Левашов В.К. Гражданское общество и демократическое государство в России // Социологические исследования, 2006. № 1. С. 6-20.
132. Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб: РХГИ, 1999. С. 46-62.

133. Лекторский В.А. Опыт // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 657-659.
134. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256с.
135. Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // 3-я Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2007. С. 3–12.
136. Леонтьев Д.А. О предмете экзистенциальной психологии // 1 Всерос. научно-практ. конф. по экзистенциальной психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, Е.С. Мазур, А.И. Сосланда. М., 2001. С. 3–6.
137. Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара: Издательство Самарского университета, 2000. 235 с.
138. Личность и бытие: человек как субъект социокультурной реальности: материалы Всерос. науч.-практ. конф. / под ред. З.И. Рябикиной и В.В. Знакова. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2016. 301с.
139. Льюис К.С. Любовь, страдание, надежда: Притчи. Трактаты. М.: Республика, 1992. 432 с.
140. Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб: Белый кролик, 1995. 352 с.
141. Лэнгле А. Терапевтический случай нахождения собственного Я (применение метода персонального экзистенциального анализа) // Психология: Журн. Высш. шк. экономики. 2005. Т. 2. № 2. С. 81-98.
142. Лэнгле А. Фундаментальные мотивации человеческой экзистенции как действенная структура экзистенциально-аналитической терапии // Психотерапия. 2004. № 4. С. 41–48.
143. Лэнгле А. Эмоции и экзистенция. Харьков: Гуманитарный центр, 2011. 332 с.

144. Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная терапия: сходство и различие // Вопросы психологии. 2007. № 6. С. 21–36.
145. Майхофер В. Право и бытие // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1. С. 186–258.
146. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути (М. Пруст. «В поисках утраченного времени») // Из истории мировой гуманистической мысли. М., 1995. С. 267–268.
147. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб: РХГИ, 1997.
148. Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. Москва: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008. 400 с.
149. Мануковский В.В. «Пограничная ситуация» и «подлинное бытие» в экзистенциальных концепциях К. Ясперса и Л. Шестова // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 18 (272). Философия. Социология. Культурология. Вып. 25. С. 127-129.
150. Маркова Л.А. Человек и мир в науке и искусстве. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008. 384 с.
151. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004. 224 с.
152. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1990.
153. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 160 с.
154. Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб.: Наука, 2013. 411 с.
155. Марцинковская Т.Д. Методология современной психологии: смена парадигм?! Психологические исследования, 2014, 7(36), 1. [Электронный ресурс] [http:// psystudy.ru](http://psystudy.ru)
156. Марцинковская Т.Д. Переживание как механизм социализации и формирования идентичности в современном меняющемся мире.

- Психологические исследования, 2009, 3(5), 1. [Электронный ресурс]
[http:// psystudy.ru](http://psystudy.ru)
157. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 478 с.
158. Маслоу А. Психология бытия. М: REFL-book, Киев: Ваклер, 1997. 304 с.
159. Мельников А.С. Проблемное поле экзистенциальной социологии // Социология: теория, методы, маркетинг. 2008. № 2. С. 83–102.
160. Мельников А.С. Социетальная экзистенция: за и против // Социология: теория, методы, маркетинг. 2007. № 1. С. 92–104.
161. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: И. Логвинов, 2006. 400 с.
162. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука. 1999. 608 с.
163. Микешина Л.А. Современная эпистемология гуманитарного знания: междисциплинарные синтезы. М.: РОССПЭН, 2016. 463 с.
164. Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. 2009. № 1. С. 7–8.
165. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.
166. Моэм У.С. Бремя страстей человеческих // Моэм У.С. Собр. соч. в 5 т. М.: Художественная литература, 1991. Т.1.
167. Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 559 с.
168. Мэй Р. Открытие Бытия. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. 224 с.
169. Нарский И.С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам // «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига: Зинатне, 1984.
170. Нарский И.С. Философия Давида Юма. М.: Издательство МГУ, 1967. 287 с.

171. Нерсисянц В. С. Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 3–16.
172. Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юристъ, 1996.
173. Никифоров А.Л. Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа-М, 2012. 278 с.
174. Ниязбаева Н.Н. Экзистенциально-психологический подход в образовании: проблемы и перспективы // Психологическая наука и образование. 2011. № 3. С. 171-180.
175. Ниязбаева Н.Н. Экзистенциальные ценности образования. М.: Издательство «Перо», 2014. 124 с.
176. Ольхов П.А. Об экзистенциальном статусе исторического знания // Философские науки. 2011. № 8. С. 120–128.
177. Ольхов П.А. Эпистемология исторического знания (историко-философский анализ): Автореферат на соискание ученой степени д-ра филос. наук. М., 2012. 34 с.
178. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М.: Наука, 1991. 410 с.
179. Пастернак Б. Об искусстве. М.: Искусство, 1990. 399 с.
180. Пастернак Б. Охранная грамота. Шопен. М.: Современник, 1989. 96 с.
181. Подлиняев О.Л., Аннушкин Ю.В. Перспективы экзистенциального подхода в современном образовании // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Психология. 2016. Т. 15. С. 72-80.
182. Подорога В.А. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии: Киркегор, Ницше, Хайдеггер, Пруст, Кафка. М.: Ad Marginem, 1995. 426 с.

183. Порус В.Н. Бытие и тоска: А.П. Чехов и А.П. Платонов // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 19-33.
184. Порус В.Н. К вопросу о междисциплинарности философии науки // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. IV. № 2. С. 54-76.
185. Порус В.Н. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. №1 (23). С. 5-16.
186. Прогнозное социальное проектирование: теоретико-методологические и методические проблемы // Отв. ред. Т.М. Дридзе. М.: Наука, 1994. 299 с.
187. Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб.: РХГИ., 1999. 402 с.
188. Разумный В.А. Драматизм бытия или обретение смысла. М.: Издательство «Пихта», 2000. 555 с.
189. Регионы России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / Институт философии. Центр изучения социокультурных изменений / Составление и общая редакция: Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М.: Academia, 2009. 807 с.
190. Резник, Ю.М. Феноменология человека: бытие возможного. М.: Канон+. 2017. 632 с.
191. Рожков М.И. Индивидуализация воспитания: экзистенциальный подход// Казанский педагогический журнал. 2016. №5 (118). С. 67-70.
192. Розин В.М. Демаркация науки и религии: Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 168 с.
193. Розин В.М. Методология: предпосылки, становление, современное состояние. М., Московский психолого-социальный институт, 2005, 414 с.
194. Розин В.М. Можем ли мы проектировать сами себя? // Философские науки. 2009 №12. С. 8-26.

195. Розин В.М. Типы и дискурсы научного мышления. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 246 с.
196. Российская идентичность в социологическом измерении (аналитический доклад). Институт социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ. М., 2007. [Электронный ресурс] https://www.civisbook.ru/files/File/IS_RAN_2008_1.pdf
197. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.
198. Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб: Владимир Даль, 2001. 389 с.
199. Сапогова Е.Е. Автобиографический нарратив в контексте культурно-исторической психологии // Культурно-историческая психология. 2005. № 2. С. 63–74.
200. Сапогова Е.Е. Границы «я»: жизненный и экзистенциальный опыт // Человек, субъект, личность в современной психологии (к 80-летию А.В. Брушлинского) / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. Т. 1. М., 2013. С. 445–447.
201. Сартр Ж.П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. 639 с.
202. Сартр Ж.П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. №2 (37). 2003. С. 86-121.
203. Сиоран Э.М. Испытание существованием. М.: Республика, 2003. 431 с.
204. Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. 2002. № 1. С. 166–184.
205. Смирнова Н.М. Контекстуальная парадигма социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 35–38.
206. Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. 592 с.

207. Соколова Е.Т. Клиническая психология утраты Я. М.: Смысл, 2015. 895 с.
208. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 430 с.
209. Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили [серия Философия России второй половины XX века]. М.: РОССПЭН, 2009. С. 174–202.
210. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 3; 1967. № 1.
211. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм и научное познание. М.: Высшая школа, 1966. 156 с.
212. Спинелли Э. Зеркало и молоток: Вызовы ортодоксальному психотерапевтическому мышлению. Минск: И.П. Логвинов, 2009. 183 с.
213. Степанов Ю.С. Протей: Очерки хаотической эволюции. М.: Языки славянской культуры, 2004. 264 с.
214. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб Издательский дом «Мирь», 2009. С. 249–295.
215. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 5–17
216. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
217. Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб: СПбГУП, 2011. 408 с.
218. Стомба А. В. Эрих Фехнер: опыт пограничности или бытие — между правом и экзистенцией // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. С. 530–538.

219. Стовба А. В. Вернер Майхофер: от «Бытия и времени» к «Праву и бытию» // Российский ежегодник теории права. 2008. № 1. С. 175-185.
220. Стовба А.В. Рецензия на монографию Лапаевой В.В. Типы правопонимания: правовая теория и практика. М.: Российская академия правосудия, 2012. 580 с. // Правоведение. 2014. №2. С. 260-269.
221. Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М.: Мысль, 1979. 237 с.
222. Судьбы людей России – XX век. Биографии семей как объект социологического исследования / Отв. ред. В. Семенова, В. Фотиева. М.: ИС РАН, 1996.
223. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. В 2 Т. М.: Юристъ, 1995.
224. Тихонов Г.М. Одиночество как экзистенциальный феномен // Вестник ИЖГТУ им. М.Т. Калашникова. 2006. №2. С. 96-99.
225. Толстой Л.Н. Крейцера соната // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 12 т. Т. 10: Повести и рассказы 1872–1903 гг. М.: Художественная литература, 1975.
226. Туганаев К.А. Экзистенциализм как философско-методологическое основание естественно-правовых концепций // Вестник Удмуртского университета. Серия «Экономика и право» 2014. № 3. С. 204 – 208.
227. Тульчинский Г.Л. Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 32-51.
228. Тучина О.Р. Исторический опыт в контексте экзистенциального опыта личности // Научные труды Кубанского государственного университета. 2016. №6. С. 321-333.

229. Улановский А.М. Феноменологический метод в психологии, психиатрии и психотерапии // *Методология и история психологии*. 2007. Т. 2. Вып. 1. С. 130–150.
230. Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. Киев: Символ. 1996. 416 с.
231. Фехнер Э. Философия права // *Российский ежегодник теории права*. 2010. № 3. С. 539–611.
232. Флоровский Г. Вера и культура. СПб: РХГИ, 2002. 671 с.
233. Фромм Э. Иметь или быть. М.: Прогресс, 1986. 238 с.
234. Фромм Э. Революция надежды. СПб: Ювента, 1999. 243 с.
235. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
236. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // *Логос*. 1991. Выпуск 1. С. 37-47.
237. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 116-157.
238. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
239. Хоменко И.А. К вопросу об экзистенциальном развитии ребенка как субъекта жизнедеятельности // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. 2010. № 3. С. 376-380.
240. Цветаева М. Письма 1905–1923 гг. М.: Эллис Лак, 2012.
241. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988. 144 с.
242. Шелер М. Избранные произведения. М.: Издательство «Гнозис», 1994. 490 с.
243. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 832 с.
244. Шестов Л.И. На весах Иова: Странствия по душам. YMCA-PRESS, Paris, 1975.

245. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания // Логос. 2001. № 2 (28). С. 103–122.
246. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социологические исследования. 2009. № 8. С. 3-13.
247. Шульга Е.Н. Понимание и интерпретация. М.: Наука, 2008. 320 с.
248. Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии, социологии. М.: ИФ РАН, 2004. 173 с.
249. Шумский В.Б. Экзистенциальная психология и психотерапия. М.: Издательство Юрайт, 2010. 196 с.
250. Щеглова Л.В. Значение этики в эпоху эстетизма // Известия ВГПУ. 2003. № 2 (03). С. 3–9.
251. Щюце Ф. Биографическое исследование и нарративное интервью (Отрывки) // Безрогов В.Г., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В. Педагогическая антропология: Феномен детства в воспоминаниях. М., 2001. С. 142–147.
252. Эккерман И.П. Разговоры с Гете. М.: Художественная литература, 1981. 687 с.
253. Юм Д. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996.
254. Якобсен Б. Жизненный кризис в экзистенциальной перспективе: могут ли травма и кризис рассматриваться как помощь в личном развитии // Экзистенциальное измерение в консультировании и психотерапии / Сост. Ю. Абакумова-Кочюнене. Бирштонас; Вильнюс: ВЭАТ, 2005. [Электронный ресурс] <http://hpsy.ru/public/x2267.htm>
255. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Независимая фирма «Класс», 1999. 576 с.
256. Яницкий М.С. Ценностные ориентиры личности как динамическая система. Кемерово: Общество с ограниченной

- ответственностью «Авторское издательство Кузбассвузиздат», 2000.
204 с.
257. Ярская-Смирнова Е.Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журн. 1997. № 3. С. 38–61.
258. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1056 с.
259. Ясперс К. Философия. Книги I–III. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
- Библиография на иностранных языках
260. Adler P.A., Adler P., Fontana A. Everyday life sociology // Ann. Rev. Sociol. 1987. V. 13. P. 217–235.
261. Baudrillard J. Simulacra and Simulations. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
262. Bauman Z. Hermeneutics and Social Sciences. L., 1978.
263. Bauman Z. Modernity and Ambivalence. Cambridge, 1991.
264. Beck U. Risk Society. L., 1992.
265. Bollnow O. Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart, 1959.
266. Bollnow O. Krise und neuer Anfang. Heidelberg, 1966.
267. Bollnow O.F. Existenzphilosophie. Stuttgart, 1960.
268. Bugental J. The search for existential identity: Patient-therapist dialogues in humanistic psychotherapy. San Francisco, 1976.
269. Bugental J.F.T. Psychotherapy and process: The fundamentals of an existential-humanistic approach. Reading (MA), 1978.
270. Cicourel A. Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction. L., 1973.
271. Cohn G. Existenzialismus und Rechtswissenschaft. Basel, 1955.
272. Deurzen E. van. Everyday Mysteries. London: Routledge, 1997.
273. Deurzen E. van. Paradox and Passion in Psychotherapy. Chichester: Wiley and Sons, 1998.
274. Dewey J. Experience and Nature. Chicago, 1926.

275. Douglas J. et al. Introduction to the Sociologies of Everyday Life. Boston, 1980.
276. Dufrenne M., Ricoeur P. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, P., 1947;
277. Existential Sociology / Ed. by J. Douglas, J. Johnson. N.Y., 1977.
278. Fechner E. Naturrecht und Existenzphilosophie // Naturrecht oder Rechtspositivismus. Hrsg.von W. Maihofer. 3. Aufl. Darmstadt, 1981. S. 384-404.
279. Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1962.
280. Fontana A. The Last Frontier. Beverly Hills, 1977.
281. Foucault M. Mental illness and psychology. N.Y., 1976.
282. Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990.
283. Greenberg J., Koole S.L., Pyszczynski T. (Eds.) Handbook of Experimental Existential Psychology. New York: Guilford Press, 2004.
284. Howard G.S. A tale of two stories: Excursions into a narrative approach to psychology. Notre Dame, 1988.
285. Jacobsen B. Invitation to Existential Psychology: A Psychology for the Unique Human Being and Its Applications in Therapy. Chichester: Wiley - Interscience, 2007.
286. Jaspers K. Philosophie. Bd. II. B., Goettingen, Heidelberg. 1956.
287. Kačerauskas T. Existential Language and Linguistic Existence // Coactivity: Philosophy, Communication. Vol. 15. № 3 (2007). P. 45–52.
288. Kellenberger J. Three models of faith // Intern. j. for philosophy of religion. The Hague, 1981. Vol. 12. № 4. P. 217–233.
289. Kotarba J.A., Fontana A. The Existential Self in Society. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
290. Kotarba J.A., Johnson J.M. Postmodern Existential Sociology. Rowman Altamira, 2002.

291. Kotarba J.A. The chronic pain experience // Existential sociology. Ed.: Jack D. Douglas, John M. Johnson. N.Y., 1977.
292. Lachenmann H. Musik als existentielle Erfahrung: Schriften 1966–1995. Wiesbaden, 1996.
293. Latucca L.R. Creating interdisciplinary: interdisciplinary research and teaching among college and university faculty. Nashville: Vanderbilt University Press, 2001.
294. Maihofer W. Die Natur der Sache // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Berlin, 1958. № 2.
295. Maihofer W. Naturrecht als Existenzrecht. Frankfurt a. M., 1963.
296. Maihofer W. Sein und Recht. Frankfurt a. M., 1954.
297. Neto J.R.M. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature // Hume Studies Volume XVII, Number 1 (April, 1991). P. 41–50.
298. Postmodern Existential Sociology / Ed. by J. Kotarba, J. Johnson. Walnut Creek (CA), 2002.
299. Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur S. Freud. P., 1965.
300. Ricoeur P. Gabriel Marcell et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. P., 1948.
301. Riessman C.K. Narrative analysis: Qualitative research methods series // Sage University Paper. 1993. Vol. 30.
302. Ricoeur P. Une interprétation philosophique de Freud // Bulletin de la société française de philosophie. Jan. 1966. P. 73–107.
303. Schloezer B. de. Leon Chestov. The Adelphi (New Series), December, London, 1932.
304. Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
305. Sedgwick P. R.D. Laing: Self, Symptom and Society // R. D. Laing and Anti-Psychiatry. Ed. by R. Boyers. New York: Harper & Row, 1971.

306. Tiryakian E. *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society*. Englewood Cliffs (NJ.), 1962.
307. Tiryakian E. Introduction // *The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology* / Ed. by E. Tiryakian. N.Y., 1971.