

С. В. Омарбекова

**ЛЮБОВЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Монография

Нижевартовск
2012

ББК 87.3(2)
О-57

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета
Нижевартовского государственного гуманитарного университета

Рецензент

кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии
и философии Нижевартовского экономико-правового института
(филиал) Тюменского государственного университета
О. В. Парфенов

Омарбекова С. В.

О-57 **Любовь как экзистенциал человеческого бытия:** Монография. — Нижевартовск: Изд-во Нижеварт. гуманит. ун-та, 2012. — 130 с.

ISBN 978–5–89988–964–6

Монография посвящена исследованию проблемы любви как предельному основанию человеческой экзистенции, вписывающему бытие каждого отдельного человека в общий контекст универсального бытия. Автор раскрывает сущностные характеристики любви как экзистенциала человеческого бытия, выявляет специфику экзистенциалов человеческого бытия, обозначает место любви в ценностном составе бытия, и в этом контексте любовь обоснована как смыслообразующее основание процесса духовной самореализации человека.

Книга адресована специалистам в области философии, культурологии, преподавателям и студентам философских наук, а также читателям, которые интересуются вопросами человеческого бытия.

ББК 87.3(2)

ISBN 978–5–89988–964–6

© Омарбекова С. В., 2012
© Издательство НГГУ, 2012

ВВЕДЕНИЕ

На рубеже тысячелетий человечество потеряло ориентиры своего развития, что закономерно привело к попыткам осуществить рефлексию целе- и смыслополагания человека, выявить мировоззренческие основания существования индивидов.

В современной философии экзистенциальная проблематика становится узловой основной темой философско-антропологических исследований. «...Впервые экзистенциальные состояния человека, т. е. состояния жизненного самоопределения и выбора, стали объектом концептуальной рефлексии... приобрели качественно новый метафизический статус, став предметом иного, нежели традиционный, способа философствования — экзистенциального подхода. <...> Вместо значения “мира”, “бытия”, “сущности” системообразующими значениями новых типов философии... стали значения “человека”, “существования”, “личности”, “сознания”»¹. В результате значения мира стали интерпретироваться как субъектные, радикально зависимые от субъекта.

На этом фоне анализ экзистенциалов человеческого бытия, в частности феномена любви, выявление и реализация их философско-антропологического, онтологического, гносеологического, методологического потенциала, а также осознание эвристического значения постановки и решения этих фундаментальных мировоззренческих вопросов представляются весьма актуальными задачами.

¹ Красиков В. И. Философия как концептуальная рефлексия (Философская пропедевтика). Кемерово, 1999. С. 350.

В прошлом столетии опьяненное успехами науки, секуляризованное и предельно технизированное человечество вдруг остро ощутило дефицит любви, приведший людей на грань самоуничтожения, к пределам морального Апокалипсиса. Ибо XX в., пожалуй, превзошел все прошедшие времена по бесчеловечности и жестокости, по изощренности в изобретении все новых и новых «врагов» и средств массового уничтожения, по беспрецедентному росту человеконенавистничества. Были забыты великие слова, на протяжении почти двух тысячелетий осенявшие европейскую цивилизацию: «...Да любите друг друга...»¹ Выход из этого кризисного состояния возможен только на путях реализации идеала Любви, утверждения принципов добротолубия и человеколюбия.

¹ Ин.: 13, 34; 15, 12.

Глава I

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Исследование экзистенциалов человеческого бытия начинается еще с древних времен. Так, уже в Ветхом Завете предпринимаются попытки выявить мировоззренческие основания жизни людей, в частности, таких ее фундаментальных характеристик как одиночество, смерть, страх, вера, надежда, любовь. «...Ибо сильна как смерть любовь...»¹, — говорится в Песни песней. В Нагорной проповеди Иисуса Христа заповедь любви ко всем людям утверждается в качестве основополагающего принципа человеческой жизни: «Вы слышали, что сказано: “люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»². Страстной проповедью любви пронизаны и другие тексты Нового Завета, ее не устают восхвалять, воспевать, всесторонне изучать и внедрять в сознание людей Отцы и Учителя Христианской церкви³.

В философии Античности, Средневековья и Нового времени также предпринимались попытки осуществить мировоззренческую рефлексию феноменов существования личности, конкретной жизни индивидов. Однако пристальное

¹ Песн.: 8, 6.

² Мф. 5: 43—44.

³ Подробнее см.: *Бычков В. В.* Идеал любви христианско-византийского мира // *Философия любви.* М., 1990. Ч. 1. С. 68—72.

внимание экзистенциальным основаниям человеческого бытия мировая философская мысль стала уделять лишь во второй половине XIX — начале XX столетия, в период становления и развития постклассической философии. Во многом это связано с формированием феноменологического подхода, с анализом феноменологической топика и феноменологической темпоральности человеческого бытия.

1.1. Феноменологическая топика и феноменологическая темпоральность человеческого бытия

Человек не в состоянии быть в мире, существовать в мироздании иначе, как через посредство сознания. «Для человека “быть” означает “быть в мысли, осознавать свое проживание, накапливая его опыт”»¹. Именно поэтому оно (сознание) представляет собой универсальный «заместитель» всего того, с чем человек имеет дело. В этом положении воспроизводится старая философская проблема, уходящая корнями в Античность, но детально исследованная лишь в Новое время: *Что же такое сознание человека? Насколько вещьна для нас познаваемая вещь? И насколько вещен сам мир человека?*

Новоевропейские философы-сенсуалисты Т. Гоббс, Ф. Бэкон, Дж. Локк, Дж. Беркли, как, впрочем, и рационалисты Б. Спиноза, Р. Декарт и др., — исследуя человеческое познание, утверждали, что тела существуют вне сознания и от него отличаются. Однако тот же Дж. Беркли полагал, что существование воспринимаемой вещи вне восприятия есть

¹ Красиков В. И. Синдром существования. Томск, 2002. С. 10.

мнение абсурдное, поскольку «...я не в состоянии помыслить ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия»¹.

Но если вещи или явления в процессе познания проходят через «фильтр» чувств и сознания, то и мир в целом дан нам не сам по себе, но благодаря сознанию и через сознание, упорядочивающее чувственные восприятия. «...Все явления суть сами по себе не *вещи*, — писал И. Кант, — а только представления и не могут существовать вне нашей души... Каковы предметы в себе... нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который... должен быть присущ каждому человеку»². И. Кант был убежден в том, что основная задача философии состоит в познании жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель»³. Мир для человека всегда есть мир *человека*, мир в его сознании, он именно «дан» через априорные формы чувственности, рассудка и разума. Нельзя непосредственно «потрогать» сам мир, считал кенигсбергский мыслитель, поскольку и мироздание в целом, и отдельные вещи даны нам через чувственное восприятие и через осознание этого восприятия.

Тем не менее решение этого вопроса И. Кантом и немецкими идеалистами И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллингом, Г. В. Ф. Гегелем в целом не выходит за рамки классического способа

¹ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М., 1978. С. 173.

² Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 451—452, 144.

³ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 351.

мышления, согласно которому изучению подлежат прежде всего родовые, а не экзистенциальные свойства и характеристики людей. Ведь в трансцендентальной антропологии человек изначально понимается не как обособленный индивидуум, а как представитель рода; он «...подчинен “идее человечества” и рассматривается под углом зрения этой идеи. Не *существование* человека, а “интеллигибельный субстрат человечества”, его существенная цель»¹.

Для того чтобы исследовать человека как экзистенциальное существо, в поле зрения философской мысли должны были попасть уникальные характеристики индивида, проживаемая им конкретная жизнь, всегда непохожая на жизнь другого индивида, но только с точки зрения упорядочивающих ее общезначимых априорных форм. Современная экзистенциальная антропология прежде всего исследует «жизненный мир» личности (Э. Гуссерль), его фундаментальные целе- и смысложизненные основания, в качестве которых выступают экзистенциалы человеческого бытия. Как всеобщие, априорно заданные мировоззренческие конструкции, экзистенциалы интенцируют усилия индивида по созданию своего «жизненного мира», конституируют и рефлектируют уникальный жизненный опыт личности.

Интенциональность, следовательно, означает направленность сознания на объект, ибо сознание человека всегда есть сознание *чего-то*, сознание *о чем-то*. Но интенциональность также является и тем, что обуславливает весь смысл восприятия данного предмета. Иными словами, интенциональность — это и есть способ надления реальности значением, делающий эту реальность значимой, осмысленной

¹ Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 394.

для нас. В границах «жизненного мира» индивида интенциональность обнаруживает себя как ориентированность его на что-то, значимое для него. Она есть поиск и реализация смысла человека внутри горизонта его жизненного бытия¹. Но «“интенциональность” когнитивных актов... составляет лишь один аспект более широкого человеческого феномена, самотрансценденции человеческого существования»².

Особый вклад в трактовку интенциональности внес М. Шелер. Критикуя классический подход к человеку, основатель современной философской антропологии пришел к выводу, что «...*все фундаментальные формы бытия нашей естественной и позитивно-научной картины мира ни в коем случае не обусловлены* — как думал И. Кант — только установлениями нашего разума, кроме этого они обусловлены и нашим живым *влечением к господству над природой*»³.

Это влечение, интенцирование всегда связано с трансцендированием, хотя и существенно отличается от него. Интенциональность — это направленность человеческих усилий, их векторность. В свою очередь, трансцендирование, т. е. целе- и смысложизненное устремление, трансценденция к трансцендентности, есть возможное движение человека к полноте бытия. Следовательно, экзистенция как отношение с бытием по сути идентична трансценденции, т. е. устремлению к трансцендентности, ибо трансценденция упрочивает трансцендентность⁴.

¹ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001. С. 6—12.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 326.

³ Шелер М. Философское мировоззрение // Избр. произв. М., 1994. С. 7.

⁴ См.: Аббаньяно Н. Структура экзистенции: Введение в экзистенцию. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб., 1998. С. 42—43.

Стремясь познать объективную основу мира, постигнуть сущность вещей и явлений, наука и рефлектирующая ее философия оперируют такими фундаментальными категориями, как «субстанция», «причинность», «закон», «пространство», «время» и т. п., которые рассматриваются как всеобщие и необходимые характеристики мироздания. При этом в поле зрения естественнонаучного мышления не попадает неповторимый и уникальный «жизненный мир» индивида, феномены конкретной жизни личности.

Феноменологическая философия, напротив, исходит из того, что «жизненный мир» людей создается их личностными усилиями, путем интенцирования, и в самом этом интенцировании пытается найти мировоззренческие основания человеческого бытия. Эта философия исследует феномены индивидуального бытия, которые структурируются в поле «*феноменологической топика*» и «*феноменологической темпоральности*».

Экзистенция имманентно не структурирована и в принципе не может быть таковой. В свою очередь, феноменологическая топика латентно структурна, в ней присутствует и воспроизводится некая мировоззренческая «система координат»¹, в которой отражается «положение человека в космосе» (М. Шелер). Феноменологическая темпоральность бытия человека означает временную обусловленность всех интенций личности, конечность ее целе- и смыслопорождающих действий, иерархическую структуру индивидуального бытия во времени. Человеку свойственны «разные способы, стили временения — манеры проживания, переживания

¹ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия в зеркалах феноменологической философии // Проблемы антропологии и антропологии в философии / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2002. Ч. 1. С. 47–51.

времени», т. е. «характерная человеческая темпоральная стреловидность ощущения себя во времени»¹. Как отмечал М. Хайдеггер, «дело идет о том, чтобы понять, как на основании *временности, основывающей трансценденцию Dasein, темпоральность Dasein* делает возможным *понимание бытия*»².

Так, М. Шелер, обращаясь к давней традиции, существенно отличающейся от европейского рационализма, продолжает линию, идущую от Августина Аврелия к Блезу Паскалю, разрабатывавшему особую «логику сердца» («l'ordre du coeur»). По его мнению, человек — живое существо, имеющее внутри себя некий интенциональный центр, а потому он никогда не успокаивается на окружающей действительности и всегда стремится «...*прорвать пределы* своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я»³.

Проблема интенциональности оформляется у М. Шелера в теорию *идеирующей абстракции*, базирующейся на *феноменологической редукции*. «...*Идеяция* означает постижение *сущностных* форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от *числа совершаемых нами наблюдений* и от индуктивных заключений»⁴. Знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу для бесконечной всеобщности всех возможных вещей, имеющих эту сущность, и совершенно независимо от наших случайных чувств, как и способа и меры их возбудимости. Тем самым человек проникает в сущностные смыслы бытия, а сама идеирующая абстракция выступает «окном в Абсолютное» (Г. В. Ф. Гегель).

¹ Красиков В. И. Синдром существования. С. 10.

² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. М., 2001. С. 401.

³ Шелер М. Положение человека в космосе // Избр. произв. С. 164.

⁴ Там же. С. 162.

Итак, феноменологическая топика и феноменологическая темпоральность являются способами самопостижения человека посредством «очерчивания» его бытийственного «круга» как в пространстве, так и во времени, проведения демаркационной линии между миром и не-миром личности. Именно поэтому определение границ бытия индивидуума связано с поиском «Я», своей идентичности, процессом самоидентификации. Однако в самом осознании предела «жизненного мира» личности заключена потенциальная возможность его *преступить*. Ибо жизнь индивида «...состоит лишь в снятии предела, и в этом заключается ее примирение с самой собой. Эта потребность живого существа проявляется вместе с тем как объект, находящийся вне его, которым он овладевает, восстанавливая тем самым свою самость»¹.

Таким образом, экзистенциальные основания человеческого бытия предполагают «феноменологическую топикау» и «феноменологическую темпоральность», круг интенций человеческих индивидов, или, выражаясь словами Э. Гуссерля, «жизненный мир», в рамках которого интенции личности «выстраиваются» и раскрываются через экзистенциалы человеческого бытия, где экзистенция и трансценденция существуют в единстве.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 340.

1.2. Экзистенция и трансценденция

Слово «экзистенция» произошло от латинского слова *ex(s)istere*, что означает «выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делиться», и от позднелатинского слова *ex(s)istentia*, что означает «существование». Содержание и употребление этого термина в истории философии претерпели радикальные трансформации. Так, в Средние века под экзистенцией понимали способ бытия вещи как сотворенного, производного от божественного бытия, как существование несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью — «эссенцией». В современной философии категорией «экзистенция» фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; а во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания человека и человеческого¹.

Экзистенцией М. Хайдеггер называет «...вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять»². Субъектом экзистенции всегда выступает человек, а не вещь, не ангел и не Бог: «Только человек экзистирует. <...> Экзистенциальное существо человека есть основание

¹ См.: Тузова Т. М. Экзистенция // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002. С. 1308.

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 2007. С. 54.

того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном»¹.

Следовательно, **«экзистенция — это существование человека именно как человека, во всей проблематичности, трагичности собственного бытия»**². Человек как экзистенция устремлен к трансцендентности (неналичному бытию). Экзистенция принципиально, фундаментально открыта для трансценденции. Человек интенцирует за границы тут-бытия, поскольку «интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное...»³. Поэтому экзистенцию можно определить, во-первых, как непосредственное бытие (существование как интенция к сущности, онтологическое измерение, или экзистирование как онтологизация), а во-вторых, как интенциональность, устремленную к трансценденции (трансцендентное измерение, или экзистирование как интенция к трансценденции)⁴.

Человеческая экзистенция выстраивается здесь по хоолономическому принципу, утверждающему самоценность части микрокосма. В этом контексте вопрос о смысле жизни смещается с плоскости общественного бытия в глубины человеческой самости и предельно индивидуализируется. Обретение себя возможно лишь в диалектическом синтезе самоотрицания и самоутверждения и пролегает через мир

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 55.

² Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 15.

³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 83.

⁴ Подробнее см.: Там же. С. 12—18.

других людей. Каждый индивид творит свой мир, замкнутый в «феноменологический круг».

Экзистирующий человек ищет бытие, но не всегда его находит. Если экзистенция — это отношение с бытием, то экзистирующий человек должен ставить себе проблему бытия, должен искать свое бытие. «Я существую, поскольку устремлен к бытию; я есмь, поскольку отношу себя к бытию. Экзистируя, я выхожу из *ничто*, чтобы двигаться к бытию; но если бы я достиг бытия и был бы бытием, я перестал бы экзистировать, потому что экзистирование — это поиск или проблема бытия»¹. Человек экзистирует, поскольку, формируя себя посредством проблемы бытия и находясь в самой проблеме бытия, он выходит из неопределенности, которую включает в себя, и стремится к ее осознанию.

Но устремление и движение к бытию есть ни что иное, как трансценденция. Поэтому экзистирование может перерасти в трансцендирование. Благодаря трансцендентности экзистенциальное отношение становится устремлением к бытию, поиском бытия. Видение человеческой экзистенции как состояния недостаточности, из которого человек постоянно пытается выйти, чтобы прикрепиться к устойчивости бытия, находит здесь свое основание². Трансцендирование происходит в бытии человека, без него нет бытия человека как человека. Хотя по смыслу трансцендирование есть «выхождение», преодоление себя, это вовсе не означает пространственный «выход куда-то», так как вне мира нет таких предметов, к которым «выходят»³.

¹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. С. 121.

² См.: Там же. С. 158.

³ См.: Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб., 2002. С. 26—27.

Обретение экзистенции — это смысложизненный, фундаментальный, решающий выбор самодетерминации индивида как освобождения от внешней зависимости. Согласно С. Кьеркегору, существуют три формы, три стадии этого движения: во-первых, *эстетическая* — детерминация внешними факторами жизни как ориентация на чувственное наслаждение; во-вторых, *этическая* — рассудочная самодетерминация через нравственный долг, т. е. абстрактный моральный закон; в-третьих, *религиозная* — иррационально-страстная самодетерминация через самоотречение и страдание как принципы индивидуального существования, через личностную веру в Бога¹.

По М. Хайдеггеру, экзистенция — это мы сами. Почему? Потому что у нас, как у образцово сущего нет *что* (т. е. наличной вещиности), а есть *кто* (т. е. человек). Однако «ближайшим образом **кто** присутствия не только онтологически проблема, но оказывается скрыто и онтически»². Следовательно, экзистенция — это неналичное, сущностно-несубстанциональное бытие человека в качестве его возможности (человек есть то, чем он *может стать*), выражение единственности, уникальности индивида человека и его судьбы, потенциальное, *возможное существование* (а не просто наличное существование). Экзистенция есть *бытие-в-мире*, но *интенциональное бытие*³.

Таким образом, экзистенция как феномен бытия *переживается*. Но поскольку она переживается, она *понимается*.

¹ См.: Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 240—244; Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 46—76.

² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 116.

³ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 54—57.

Более того, она понимается именно в переживании. Если мы захотим отстраниться от переживания, попытаемся посмотреть на нее как на объект, у нас ничего не получится. Экзистенцию нельзя передать другому человеку, ее нельзя пересказать, как пересказывается математическая формула. Следовательно, экзистенцию нельзя только знать; ее можно «пропускать через себя» и в такой форме понимать.

Но экзистенция невозможна и при наличии дистанции между человеком и миром, при наличии отделенности субъекта и объекта. Она открывается нам, как исходная неразделенность мира и личности, как «в-мире-бытие» (М. Хайдеггер). Эта неразделенность субъекта и объекта, в частности, выражается в понимании. Человек — это именно тот, кто понимает бытие; он есть существо, понимающее существование, пребывающее в нем.

Экзистенция как бытийное ядро личности, утверждает К. Ясперс, с особой силой открывается индивиду в так называемых «пограничных ситуациях». Наиболее яркий случай такой ситуации — это смерть. Например, когда человек оказывается перед лицом собственного конца или конца близкого человека, тогда смерть из абстрактной возможности становится «пограничной ситуацией». Не только смерть, но и тяжелая болезнь, страдание, вина, борьба тоже ставят индивида в «предельную ситуацию», делая неизбежным осознание собственной конечности, вырывая его из мира повседневности. Обычные страсти и огорчения в этом случае обнаруживают свою несущественность. Лишь по-настоящему пережив хрупкость и конечность своего существования, человек может открыть для себя трансценденцию, тесно связанную с его индивидуальным бытием.

Человек всегда пребывает в какой-либо конкретной ситуации, однако существуют «пограничные ситуации»,

столкновения с которыми отрезвляют нас, пробуждают нас к пониманию своей экзистенции, своего подлинного призвания, позволяют нам хотя бы на время освободиться от отвлекающей нас от нас самих шумной и быстротечной суеты будней¹. Подлинная ценность человека, следовательно, заключается не в роде или идеальном типе, а в его экзистенциальной исключительности и незаменимости.

Лучшим и предпочтительным путем, ведущим к экзистенции, по мнению К. Ясперса, является «экзистенциальная коммуникация». Человек не может и не должен пребывать в абсолютном одиночестве. Он живет только своей экзистенциальной связью с другим человеком, при которой этот «другой» воспринимается не в качестве объекта, а как субъект, как самость, как такое же конечное существо, как и он сам.

Итак, экзистенция проявляется и соотносится в акте «коммуникации», т. е. ситуации взаимного понимания, межличностного общения, устремления к истине. Это возможность быть понятым другим. При этом коммуникация рассматривается и как критерий истины. Истинно то, что можно сообщить другому человеку, что объединяет меня с ним, что служит средством нашего духовного единения.

С самого рождения каждый из нас является частью какой-либо общности — семьи, рода, церкви, государства. В этом смысле человек есть вполне заменимый атом-индивидуум общества. В отличие от этих «социальных коммуникаций» «экзистенциальные коммуникации» означают внутреннюю, свободно избранную связь людей, в которой они открываются друг другу как самоценные и неповторимые личности.

¹ См.: *Jaspers K. Philosophie. B., etc., 1973. Bd. 2. S. 204.*

Экзистенциальная коммуникация обретается индивидом только в результате сосредоточения в самом себе, осознания своих устремлений и желаний. Человек не может стать самим собой, обрести себя, не вступив в общение с другими людьми. Но он также не может вступить в экзистенциальное общение, не пребывая *в одиночестве* с самим собой.

Экзистенциальная коммуникация предполагает риск. Внутреннее раскрытие себя другому индивиду, стремление понять другого человека в его сокровенной жизни неизбежно сопряжены с риском. К. Ясперс призывает рисковать, поскольку в этом он видит единственную возможность подлинной коммуникации с другими людьми и своего самовыражения. Экзистенциальная коммуникация предполагает и борьбу, но особую, «любящую борьбу», в которой нет хитрости и подлости, а царит полная откровенность, в которой никто не кичится своим физическим и духовным превосходством, а, напротив, каждый человек вскрывает перед другими людьми свои собственные слабости. В ней борющиеся стороны стремятся не уничтожить, а понять друг друга. В такой борьбе уничтожаются лишь отчужденные формы человеческого бытия, чтобы затем на этой почве восстало подлинное бытие человека — его экзистенция.

Следовательно, обретение «подлинного существования» возможно только через прыжок сквозь бездну бытия, погружение в себя, самоуглубление для открытия в себе трансцендентного измерения. Именно самоуглубление предполагает расширение границ своего собственного Я.

Так, Л. Бинсвангер применял расширительное толкование экзистенциальности (экзистенциальный анализ, *Dasein*-анализ). Его интересовал аспект исследования личности в полноте и уникальности ее существования (экзистенции),

познание через погружение в себя. Экзистенция — это именно вся полнота и уникальность существования личности, наличие «жизненного плана», открытости будущему. М. Фуко, основываясь на идеях Л. Бинсвангера, стремился показать, что первичным для человека и его внутреннего мира является экзистенция, поскольку есть бытие сознания в его свободе от воздействий чувственного мира, а единственное со-бытие для него — это течение смыслов. У Н. Аббаньяно экзистенция (способ бытия, присущий только человеку) тождественна свободе, проявляется в совместном бытии людей, в отношении к миру, к людям и пронизана риском и ответственностью. Экзистенция — это единственно возможный горизонт постижения проблемы свободы, фундаментальный выбор бытия, вопрошание бытия (у К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, Н. Аббаньяно)¹.

Душой экзистенциального общения является любовь. Но если любовь, т. е. «любящая борьба», является позитивным средством обнаружения и проявления человеческой экзистенции, то «пограничные ситуации» выступают средствами негативными. К «пограничным ситуациям» относятся не только смерть, страдания, борьба (имеется в виду борьба за обыденное существование в отличие от «любящей борьбы»), но и вина и т. п.

К постижению экзистенции пробуждает человека и столкновение со *смертью*, своей (в возможности) и чужой (в действительности). Смерть служит «пограничной ситуацией» в той степени, в какой она открывает ограниченность нашего бытия. «Умирая, я переживаю смерть, но не познаю ее. Смерть познается тогда, когда умирает тот, с кем я связан экзистенциальной общностью. То, что уничтожается

¹ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 16.

смертью, есть явление, а не само бытие»¹. Именно поэтому мы сохраняем духовную связь с умершими. Смерть является критерием, с помощью которого определяется, что в жизни экзистенциально. «То, что перед смертью остается существенным, то экзистенциально, то, что утрачивает свою ценность, оказывается напрасным, есть голое бытие»².

Человеческое бытие постигается не только наукой, но также другими способами человеческого познания, в том числе экзистенциально-душевыми, «сердечными», например, *верой и любовью*. Философская вера отличается от религиозной веры тем, что она основана на размышлении, а не на Откровении, подчеркивает К. Ясперс. Философская вера есть вера человека в свои возможности³. Главная цель философии состоит в том, чтобы помочь человеку осознать свое место в мире, понять важность любви, достичь свободы экзистенциального выбора и научиться быть самим собой.

В реальной жизни мы одновременно ощущаем свою силу и свою беспомощность, уязвимость, одиночество, страх. Чтобы познать себя адекватно, надо проанализировать ситуацию бытия, т. е. ответить на вопрос: Каков мир, и какое место я занимаю в нем? В настоящее время человечество испытывает ужас перед временем, переживает кризис рациональности, а люди не верят в Бога. Человек покинул мир природы ради техники, он стремится жить в толпе, «как все». Индивид стал элементом массы, а масса — страшная иррациональная сила. В массе мы наблюдаем погоню за наслаждением, нетерпимость, зависть, стремление нажиться,

¹ *Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 222.*

² *Ibid. S. 223.*

³ См.: *Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 434, 455.*

иллюзию равенства. В массе человек не может найти опору. Но как же найти себя, познать себя, создать себя?

Человек может преодолеть кризис, придя к «самобытию», соединяя действительные связи бытия и свою судьбу. Это и означает «стать свободным». Надо иметь веру в свою родину, чтить народные традиции, любить свой народ и других людей, избегать насилия в любых формах.

Экзистенциалами своего бытия приходит индивид в соприкосновение с Абсолютом. В природе, истории, искусстве, поэзии и философии абсолютное раскрывается нам не непосредственно, а в форме *шифров*, указывающих на трансценденцию. Бытие в целом не может быть познано, но оно может быть постигнуто соответствующими мировоззренческими конструкциями. Все, что выходит за рамки подобного экзистенциального освоения и усвоения мира человеком, составляет лишь объективацию.

Всякое схватывание, постижение абсолютного есть лишь моментальная *встреча*, в которой Абсолют приоткрывается, но затем ускользает. Универсальное крушение — извечная примета всякого исторического бытия. Подобно тому, как в коммуникации от человека к человеку с помощью экзистенциальной прерывности исключается их конечное единство, точно так же невозможно полное единение человека с трансценденцией.

Человечество имеет единое происхождение и единый путь исторического развития¹. История как человеческая реальность в наибольшей степени определяется факторами духовными и прежде всего теми, которые связаны с экзистенциальной жизнью, т. е. с толкованием шифров трансценденции.

¹ См.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и значение истории. С. 253—266.

Трансцендируя, человек как экзистенция устремлен к трансцендентности (неналичному бытию). «Существование трансцендентного может быть выявлено только в процессе трансцендирования как полагание конечности и ограниченности конкретных актов деятельности людей. Само трансцендирование выступает, таким образом, не как прорыв в трансцендентное, а как устремление к трансцендентному...»¹

При этом выявляются два вида связи между миром и человеком. Первый вид связи — это *трансценденция*, протекающая в мир человека из мира трансцендентного. «Трансценденция предстает нам тогда, когда мир познается нами уже не как состоящий из себя самого, как само по себе сущее, в-себе сущее, вечное, а когда он постигается как переход...»². Здесь трансценденция понимается как переход не «куда-то», а «откуда-то». «Что такое трансценденция? Из самого термина видно, что он призван обозначать нечто запредельное, потустороннее, недоступное непосредственно человеку.

Трансценденция — это что-то, лежащее за пределами мира и человеческого существования, но придающее им ценность и смысл»³.

Второй вид связи — это трансценденция как выражение субъективности человека. Такая трансценденция, как исходящее во внешний мир проявление субъективности человека, по сути представляет собой *трансцендирование*, т. е.

¹ Бурханов Р. А. Трансцендентальная философия Иммануила Канта. Екатеринбург; Нижневартовск, 1999. С. 60.

² Ясперс К. Шифры трансценденции // Культуры в диалоге / Отв. ред. А. С. Гагарин. Екатеринбург, 1992. С. 112.

³ Перцев А. В. Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур // Там же. С. 94.

«выхождение за пределы самого себя, переход через границы своей собственной области бытия»¹, расширение мира человека посредством его собственных усилий: познавательных, ценностных и волевых актов.

«Что такое трансцендирование? Это выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию, за его природные качества. Причем такой выход, чтобы, обрета эту трансцендирующую позицию, можно было бы овладеть чем-то в себе... установить какой-то порядок»². Следовательно, трансцендирование выступает как важнейший атрибут человека, поскольку он «...есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование. <...> Трансцендирование есть переход к *трансубъективному*, а не к объективному. Этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира, это путь не объективных сообщений, а экзистенциальных общений»³.

Если экзистирование указывает на необходимость выхода человека за пределы неподлинного бытия, то трансцендирование показывает конструктивные пути выхода человека за эти пределы и направление движения человека к абсолютному бытию. Трансцендирование — это устремление человека, толкающее и направляющее его к высшему бытию, к расширению границ своего собственного бытия.

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 343.

² Мамардашвили М. К. Введение в философию. С. 26.

³ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 17.

«Экзистенция есть то, что никогда не становится объектом, есть источник моего мышления и действия, о котором я говорю в таком ходе мысли, где ничего не познается; экзистенция это то, что относится к самому себе и тем самым к своей трансценденции»¹.

Итак, экзистенция связана с трансценденцией. «Экзистенция, — пишет К. Ясперс, — нуждается в трансценденции...»². Экзистенция есть свобода, поскольку именно в ней коренится бытие личности. Свобода достигается в соприкосновении с трансценденцией, выходящей за пределы чувственно постигаемого мира. Тем самым экзистенция, рассматриваемая как момент проявления трансценденции, становится «предельно этически нагруженной», она есть «духовное основоположение» человека, который осознает себя и свои возможности, свою ответственность за выбор «одухотворенного бытия»³.

Трансценденция, согласно К. Ясперсу, представляет собой конечный предел бытия и мышления, который находится за границей человеческого существования и который придает ему смысл и ценность. Она является ориентиром поведения человека в мире с целью приближения его к состоянию «экзистенциального бытия», т. е. к осуществлению объединения в особый вид целостности мира, человека и духовно осмысленного им бытия.

При этом трансценденция призвана уточнить понятие человека как «целостного индивида»: «Человек — существо, которое не только есть, но и знает, что оно есть... которое

¹ *Jaspers K. Philosophie. Bd. 1. S. 17.*

² *Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1949. S. 48.*

³ См.: *Грицанов А. А. Ясперс Карл // Всемирная энциклопедия. Философия. М., 2001. С. 1298.*

не может быть полностью познано просто как бытие...»¹. Человек «...всегда больше того, что он знает о себе»².

Однако смысл трансценденции заключается не только в том, чтобы сформировать «целостного индивида», но и в том, чтобы стать такой реальностью, которая явилась бы истоком объединения всего человечества во всемирной истории. Трансценденция становится тем, что должно объединить человечество, основой того, что касается всех людей³.

Таким образом, трансценденция определяется как реальность, содержащая все духовные смыслы человеческого бытия, и только она способна объединить людей на уровне интересов, благодаря общим истокам духовных смыслов, которые каждый человек воспринимает, когда постигает себя экзистенциально. И тогда экзистенция как способ постижения человека предстает не только границей жизненных устремлений последнего и ценностного отношения к миру: «экзистенция — это реальность, ограничивающая бытие человека символами ценностного осознания им себя»⁴.

Определяющим в соотношении экзистенции и трансценденции является тот способ, каким трансценденция придает смысл человеческому существованию, его экзистенциальному бытию. «Человек... действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво

¹ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 289.

² Там же. С. 378.

³ См.: Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии К. Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 25.

⁴ Горюнов В. П. «Неподлинное бытие» в истолковании Карла Ясперса // Социальная теория и современность. М., 1991. С. 92.

стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бытия и мира... стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в Творении»¹.

Итак, соотношение экзистенции и трансценденции предстает, во-первых, как движение экзистенции к трансценденции, а во-вторых, как бытийственное познавательное отношение человека к трансценденции.

Трансцендировать — значит стремиться «преодолевать мир», расширять границы его наличного бытия. Человек желает познавать мир не как совокупность отдельных фрагментов реальности, воспринимаемых в разобщенных «опытах», а как целостную реальность; мир для него — это возможность преодолеть видимость и осуществить трансцендирование к сущности. Следовательно, трансцендирование выступает как реальная трансформация человека, высвобождающегося в своем бытии из-под власти внешних обстоятельств; это процесс «преодоления мира», в котором и совершается «подлинное бытие человека»; это процесс, в котором мы изменяем самих себя, в результате чего изменяется и наше отношение к себе и миру.

Таким образом, трансцендирование (фундаментальное определение экзистенции) предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за собственные границы к трансценденции как к абсолютному бытию, к которому человек устремлен вовне самого себя и которое постигается в экзистенциальном опыте².

¹ Ясперс К. *Философская вера*. С. 455.

² См.: Гагарин А. С. *Философская антропология* Макса Шелера: проблема интенциональности // *Проблемы антропологии и антропологии философии* / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2005. Ч. 3. С. 80—81.

Поскольку человек есть бытие, в котором «имеется вопрос о своем бытии» (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.), то экзистенция — это постоянный выбор человеком своих возможностей, своего будущего, постоянное доопределение человеком себя в акте своего радикального решения о мире и своем собственном способе быть в нем.

1.3. Типология и характеристика экзистенциалов человеческого бытия

Существование человека может быть описано в экзистенциалах. Экзистенциалы — это данность, без которой человеческое бытие как таковое принципиально невозможно. Собственное бытие экзистенциалов познается в границах субъективной диалектики чувственного и рационального, соединяющей в себе теоретическую, направленную на познание, и практическую, направленную на воление, на совершение действий, стороны человеческой жизни. Все феномены экзистенции имеют неискоренимый душевный, «сердечный» «окрас», они есть то, что можно назвать «мысль-чувства».

Ситуация в мире такова, что все мы вовлечены в драму бытия, в его предельные значения и смыслы. И речь здесь идет не об абстрактном познании, при котором мы как субъект — одно, а как объект — другое, и где мы призваны решать какую-либо отвлеченную проблему. В экзистенциальном измерении человек не может рассматриваться сквозь призму оппозиции «объекта» и «субъекта». «...Присутствие, — пишет Г. Марсель, — это не заботливо сохраняемое изображение исчезнувшего объекта... метафизически... это

больше, чем объект, оно его превосходит во всех отношениях»¹. Поэтому подход к действительности как совокупности объектов, которые познаются отстраненными от них субъектами, предлагаемый позитивной наукой и рефлектирующей ее философией, не может служить основанием философско-антропологического личностного осмысления мира. Мы не зрители мира и тем более бытия, мы его активные участники, постигающие мироздание и собственную жизнь через экзистенциалы.

Экзистенциалы (или *экзистенциалии*) — это способы существования человека; ценностные узлы, квинтэссенции смыслов, целей, стремлений людей; мировоззренческие конструкции, которые априорно задают параметры человеческого существования в мире, а также категории бытия индивидов. Отличительная черта экзистенциалов — потенциальность парадоксального трагизма (трагического парадокса, абсурда, алогичности бытия)².

Экзистенциалы характеризуются следующими особенностями:

- изначальной неопределенностью;
- антиномичностью, со-присутствием взаимоисключающих, «пограничных ситуаций» (например, жизнь — смерть);
- постоянной оппозицией объективистскому детерминизму (все происходит и утверждается в потенциальности вопреки необходимости);
- проживанием экзистенциалов как проверки цельности Я (утверждения права Эго на существование);

¹ Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избранные работы. М., 1995. С. 96—97.

² См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия в зеркалах феноменологической философии. С. 55—57.

— напряженным, трагическим самооткрытием аксиологического значения и измерения экзистенциалов (само экзистенциальное бытие не ценностно, но инициирует аксиологические усилия человека, т. е. бытие экзистенции);

— важностью присутствия и взаимосвязи внешне случайных деталей, вырастающих до основополагающих символов;

— принципиальной не-структурованностью, не-иерархичностью экзистенциалов.

Итак, экзистенциалы выступают трансцендентально заданными способами существования человека; силами, априорно конституирующими «Я» личности; смысложизненными конструктами бытийствования индивида. В обыденной жизни экзистенциалы чаще всего осознаются как средство защиты человека от самого себя, от своих деструктивных действий. Они преобразуют внешнее, произвольное во внутреннее, органичное индивиду, а также являются предпосылкой познания личностью подлинности бытия. Тем самым экзистенциалы служат условием адекватности человека самому себе, предпосылкой самопознания, самоопределения, самопроектирования и самореализации индивида.

Экзистенциалы человеческого бытия находились в центре внимания многих зарубежных и отечественных мыслителей, в трудах которых разрабатывалась экзистенциальная проблематика. Так, у С. Кьеркегора — это одиночество, смерть, страх, вера, надежда и др.; у М. Хайдеггера — смерть, страх, бытие-в-мире, забота, заброшенность и др.; у Л. Шестова — одиночество, страх и др.; у Ж.-П. Сартра — одиночество, тошнота, тревога, абсурд, свобода и др.; у Г. Марселя — одиночество, смерть, верность, вера, надежда, любовь и др.; у А. Камю — одиночество, тоска, абсурд, свобода и др.; у И. А. Ильина и С. Л. Франка — любовь и др.; у В. Франкла —

духовность, свобода, ответственность и т. д. Экзистенциалы взаимосвязаны и переходят друг в друга, обнаруживая особую, отличную от рационально-понятийного дискурсивного способа познания, *экзистенциальную диалектику*.

«Трансцендирование представляет собой открытие. Dasein существует как открывающее. Открытость наличного — это то, что делает возможным его высвобождение как выходящего навстречу. *Восприимчивость*, т. е. специфическое высвобождение сущего в восприятии, есть *модус открытости вообще*»¹, — пишет М. Хайдеггер. Сами экзистенциалы выступают, таким образом, как формы, способы, модусы, посредством которых может проявиться для Dasein, для наличного бытия человека, онтическая реальность (т. е. реальность сущего, предметно-чувственного мира в отличие от бытия, которое служит лишь условием возможности сущего).

Исследователь экзистенциального психоанализа Л. Бинсвангера Дж. Нидман для определения экзистенциалов использует слово «матрицы», понимаемые как возможные модусы, в которых Dasein, рассматриваемое исключительно как бытие, устанавливает свою связь с миром. «Матрицу можно понимать как место, в котором развивается организм или вещь, как чрево. Или она также может означать набор возможных групп переменных, определенных внутренним отношением, общим для каждого набора возможных групп: формула, относящаяся к формулам»².

Бытие есть некоторая непосредственная нерасчлененная целостность субъекта и объекта, человека и мира. В качестве подлинного бытия, начального бытия выделяется переживание человеком своего «бытия-в-мире». При этом бытие

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 90.

² Бинсвангер Л. Бытие-в-мире: Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999. С. 28—29.

понимается как непосредственно данное человеческое существование, как экзистенция, которая направлена на другое, а не на самое себя. И только в моменты глубочайших потрясений, в условиях *пограничной ситуации* (например, перед лицом смерти) человек может прозреть, постичь экзистенцию как стержень своего существа.

Представим себе мир, в котором все сущее было бы лишено для себя бытия и бытия для другого, т. е. такой мир, в котором не было бы самопереживания и переживания другого, в котором невозможно было бы сознание. Например, пространственно-временной континуум, состоящий только из физических тел, наподобие атомов Демокрита, без возникновения в нем живых, чувствующих и сознательных существ. В таком мире нет ничего, кроме сгустков материи, которые перемещаются в пространстве, случайно сталкиваются друг с другом и отскакивают друг от друга. Скорость и направление их движения при этом меняются, но все эти перемены происходят без смысла и цели. О таком бытии пришлось бы сказать, что оно существует не для себя и не для кого бы то ни было; оно не имеет значения ни для себя, ни для кого бы то ни было. Вместе с тем, очевидно, оно не имеет также никакой ценности и его некому оценить.

Поставим теперь вопрос: Может ли существовать такой мир, в котором ничто сущее не живет для себя и не переживает чужого бытия, в котором ничто не имеет значения для себя и для других? Этот мир лишен той своеобразной формы цельности, в силу которой стороны целого, его аспекты, элементы не замкнуты в занимаемом ими месте пространства и отрезка времени, не замкнуты вообще в своем содержании как отдельности, но трансцендируют за пределы своего места, времени и содержания так, что способны существовать для себя и для другого в виде самопереживания

и переживания другими существами. Он содержит в себе только ограниченные, определенные, т. е. подчиненные закону тождества, противоречия и исключенного третьего, содержания бытия, которые сами по себе не способны выйти за пределы самих себя.

Рассматривая их самих по себе, нельзя понять не только их трансцендирование за пределы себя, как самопереживание и переживание другими существами, но даже и вообще вступление их в любые отношения друг к другу — отношения близости, далекости, тождества, сходства, противоположности, причинности и т. п. Между тем, вне этих отношений, особенно таких, как тождество и противоположность, сами эти ограниченные, определенные содержания по самому своему смыслу существовать не могут. Отсюда следует, что они не самостоятельны, а предполагают какое-то более глубокое бытие, которое обосновывает их, как определенные согласно отношениям тождества и противоположности, осуществляет их сообразно форме времени и пространства со всеми их взаимоотношениями.

М. Хайдеггер, напротив, стремился раскрыть «смысл бытия» через рассмотрение «человеческого бытия». По его мнению, смысл человеческому существованию придает его конечность, временность. Поэтому время должно рассматриваться как самая существенная характеристика бытия. Задача заключается в том, чтобы раскрыть связь между бытием, временем и человеком. Утверждая единство времени и бытия, М. Хайдеггер доказывает, что ничто сущее, кроме человека, не знает о своей конечности, а значит только человеку ведома временность, а с нею и само бытие. Причем время неразрывно связано не просто с бытием, а именно с человеческим бытием. Сущность времени можно раскрыть лишь в его отношении к человеку.

Время, относимое к человеку, М. Хайдеггер называет «первоначальным», а время, не связанное непосредственно с человеком, — «производным». Таким образом, деление времени на «первоначальное» и «производное» соответствует различению психологического, переживаемого человеком времени и объективного, физического времени.

Время, переживаемое человеком, М. Хайдеггер называет «*врѐменностью*». Эта *врѐменность* выступает у него даже не как способ бытия человека, а как само это бытие, т. е. превращается им в субъект. Время имеет свой источник в конечности человека, жизнь которого заключена между рождением и смертью. Получается, что не существует мира вне и независимо от человеческого существования. *Врѐменность* всегда наша и в нас, благодаря *врѐменности* раскрывается бытие.

Врѐменность характеризуется такими свойствами, как конечность, экстаичность, горизонтальность, направленность к смерти. Конечность ее связана с конечностью человеческого существования. Тем самым «временность делает возможной единство экзистенции... Временность “есть” вообще не *суще*. Она не есть, а *временит*»¹. Для человека прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно и представляют собой *экстазы* — моменты субъективных переживаний индивида, его выходы в прошлое, настоящее и будущее. Горизонтальность означает, что «первоначальное время» никак не связано с процессом развития, движения от менее развитого состояния к более развитому. Для него свойственно не развитие, а повторение.

Прошлое, настоящее и будущее взаимно проникают друг в друга. Прошлое постоянно присутствует и влияет на

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 328.

настоящее и будущее, которые также всегда есть, влияют друг на друга и на прошлое. Рассматриваемое как настоящее, время раскрывается как *вечное присутствие* (бытие-при); в форме будущего оно связано с *заботой, страхом, ожиданием*. Только сосредоточенность на будущем дает личности подлинное существование. Человеческое существование соединяет собою различные моменты времени, соединяет бытие со временем. Более того, человек, по М. Хайдеггеру, сам оказывается «создателем времени», ибо настоящее и будущее (а следовательно, и прошлое) детерминированы его поведением и планами.

Итак, человек свободен и одинок и страшится своей собственной смерти. Перед ним ряд путей, а выбор зависит только от самого человека. При этом человеческое бытие может быть «подлинным» или «неподлинным». В первом случае для него на передний план выдвигается будущее, направленность к смерти, во втором — настоящее, обращенность к вещам, обреченность повседневности.

Неподлинное существование приводит к так называемому «объективному взгляду» на личность, когда она оказывается вполне заменимой любой другой личностью. Причем «другой» — это уже не кто-то вполне определенный, а «любой другой», «другой» вообще. Возникает фикция «среднего», «простого» человека.

Подлинное же существование выступает как осознание человеком своей историчности, конечности и свободы. Оно достижимо только перед лицом *смерти*. Человек не в состоянии получить «настоящий» опыт смерти, хотя смерть окружает его со всех сторон, напоминая о себе трагическими примерами, фактами и исчезновениями. Человеку не дано оказаться по ту сторону опыта смерти. Опыт смерти оказывается невозможен без самого субъекта смертельного

«эксперимента». Смерть таинственна: отношение человека к этому экзистенциалу не может быть выстроено как отношение субъекта и объекта, как познание, как открытие истины, как активистская экспансия разума в сферу непознанного. Сама смерть вынесена в будущее.

Человек вырывается за пределы неподлинного существования, переживая экзистенциальный *страх*. В основе всякого страха лежит страх смерти, раскрывающий перед человеком его последнюю перспективу. Посмотреть в глаза смерти — это единственное средство вырваться из сферы обыденности и обратиться к самому себе. В умирании человек всегда одинок.

М. Хайдеггер описывает смерть как переходящую «границы всякой ограниченности», перекрывающую «вершины всякой завершенности». Здесь прослеживается безысходность человека перед лицом смерти постоянно и по существу, а не только тогда, когда приходит время умирать. Но «люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти»¹. Даже «мысли о смерти» считаются в обществе трусливым страхом, нестойкостью духа.

Однако смерть в широчайшем смысле есть феномен самой жизни. Смерть — это «конец» присутствия, т. е. бытия-в-мире. Конец присутствия (Dasein) еще предстоит каждому живущему человеку. Смерть — не нечто еще не наличное, не сходящая к минимуму последняя недостача, но скорее предстояние. Смерть есть возможность бытия, которую присутствие (Dasein) всякий раз должно взять на себя само. Смерть, насколько она *есть*, по существу всегда есть *моя* смерть. Это естественный результат пребывания в бытии конкретного индивида, устремленного к своему концу.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 254.

Повседневное бытие-к-смерти склонно уклоняться от осознания такого исхода, от достоверности смерти, от того, что она возможна в каждое мгновение, т. е. от неопределенности естественного конца каждого индивида.

Итак, бытие-в-мире, с одной стороны, раскрывается через неотъемлемое от человека «делание». Бытие-в-мире «светится» через «делание», а «делание» раскрывается через «заботу»¹. Dasein способно не только вопрошать о бытии, но и заботиться о себе как бытии, заботиться о бытии как таковом. И эти моменты, действительно характеризуют бытие человека в мире и очень важны, особенно сегодня, когда именно забота людей о своем бытии, о существовании цивилизации на планете, о сохранении природной среды должна противостоять вырвавшимся из-под контроля деструктивным тенденциям нашей жизни.

Мир как таковой для человека существует постольку, поскольку человек, идя от своего бытия, придает миру значение и смысл, взаимодействует с миром. Индивидуальное бытие противоречиво: человек не может смотреть на мир иначе, чем «сквозь призму» своего бытия, сознания, знания, и в то же время способен «вопрошать» о бытии как таковом. Отдельные индивиды, не говоря уже о поколениях людей, о человечестве в целом, исходят, конечно, из своего «местоположения» и из своего «времени», когда «устраиваются» в мире. Но они не сделали бы ни одного жизненно верного, эффективного шага, если бы повседневно, ежечасно не выясняли, каковы объективные свойства (в том числе пространственные и временные) мира самого по себе, его

¹ Конечно, не следует путать «заботу» как категорию философии с конкретными тяготами, печалью, жизненными заботами, поскольку в философии экзистенциализма речь идет об общей, «метафизической заботе», обеспокоенности миром и самим бытием.

вещей и процессов. Люди научаются сопоставлять себя с миром, видеть свое бытие как часть и продолжение бытия мира. Они умеют судить о мире, осваивать его не только по мерке своего вида, своего сознания и действия, но и по мерке самих вещей. Иначе они не смогли бы выжить в этом мире и тем более не смогли бы «вопрошать» о бытии как таковом.

Так, например, всемирная история рассматривается К. Ясперсом как изначальное измерение человеческого бытия. Чтобы понять историю, надо уяснить, что же такое человек? В свою очередь, человеческое существование раскрывается через время, через историчность. «Вместе со скачком в историю *осознается преходящий характер* всего. Всему в мире отведено определенное время, и все обречено на гибель. Но только человек знает, что он должен умереть. Наталкиваясь на эту пограничную ситуацию, он познает вечность во времени, историчность как явление бытия, уничтожение времени во времени. Его осознание истории становится тождественным осознанию вечности»¹.

Таким образом, человеческая жизнь (да и жизнь вообще) постоянно развертывается не столько через «устремленность» к смерти, а скорее через противодействие ей. И человек в нормальном состоянии ориентируется именно на жизнь. Он научился полагаться на ее силу. О смерти же он мыслит и заботится скорее в крайних, действительно «пограничных ситуациях» между жизнью и смертью. Но даже и в них человек способен не просто отдаться «бытию к смерти», а либо проявлять огромную волю к жизни, либо сознательно жертвовать своей жизнью во имя высоких принципов, во имя жизни других людей. Близость смерти,

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 73.

ее непосредственная угроза чаще всего заставляет людей задуматься о смысле и содержании прожитой жизни, «повернуться» от быта, от повседневности к самому бытию, к собственной экзистенции — сущности, которая едина с существованием.

История — сама ситуация, и в качестве свободной личности единичный человек просто *пребывает* в ней. Он стихийно вовлечен, «заброшен» в историю, а не конституирован ею. Основная задача исторической ориентировки личности состоит в том, чтобы любые социальные образования и объективные тенденции их изменения принять в *значении обстоятельств, компонентов ситуации, а не в значении целеуказаний*. Внутренняя убежденность первична по отношению к любой стратегии исторического действия. Только осознав это, человек обретает стойкость, необходимую для того, чтобы воспринять любой, даже самый безотрадный исторический прогноз, не впадая в отчаяние и цинизм.

Человек понимает себя прежде всего как существо, приносящее собственную жизнь в жертву своему предназначению. «Готовность к самопожертвованию» есть изначальное определение личности. Но индивид готов на самоотречение вовсе не потому, что существует идеал, стоящий жертвы. Он просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь: такова его фундаментальная предрасположенность, первичная по отношению к наличию любых целеуказаний. Осознавая свою бренность, человек устремляется к вечному, но не к бесконечной длительности (не к бессмертию души и не к бессмертию человеческого рода), а к надвременной значимости безусловного принципа. Абсолютная убежденность — таково направление, в котором течет внутреннее время. Следовательно, история есть история того, с чем встречается человек в своем стремлении к безусловному.

В так называемых «традиционных обществах» люди удовлетворяли свою «тоску по вере» благодаря Истине Откровения. Эта истина не носит принудительного характера, она свободно принимается или не принимается. Истина Откровения, постигаемая через причастие к божественному, не может принять форму общеобязательного суждения. Божественное в полном объеме не может быть выражено в идее, принципе, утверждении. Если научная истина общезначима и способна быть передана и сообщена другим, то «личная истина» принадлежит только ее творцу и при первой же попытке передать ее другим перестает быть истинной. Истины Откровения на мгновение вспыхивают и тотчас гаснут, они не нуждаются в общем признании и какой-либо проверке. Кроме того, истины Откровения появляются на свет «голыми», без словесной оболочки, и облечь их в слова очень трудно.

Именно такие высшие истины, по мнению М. Хайдеггера, обеспечивали устойчивость сельской общины и слаженность внутреннего мира патриархального крестьянина. Однако в ходе секуляризации религии символы Откровения потеряли былое значение для огромного большинства людей. Человек оказался перед лицом мира без Бога, или «ничего». Но такое отсутствие сущего обладает притягательностью «подлинного бытия». «Освобождение от данной в Откровении достоверности спасения отдельной бессмертной души есть одновременно освобождение для такой достоверности, в которой человек сам собой может обеспечить себя назначением и задачей»¹. В том, что уже отсутствует, наличествует подлинная мера тоски человека по безусловному.

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 119.

Житейский страх выражается в боязни потерять жизнь или определенные жизненные блага. Чувствуя страх, человек становится одиноким, его перестает интересовать мир, он обращается к себе и тем самым начинает понимать себя. Страх — основное переживание и способ бытия, позволяющий точно и всеобъемлюще понять человека. Страх — это не боязнь. В боязни что-то угрожает человеку и это что-то вполне конкретно. Страх же относится к неопределенной опасности, к миру как таковому, первоначальная его форма — страх перед лотереей жизни. Наряду с феноменом страха стоит и феномен жизнедеятельности, несущей счастье миру и людям. Он менее сильный и не менее глубинный, чем страх.

Страх принципиально отличается от боязни, связанной с чем-то определенным, конкретным и в перспективе локализуемым. Страх выступает как экзистенциал, содержащий в своей глубинной сущности «беспочвенность и предметную неопределенность» и представляющий собой «выходящее наружу чувство тревожности как таковой»¹. Предметом страха является «ничто»: страх и «ничто» постоянно соответствуют друг другу, ибо «ничто» вызывает, порождает страх.

Феномен страха, как экзистенциала человеческого бытия, по М. Хайдеггеру, поддается рассмотрению в трех аспектах: *перед-чем* страха, *устрашенности* и *о-чем* страха. Эти возможные и взаимопринадлежащие аспекты не случайны. «*Перед-чем* страхом, “страшное” есть всякий раз нечто внутримирно встречающееся в бытийном образе подручного, наличного или соприсутствия. <...> *Сам страх* есть дающее-себя-задеть высвобождение так характеризованного угрожающего. <...> То, *о-чем* страх страшится, есть само страшащееся сущее, присутствие. Лишь сущее, для которого

¹ См.: Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 91—92.

дело в его бытии идет о нем самом, способно страшиться. <...> *Страх* о может, однако, касаться также других, и мы говорим тогда, что страшно за них»¹.

М. Хайдеггер фиксирует превращенное отношение к феномену смерти, при котором «мысли о смерти» полагаются «трусливым страхом», т. е. ужас перед смертью превращается в страх перед уходом из жизни. «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. <...> Как способность быть присутствие не может обойти возможность смерти. Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия. Таким образом, *смерть* открывается как *наиболее своя, безотносительная, необходимая возможность*»². Обыденное бытие к смерти (модус повседневности бытия к смерти) предстает как бегство от нее. Таким путем происходит подмена метафизического смысла смерти (и страха смерти) на обыденный, прагматический, медикализованный псевдосмысл страха перед уходом из жизни.

Производные экзистенциалы — *скука, тоска, отчаяние* — связаны с фундаментальным экзистенциалом страха, выступая либо модификациями взаимоотношений страха и ничто, либо пересекаясь по формам проявления, либо обнаруживая себя по скрытым и проявляющимся интенциям. Как замечает А. Камю, в обыденной жизни «бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 140—141.

² Там же. С. 250.

“зачем?”. Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки»¹.

Скука способна перерастать в тоску, т. е. человеку, который чувствует бессмысленность своего существования, становится «тошно» от жизни. Это проявляется различными способами: от восприятия одиночества, бесчеловечности общества или безразличия природы до осознания временности жизни или неизбежности смерти индивида, которая открывает ему бесцельность существования, или от бессмысленности ежедневной жизни и ее рутины.

В романе «Тошнота» Ж.-П. Сартр анализирует поведение главного героя Антуана Рокантена, который ведет неподлинное существование, находится в разладе, как с самим собой, так и с окружающим миром. Вещи давят его своим невыносимым присутствием и непреодолимой вязкостью. «Предметы не должны нас БЕСПОКОИТЬ: ведь они не живые существа, — пишет Рокантен в своем дневнике. — А меня они беспокоят, и это невыносимо. <...> Теперь я понял... то, что я почувствовал однажды на берегу моря, когда держал в руках гальку. Это было какое-то сладковатое омерзение. <...> И исходило это ощущение от камня, я уверен, это передавалось от камня моим рукам. Вот именно, совершенно точно: руки словно бы тошнило»².

Описанием многочисленных ощущений *тошноты* Ж.-П. Сартр показывает «случайность существования». Вещи просто существуют, а все, что существует, не имеет объяснения. Следовательно, случайность есть основной принцип бытия. «Случайное бытие» есть необъяснимое

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 29—30.

² Сартр Ж.-П. Тошнота // Сартр Ж.-П. Стена: Избранные произведения. М., 1992. С. 25.

существование каждого индивида и каждой вещи, абсурдность существования мира, который не имеет никакого глубинного смысла.

Формой переживания неподлинности своего существования является тревожность, перерастающая в страх. Страх в экзистенциальной антропологии понимается как состояние человека, чувствующего бессмысленность, бесперспективность своей жизни. Человеку тревожно и страшно тогда, когда он чувствует какую-либо опасность, когда нечто угрожает его жизни. Но именно бессмысленная жизнь непосредственно угрожает человеческому существованию. Чувствование этой угрозы, осознание опасности приводит к формированию страха, а когда человек осознает, что нет никакой возможности избежать этой угрозы, когда он оказывается перед *ничто*, тогда человеком овладевает *ужас*.

Такого рода состояния, которые выступают формой чувствования и осознания человеком конечности своего существования, и есть экзистенциалы бытия индивида. Поскольку экзистенциалы сигнализируют человеку о неподлинности его существования, они наполняются положительным смыслом. «Страх делает то, чего не может достичь человеческое воление. Страх сродни головокружению от созерцания пустоты, бездны между собой и миром. В этом головокружении человек теряет ложную уверенность в неизблемости повседневных связей и отношений, ощущает отторжение от них, выявляет собственную покинутость и обретает экзистенциальную свободу. Все это совершается именно благодаря прохождению *через* страх, когда *страх проходит сквозь человека*»¹.

¹ Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия в зеркалах феноменологической философии. С. 65.

Человек, чувствуя и осознавая бессмысленность, абсурдность своего существования, начинает экзистировать, т. е. бежать от этой скучной до тошноты жизни. «Изо дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: “завтра”, “позже”, “когда у тебя будет положение”, “с возрастом ты поймешь”. Восхитительна эта непоследовательность — ведь, в конце концов, наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг»¹.

Таким образом, человеческое существование протекает в осознании начала и конца (рождение и смерть), т. е. во времени. Временность, историчность, забота о себе характеризуют человеческое бытие. Познавать необходимо не столько природу и общество, сколько существование изолированного, уединенного человека, его сущность. Весь мир проникнут «мировым страхом». Человек понимает конечность своего бытия, понимает, что его существование — это «бытие для смерти». Смерть оказывается последней, решающей и подлинной возможностью бытия. Итог простой: существование людей везде отягощено страхом. Каждый индивид пытается избавиться от страха, но это попытка убежать от своей собственной сути. Человек бежит от самого себя и пытается забыться в общественной жизни, в суете, он «растворяется» в обществе. Хотя полного «растворения» не происходит.

¹ Камю А. Миф о Сизифе. С. 30.

Человек, будучи существом смертным, всегда охвачен тревогой, которая свидетельствует о том, что он лишился опоры в жизни. Человек становится одиноким, когда понимает, что общественные связи и отношения лишены смысла. Одиночество предстает как итог внутренней самооценки индивидом своих отношений с миром и людьми и как осознание распада духовных и социальных связей, фиксирование ситуации «человек против людей и мира» — активного противоборства или ситуации «мир и люди против человека» — пассивного противостояния.

Человек тщетно пытается найти смысл своего существования в сфере политики, экономики или техники, хотя и ищет его. Подлинный смысл своей жизни он сможет найти только в сфере свободы, в сфере творческого риска и собственной ответственности за свои поступки. В этом и заключается сущность человеческого бытия. Страх — это боязнь не найти такого предназначения, ради которого человек добровольно жертвует своей жизнью и благами. Благодаря основательности, первоначальности этого страха и устремленности его к «ничто», человек трансцендирует за пределы истории, разрушает, отбрасывает или «выносит за скобки» все относительные достоверности, которые она ему доставляет.

Таким образом, связь одиночества, смерти и страха с другими экзистенциалами фундаментальная, онтологическая: осознание естественного конца и грядущей смерти индивида лежит в ее основании. Страх смерти пронизывает одиночество, является его конституирующим фактором и порождает другие интенции, например, веры, надежды и любви.

М. Хайдеггер связал экзистенциал одиночества с проблемой конечности человеческой жизни и смерти. Конечность дана нам как фундаментальный способ нашего бытия, который следует сохранить, поскольку в нашем конечном

бытии совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия (Dasein). «Смерть не индифферентно лишь “принадлежит” своему присутствию, но обращена к нему как *одинокому*. <...> Это одиночество есть способ размыкания “вот” для экзистенции»¹.

Смерть, осознанная как собственная конечность, и одиночество — не просто неразделимые экзистенциалы, и даже не две стороны одной медали, а некая лента Мебиуса (т. е. проблема-экзистенциал, плавно переходящая одна в другую). Полное, неизбывное одиночество достигается (и постигается) только перед лицом смерти. Осмысление смерти может происходить только в одиночестве, а пребывание в одиночестве побуждает мысли о смерти².

Безусловное находится совсем близко. Оно открывается человеку не в исторических целеуказаниях, не в символах религиозного мифа, а в его собственных действиях. Этому явлению М. Хайдеггер дает общее название — «экзистирование». Экзистировать — значит «быть вне себя» (приставка «эк-» означает «вне-»), а «быть в экстазе» — значит выходить из берегов своего упорядоченного сознания, эмпирического кругозора, социально организованного опыта. В обыденной жизни мы назовем убеждение, присутствующее в живом восприятии, «настроением». Человеческие настроения мимолетны, но вместе с тем они обладают как бы сверхсубъективной прочностью: человек не властен над ними, не является их инициатором. Если человеку удастся ощутить, «высветить» то единое, что проявляется в беспорядочном потоке его настроений, он придет к осознанию своей «фундаментальной настроенности». Индивид «трансцендирует от себя

¹ Камю А. Миф о Сизифе. С. 263.

² См.: Хамитов Н. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. Киев, 1995. С. 153.

как эмпирической индивидуальности к себе как самобытной самости»¹.

Это человек, каков он есть, в своем подлинном бытии, в отличии от того, что думают о нем другие и чем он кажется себе самому. «Если даже Бога нет, то есть, по крайней мере, одно бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек»². Бытие в человеческой реальности проявляется через три формы: «бытие-в-себе», «бытие-для-себя» и «бытие-для-другого», которые разделяются лишь в абстракции.

Миру как «бытию-в-себе» противостоит человек в качестве чистого «бытия-для-себя». «Бытие-для-себя» — непосредственная жизнь самосознания — и есть чистое «ничто» по сравнению с миром. Оно может существовать только как отталкивание, отрицание, «отверстие» в бытии как таковом. У человека вообще не бывает произвольных действий, а действия, представляющиеся таковыми, на деле являются лишь лицемерно-скрытными *преднамеренными актами*.

«Бытие-для-другого» обнаруживает сложность межличностных отношений. «...Если мы хотим познать в целостности отношение бытия человека к бытию-в-себе, — писал Ж.-П. Сартр, — мы должны ответить на два весьма важных вопроса: вначале на вопрос о существовании другого, затем на вопрос об отношении моего *бытия* к бытию другого»³. Отсюда вытекают другие экзистенциальные проблемы: свобода выбора, личная аутентичность, отношение с миром

¹ *Jaspers K. Philosophie. Bd. 3. S. 40.*

² *Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.*

³ *Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 381.*

и другими людьми, ценность и значение каждого индивида, осознание личного существования.

Субъективность самосознания приобретает внешнюю предметность только тогда, когда существование личности входит в кругозор, в поле зрения другого сознания. И отношение к «другому» — это борьба за признание в его глазах свободы личности. «...Другой трансцендирует мою трансцендентность и делает меня существующим для другого...»¹

Ж.-П. Сартр анализирует репрессивный опыт, образующийся под взглядом других, — стыд, смущение, робость. Чужой взгляд парализует, в отсутствии другого человек свободен. Появление другого инициирует *конфликт*, изначальный смысл которого — «бытие-для-другого», с него начинается падение. «Другой» — не просто другие люди, не индивид и даже не человечество в его родовых или общеисторических выражениях. «Другой» лучше всего ощутим, когда человек пребывает в одиночестве и совершенно не думает о чужих мнениях и оценках. Более того, суждения других, их укоряющие взоры лишь напоминают о существовании этого начала, несоизмеримого с людьми по своей пронизательности. Если сознание этой несоразмерности теряется, если «другой» смешивается с «другими», то индивид вступает в бесплодный процесс борьбы за чужое признание или за навязывание ближним своих суждений о них.

Сартровского «другого» нельзя увидеть; как таковой он не актуализируем: в нем нет ничего от окружающего бытия. «Другой» есть просто *направленный на меня взгляд*, пронзающий и вездесущий. Индивид ощущает лишь наличие этого взгляда, но никогда не может воспринять его выражения, содержания, его оценки и приговора. Если бы человек

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 247.

хоть однажды оказался способен на это, им овладел бы ни с чем не сравнимый парализующий ужас.

«Другой» появляется как упаднический, парадоксалистский образ Бога. Бог наблюдает за человеком из самых глубин сознания. И вместе с тем он сохраняет свои божественные прерогативы по типу влияния на человеческое поведение. Сознательность, ответственность и выбор — это структуры специфически понятой богоугодности, или послушничества.

Лишенный всех признаков бытия бог-«другой» образует смысловой центр: от него исходит само сознание обязанностей в их отличии от склонностей. Однако это лишь *сознание* обязанностей, но не сами обязанности. Бог держит человека в постоянном ощущении долженствования, никак не возвещая ему, что именно он должен делать. Бог не представлен больше ни канонам, ни образцом поведения, каким прежде был Христос, ни мистическими Откровениями.

Лишенный возможности экзистенциальной самореализации, индивид находит облегчение в бунтарски-еретических выходках. Тоска как способ переживания безразлично-равнодушного мира незаметно трансформируется у него в отвращение к сатанинскому, тенденциозно враждебному бытию; недостижимое экстатическое безрассудство компенсируется экзальтациями, манией кровавых преступлений, бросающих вызов «пустым небесам».

Появление «другого» делает человека объектом, «вещью-в-себе». В этом смысле чистый стыд — это не способность быть тем или иным объектом, а ощущение деградации в предметную плоскость. Это чувство падения, вины, не по поводу чего-то конкретного, а изначальной вины, падения в вещный мир, откуда нет возврата. «Я» падаю под взглядом другого — в этом суть конфликта. Люди торопятся подчинить, чтобы не оказаться в подчинении.

То же мы наблюдаем и в любви. По сути дела, любящий стремится стать любимым или, если невозможно первое, заставить любить себя (как реванш за то, что его использовали). Так или иначе, но мы пытаемся взнудать волю другого. Нередко любовь становится эгоистичной, влюбленная ненависть признает свободу другого, но лишь в качестве противной своей собственной, чтобы уничтожить ее. Например, в любви один часто становится добычей другого, и торжествует убийственная ненависть. Любовь и ненависть неистребимы, как неустранимо их вечное соперничество. Человек — это страсть, к тому же страсть бесполезная. И каждый — палач другого.

Ж.-П. Сартр заявляет, что человеческое бытие и экзистенцию с самого начала надо описывать, имея в виду сознание, ибо сознание есть мера человеческого бытия. Сознание есть насквозь существование, индивидуальный опыт существования. Сознание — «ничто» в том смысле, что нет такой «данности», про которую мы могли бы сказать, что это сознание. Сознание существует только как сознание вещи, на которую оно направлено. Но сознание о чем-то есть в то же время и сознание самого себя как отличного от того, на что оно направлено. Сознание (экзистенция) абсолютно свободно. Непредметность сознания Ж.-П. Сартр трактует как чистую возможность, пустотность и незаполненность бытием. «Сознание — это свобода».

Понятие «ничто» указывает на специфический способ существования сознания и человеческого бытия. Именно исходя из понимания сознания как ничто, Ж.-П. Сартр и определяет такие его характеристики, как свобода, временность, тревога, ответственность и т. п.

Другими словами, человеческая реальность такова, что имеется бытие. Мир стал «иметься» только с появлением

сознания. «...Реальность всегда сопровождается крахом вообразяемого, даже если между ними нет конкретных противоречий, ибо их несовместимость проистекает из их природы, а не из их содержаний»¹. Речь идет, таким образом, не о том, что некоторые конструкции человеческого сознания могут быть иллюзиями, что адекватное постижение мира оказывается иной раз «горькой истиной», перечеркивающей самые заветные, а потому обладающие самой высокой степенью правдоподобия человеческие представления. Речь идет о том, что сознание, поскольку оно пытается мыслить мир, от начала и до конца иллюзорно, что «горечь», «нечаянность» есть неотъемлемый атрибут истины.

Существование сознания и человеческой реальности — это факт, где бытие первично перед ничто. Ничто возможно потому, что есть бытие. Но это не значит, что сознание возникает из бытия, бытие не является причиной сознания. Да и вообще такая проблема, будучи метафизической, не только неразрешима, но и бессмысленна.

Ничто в мире не может произойти вопреки необходимости, и в таком мире люди чувствуют себя «бессильными колесиками» одной большой машины, и «вся человеческая жизнь превращается в тяжелый мучительный сон, в непрерывный кошмар»². Необходимости подчинено все: наука, разум, мораль; в обществе отдельное подчиняется общему, растворяется в нем. Человек до такой степени принадлежит обществу, что вынужден быть не самим собой, а таким, каким его соглашается принять окружающая среда. Человеку легче принять то, что ему чуждо, даже ненавистно, но принимается всеми, чем то, что ему близко и дорого, но всеми отвергается.

¹ *Sartr J.-P. L'imagination. P., 1936. P. 188.*

² *Шестов А. На весах Иова (Странствования по душам). М., 1929. С. 32.*

Но ведь основная задача человека состоит в освобождении от власти объективной необходимости и подчинении ее себе, т. е. в обретении свободы. *Свобода — фундаментальный экзистенциал человеческого бытия*; она не может быть понята и описана как обособленная способность человеческой души. «...Человеческая реальность есть бытие, в котором речь идет о ее свободе в бытии...»¹ Свобода предшествует сущности человека, свобода — условие, благодаря которому такая сущность вообще возможна. То, что мы называем «свободой», неотделимо от человеческой жизни. Нельзя сказать, что человек сначала существует, а потом он свободен: между человеческим бытием и свободой не может быть разницы. Другими словами, мы несвободны перестать быть свободными без того, чтобы не перестать быть людьми.

Свобода осознается тогда, когда у индивида рушится вера в наличие высшего смысла. «Я свободен, — говорит Антуан Рокантен, герой романа Ж.-П. Сартра “Тошнота”, — в моей жизни нет больше никакого смысла — все то, ради чего я пробовал жить, рухнуло, а ничего другого я придумать не могу»². Свобода есть «ничто», которое мы переживаем, когда мы сознаем то, что мы есть, и это дает нам возможность выбора того, что мы будем в будущем. Выборы, которые мы делаем, происходят на основе «ничто», и именно они являются выборами определенных ценностей и смыслов.

Таким образом, свобода пронизывает всю жизнь и деятельность человека. Она есть состояние его творящего сознания, которое нельзя рационально, научно объяснить, а можно только пережить. Вне свободы возможна только имитация мысли. Свобода предполагает «чистое сознание», в котором отсутствует предметное содержание и которое

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 451.

² Сартр Ж.-П. Тошнота. С. 157.

открыто для «озарения». Свобода как состояние бытия и познания обладает свойством трансцендирования; она есть «положительная творческая мощь», источник жизненной энергии людей. Вне сознания свобода — трансцендентная ценность, «безосновная основа бытия».

Время лишено объективности. Временность дана через «ничто», которое, по существу, и оказывается источником временности. Временность признается только как приходящая в мир через человека, только как свойство переживающей человеческой души. Время субъективизируется, оно возможно лишь в форме многих отдельных «временностей», существующих как отношения «бытия-для-себя» и «бытия-в-себе», соединенных «ничто». Время возникает в процессе постоянного ускользания сознания от тождества с самим собой. «Единственно возможный метод исследования временности заключается в том, чтобы приступить к ее рассмотрению как к целостности, которая доминирует над своими вторичными структурами и придает им значение»¹.

Поэтому «бытие-для-себя» представлено в форме трех временных состояний или экстазов (прошлого, настоящего, будущего). Эти временные экстазы существуют как разделенные моменты изначального синтеза, который осуществляется субъектом. Именно поэтому прошлое, как и будущее, не существует вне связи с настоящим. Прошлое — это всегда чье-то прошлое, прошлое кого-то или чего-то (предмета, человека, народа, общества и т. д.).

Свобода предполагает и независимость по отношению к прошлому. Проектируемое сознанием будущее, а не реальное настоящее выступает в таком случае критерием свободы. Причем это будущее берется вне связи с возможностью

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 137.

его претворения в действительность. Поскольку время становится эгоцентрическим, то смещается и вся историческая перспектива. Время личности, по сути дела, противопоставляется времени истории. Только в «проектировании» человек схватывает время как промежуток, отделяющий его нынешнее состояние от возможного и желательного состояния.

Таким образом, способ постижения времени объективного мира превращается и в способ его творения. Тайна человеческого поведения состоит в его абсолютной необусловленности, независимости, спонтанности. От Бога остается только «направленный на меня взгляд», пронзающий и вездесущий, наблюдающий за человеком из самых глубин сознания. Это тот «Другой», который есть не просто «люди» или даже все «человечество». Будучи Абсолютом для рефлектирующего свою жизнь индивида, помещаясь в его «сердце», *Бог выступает фундаментальным экзистенциалом человеческого бытия*. В результате человек становится единственным источником, критерием и целью своей индивидуальной жизни и деятельности. Причем каждый отдельный человек, понимаемый как уникальное и неповторимое «Я». Моя личная свобода является единственной основой моральных ценностей. Итак, пользуясь своей свободой, будь самим собой!

Французский мыслитель А. Камю приходит к заключению, что трагическое переживание «смерти Бога» в XX веке (упадок христианства) знаменует утрату смысла бытия и жизни человека. Мир противостоит человеку как неразумное начало, как некая условная абсурдная декорация. Мыслящий индивид стремится понять себя исходя из абсурдности и неустранимости бытия. Абсурд кроется в несовместимости одновременного присутствия различных факторов

мира. *Абсурд — это экзистенциал.* «Я говорил, что мир абсурден, — пишет А. Камю. — Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть»¹.

Каждый человек ощущает всю трагичность своей связи с миром, отсутствие своего завтра, будущего. Отдельный индивид очень остро переживает свой разлад с миром и обществом, свою чуждость окружающему миру и другим людям. Опыт человеческого существования, неминуемо завершающийся смертью, приводит мыслящую личность к открытию «абсурда» как конечной «правды» своего существования на Земле. Но эта истина должна не обезоруживать, подчеркивает А. Камю, а, напротив, пробуждать в душе мужественное достоинство продолжать жить вопреки всему и без всяких доводов в пользу такого выбора.

Человек абсурда, следовательно, свободен от моральных обязательств, однако у него есть собственная этика. Для него значимо лишь одно: жить наиболее полной жизнью, надеяться на лучшее. Революционер, который, осознавая бессмысленность своих усилий, тем не менее стремится воплотить в жизнь свои идеалы (например, сражаясь на баррикадах); художник, который, осознавая, что и он сам, и его творения неизбежно обречены на смерть и забвение, все же пытается выразить свои интуиции мира, — все это люди абсурда. К примеру, бунтарь, выступающий против тирана,

¹ Камю А. Миф о Сизифе. С. 34.

зная, что дело его безнадежно проиграно и что в любом случае история не сохранит его деяний, живет в абсурде, но в то же время борется с ним и с судьбой, утверждая свою свободу.

Экзистенциалы одиночества и смерти через экзистенциалы абсурда и свободы порождают у А. Камю веру в человека и тлеющую надежду на обретение смысла его жизни. Подлинное мужество заключается не в бегстве от проблем жизни, не в самоубийстве и не в примирении с действительностью. Нужно схватиться с миром, бороться за обретенные самим индивидом смыслы бытия, бунтовать против опостылевшей действительности и тем самым надеяться на лучшую долю.

Отчаяние коренится в крушении надежд на всеобщее благоденствие, возлагаемых человеком на историю. Но история — вовсе не сказка со счастливым концом, ибо нет всемогущего Бога, который бы беспроблемно и гармонично устроил ориентированную на счастье человеческую жизнь. Отчаяние есть расплата за эту иллюзию. Сама по себе история не содержит ни задания, ни запроса, ни оправдания человеческих поступков; нелепо также искать в ней ответ на вопрос о нашем предназначении, о том, ради чего нам следует жить.

«Безрассудному молчанию мира» противопоставляется бунт самого человека. Человеку свойственны метафизическое вопрошание и бунт, считает А. Камю. Бунт является первой очевидностью бытия. «Но эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем»¹. Восставать — значит ставить мир под вопрос.

¹ Камю А. Бунтующий человек. С. 134.

Подлинный бунт есть абсурд, он возникает из сочетания несочетаемого — стремления обнаружить единство мира и человека на почве универсального царства смысла, с одной стороны, и принципиальной неразумности и, следовательно, чуждости человеку мира — с другой. Но чтобы строить жизнь, надо прежде всего ее видеть. Видеть, что в мире нет и не может быть никакой надежды. Человек должен понимать, что он живет только сегодня и никакого завтра, никакого будущего у него нет и не будет.

«Что же представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий “нет”. Но отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий “да”»¹. Тем самым А. Камю пытается совместить оправдание бунта и жизнь как единственное необходимое благо для человека.

Итак, творческая активность человека является его сущностным качеством. Родившийся человек представляет собой всего лишь проект своего индивидуального бытия, возможность выбора, который впоследствии может быть реализован в целесообразной деятельности. «Бытие в мире» оказывается бытием в сфере идей и представлений о мире. Однако в условиях современной цивилизации духовная деятельность человека, в которой он обретает свою сущность, протекает как бы в «королевстве кривых зеркал». Трансцендируя в «подлинное бытие», человек попадает в «пограничные ситуации» — между природным и социальным, индивидуальной жизнью и деперсонификацией в обществе, иррациональным и рациональным, между силами страстей и разума, духовной сущностью и миром реальности и т. п.

Таким образом, экзистенциалы — это модусы неповторимого, уникального, конкретного мира человека. При всей

¹ Камю А. Бунтующий человек. С. 127.

персональности бытия человек постигает «жизненные миры» других людей. Среди «отрицательных» (одиночество, смерть, страх) и «положительных» (вера, надежда, любовь) фундаментальных экзистенциалов любовь является главным и завершающим экзистенциалом человеческого бытия, обладающим всей полнотой конкретности. Конечно, любовь как феномен человеческого бытия имеет разные измерения. «Любовью» принято называть и физиологическую сторону отношений людей, и духовные порывы личности, и психологическое состояние индивидов. Но нас прежде всего интересует экзистенциальные измерения феномена любви.

Глава II

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФЕНОМЕНОВ ВЕРЫ, НАДЕЖДЫ И ЛЮБВИ

Вера, надежда и любовь — три важнейших «положительных» экзистенциала, выражающих фундаментальные характеристики нашей жизни. Это не только эмоционально-психологические состояния и мировоззренческие конструкции личности, но и конституанты общественного и индивидуального бытия. Они укореняют человека в мироздании, формируют «жизненный мир» личности.

2.1. Характеристика любви как экзистенциала человеческого бытия

Проблема устройства мироздания интересовала мыслителей всех времен и народов. Однако более важной проблемой в истории философской мысли является *проблема человека*. Человек — уникальное явление мироздания и творение Вселенной. Он неизъясним и загадочен. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут (и, вероятно, никогда не смогут) в полной мере выявить тайну человека. Когда мыслители говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии содержания этих понятий, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении

о человеке или применить их в философско-антропологическом исследовании¹.

Понятия «природа человека» и «сущность человека» часто употребляются как синонимы. Однако между ними можно провести концептуальное разграничение. Под «природой человека» подразумеваются стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, как представителя *Homo sapiens* во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Под «сущностью человека» обычно понимается одно из его фундаментальных свойств, например, разумность (Платон, Аристотель, Г. В. Ф. Гегель и др.), телесность (П. Гольбах, Л. Фейербах и др.), иррациональность (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.) или способность целенаправленно осуществлять орудийно-производственную деятельность (К. Маркс, Ф. Энгельс и др.) и т. д.

В принципе можно вообще исходить из того, что существование человека предшествует его сущности. Именно так понимает человека современная феноменологическая философия (М. Шелер, М. Хайдеггер, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, Н. А. Бердяев, А. Камю и др.). Согласно ее подходу, человек — существо изначально открытое, незавершенное, несовершенное и одновременно целостное во всех своих возможных проявлениях. Потенциальность, открытость человека не позволяет, таким образом, вывести законченную формулу его сущности или однозначно установить его природу. Сущность человека — это постоянное *становление*, процесс гармонизации его природных, социальных, душевно-психических, космических начал. Это не факт, не результат,

¹ См.: Гуревич П. С., Фролов И. Т. Философское постижение человека // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991. С. 3—4.

а потенция, процесс, движение к самосозиданию и самореализации.

Экзистенциально ориентированная философия занимается изучением неповторимого мира личности, уникальных характеристик бытия индивида. Особый интерес представляет конкретная жизнь, но только с точки зрения любви.

Конечно, любовь в истории философской мысли понималась по-разному, в зависимости от трактовки сущности человека. Это и половая любовь (эрос), и любовь родительская, братская (агапе), и любовь к истине (филия), и другие ее виды. В философско-культурологическом плане любовь трактуется как «универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему»¹.

Любовь выступает в качестве сущностного системообразующего свойства человека, охватывающего все ипостаси его существования; это не только мировоззренческая и эмоционально упорядочивающая конструкция «жизненного мира» личности, но и фундаментальный способ конституирования и выражения внутренней целостности индивида. Любовь — это взаимоотношения людей на уровне духовного, смыслового измерения, переживание другого человека в его неповторимости и уникальности, познание его глубинной сущности.

Любовь, направленная на самоутверждение человека посредством обнаружения им самого себя в качестве безусловной ценности в самоценном бытии Другого, приводит к осознанию *укорененности Я* в общей структуре мироздания,

¹ *Можейко М. А. Любовь // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002. С. 578.*

к феноменально переживаемой *со-бытийности* Я и окружающего мира, конституированного миром других Я, общества, природы, культуры, космоса. Любовь представляет собой высшую форму «трансперсонального пик-переживания» (А. Маслоу): в экстатических любовных переживаниях чувство самоотождествленности выходит за пределы индивидуальной, или личной самости, охватывая человечество в целом, жизнь, дух и космос¹.

Смысл жизни есть представление (мысль) человека об устройстве макрокосма и сопутствующее этому представление (со-мысль) о самом себе как микрокосме. Постоянный поиск и нахождение смысла предполагает осознание индивидом своей самости как экзистенции, как *со-бытия* с бытием трансцендентным, осознание своей *со-причастности* Абсолюту; здесь коренится связь онтологического, гносеологического и аксиологического аспектов проблемы *самореализации* человека. «Любовь как первичное отношение к другому является совокупностью проектов, которыми я намерен реализовать эту ценность»². Усмотрев сквозь призму любимого существа свое уникальное *место в ценностном составе бытия* и *укоряясь*, таким образом, в нем, человек подходит к осознанию и интимно-личностному переживанию своего *бытийственного родства* с миром всех людей. Именно в поле целостности всех фрагментов бытия, пропущенных через любовное, ценностное восприятие индивида, открывается глубинный смысл бытия вообще и человеческого существования в частности.

¹ См.: Галимов Б. С. Новые перспективы философского исследования проблемы духовного развития человека. Уфа, 2001. С. 32.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 381.

Идеи об априорной заданности любви в ценностном составе бытия индивида развивал М. Шелер. По его мнению, человек — это прежде всего «ens amans» (существо любящее) и только потом — «ens cogitans» (существо познающее) и «ens volens» (существо волящее); ему сущностно доступна лишь часть всего, что может быть любимо. Эта часть мироздания определяется ценностными качествами и ценностными модальностями, которые индивид вообще может постигнуть, в том числе и в каких-либо вещах¹.

Любовь — универсальная, действующая в мироздании сила, которая направляет каждую вещь и каждую тварь в сторону свойственного им ценностного совершенства. М. Шелер определяет индивидуальную любовь как духовное движение к наивысшей ценности любимого человека, как духовный акт, в котором постигается эта высочайшая ценность.

Конкретный «жизненный мир» индивида, по М. Шелеру, есть прежде всего мир любви и ценностных предпочтений. Тем самым любовь как экзистенциал являет собой некий метафизический акт, поскольку раскрываемый ею ценностный образ человека находится не только в наличном бытии, но и за порогом данной нам реальности, в сфере потенциального. Возможность одухотворения любви также становится и возможностью выхода за пределы собственных локальных мирков и любовного «обживания» божественного мира, Космоса как целого.

Становясь из любви к ближнему любовью к дальнему, она проявляется как экзистирование и трансцендирование, как «прорыв» человека за пределы своего личностного бытия. Лишь любовь способна осуществить акт метафизического перехода возможного в действительное, потенциальной

¹ См.: Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 352—353.

ценности в актуализированную норму бытия. Таинство любви во многом объясняется именно этими метафизическими превращениями «в просвете бытия», в точке слияния «конца действительности с началом мечты».

«Метафизику любви» разрабатывал и Г. Марсель. Человеческое бытие, считал он, немислимо вне общения с другими людьми, вне «коммуникации». Как человеческая личность индивид сущностно открыт «другому». Исконно человек живет не в отграниченности, но в *соучастии* в делах ближних и божественном бытии. Таковое он воспринимает во внутреннем, покорном бытию *благоговении*. Причастность к бытию осуществляется в *любви*, безоговорочно подаренной «другому» и тем самым указывающей на Бога как абсолютное «Ты».

Бог у Г. Марселя вовсе не умопостигаемая первопричина всех вещей и не объект рационального познания. Бог — это сама любовь, Его бытие не доказывается, а просто принимается. «...Я думаю, что надо покончить с идеей Бога-причины, Бога, сосредоточивающего в себе всю каузальность, — писал французский мыслитель. — Призыв или молитва... является единственной живой связью души с Богом...»¹ В рефлексии отношений интерсубъективности «Я» «открываю» для себя Бога как личный трансцендентный Абсолют, и мне становится известно о направленности моей личности к абсолютному «Ты». Следовательно, любовь к людям покоится на любви к Богу и отношении к другим индивидам как к «детям Божьим», а братство людей — это «братство во Христе». Отношение человека к Богу имеет эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде и любви.

¹ *Марсель Г. Человек, ставший проблемой // Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избранные работы. М., 1995. С. 138—139.*

Итак, любовь для Г. Марселя — это «сердце человеческого мира»¹. Он мечтал о спасении человечества в «континууме любви», понимая сам прогресс в мире именно как прогресс любви. Философ связывал с любовью «абсолютное возрождение человека» в предельно технизированном мире.

Любовь представляет собой нечто большее, чем соматическое или эмоциональное состояние, она — «интенциональный акт», направленный на сущность другого. И эта сущность в предельном своем выражении не зависит от форм проявления. В свете экзистенциала любви человеку открываются новые возможности самоутверждения посредством укоренения в безусловно ценном бытии Другого. В любовном акте осуществляется путь познания и обретения человеком своей истинной самости как действительно и потенциального бытия Я. Таким путем от *осознания* того, кто он есть, кем может быть и кем должен стать, человек обращается к *созиданию* себя, самоорганизации своего бытия, своей сущности, т. е. к *самореализации*.

Личность достигает самопознания только через свое отношение к другой личности. Именно поэтому любовь представляет собой известный парадокс. Если бы она была чистым желанием физического обладания, в большинстве случаев она легко могла бы быть удовлетворена. Но стремясь к взаимности, к пониманию другого человека, мы в то же время хотим подчинить его суверенную свободу. Именно в этом смысле любовь является конфликтом. «В Любви любящий хочет быть “всем в мире” для любимого. <...> Таким образом, любящий... хочет быть любимым свободой и требует, чтобы эта свобода как свобода не была бы больше свободной. Он хочет одновременно, чтобы свобода Другого

¹ Marcel G. Le Mystère del'Etre. P., 1951. V. 1. P. 27.

определялась собой, чтобы, стать любовью... и вместе с тем чтобы эта свобода была пленена *ею самой...*»¹

Следовательно, любовь всегда представляет собой противостояние, поскольку она связана со свободой другого, с желанием ее «упорядочить», направить в другое русло, следовательно, ограничить. На протяжении всей человеческой истории наблюдается «Великая битва Мужчины и Женщины» за обладание друг другом, ибо «в любящих есть демонический элемент вражды»². Однако любви нельзя достигнуть с помощью силы, как нельзя овладеть свободой другого, не нарушив ее. Воля к власти приводит не к любви, а только к страху. Кто хочет быть любимым, тот, напротив, не желает порабощения любимого существа. Его не манит перспектива стать объектом гнетущей механической страсти. Он не хочет обладать автоматом. Он хочет со-участвовать в свободе другого.

В любви каждый любящий предполагает существование другого, и именно свобода другого служит обоснованием сущности любимого. Таким образом, любящий достигает самопознания только через другого, и эта диалектика Я и Другого наиболее полно выражает сущность любви. Любовь, ожидаемая от другого, не должна ничего требовать: она — чистая преданность без взаимности. Такая любовь не может существовать иначе, как в виде потребности любящего. Если любящий подчиняется, то подчиняется только самому себе: он в плену у своей собственной потребности в той мере, в какой любовь есть потребность быть любимым; он — свобода, разыгрывающая бегство к другому, свобода, которая именно в качестве свободы настаивает на собственном

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 383.

² См.: Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 281.

отчуждении. Такова великая диалектика любви, которая предполагает свободу и взаимозависимость любящего и любимого, Я и Другого. Однако в любви никогда нельзя достичь абсолютного равенства, а равновесие в ней всегда неустойчиво.

Истинное переживание любви создает экзистенциальное переживание преображающей полноты и всеединства всех форм существования человеческой личности. В основе ощущения и осознания единства индивидуума с другим человеком или с Богом «...лежит наше знание... о том, что нам никогда не постичь тайны человека и Вселенной, но что мы, тем не менее, можем познавать в действенной любви»¹. Личностное начало человека по-настоящему открывается именно в любви. «Истинная любовь делает человека творцом и, таким образом, поднимает его на новые ступени бытия, где реализуются новые идеи, смыслы и ценности»².

Неспособность индивидов любить приводит к невозможности экзистенциального переживания ими всей полноты бытия, а также к стагнации личностного начала в человеке. Все это ведет к деформации целе- и смысложизненной интенциональности человека, при этом неспособность переживания любви может редуцироваться в различных суррогатных формах (наркомания, алкоголизм, проституция, перверсии, девиации и др.) или патогенных реакциях (разводы, неврозы, психические расстройства, эпилептические синдромы, суициды и др.).

Человеческое существование должно иметь смысл в силу того обстоятельства, что именно данной конкретной индивидуальности, именно этой уникальной «комбинации

¹ Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 127.

² Жанбуришина Р. Б. Онтологическое обоснование любви: философско-антропологический аспект: Дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 1996. С. 108–109.

генетического материала» был дарован шанс зарождения, становления и, следовательно, реализации: необходимость начала полагает осмысленность конца. Экзистенциал любви предполагает стремление выйти за пределы индивидуальной жизни, покинуть «тюрьму одиночества», преодолеть страх смерти и страх одинокого существования. Любовь дает человеку веру и надежду. Любовь — это прежде всего межличностное общение, слияние своего «Я» и «Я» другого человека.

Итак, смысл человеческого бытия складывается, как мозаика, из множества «смыслов» существования отдельных людей, своеобразие жизненного пути которых формирует бытие человеческого сообщества. Неповторимость, уникальность каждого человека указывает на его безусловную принадлежность к ценностному составу бытия. Лучшим способом признания уникальности и абсолютной ценности другого человека и самого себя является любовь. Любовь как квинтэссенция высших жизненных ценностей раскрывает человеку необходимость бытия Другого.

Поиск и познание ценностей является предпосылкой возникновения любви. Именно любовь делает нас способными к новому и более глубокому ценностному познанию. Любящий онтологически близок любимому, его судьбе, какой бы она ни была. Страстно желаемое может находиться в весьма отдаленной перспективе, однако оно всегда дано нам как нечто ценное, значимое само по себе, а не как «используемое» по необходимости¹.

Любовь глубоко укоренена в бытии и по сути едина, различаются лишь формы ее проявления. Так, П. А. Флоренский

¹ Подробнее см.: Лукьянов А. В. Идея метакритики «чистой» любви (Философское введение в проблематику соотношения диалектики и метафизики). Уфа, 2001. С. 49.

выделяет четыре формы любви. Во-первых, это любовь-эрос, которая представляет собой любовь-страсть, ревностное и чувственное желание, устремленное к обладанию¹. Эрос есть общее выражение для чувственной любви, а также для любовного вожделения. Любовь-страсть ограничена в своем предмете и весьма непродолжительна. Обычно это половая любовь, но не только она.

Во-вторых, это любовь-филия, которая собственно и есть любовь-дружба, противопоставляемая любви чувственной. Это духовная близость и притом близость личная, проникновенность в самого человека, а не только оценка его качеств. С одной стороны, филия включает в себя момент довольства, самонасыщенности, а с другой — означает дружественное отношение, нежное выражение, которые относятся к внутреннему расположению любящих.

В-третьих, это любовь-сторге, которая относится к органической, родовой связи, нерасторгаемой в силу этой привязанности. Такова, например, нежная, спокойная и уверенная любовь родителей к детям, мужа к жене, гражданина к отечеству.

В-четвертых, это любовь-агапе, которая есть любовь рассудочная, без отношения к чувственности или сердечности. Любовь-агапе, как любовь вселенская, есть любовь братства всех людей.

Таким образом, утверждает П. А. Флоренский, в своих конкретных формах проявления любовь восходит к духовной деятельности, способствующей введению в Столп Истины. Любовь — это непрерывный луч, идущий от Солнца, но приближение к этому источнику света для большинства людей возможно не в равной мере. Чем ближе человек

¹ См.: *Флоренский П. А. Столп и утверждение истины* // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. 1. С. 396—400.

может находиться к великому Светилу, тем более единственности в его любви-дружбе, тем более осуществляется христианская идея «да двое едино будут».

Есть любовь-терпение, но есть и любовь-радость. И та и другая находятся на разных стадиях пути к Единому Центру. Приближенность к этому Центру определяет тот сакральный факт, что из просто «ближнего» человек становится «со-тайником» благодати и в наибольшей мере может общиться к Христианской Церкви, которая и есть Любовь, в земном мире преодолевающая раздельность людей.

Итак, любовь в акте метафизической интенции раскрывает ценностный образ человека. В любви мы постигаем человека не только таким, какой он есть, но и таким, каким он может стать во всей своей уникальности и своеобразии. Являясь способом самоопределения, самопознания человека, любовь предполагает его самореализацию в мире. Она открывает феноменально переживаемое видение подлинного богатства внутреннего содержания индивида: во-первых, его наличное бытие (что *есть* человек); во-вторых, его потенциальное бытие (кем он *может* быть); в-третьих, его бытие ценностно-нормативное (кем он *должен* быть). В любви человек не просто отражает бытие, но и *порождает* его в новых индивидуально-личностных формах, творя на границе действительного и возможного, в «просвете бытия», интимно-эмоционально выражая его высшие смыслы и ценности.

Человек в любви утверждает себя при помощи другого, ибо от другого он добивается признания ценности и реальности своего бытия. Любовь не просто характеризует человеческое бытие именно как бытие человека, но и конституирует индивида в этом качестве. В этом смысле любовь человека — это не столько его характеристика, сколько конституирующая особенность.

Любовь — это то, что отличает человека не только как родовое, но и как экзистенциальное существо, выделяет его из окружающего мира. Именно в любви человек становится человеком в полном смысле этого слова. Возможность любить предполагает полноту существования индивида, а существовать в любви — значит постоянно выходить за пределы самого себя, действовать во благо любимого существа. «...Любовь-действие... выходит за пределы слов и размышлений, так как это — всепоглощающее переживание, переживание соединения»¹.

Подчеркивая диалектичность любви, заметим: только любя, отдавая себя другому и проникая в него, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека. Любить — значит открыться самому себе. В любви человек открывается всем своим чувствам, мыслям, впечатлениям, познает новые грани своих эмоций и переживаний, становится более искренним. Ситуация вокруг, как правило, переживается в положительном аспекте.

Любовь есть межчеловеческая (межиндивидуальная) сила, разрушающая преграды между людьми. Это и биологический инстинкт (размножение, родительство), и экзистенциальная потребность в общении, преодолении отчуждения (межличностная коммуникация), и духовная потребность в единении («двое да едины будут»). Разобщенное существование держит человека в состоянии тревожности, а переживание отделенности рождает в нем тревогу, стыд и чувство вины.

Подобная ситуация отражена в библейском рассказе об Адаме и Еве. После того как первые люди вкусили от древа познания добра и зла, после того как они ослушались (нет

¹ Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 126.

добра и зла, пока нет свободы), они увидели, что они нагие, и устыдились. Мужчина и женщина осознали свою отдельность и свое различие из-за принадлежности к разным полам. Но как только они поняли это, они стали чужими друг другу, потому что еще не научились любить (ведь Адам защищал себя, обвиняя Еву, вместо того чтобы пытаться защитить ее)¹.

Поэтому во все времена и во всех культурах перед человеком стоит один и тот же вопрос: как преодолеть отделенность, как достичь единства, как выйти за пределы своей собственной индивидуальной жизни и обрести единение с другими людьми? Первоначально единение порождается внешними условиями, и по этой причине оно часто оказывается недостаточным для устранения состояния одиночества. Желание слияния с другими — наиболее сильное стремление в человеке, которое заставляет людей держаться вместе. Неудача в его достижении ведет к конфликтам или уничтожению себя и других.

Следовательно, *в любви можно и нужно искать спасения от одиночества*. Любовь — это та сила, которая рушит стены, отделяющие человека от его близких, и объединяет его с другими людьми; любовь помогает человеку преодолеть чувство изоляции. По настоящему находит выход из одиночества лишь реальная любовь, которая есть вершина жизни, поскольку любовь не хочет знать законов объективированного мира. Итак, экзистенциал любви в определенной степени способен нейтрализовать деструктивную силу экзистенциала одиночества.

Великая надежда человека на преодоление одиночества связана с любовью и дружбой. Любовь и есть преодоление

¹ См.: Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 114–115.

одинокости, выход из себя в другого, отражение другого в себе и себя в другом. Любовь есть прежде всего общение личности с личностью. Существует глубокая и неразрывная связь между личностью и любовью, ибо «Я» превращается в личность через любовь. Только в любви происходит целостное соединение одного с другим и преодоление одиночества. И в познании преодолевается одиночество, когда оно есть любовь. Но демония пола также переносится и в эту сферу бытия индивидов. Когда интенции человеческого существования не соответствуют логике объективированного мира, то любовь в нем становится трагедией и зачастую ведет к гибели, к смерти. Объективированный мир не принимает экзистенциальной стороны любви, он знает лишь биологическую и социальную ее сторону. Любовь преодолевает одиночество за пределами объективированного мира, и потому она так тесно связана со смертью.

Любовь не только имманентна, но и трансцендентна, а потому несводима лишь к физическому обладанию. Она сильнее могущества и власти в преодолении одиночества. Могущество и власть не упраздняют одиночества, ибо они имеют дело с вещами и людьми как с объектами, а любовь вовсе не сводится только к отношению объектов.

Как способ преодоления одиночества, любовь распространяется и на сферу отношения человека с Богом, с богочеловеческой сущностью в личностном «Я». Человек обнаруживает в себе интенции Абсолюта, когда он любит в себе Бога, а не только любит самого себя как индивида. Поэтому становление и обретение индивидом богочеловеческой сущности через любовь есть подлинно творческий процесс. Конечно, как социализированная система религия не преодолевает одиночество. Но поскольку религия есть Откровение, голос Божий в индивидууме, она в форме любви соединяет

меня с другими и с самим Богом. Тем самым любовь также может носить религиозный характер, не переставая быть тайной. Поэтому и общение с другими людьми, и дружба, и любовь являются трансцендированием, выходом из своего личностного «мира» в «мир» другого.

Именно благодаря интенциональным по природе эмоциональным актам человек приобщается к трансцендентным ценностям. Такими актами выступают непосредственное созерцание и переживание, а самым плодотворным и высшим актом оказывается любовь. Источником эмоциональной жизни человека является *сердце*, и в нем открывается начало, которое соединяет индивида с трансцендентными ценностями и с самим Богом.

«Метафизика сердца» — духовное узрение феномена сердца и последующие размышления о нем в своеобразной метафизической форме¹, где одно понятие углубляет другое, создавая содержательный горизонт для умозрительного проникновения в суть такой экзистенциально-чувственной сферы, как сердце. Отношение к окружающему через «мысль сердца» есть отношение любви.

П. Д. Юркевич считал сердце первоисточком, центром и глубинной основой единства всей жизни и личности человека. Во-первых, сердце — это «...средоточие всей телесной... жизни человека...». Во-вторых, «сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека... средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей». В-третьих, «сердце... есть седалище воли и ее хотений...», именно в нем возникают разнообразные намерения и желания и рождается решимость человека совершать поступки. В-четвертых, сердце — орган всех познавательных

¹ См.: Стрельцова Г. Я. Сердца метафизика // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995. С. 435.

действий души, в том числе мыслей как «советов сердечных». В-пятых, сердце есть источник памяти, ибо «что мы твердо помним, напечатлеваем в душе и усваем, то... записываем в сердце своем...». В-шестых, сердце порождает слово, «...и оно изнашивается *из сердца...*». В-седьмых, сердце — глубинный источник и средоточие всей человеческой жизни. В-восьмых, «...сердце есть средоточие нравственной жизни человека». В-девятых, в сердце заключена «первоначальная духовная сущность». В-десятых, вера в Бога постигается сердцем¹.

Наконец, сердце — место рождения не только мыслей, чувств, желаний и слов, но и дел человеческих. Человек сначала живет всем своим существом, всей полнотой своей души и только потом мыслит и рассуждает о жизни, о себе и окружающем мире.

При этом «метафизика сердца», формирующего «живые потребности любящего сердца», дополняется у П. Д. Юркевича «метафизикой любви»: «Человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое везде хотело бы... встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотой любви...»². Когда иссякает источник любви в сердце человеческом, меркнет и нравственное начало в человеке.

По мнению П. А. Флоренского, сердце — это очаг духовной жизни, и одухотвориться означает «устроить», «ублагоустроить», «уцеломудрить» свое сердце³. Поэтому задачей жизни праведника является «чистота сердца».

¹ См.: Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69—73, 75.

² Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Там же. С. 181.

³ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 268—269.

«Метафизика сердца» у П. А. Флоренского дополняется «метафизикой света» и «метафизикой любви». Символом света для русского мыслителя является православный Храм как «сердце религиозной жизни верующих». «...В области созерцания сверхчувственного, — писал он, — необходимость чувственных опор вниманию отпадает... и... мы тонем в океане благодатного света»¹. П. А. Флоренский видит в Православной церкви источник духовного света, чистоты и нравственной силы, ибо понимает церковность не как внешний институт, а как живой религиозный опыт, как просветленную жизнь в Духе, как исток любви.

М. Хайдеггер считал, что слово «мысль» («Denken») восходит к древнегерманскому слову «Gedanc», что означает «душа, сердце»². У мысли, которая есть «мысль сердца», совсем другая логика, чем у мысли, основывающейся на предметном представлении. «Внутренние и невидимые сферы сердца, — писал немецкий мыслитель, — простираются дальше, чем область изготовляемых предметов»³. Судить о «мысли сердца» с точки зрения такой логики — все равно, что судить о рыбе, когда она находится на суше.

Через «мысль сердца» открывается гораздо более глубокая и широкая реальность мира, чем мир предметов и вещей. Эта реальность во всей своей целостности не дана человеку через органы чувств и в своей сущности понимается только через самопознание, через внутреннее усилие. Вот почему, говорит Б. Паскаль, сердце имеет свою, независимую от рассудка, логику, в основании которой находится любовь⁴.

¹ Флоренский П. А. Иконостас // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 443.

² См.: Heidegger M. Was heißt denken?. Tübingen, 1961. S. 92.

³ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1963. S. 282.

⁴ См.: Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Э. Л. Линецкой. СПб., 1994. С. 28—29.

Итак, сердце — это не обособленная инстанция, противоположная разуму, оно есть целостность внутреннего бытия личности, излучением которой может быть и разум. Сердце противостоит лишь отрешенному, оторванному от этой целостности разуму, а точнее рассудку. То, что не дано сердцу и не постигнуто сердцем, вообще не дано индивиду в точном смысле этого слова, оно не затрагивает человека и, в конечном счете, делает невозможным его познание и действия.

Развивая идущую от Б. Паскаля мысль об особой «логике сердца», М. Шелер усиливает онтологическую весомость любви и разрабатывает учение о «порядке любви» («ordo amoris»), который соответствует «божественному порядку». Приобщение к божественному в любви осуществляется органично, поскольку божественное начало изначально присутствует в сердце человека. Именно это позволяет индивиду преодолевать отчуждение от самого себя и обретать изначальный смысл бытия. Но это обретение доступно только тогда, когда человек раскрывает себя в осуществлении своего собственного уникального «ordo amoris» — «порядка любви». В качестве личности человек — это прежде всего «ordo amoris». «Ordo amoris» мыслится как сокровенное ядро личности, как основная «ценностная формула», в соответствии с которой организована духовно-нравственная жизнь индивида. «Кто узнал *ordo amoris* человека, — тот узнал и его самого»¹.

Одним из пунктов несогласия М. Шелера с традиционной рационалистической концепцией является тезис о неспособности разума «ухватить» индивидуальную специфику каждого человека. По его мнению, индивидуальность человека проявляется в том, как (правильно или неправильно) осуществляется в нем «порядок любви и ненависти», как

¹ Шелер М. *Ordo amoris*. С. 342.

иерархизируются предметы, к которым интенцирована душа, как они соответствуют объективной ценности предмета в божественной иерархии, т. е. насколько в своей внутренней сущности приближается он к Богу.

Тем самым экзистенциал любви, опираясь на непосредственное переживание индивидом «божественного единения», помещается в основание человеческого бытия. Следовательно, подчеркивает М. Шелер, любовь как фундаментальная конституанта человеческого бытия не может быть ни интеллигибельной любовью к Богу, как у Б. Спинозы, ни актом воления, как у А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а может быть только целокупной «сердечной» любовью. Такая любовь выступает самой интимной, сущностной, уникально-интуитивной, ценностно-утверждающей причиной, инициирующей в человеке стремление к познанию и волению, а сам «порядок любви» является онтологической «вертикалью» божественного миропорядка. Поэтому для познания бытия в целом и бытия самого человека необходимы ценности, прошедшие через горнило любви, а не рациональные категории или описания иррациональных, имморальных волений.

Для человека как морального субъекта *ordo amoris* — то же самое, что формула кристалла для кристалла. Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его *душевного склада*, который куда более заслуживает называться сердцевинной человека как существа духовного, чем познание и воление. Кто владеет знанием об *ordo amoris*, тот владеет и духовной схемой, тем первоисточком, который тайно питает все, исходящее из этого человека¹.

¹ См.: Шелер М. *Ordo amoris*. С. 341—342.

Таким образом, любовь выступает той трансцендентальной, априорно заданной формой личностного сознания, которая упорядочивает неповторимую и уникальную жизнь индивидов. Любовь относится к числу важнейших, качествообразующих и смыслообразующих интенций любой бытийной определенности: будь то вещь, явление или субъект. Это духовная схема, первоисток вещей, человека и универсума в целом. Любовь выражает «энергичность» и формотворящую активность всего сущего, которое всегда имеет в себе свою структурность, образность.

Как и любовь, ненависть принадлежит к сильнейшим эмоциям, формам канализации человеческой активности. Ненависть — это эмоциональное отрицание ценности, эмоциональное отрицание наличного бытия. Она всегда имеет сопряжение с любовью, но не такое, о каком говорит расхожая мораль: «От любви до ненависти — один шаг». Ненависть, ощущаемая относительно какой-либо вещи или человека, происходит только от любви, питаемой к другой вещи: я ненавижу болезнь только потому, что люблю здоровье. Любовь и ненависть — противоположные мировоззренческие конструкции и эмоциональные способы поведения, но они не равнозначальны. Человеку предопределено по интенциональной его «исполненности» любить, а не ненавидеть. Последнее есть лишь реакция на ложно понимаемую любовь. Но «как бы то ни было, ненависть, так же, как и любовь, — человеческий феномен... они человечески потому, что они интенциональны...»¹.

Человек есть прежде всего житель духовного мира, как духовная сущность он подчиняется порядку и единству мироздания, основанному на любви, утверждает М. Шелер.

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 326.

Этот *порядок любви* не отменяет, а одухотворяет и облагораживает бытийно-энергетическую и социально-формирующую составляющие культуры. Человек — единственное существо во Вселенной, благодаря которому мир обретает свое самосознание.

Центром личности выступает дух, бессильный и свободный относительно телесных и витальных аффектов, зато способный направлять волю на осуществление тех или иных поступков. Благодаря духу человек возвышается до божественных ценностей и таким образом впервые становится человеком. Вместе с тем он не отбрасывает, а сохраняет и культивирует низшие функции — облагораживает окружающую действительность, стремится к красоте телесного облика и доброте сердца. Этим преодолевается репрессивное отношение к природе, животным, телу и полу, которое характерно для современной технизированной маскулинной культуры.

Вечно струящийся от Бога поток любви и ответная человеческая любовь задают динамику личности. Благодаря «порядку любви» человек приобщается к Богу, к другим людям, ценностям, миру. Динамический аспект любви определен не влечением к наслаждению, а стремлением к сущности и высшим ценностям. Поэтому любовь имеет творческую природу; она всегда и везде созидательна, продуктивна, а не репродуктивна; она представляет собой деятельность трансцендирования от низших ценностей к высшим.

Феноменологическая трактовка любви приводит к редукции ее телесно-чувственной оболочки и связанных с нею влечений к обладанию объектом. Телесно-чувственные компоненты любви тесно связаны с компонентами духовными. Половая любовь — личностная встреча высочайшей космической концентрации, выражение вселенской любви, инструментом которой выступают любящие существа.

Однако любовь как экзистенциал не основана на естественных влечениях людей и не переносится с одного объекта на другие; она сама есть мировоззренческая конструкция, интенция к ценностям, а потому всегда непосредственна. Любит ли человек некую вещь, некую ценность, как, например, ценность познания, любит ли он природу в том или ином ее образе, любит ли он другого человека — это всегда означает, что он трансцендирует за пределы себя как телесного существа.

Таким образом, любовь представляет собой устремление к наивысшей ценности любимого человека, духовный акт, в котором постигается эта высочайшая ценность. В результате любовь раскрывает перед нами ценностный образ человека. Делая это, в своей устремленной к Богу и другим людям интенции она осуществляет метафизический акт.

Метафизику любви и «сердечного созерцания» также разрабатывал И. А. Ильин. В мире есть сила, считал он, которая имеет призвание направлять, укоренять и сообщать духовную предметность всем человеческим способностям, — «...это сердце, сила любви и притом духовной любви к действительно прекрасным и драгоценным предметам. Дело жизненного выбора и притом верного и окончательного выбора есть дело духовной любви»¹.

Следовательно, главный духовный феномен человека — «сердечное созерцание», от развитости которого зависит уровень как отдельной личности, так и человеческой культуры в целом. «Сердечное созерцание» — самая высшая и благородная способность человеческого существа, высший гнозис на основе духовной любви к возвышенным и достойным предметам.

¹ Ильин И. А. Путь к очевидности // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 540.

По мнению И. А. Ильина, «*сердечное созерцание*» или «*созерцание сердца*» надо понимать так: «Когда человеческая любовь избирает себе такое жизненное созерцание, которым действительно стóбит жить и за которое стóбит и умереть, — то она становится *духовной любовью*. Если же духовная любовь овладевает человеческим воображением, наполняет его своею силою и своим светом и указывает ему достойный предмет, то человек отдается *сердечному созерцанию*: в нем образуется новый, чудесный орган духа, орган творчества, познания и жизни, который возносит и окрыляет его. Этот орган требует внимания, упражнения и привычки; он открывает перед человеком новые возможности и новые пути культуры»¹.

Именно поэтому *любовь* — величайшая способность принимать, утверждать и творить — является фундаментальным сущностным определением человека. При этом любовь противопоставляется и отвлеченному рассудку, и черствой воле, и холодному воображению, и земной похоти.

Философ выделяет такие определенности любви как сосредоточение внимания и интереса на любимом человеке, интенсивная жизнь души (душевное богатство, радость, пронизательность, интуитивное ясновидение любимого предмета), центрированность на любимом содержании, высшим проявлением которых является духовная любовь. Духовная любовь есть как бы некий голод души по Божественному, в каком бы облиции это Божественное ни появилось. Она — как бы вздох, призыв, молитва, обращенная к духовному небу, которая безмолвно живет в сердце.

Так слагаются высшие духовные органы человека. «Любовь превращает *воображение* в предметное видение, в *сердечное*

¹ Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 541—542.

созерцание, из этого вырастает *религиозная вера*. Любовь наполняет мысль живым созерцанием и дает ему силу *предметной очевидности*. Любовь укореняет волю и превращает ее в могучий орган *совести*. Любовь очищает и освящает *инстинкт* и отвергает его *духовное око*. Любовь углубляет и облагораживает *чувственные восприятия*, она придает им художественный смысл и заставляет их служить искусству»¹.

Любовь — это реализация потенциальных сущностных возможностей человека. «...Любви открывается не только то, что должно быть, а то, еще не существующее, что может быть. Любовь видит и раскрывает возможную ценностную перспективу в любимом. Она тоже своим духовным взором предвосхищает нечто: те, еще не реализованные личностные возможности, которые кроются в любимом человеке»². Осознание и усвоение ценностей любви может только обогатить индивида. Это внутреннее обогащение личности способно даже определять цель и смысл ее жизни.

Итак, любовь как экзистенциал представляет собой *разрешение проблемы человеческого существования, критерий подлинности человеческого бытия*³. Поэтому учение о природе любви и ее значении в человеческой жизни является составной частью «гуманистической этики», которая есть прикладная наука «искусства жить». «Искусство жить», в свою очередь, предполагает «искусство любить».

Способность любить — важнейшая черта личности. Это искусство требует от человека определенных физических и психологических затрат. Главное условие обретения способности любить — преодоление в себе нарциссизма. Это

¹ Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 541.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 97—98.

³ См.: Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 114, 121.

«способность видеть людей и вещи такими, какие они есть, объективно, и уметь отделять эту объективную картину от той, которая складывается под влиянием собственных страхов и желаний»¹. Способность судить объективно реализуется разумом, в эмоциональном плане она предполагает скромность². Следовательно, человек, который хочет овладеть искусством любви, должен быть объективным, разумным и скромным.

Таким образом, любовь как экзистенциал не только конституирует человека как личность, но и является средством открытия подлинной реальности. Только в состоянии любви возможно познание оснований мироздания.

В наиболее общем виде активный характер любви можно выразить посредством утверждения: *любить — значит прежде всего давать, а не брать*³. «Давание» представляет собой высшее проявление жизненных и духовных сил индивида. В акте давания осуществляется сила, проявляется богатство и власть. Такое переживание высокой жизнеспособности наполняет человека радостью. Способность любви как акта давания предполагает достижение высокого уровня продуктивной ориентации, в которой человек преодолевает желание использовать других людей и накапливать материальные блага, а также приобретает веру в свои собственные силы, мужество и отвагу полагаться на самого себя в достижении своих целей. Чем более недостает человеку этих черт, тем более он боится отдавать себя, а значит и любить.

Любовь возможна, если два человека связаны друг с другом центрами существования, а значит каждый из них

¹ Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-н/Д., 1998. С. 171.

² См.: Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 172.

³ См.: Там же. С. 122—123.

воспринимает другого из глубины своей души. Любовь — это постоянный риск, движение, рост. Действенный характер любви предполагает определенный набор характеристик, общих всем ее формам. Это забота, ответственность, уважение и знание.

Любовь — это, прежде всего, *забота*. «*Любовь есть деятельная озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим*»¹. Где нет активной заинтересованности, там нет и любви. Психотерапевты называют заботу «особым типом интенциональности»². В английском языке первоначальный смысл терминов «интенциональность» и «забота» выражается в глаголе «tend», что означает «иметь тенденцию, склонность, стремиться», а также «беспокоиться, присматривать, ожидать, проявлять внимание, заботиться». Именно в этом смысле забота проявляется как любовь. Забота означает активное действие по отношению к другому, она — противоположность апатии. Озабоченность по отношению к любимому человеку вынуждает нас трудиться, улучшать его жизнь. «...Любовь и труд неразделимы. Любят то, над чем трудятся, и трудятся над тем, что любят»³. Поэтому забота выражается в непрерывной активности людей, направленной на благо своих близких.

Однако одной заботы в любви оказывается недостаточно. Л. Бинсвангер пытается выявить фундаментальные структуры человеческого бытия, которые обеспечивали бы «сосуществование-в-любви». В первую очередь он выступает против выведения экзистенциальной общности из структуры заботы и против определения ее как опеки (Feursorge). По его

¹ Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 124.

² Мэй Р. Происхождение экзистенциальной психологии // Мэй Р. Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001. С. 317.

³ Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 124.

мнению, любовь открывает такие сферы, которые недоступны заботе. Пространственность и временность «сосуществования-в-любви» указывают на совершенно иные экзистенциалы, отличающиеся от экзистенциалов заботящегося «в-мире-бытия». Главная причина этого состоит в том, что структура заботы существенно связана с экзистенциалом «в-каждом-случае-моего» («Jemeinigkeit»), с тем, что уникально-неповторимая экзистенция отъединяется от других. Любовь же, наоборот, основана на уникальном «Мы».

Невозможно достичь подлинного понимания любви, если начинать с наличия разобщенных индивидов как исходного состояния и лишь после этого ставить вопрос об их отношениях. Структура «бытия-сосуществования», основанного на любви, может быть постигнута только тогда, когда за исходный пункт будет принято со-существование «Я» и «Других», изначальное «Мы». Ведь только из неопределенной полноты «бытия-в-сосуществовании» и выделяются «Я» и «Ты», чтобы обрести свою самость в отношении друг к другу. Если изолированной экзистенции соответствует экзистенциал «в-каждом-случае-мое» («Jemeinigkeit»), то сосуществованию в любви соответствует экзистенциал «нашесть» («Unsrigkeit»)¹.

Временность, относящаяся к любви, в противоположность временности, относящейся ко всем способам заботы, коренится не в конечности существования как «существования-в-каждом-случае-моего», а в «вечности» существования как «существования нашести», происходит от «вечного “Мы”». Любовь трансцендирует, т. е. выводит за пределы бренно-земной и преходящей сферы жизни отдельного «Я» к длительности жизни живого сообщества, преодолевающей

¹ Подробнее см.: *Летуновский В. В.* Экзистенциальный анализ в психологии: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2001. С. 17.

временные рамки. Речь здесь идет о заинтересованности индивида в существовании другого индивида.

Забота и заинтересованность связаны с другим аспектом любви — *ответственностью*. Зачастую ответственность понимается как налагаемая обязанность, как что-то, навязанное извне. Но ответственность в ее истинном смысле — это добровольный акт. Любящий человек чувствует себя ответственным за любимых так же, как и за самого себя.

Ответственность могла бы легко выродиться в желание превосходства и господства, если бы не было третьего компонента любви — *уважения*. Уважение — это не страх и не благоговение; оно означает способность видеть человека таким, каков он есть, осознавать его уникальную индивидуальность. Уважение существует только на основе свободы.

Уважать человека невозможно, не зная его; забота и ответственность были бы слепы, если бы их не направляло *знание*. Следует указать на тесную этимологическую связь между глаголами «познать» и «любить»¹. Знать другого человека — значит любить его. Знание и любовь по отношению к другому связаны между собой и определяют участие в его жизни.

Любовь позволяет ощутить личность другого человека как целостный уникальный мир, в процессе трансцендирования она приводит к расширению нашего собственного личностного мира, охватывающего собой «жизненные миры» других индивидуумов. Тем самым происходит расширение доступной нашему познанию и волеию части мироздания.

Одним из ответов метафизической загадки духовного акта, который мы называем «любовью», как раз и является

¹ См.: Мэй Р. Вклад экзистенциальной психотерапии // Мэй Р. Экзистенциальная психология. С. 142.

то, что в существующем образе любимого человека нам удастся разглядеть его потенциальный образ. Это особый случай всеобщей взаимосвязи любви и познания. Ибо «любовь непосредственно связана с познавательной установкой, с особым, сущностным познанием»¹.

Знание, как одна из сторон любви, становится содержательным, когда оно обусловлено заботой и заинтересованностью. Уважать человека невозможно, не зная его. «Существует много уровней знания; то знание, которое является одной из сторон любви, никогда не остается поверхностным, оно проникает в самую суть»².

Когда мы хотим узнать человека, то знание о нем должно быть подчинено факту его действительного существования. Но смысл экзистенциального взаимодействия заключается в том, чтобы *ухватить существование другого человека, произошедшее на совершенно ином уровне, отличном от конкретного знания о нем*. Очевидно, что знание условий жизнедеятельности другого человека очень важно; знакомство с характером межличностных отношений имеет прямое отношение к исследуемой проблеме; информация о социальном окружении других людей, несомненно, тоже непосредственно относится к делу. Но эта информация образует некую форму, конфигурацию, которая проявляется при встрече с этим человеком. Мы не можем чувствовать другого человека, когда наше сознание полностью заполнено уже готовой информацией о нем.

Уважение возможно только тогда, когда любящий способен переступить пределы собственного интереса и увидеть другого человека в его собственном проявлении. Забота,

¹ *Евтушенко С. П.* Эрос и агапе: гносеологический аспект // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 103.

² *Фромм Э.* Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 125.

ответственность, уважение и знание взаимозависимы. Они представляют собой набор установок, которые должны быть заложены в человеке, развивающемся созидательные силы.

Поэтому в целом о любви нужно думать как о жизненной позиции. Феномен любви не раскрывается в рамках лишь отношения к другому, связанного с чувствами и эмоциями; любовь — это активная деятельность, непрерывная работа, в основе которой лежит экзистенциальная потребность соединения с другим человеком. Главная экзистенциальная проблема любви состоит в следующем: «Как слиться с другим существом и в этом слиянии утратить, а затем заново обрести себя?» В этом заключается и парадокс этой проблемы, ибо любовь является высочайшей степенью осознания самого себя как личности и высочайшей степенью погруженности в другого¹.

В служении делу или любви к другому человеку человек осуществляет себя сам. Чем больше он отдает себя делу, чем больше он отдает себя своему партнеру, тем в большей степени он является человеком и тем в большей степени он становится самим собой. Таким образом, он может реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя, не обращает на себя внимания.

Любовь — установка, ориентация характера, которая задает отношение человека к миру вообще, а не только к объекту его любви. Если человек любит только одного человека и безразличен к остальным людям, его любовь — это симбиотическая зависимость и преувеличенный эгоизм. Любящий любит всех людей, любит весь мир, любит жизнь в целом. «Но если я люблю истинной любовью одного человека, то люблю всех, я люблю мир, я люблю жизнь. Тому,

¹ См.: Мэй Р. Любовь и воля. М.; Киев, 1997. С. 336.

кому говорю “я люблю тебя”, я должен быть способен сказать “я все люблю в тебе”, “благодаря тебе я люблю весь мир, я люблю в тебе самого себя”»¹.

Принадлежа к определенным социально-историческим общностям, все мы составляем социальное единство, однако каждый из нас — уникальное существо. Именно поэтому мы можем любить другого человека *братской любовью*. «Вы знаете душу чужого, — значит в Ветхом Завете, — потому что сами были чужаками в земле Египта... поэтому любите чужого!»².

В свою очередь, *материнская любовь* заставляет ребенка почувствовать, как хорошо родиться на свет; она внушает ребенку любовь к жизни, а не только желание оставаться жизнеспособным. Утверждение жизни ребенка имеет два аспекта: один — это забота и ответственность, абсолютно необходимые для сохранения жизни ребенка и его роста. Другой аспект выходит за пределы простого сохранения жизни. Это установка, которая внушает человеку любовь к жизни, которая дает ему почувствовать, что хорошо быть живым, хорошо быть маленьким мальчиком или девочкой, хорошо жить на этой земле.

Та же идея может быть выражена и другим библейским символом. Земля обетованная (земля — это всегда материнский символ) описана как «изобилующая молоком и медом». Молоко — символ первого аспекта любви, заботы и утверждения. Мед символизирует радость жизни, любовь к ней и счастье ощущать себя живым. Большинство матерей способны дать «молоко», но лишь меньшинство дает также и «мед». Чтобы быть способной давать «мед», мать

¹ Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви // Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1997. С. 128.

² Там же. С. 129.

должна быть не только хорошей матерью, но и счастливым человеком. Обе установки имеют глубокое воздействие на личность ребенка: среди детей и взрослых можно выделить тех, кто получил только «молоко», и тех, кто получил и «молоко», и «мед»¹.

Связь матери и ребенка — это неравенство, где один нуждается в помощи, а другой дает по потребности. Из-за своего бескорыстного характера материнская любовь считается высшим видом любви и наиболее священной из всех эмоциональных связей. Однако действительным достижением этого вида любви является не просто любовь матери к младенцу, а ее любовь к растущему ребенку. Любовь матери реализуется в ребенке, придает значение и смысл ее собственной жизни.

Выделяя основные моменты, касающиеся «экзистенциальной» любви, еще раз отметим: *любовь означает, что существование другого имеет для меня смысл.* Это стремление к другому человеку, в основе которого желание отдавать, заботиться, улучшать его жизнь и нести за это ответственность. Человек, который любит, способен: во-первых, видеть другого человека таким, каков он есть, понять и знать в его конкретности и уникальности; во-вторых, принять ценность и необходимость человека; в-третьих, утвердить человеческое существование другого; в-четвертых, открыть еще не реализованные личностные возможности человека, перспективу его развития.

Различные интерпретации в понимании любви в то же время позволяют выделить и понять ее общие моменты. А именно: *любовь необосновываема и спонтанна.* Любовь — это не только субъективное чувство, индивидуальное устремление,

¹ См.: Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. С. 128—130.

интенция, но также фундаментальная социальная связь, ибо она имеет социоонтологические функции. Любовь формирует индивидов, определяет человеческое поведение, оказывает влияние на нравы и общественные отношения.

Метафизический механизм любви как единения «Я» и «Ты» заключается в трансцендировании — выходе за свои ограниченные субъективные пределы, в ходе которого происходит идентификация «Ты» как «Я-подобного», овладение-самоотдача «Я» и «Ты» в конкретном единосущии. Любовь — важнейшая интенция нашей субъективности, сильнейшая заинтересованность в ком-то (или чем-то). При этом трансцендирование тесно связано с экзистированием, по сути это одно и то же.

Различие между ними состоит в том, что трансцендирование — понятие более фундаментальное, оно характеризует человека прежде всего как родовое существо, как представителя человечества или какого-либо сообщества и лишь затем как индивида, вплетенного в социальную жизнь. Экзистирование же — это всегда устремление определенного индивида за сферу его наличного бытия, расширение его конкретного «жизненного мира», границ его личностного сознания, пределов его «мысле-чувствования».

Таким образом, для любви как экзистенциала человеческого бытия характерна тенденция *экзистирования* и *трансцендирования* к «Ты». «Любовь по своему существу есть не просто “чувство”, эмоциональное отношение к другому; первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение “ты” как такого рода

реальности и обнаружение в нем *онтологической опорной точки для меня*»¹.

Недостижимое и непостижимое оказываются здесь осуществленным и познанным; при этом непосредственное самобытие, не теряя своего единственного центра, становится все же подлинно двуцентричным, ибо наряду со средоточием «Я» непосредственное бытие обладает средоточием «Ты» как своей *собственной* опорной точкой. «Ты» здесь — не просто мое *достояние*, реальность лишь в *отношении ко мне*; оно не есть реальность, находящаяся только в моем владении и существенная лишь в пределах *моего* самобытия, в ее действии на меня. «Я» не вбираю «Ты» в себя, «Я», напротив, сам вступаю в него, переношусь в него, и оно становится «моим» только в том смысле, что «Я» сам сознаю себя принадлежащим ему.

Речь здесь идет об интенции к иной реальности как таковой. И поскольку в таком устремлении мне открывается реальность другого, через сопереживание его инаковости и единственности осуществляется познание *изнутри*; и это познание есть тем самым и признание себя и другого. Лишь на этом пути, через любовь, мне раскрывается инаковость «другого», и «Ты» становится для меня «вторым Я». В этом явлении совершается подлинное чудо трансцендирования непосредственного самобытия за пределы себя самого, взаимного самораскрытия друг для друга двух носителей бытия, в иных отношениях замкнутых в себе и только для самих себя сущих².

Любовь обнаруживается не только в эротической или родственной любви; всякое сочувствие и сострадание, улыбка

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 374—375.

² См.: Там же. С. 354, 375.

привета, простая вежливость, если она вытекает из непосредственного уважения к личности, являются проявлениями любви в ее метафизической сущности.

В любви обнаруживается конкретно-жизненное совпадение противоположностей, выявляется фундаментальное начало реальности через ее *антиномистический монодуализм*. Здесь диалектика экзистенциалов человеческого бытия проявляется как полагание, отрицание и совпадение противоположных интенций *бытия для другого*.

Итак, в любви осуществляется экзистирование и трансцендирование к реальности Другого, что означает чудо подлинного выхождения за пределы своей собственной субъективности. «Ты» воспринимается здесь как «другая», однородная мне субъективность, как подлинная *реальность*, имеющая имманентную собственную ценность и значимость; другими словами, «Ты» открывается и переживается уже как нечто *трансубъективное*.

Это значит, что здесь совершается — в направлении «Ты» и при посредстве устремления к «Ты» — трансцендирование совершенно иного рода, а именно выхождение за пределы *субъективности вообще*. Такое трансцендирование по существу уже совпадает с той интенцией человеческого бытия, которая и составляет предмет нашего размышления — с трансцендированием *вовнутрь*, в ходе которого искомое «внутреннее» отыскивается *во-вне*, а именно во внутренней глубине «Другого» как любимого. Правда, при этом легко впасть в заблуждение и смешать чистую субъективность в составе «Ты» с искомым и подлинно значимым внутренним бытием как основой объективности; это заблуждение может привести к «увлечению человеком», замене его истинного образа оторванным от реальности представлением, зачастую проявляющейся в ходе романтической «влюбленности».

Этим заблуждением, однако, не затрагивается истинное существо любви, состоящее в живом устремлении и признании полноценной реальности в глубине Другого; в ходе такой интенции любви и совершается, как уже сказано, нахождение искомой внутренней объективности, осуществляется трансцендирование вовнутрь себя и в «Другого», в составе «Ты» и через посредство «Ты».

Поскольку внутреннее бытие, на которое направлена трансцендирующая способность любви, не есть что-либо, принадлежащее только моей субъективности, моему отрешенному самобытию, а по существу есть нечто объективное, значимое само по себе и значимое для всех, то нет ничего удивительного в том, что оно может быть найдено в трансцендировании к «Ты», т. е. на пути *вовнутрь* и *вовне*. Термины «внутри» и «вовне» не должны здесь пониматься в их пространственном смысле.

В результате путь «вовне» может здесь быть и путем «вовнутрь» или «в глубину» души и в известном смысле всегда уже *есть* таковой; ибо единственно истинное, адекватное, актуальное отношение к «Ты» состоит в том, что мы улавливаем в его составе *трансубъективную глубину реальности*. И столь же очевидно, что опыт бытия «Мы» состоит именно в метафизическом аспекте переживания человеческого бытия; он представляет собой выхождение за пределы чистой субъективности, проникновение в более глубокий слой или род бытия.

Следовательно, любовь — это особый путь, способ познания фундаментальных «тайн» бытия вообще через познания «тайн» бытия человеческого. «Любовь — это деятельное проникновение в другое существо, в котором моя жажда познания утоляется путем соединения. <...> Я познаю тайну всего живого единственно возможным для человека

способом — переживая это соединение, а не путем размышления. <...> И только любовь в акте соединения может удовлетворить мое желание познать тайну. Только любя, отдавая себя другому и проникая в него, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека»¹.

Только осознавая отношение любви к бытию, мы уясняем основополагающий характер этого «мысле-чувства», этой мировоззренческой конструкции человеческого бытия. Человек — целостное существо, и тело его так же одухотворено, как и дух его телесен. Любовь, таким образом, представляет собой слияние духовных и чувственных порывов индивидов.

Итак, любовь также можно определить как способность понять человека в его сути, в его конкретности, в его уникальности и неповторимости, ибо любви присуща *когнитивная функция*, посредством которой люди познают себя, других людей и мироздание в целом. При этом «любовь не есть некая высшая сила, нисходящая на человека, или налагаемая на него обязанность; она его собственная сила, связывающая его с миром, который тем самым становится подлинно его миром»².

Таким образом, любовь — это феномен бытия вообще, целе- и смыслополагающая мировоззренческая конструкция, фундаментальная конституанта жизни людей, а также важнейший экзистенциал, обладающий единством интимно-чувственного, телесно-душевного и душевно-духовного. В ней тесно сплетены познание и воление, теоретическое и практическое отношение человека к миру и самому себе. Любовь включает в себя устремление индивида к совершенствованию и выходению за пределы себя как телесного

¹ Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. С. 126.

² См.: Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 29.

единства, акт воли к духовному развитию Другого и саморазвитию, жизнеутверждение, преодоление одиночества, а также установку на единение и благожелательность. «...Именно в любви заметнее всего, как стирается граница между понятиями “во мне” и “передо мной”... таинство, подобное таинству души и тела, постигается только через любовь и само определенным образом ее выражает»¹. Но любовь также предполагает связь с другими экзистенциалами человеческого бытия и прежде всего с верой и надеждой.

2.2. Вера как экзистенциал человеческого бытия

Слово «вера» происходит от слова «истина». В переводе с латинского языка «*veritas*» означает «истина», а «*verus*» — «истинный». Следовательно, вера — это принятие чего-либо за истину, не нуждающееся в необходимом и полном подтверждении со стороны чувств и разума. «**Вера**, — пишет В. С. Соловьев, — означает признание чего-либо истинным с такою решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств»². От слова «вера» производны слова: «достоверность», «верность», «проверка», «доверие», «верование» и др.

Содержанием любой веры всегда является откровение трансцендентного мира: вне ощущения реальности и объективности переживаемого нет места вере. «Вера необходимо ощущает себя, сознает себя как откровение, притом коренным образом отличающееся от знания, которое получается

¹ Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. С. 82.

² Соловьев В. С. Вера // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-н/Д., 2000. С. 25.

в пределах этого мира. Откровение по самому понятию своему предполагает то, *что* открывается. Вера содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное *есть*, но и *что* оно есть...»¹. Акт веры приносит с собой и укореняет в сознании людей, как коллективном, так и индивидуальном, определенный след, результат, принимаемое за истину знание. Тем самым она раздвигает границы мира человека как родового существа и как индивида. В этом как раз и проявляется, выражается трансцендирующий и экзистирующий характер веры. Однако не все виды веры обладают этим свойством в равной мере, ибо суждения веры не только экзистенциальны, но и содержательны для всех субъектов общественной жизни.

В религиозном смысле вера рассматривается, как подаренная Богом человеку способность принимать открываемую Им истину, считая ее непоколебимой, что, тем не менее, предполагает допущение тех или иных оснований достоверности. В религии упор делается на божественное благословение, т. е. внутреннюю убежденность в любви Бога. У древних евреев слово «вера» имело почти юридическое значение; это именно та вера и честность, с которыми люди должны соблюдать данные ими обеты и обязательства и с которыми Бог и Израиль придерживаются Завета. В христианстве вера — это внушенное Богом ответное чувство на Воскресение Иисуса Христа. В исламе вера — это то, что отделяет верующего мусульманина от других людей.

В этическом смысле вера означает то же самое, что и способность доверять, своего рода моральную силу, которая предполагает душевную стойкость. Следовательно, вера

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 50.

представляет собой основу доверия. Оправданием этой веры является чувство нравственной ценности другой личности¹.

Вера — явление сложное и многомерное. Так, по мнению, Д. И. Дубровского и С. Ю. Конивец, она может исследоваться в нескольких планах, которые определяют основные направления ее анализа².

В *онтологическом плане* вера выступает как определенная реальность. Это именно субъективная реальность. В такой форме она существует на уровне индивидуального субъекта. Однако вера также свойственна коллективному и институциональному субъектам. В таких надличностных формах существование веры предполагает опредмечивание и распредмечивание, «объективацию» и «субъективирование» ее содержания. Конечно, эти процессы происходят и на уровне индивидуального субъекта, но в надличностных формах веры ее существование прочно закреплено во внешних культурных реалиях. Вместе с тем вне конкретной представленности в субъективной реальности отдельных индивидов никакая вера существовать не может.

В *гносеологическом плане* вера рассматривается в качестве акта «принятия», признания субъектом определенного идеального «содержания», которое представляет собой чувственный образ, понятие, суждение или теорию, учение, идеал и т. п. В этом плане возникает вопрос о соотношении веры и знания, об истинности или ложности для субъекта самого акта веры, о соотношении веры и неверия и т. д.

¹ См: Вера // *Философский словарь: основан Г. Шмидтом. 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкофа / Общ. ред. В. А. Малинина. М., 2003. С. 73.*

² См.: *Дубровский Д. И., Конивец С. Ю. Вера и знание // Полигнозис. 2000. № 3. С. 10—13.*

В *аксиологическом плане* вера понимается как ценность и оценка, она предполагает позитивную оценку определенного идеального содержания в форме его принятия, как верного, полезного, значимого, правильного, справедливого, прекрасного и т. п. В этом плане предметом исследования становится природа ценности, выявляются критерии подлинной ценности, их основные виды, способы функционирования, типы упорядоченности и т. п.

В *праксиологическом плане* вера проявляется как активность, обнаруживает ярко выраженную интенциональность; она есть фактор желания, воления, целеустремленности. В этом плане предметом исследования служит активность социального субъекта, его деятельные способы и формы их осуществления, целеполагание и целереализация, творческий акт и т. д.

Итак, вера есть реальность, принимаемое идеальное «содержание», ценность, активность¹. По нашему мнению, к этому надо добавить еще одно очень важное «измерение» этого феномена: *вера — это экзистенциал человеческого бытия.*

В *экзистенциальном плане* вера выступает конституирующим началом уникальной и неповторимой жизни людей, экзистенциалом бытия индивидов, той априорно заданной эмоциональной и мировоззренческой конструкцией, которая упорядочивает «жизненный мир» личности.

В английском языке четко различаются вера в то, что реально существует в данном нам мире, что можно непосредственно воспринять через органы чувств (*belief*), и вера в высшие трансцендентные сущности, в то, что дается откровением или проявляется в результате трансцендирования (*faith*). *Faith*-вера есть особое духовное знание о мире

¹ См.: Дубровский Д. И., Конивец С. Ю. Вера и знание. С. 11—12.

в целом, о его трансцендентной сущности, а belief-вера есть получаемое опытным путем знание об отдельных вещах, фрагментах, сферах мироздания, которое вовсе не является подлинным знанием о мире в целом. Как подчеркивает Д. В. Пивоваров, «билиф-вера есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, фэйтх-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях. Именно фэйтх-веру следует называть “непосредственным и молчаливым знанием”; это духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей»¹.

Faith-вера, или духовная вера, не является некоей копией вещей, субъективным образом объективного мира. Между нею и оригиналом отсутствуют такие непеременные для рационального познания посредники, как образы, знаки, символы и понятия. «Если вера утверждает более того, что содержится в данных чувственного опыта, — пишет В. С. Соловьев, — она имеет свой корень вне области теоретического познания и ясного сознания вообще. Основания веры лежат глубже знания и мышления, она по отношению к ним есть факт первоначальный, а потому сильнее их»². Поэтому мы вправе назвать faith-веру подлинным началом человеческого познания, прямым источником ведения о мире в целом и сферах бытия. Устремление к «вещам в себе» и получение «известий» о ноуменальной сути мира придает

¹ Пивоваров Д. В. *Философия религии* // Пивоваров Д. В., Медведев А. В. *История и философия религии: Учеб. пособие*. Екатеринбург, Нижневартовск, 2000. С. 137.

² Соловьев В. С. *Вера*. С. 25.

духовной вере возможную достоверность. Этот вид достоверности уникален.

Belief-вера, напротив, есть ориентированная на качественно разнобразный мир способность души непосредственно признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной *достоверности* и *доверия*, *уверенности* и *ожидания*. Она активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание, но сама по себе сокровенным знанием не является. Характеризуя прагматические аспекты этого вида веры, И. Кант писал, что именно она «...лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий...»¹.

Таким образом, belief-вера направлена на получение проверенного чувственным опытом знания. Но только faith-вера обладает способностью экзистировать, т. е. расширять мировоззренческие границы «жизненного мира» личности, конституировать бытие индивида и давать ему цель и смысл, ибо «...экзистенция — это переход от возможности в духе к реальности в полноте личного бытия»².

М. Бубер выделяет два образа, или типа, веры, несмотря на великое множество ее содержаний. Это ветхозаветная «эмуна», которая коренится в истории еврейского народа, и новозаветная «пистис», возникшая в христианстве как истории индивидуальности. «Эмуна» сформировалась в опыте жизни Израиля. Она понимается как «постоянство» (т. е. «доверие») отношения человека к Богу, ведущему избранный народ. Но личная эмуна каждого индивида погружена в «эму-ну» еврейского народа. Христианская «пистис», напротив,

¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 675.

² Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 197.

родилась за пределами исторического опыта народов в душах отдельных людей, куда проник призыв верить в Христа Спасителя. Она покоится на том основании, которое, несмотря на его «иррациональность», следует назвать «логическим» или «ноэтическим». Этот акт веры, пылкое признание реальности бытия, находящейся по ту сторону обыденного круга представлений, понимается прежде всего как действие личности¹.

Вера как экзистенциал человеческого бытия, безусловно, не сводится только к религиозной вере. «Здесь возникает судьбоносный вопрос: входит ли, и в какой степени субъективность этого человека в его жизнь; другими словами, как глубоко проникает его вера в субстанцию и образ его жизни; какова степень ее присутствия там?»². Стремление индивида к такой реализации и воплощению веры С. Кьеркегор назвал «экзистенциальным стремлением». В интенции веры всегда содержится трансцендирование к высшим ценностям, независимо от того, понимается ли под ними Абсолют, Космос, природа или человек. Веровать — значит не терять сознания истинного пути. Путь веры предполагает дорогу от себя к другому (Абсолюту, человеку или предельной ценности); экзистируя, человек открывает для себя высшие ценности, значимые не только для него, но и для других людей.

¹ См.: Бубер М. Проблема человека. С. 234—235, 338—340.

² Там же. С. 196.

2.3. Надежда как экзистенциал человеческого бытия

Вера человека может породить *надежду*. Надежда понимается как акт веры, уверенности. Надежда, так же, как и вера, — один из важнейших экзистенциалов, характеризующих человеческую жизнь. Согласно В. Далю, надеяться — это «верить, уповать, не сомневаться, ожидать с уверенностью, считать исполнение своего желания вероятным»¹. Вера, следовательно, связана с надеждой, а через нее и с любовью. «Сама эта вера есть уже дело любви... Если истинно веруешь в совершенную любовь, то нельзя не любить на деле; иначе веры нет»².

Блестящий образец диалектического перехода от веры к надежде, а затем и к любви дает Августин Аврелий. Рассуждая о постижении Бога, он говорит, что свободу уму дарует прежде всего вера, которая связывается с видением «умного света». Вера утверждает, что предмет, на который обращает внимание разум, именно таков. Надежда, в свою очередь, полагает применение этого положения. Она имеет дело только с теми делами, которые располагаются в будущем. При этом надежда подталкивается любовью, «любовью к свету». Следовательно, любовь соединяет веру и надежду в некоем высшем единстве. Итак, в целом душе необходимы вера, надежда и любовь, подчеркивает философ, и только в этом единстве возможно усмотрение Бога. Вера в Бога возбуждает нас, надежда на Него ободряет, а любовь —

¹ См.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 2. С. 412.

² Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Соч. М., 1994. С. 591.

соединяет с Ним¹. «Нужно ли еще что-нибудь говорить о любви, без которой вера не имеет никакого значения? — риторически спрашивает Августин. — А надежды без любви и совсем не может быть»².

Древние греки использовали термин «надежда» («elpis») в отношении неопределенного будущего. По отношению к отдельному человеку понятие «надежда» трактовалось как «ожидание». Содержание надежды в Ветхом Завете прежде всего складывается из обещаний Бога-Яхве избранному народу. В Новом Завете христианская надежда тесно связана с упованием на второе пришествие Иисуса Христа, грядущим наступлением Царства Божьего и грядущим блаженством после смерти.

Надежда сопровождает ожидание, которое может вырасти в уверенность, что желаемое наступит. Как основное настроение человека, взгляд которого устремлен не столько на фактически данное, сколько на будущее, надежда означает некритическую оценку как возможности, так и действительности желаемого; она опирается главным образом на безоговорочную веру, которая стоит на пути не только мышления, соответствующего фактическому положению вещей, но и деятельности³.

Таким образом, трансцендирующий характер надежды тесно связан с временным характером человеческой жизни, ее устремленностью в будущее, открытостью к тому, чего еще актуально нет, ибо «временность “есть” вообще не *сущее*.

¹ См.: Августин Блаженный. Об истинной религии // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1994. С. 352—353.

² Августин Блаженный. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Творения. СПб., Киев, 1998. Т. 2. С. 7.

³ См: Надежда // Философский словарь: основан Г. Шмидтом. С. 288.

Она не есть, а *временит*»¹. В надежде мы высказываем свою склонность утверждать, что будущее — будет, что оно со-стоится именно таким, каким мы его замыслили.

Согласно Г. Марселю, надежда — это акт духовного переживания, который позволяет понять глубины души. Он-тологическая вовлеченность индивидов в веру и любовь рождает надежду. По мнению философа, наша ночь «человеческого удела» может, если не освещаться, то хотя бы «прокалываться» неким озарением. Надежда и есть подобное «пронизывание» индивидов Светом бытия. Надежда — это своего рода призыв, отчаянный крик о помощи, обращенный к Бытию, к Абсолюту, т. е. к союзнику, который сам есть Любовь. «Как это ни покажется странным наивно-му рассудку, — пишет Г. Марсель, — существует любовь без условий, выдвигаемых одним существом другому, — дар, который не может быть отнят»².

Следовательно, надежда, по Г. Марселю, — это акт веры человеческого существа в возможность Божьей помощи. Но это — не только мольба человека о благодати, но также само это иррациональное состояние благодати, упраздняющее одиночество, тоску и отчаяние. «Я думаю, что в корне отчаяния лежит следующее утверждение: нет в реальности ничего, что могло бы мне внушить доверие; ничто не надежно, — писал философ. — Надежда же состоит в утверждении, что есть в бытии, — по ту сторону данного, всего того, что поддается исчислению, что может лечь в основу каких-либо расчетов, — некое тайное начало, которое заодно со мной, оно не может не хотеть того же, чего хочу я,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 328.

² Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 108.

во всяком случае, если то, чего я хочу, действительно этого заслуживает, если этого взыскует все мое существо»¹.

Г. Марсель подчеркивает активный характер надежды. «Надежда — это не какое-то застывшее ожидание, это нечто, что *под*-держивает (*sous-tend*) действие или устремляет *над* ним свой полет, но что безусловно перерождается или исчезает при угасании самого действия, — писал он. — Надежда мне кажется продолжением в неведомое некой сущностной деятельности, т. е. деятельности, укорененной в бытии»². Другими словами, надежда есть ответ конечного существа на бесконечное бытие, о котором оно знает, что обязано ему всей своей сущью и не может ставить ему никаких условий.

В явлении надежды соединены чувства и когнитивные установки, диспозиция личности и реальное ее поведение. Таким образом, надежда представляет собой чувство возможного, возникающее при ожидании человеком достижения какого-то важного и труднодоступного блага, и является необходимым условием для активного действия.

Надежда как основная характеристика бытия направлена на активное преобразование человеком и обществом «земной» реальности в направлении ее «большой жизненности». «Надеяться — это состояние человеческого бытия. Это внутренняя готовность, напряженная, но еще не растраченная внутренняя активность»³, — отмечал Э. Фромм, акцентируя внимание на преобразующем аспекте надежды.

¹ Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему. С. 88—89.

² Там же. С. 93.

³ Фромм Э. Революция надежды. Навстречу гуманизированной технологии // Фромм Э. Психоанализ и этика. С. 228.

Человек обречен на состояние надежды: прошлое постижимо лишь по истечении определенного времени, а подлинное настоящее в данный момент всегда отсутствует. Иными словами, действительность всегда выступает «процессуальной действительностью».

Смелый переход в неопределенность и решительное неприятие капитуляции перед даже самыми безвыходными жизненными ситуациями базируются на вере человека и его убежденности в том, что из любой проблемной ситуации выход все-таки есть, что реальные возможности улучшить свою жизнь все-таки существуют. «Мы верим не в то, что есть и было, — писал М. де Унамуну, — но только в то, что является гарантией осуществления того, что будет»¹. Вера у него выступает гарантом того, на что человек надеется. Поэтому вера и надежда для М. де Унамуну почти тождественны: «И если вера это осуществление надежды, то надежда, в свою очередь, является формой веры»². Вера не только сопровождает надежду, но также присутствует в ее содержании.

Тот, кто надеется, верит в грядущее. И вера, и надежда всегда направлены на преодоление какой-то ситуации, какого-то положения. Устремленность веры и надежды в будущее, нацеленность их на преодоление существующей ситуации были бы невозможны, если бы и вера, и надежда не были сродни с волей. В них непременно присутствует воля, тоже обращенная на будущее. Именно благодаря наличию воли в своей структуре надежда обретает энергию и динамику, чувство контроля и уверенность. Но и сама надежда способна укреплять волю, сообщать ей твердость и стабильность, терпение и самоконтроль.

¹ Унамуну М. О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996. С. 186.

² Там же. С. 193.

Источник наших надежд — неопределенность будущего, его размытость и туманность. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. В Послании к Римлянам апостол Павел прямо указывает на трансцендирующий характер надежды: «...Мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда: ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться?»¹.

Надежда как экзистенциальное состояние человека внутренне парадоксальна. Ее противоречивость связана с *темпоральностью*, с ее попыткой заглянуть в будущее и предвосхитить его. Надежда тесно переплетена с желанием, она создает образ желаемого будущего, формирует его конкретный сценарий. И сценарий этот позитивно переживается так, как будто чаемое уже состоялось. В самой надежде есть сладость будущей свершенности. При этом феномен надежды радикально отличается от феномена цели. Ставя цель (тоже ведь образ желаемого будущего), мы бросаем миру вызов, заявляем о своей решимости добиться желаемого; здесь мы активны и самостоятельны. В надежде мы, напротив, ждем от мира позитивного ответа, здесь нет самодостаточности, а есть зависимость, глубокая эмоциональная связь с тем, что (или кто) за пределами нашего «я» распорядится судьбой созданного нашим воображением жизненного сценария. Но ведь мир может ответить отказом! Тогда надежда перерастает в разочарование.

Если надежда — это чувство и осмысление возможного, ожидание чего-то благоприятного и вера в то, что всегда есть выход из безвыходного положения, то безнадежность

¹ Рим. 8: 24.

есть утверждение безвыходности ситуации, убеждение в невозможности реализации желаний, отказ от каких-либо ожиданий чего-либо позитивного в будущем. Безднадежность функционирует как чувство отчаяния, как осознание враждебности окружающего мира и собственной пассивности. Отчаяние — это констатация абсолютной несостоятельности собственных усилий в мире. «Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему. <...> Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда»¹.

При этом надежда, несомненно, предполагает открытость. Открытость миру означает, что мы не создаем себе эмоционально нагруженных конкретных сценариев — социокультурных, личных, метафизических — и не ждем от реальности соответствующего нашим мечтам ответа. Мы понимаем, что мир ответит, как «хочет» — по-своему и всякий раз иначе. И мы должны быть гибкими и стойкими, чтобы принять любой ответ. Надежда греет душу, но открытость закаляет ее. Чтобы жить и развиваться, нужно и то и другое.

Надежда направлена на духовное постижение того, что пока еще является объектом веры. Смысл надежды, как последовательного, постоянно творимого акта во времени, как экзистирования, — это полное обладание тем, что вера открывает и предвещает, что перед взором веры встает как единое и непререкаемое, вечное и всеобъемлющее.

Надежда предварительно реализуется в сфере духовного мира, и лишь затем человек начинает представлять, проигрывать варианты перевода надежды во внешний план. Предположение о предварительном проигрывании надежды

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 40.

объясняется тем, что человек чрезвычайно озабочен эффективностью средств представления его в мире. Сначала человек надеется «для себя», но, переводя надежду во внешний план, начинает надеяться и «для других». Надежда изначально имеет амбивалентный характер. Эта амбивалентность сохраняется и в надежде «для других». Вынося свою надежду во внешний план, человек вновь ее корректирует. Если внутренний план надежды формируется на основе желания, то для реализации внешней надежды необходима воля.

Различают «общую надежду» и «фундаментальную надежду». «Общая надежда» содержит предвосхищение будущности мира; она завершается не необходимым, абсолютно случайным исходом, которого ожидают как внешнего события, удовлетворяющего нас. «Фундаментальная надежда», напротив, включает в себя некое имманентное и незаменимое содержание; она является актом личностной экзистенции, добродетелью, выражением согласия с самим собой, которое конституирует бытие. Важно одно: именно надежда выдвинута в качестве условия возможности человеческой жизни как таковой.

Итак, человек утверждает и постигает себя через веру и надежду, которые соединятся в безграничной любви как силе истинной жизни. Следствием этого является «...внутреннее раскрытие души, прекращение ее замкнутости, ее холодного и обессиливающего бытия в себе. ...Мы постепенно научаемся любить все, поскольку оно есть обнаружение подлинного бытия; сила вечной любви, которая сначала лишь возбудила в нас любовь к самой себе, должна продолжать рождать в нас любовь ко всему и всем»¹.

¹ Франк С. А. Крушение кумиров // Соч. С. 173.

Таким образом, экзистенциал любви является завершающей ступенькой «восходящей диалектики» веры, надежды и любви (Г. Марсель), в определенном смысле преодолевающей, «снимающей» «отрицательные» характеристики таких экзистенциалов, как одиночество, смерть, страх. Вера, надежда и любовь укоренены в экзистенциальном опыте, опыте «встречи» человека и бытия и углубленного общения индивидов, ведущего к свободному познанию себя изнутри интерсубъективности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В жизни современного человека наблюдается кризис чувств. В мире, где развитие техники превалирует над развитием человеческих отношений, люди теряют способность любить. Во время глобальных перемен, когда рушатся основы прежнего мироустройства, отдельный индивид чувствует себя крайне неуверенно. По мере развития цивилизации люди отдаляются друг от друга и утрачивают понимание глубинного смысла любви. Неспособность чувствовать и боязнь духовной близости привели нас к тому, что длительная и искренняя любовь уже кажется редкостью. Трагической реальностью нашей жизни все больше и больше становятся всеобщее отчуждение, отстраненность, полное равнодушие и одиночество человека.

В переломные эпохи индивиды стремятся уйти от активной общественной жизни в свои локальные «жизненные мирки». Именно в это время они больше обращают внимание на те мировоззренческие принципы и конструкции, которые конституируют и регулируют их неповторимую и уникальную жизнь — экзистенциалы человеческого бытия.

В исследовании любовь предстала не как физиологическое влечение, психологическое переживание или социальный фактор, а как экзистенциал бытия индивидов. Являясь способом самоопределения, самопознания личности, любовь выступает ценностным принципом, целе- и смыслообразующим основанием процесса самореализации человека в мире. Экзистенциал любви — один из интегрирующих компонентов человеческого бытия.

Именно любовь представляет собой онтологическое, гносеологическое, аксиологическое и праксиологическое

основание самосознания и самореализации человека; она выступает структурообразующим принципом самоорганизации экзистенции как единства сущности и существования. Экзистенциал любви во взаимосвязи с другими экзистенциалами является мировоззренческой опорой индивида, центром духовного освоения им окружающего мира, ориентиром смыслоопределения личности.

Любовь как экзистенциал предполагает акт трансцендирования и экзистирования за рамки эмпирической реальности, за границы наличного бытия индивидов. Это «интенциональный акт», направленный на Другого, в котором осуществляется познание человеком своей истинной самости как действительного и потенциального бытия «Я». Любовь открывает индивиду феноменально переживаемое, интуитивное видение подлинного богатства внутреннего содержания: его наличное бытие, потенциальное бытие и ценностно-нормативное бытие. В любви человек не просто *отражает* бытие, но и *порождает* его в индивидуально-личностных формах, творя на границе действительного и возможного, в «просвете бытия», интимно-эмоционально выражая его высшие смыслы и ценности.

Экзистенциал любви предполагает связь с другими экзистенциалами. Они взаимосвязаны и переходят друг в друга, обнаруживая особую, отличную от рационально-понятийного дискурсивного способа познания, *экзистенциальную диалектику*. Экзистенциалы преобразуют внешнее, произвольное во внутреннее, органичное индивиду, а также являются предпосылкой познания личностью подлинности бытия. Тем самым экзистенциалы служат условием адекватности человека самому себе, предпосылкой самопознания, самоопределения, самопроектирования и самореализации индивида.

Среди так называемых «отрицательных» (одиночество, смерть, страх) и «положительных» (вера, надежда, любовь) экзистенциалов любовь является главным и завершающим экзистенциалом человеческого бытия, обладающим всей полнотой конкретности. Тем не менее предстоит еще исследовать взаимосвязь любви с другими фундаментальными экзистенциалами (бытие-в-мире, присутствие, свобода, ответственность и др.).

Любовь — это самое загадочное из всех «мысле-чувств», и недаром во многих культурах ее символом выбрана луна с ее переменчивостью, с ее постоянным убыванием и прибыванием, с ее оборотной стороной, скрытой от нашего взора. Скрытая сторона любви понемногу уменьшается, люди все ближе и ближе подходят к ее фундаментальным тайнам. Но мир любви поистине неисчерпаем, потому что экзистенциально каждый человек любит по-своему и каждая конкретная любовь, хотя и похожа на остальные, но все-таки отличается от них.

Так в чем же все-таки состоит глубинная загадка любви? Почему ни одно из чувств так не влияет на человека, на его сознание, ни одно из чувств так не перестраивает его в материальной и духовной жизни?

Постижение любви идет в истории человечества извилистыми путями, похожими на пути знания вообще, где с каждым столетием люди открывают для себя все новые и новые пласты мироздания, все новые и новые слои в их духовном космосе. Человеческое познание быстро идет вперед, сумма знаний все время увеличивается, но еще быстрее растет сумма незнаний¹. Чем больше мы познаем любовь, тем больше она ускользает от нашего взора.

¹ Подробнее см.: Рюриков Ю. Б. Любовь: ее настоящее и будущее // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1. С. 329—330.

В настоящее время физиологически и духовно любовь тесно связана с бытовыми условиями существования людей, с рождением и воспитанием детей, одним словом, — с устройством социальной и индивидуальной жизни. В современной цивилизации время подлинной любви за редкими исключениями чрезвычайно коротко. Ей сейчас мешают и тяготы жизни, и наша нынешняя психология, которая враждебна любви, и мировоззренческие установки, которые исходят только от «Я», а не от совместного «Я» и «Ты», следовательно, не от «Мы», тяготея к разладу, а не к ладу между индивидами.

Возможно, что в будущем время любви станет более длительным, а сама любовь более гуманной. И если такое все-таки случится, тогда люди, наверное, по-настоящему поймут это чувство, кардинально меняющее их самих, поймут, какие причины порождают и приводят его в действие. Тогда они поймут и всю силу любви, и ее человечность. Потому что именно любовь представляет собой истинное решение проблемы человеческого существования, критерий подлинности человеческого бытия, который заключается в способности людей строить гуманные и гармоничные отношения друг с другом¹. Ведь человек — это прежде всего *ens amans* (существо любящее) и только потом — *ens cogitans* (существо познающее) и *ens volens* (существо волящее)². Высшая цель человека состоит в том, чтобы быть самим собой, в полной мере реализовать заложенный в нем природный и культурный потенциал.

¹ См.: Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 114, 121.

² См.: Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 352—353.

Таким образом, по своей сути и формам проявления любовь амбивалентна: она то, что приближает нас к животным своим необоримым инстинктом к совокуплению, размножению и родительству, но она и то, что возвышает нас своим творческим, созидающим духовность, порывом. Она то, что несет сильнейшие наслаждения и радости, но она и то, что может инициировать трагический излом человеческой души¹.

Все это и определяет смысловую полифонию и экзистенциальную новизну любви — одной из фундаментальных конститuant человеческого существования.

¹ Подробнее см.: *Красиков В. И. Метафизика и антропология любви // Метафизика сердца и любви в западной и отечественной философской традиции / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2007. Ч. 1. С. 148–149.*

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998.
2. Августин Блаженный. Об истинной религии // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1994.
3. Августин Блаженный. Энциридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Творения. СПб., Киев, 1998. Т. 2.
4. Августин Аврелий. О граде Божиим // Августин Аврелий. Творения. СПб., 1998. Т. 3.
5. Альберони Ф. Дружба и любовь / Общ. ред. А. В. Мудрина. М., 1991.
6. Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995.
7. Барулин В. С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994.
8. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
9. Бердяев Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1989.
10. Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.
11. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.
12. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царства Духа и Царство Кесаря. М., 1995.
13. Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 2002.
14. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М., 1978.
15. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. Синодальное издание. М., 2002.

16. *Бинсвангер Л.* Бытие в мире: Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999.
17. *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997.
18. *Бодрийар Ж.* Система вещей. М., 1995.
19. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999.
20. *Бохенский Ю. М.* Современная европейская философия. М., 2000.
21. *Бреус Т. В.* Любовь как преодоление человеческого одиночества // Материалы конференции, посвященной открытию факультета философии и социологии БашГУ. Уфа, 2001.
22. *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
23. *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
24. *Бубер М.* Два образа веры // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
25. *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978.
26. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
27. *Бурханов Р. А., Любутин К. Н.* Классическая философская антропология (От трансцендентальной антропологии И. Канта к антропологическому материализму Л. Фейербаха). Екатеринбург; Нижневартовск, 1995.
28. *Бурханов Р. А.* Трансцендентальная философия Иммануила Канта. Екатеринбург; Нижневартовск, 1999.
29. *Бурханов Р. А.* Трансценденталии человеческого бытия в антропологической философии Иммануила Канта // Проблемы антропологии и антропологии в философии / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2002. Ч. 2.
30. *Бычков В. В.* Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. М., 1990. Ч. 1.
31. *Василев К.* Любовь. М., 1982.
32. *Вейнингер О.* Пол и характер. М., 1992.
33. *Вера* // Философский словарь: основан Г. Шмидтом. 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкофа / Общ. ред. В. А. Малинина. М., 2003.

34. *Вершинин С. Е.* Жизнь — это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург, 2001.
35. *Вечтомова Е. А.* Дорожить любовью. Л., 1978.
36. *Визгин В. П.* Философия надежды Габриэля Марселя // Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004.
37. *Вышеславцев Б. П.* Этика Преображенного Эроса. М., 1994.
38. *Гагарин А. С.* Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001.
39. *Гагарин А. С.* Экзистенциалы человеческого бытия в зеркалах феноменологической философии // Проблема антропологии и антроподицеи в философии / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2002. Ч. 1.
40. *Гагарин А. С.* Философская антропология Макса Шелера: проблема интенциональности // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2005. Ч. 3.
41. *Гадамер Х. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
42. *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
43. *Галенко С. П.* Идея трансцендентализма в западноевропейской философии // Историко-философский ежегодник — 92. М., 1992.
44. *Галимов Б. С.* Новые перспективы философского исследования проблемы духовного развития человека. Уфа, 2001.
45. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2.
46. *Гильдебранд Д.* Метафизика любви. СПб., 1999.
47. *Грицанов А. А.* Ясперс Карл // Всемирная энциклопедия. Философия. М., 2001.
48. *Голод С. И.* Личная жизнь: любовь, отношения полов. М., 1970.
49. *Губин В. Д.* Любовь, творчество и мысль сердца // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
50. *Гуревич П. С.* Философская антропология. М., 2001.

51. *Гуревич П. С., Фролов И. Т.* Философское постижение человека // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991.
52. *Гусейнов А. А., Апресян Р. Г.* Этика: Учебник. М., 1998.
53. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., 2000.
54. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 2.
55. *Делез Ж.* Фуко. М., 1998.
56. *Денисов С. Ф.* Судьба как экзистенциал и мифологема // Вестник Омского университета. 1999. Вып. 4.
57. *Деррида Ж.* Насилие и метафизика: Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000.
58. *Дубровский Д. И., Конивец С. Ю.* Вера и знание // Полигнозис. 2000. № 3.
59. *Евтушенко С. П.* Эрос и агапе: гносеологический аспект // Вопросы философии. 1999. № 10.
60. *Жанбуришина Р. Б.* Онтологическое обоснование любви: философско-антропологический аспект: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 1996.
61. *Золотухина-Аболина Е. В.* Философская антропология: Учеб. пособие. М.; Ростов-н/Д., 2006.
62. *Зотов А. Ф.* Современная западная философия: Учебник. М., 2001.
63. *Зубец О. П.* Ценностное границеположение и мораль // Этическая мысль. М., 2003. Вып. 4.
64. *Иванюк Т. И.* Феномен любви. М., 2002.
65. *Ивин А. А.* Многообразный мир любви // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
66. *Ильин И. А.* Путь к очевидности // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3.

67. Ильин И. А. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий // Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3.
68. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990.
69. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990.
70. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.
71. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.
72. Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
73. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1984.
74. Кочетов А. И. Мужчина и женщина: отношения полов. Минск, 1989.
75. Кочетовская Е. Г. Философская рефлексия любви как традиция русской культуры: Дис. ... канд. филос. наук. Волгоград, 2006.
76. Красиков В. И. Философия как концептуальная рефлексия (философская пропедевтика). Кемерово, 1997.
77. Красиков В. И. Этюды самосознания. Кемерово, 2000.
78. Красиков В. И. Синдром существования. Томск, 2002.
79. Красиков В. И. Метафизика и антропология любви // Метафизика сердца и любви в западной и отечественной философской традиции / Отв. ред. Р. А. Бурханов. Екатеринбург, 2007. Ч. 1.
80. Краснухина Е. К. О смысле конечного существования: проблема смерти в экзистенциализме у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Ленинград. ун-та. Сер. 1. Философия. 1991. Вып. 1.
81. Кузьмина Т. А. Любовь как моральный принцип // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
82. Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
83. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-н/Д., 1998.
84. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994.

85. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
86. *Летуновский В. В.* Экзистенциальный анализ в психологии: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2001.
87. *Лисовский В. Т.* Любовь и нравственность. Л., 1985.
88. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.
89. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
90. *Лосский Н. О.* Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. М., Харьков, 2000.
91. *Лукьянов А. В.* Идея метакритики «чистой» любви (Философское введение в проблематику соотношения диалектики и метафизики). Уфа, 2001.
92. *Любутин К. Н.* Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму. Псков, 1994.
93. *Льюис К. С.* Любовь // Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992.
94. *Мадинье Г.* Сознание и любовь. Очерк понятия «Мы». М., 1995.
95. *Малахов В. А.* Культура и человеческая целостность. Киев, 1984.
96. *Мальшев М. А.* Проблема смерти в философии несчастного сознания // Философские науки. 1989. № 5.
97. *Мамардашвили М. К.* Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб., 2002.
98. *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994.
99. *Марков Б. В.* Разум и сердце: история и теория менталитета. СПб, 1993.
100. *Марсель Г.* Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избранные работы. М., 1995.
101. *Марсель Г.* Человек, ставший проблемой // Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избранные работы. М., 1995.
102. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М., 2004.
103. *Маслоу А. Г.* Мотивация и личность. СПб., 1999.

104. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
105. Меренков А. В. Наука и искусство любви. Екатеринбург, 2002.
106. Можейко М. А. Любовь // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002.
107. Мэй Р. Любовь и воля. М., 1997.
108. Мэй Р. Вклад экзистенциальной психотерапии // Мэй Р. Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
109. Мэй Р. Происхождение экзистенциальной психологии // Мэй Р. Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
110. Надежда // Философский словарь: основан Г. Шмидтом. 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкова / Общ. ред. В. А. Малинина. М., 2003.
111. Нарский И. С. Тема любви в философской культуре Нового времени // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
112. Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Историко-философский ежегодник — 86. М., 1986.
113. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
114. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.
115. Паскаль Б. Слезы разлуки. Терзания любви. М., 2003.
116. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Э. Л. Линецкой. СПб., 1994.
117. Пек М. С. Непроторенная дорога. Новая психология любви, традиционных ценностей и духовного развития. Киев, 1999.
118. Перцев А. В. Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур // Культуры в диалоге / Отв. ред. А. С. Гагарин. Екатеринбург, 1992.
119. Пивоваров Д. В. Философия религии // Пивоваров Д. В., Медведев А. В. История и философия религии: Учеб. пособие. Екатеринбург; Нижневартовск, 2000.
120. Пушкарёва М. А. Любовь как средство более глубокого раскрытия реальности // Лукьянов А.В. Идея метафизики «чистой» любви (Философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). Уфа, 2001.

121. *Пятилетова Л. В.* Любовь как смысл и оправдание человеческой жизни: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1999.
122. *Розанов В. В.* Религия и культура. М., 1990.
123. *Розанов В. В.* Уединенное. М., 1990.
124. *Розин В. М.* Любовь и сексуальность в культуре, семье и взглядах на половое воспитание: Учеб. пособие. М., 1999.
125. *Рубинов А. З.* Семья, одиночество, любовь. М., 1986.
126. *Рюриков Ю. Б.* Три влечения: любовь, ее вчера, сегодня и завтра. Кемерово, 1984.
127. *Рюриков Ю. Б.* Любовь: ее настоящее и будущее // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
128. *Рюриков Ю. Б.* Мед и яд любви (Семья и любовь на сломе времен). 2-е изд. М., 1990.
129. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
130. *Сартр Ж.-П.* Тошнота // Сартр Ж.-П. Стена: избранные произведения. М., 1992.
131. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2002.
132. *Светлов Р. В.* Искусство любви: От философии до техники. СПб., 2002.
133. *Семенова С. Г.* «Любовь — это стремление к бессмертию...» // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
134. *Соловьев В. С.* Любовь // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-н/Д., 2000.
135. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1.
136. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
137. *Соловьев В. С.* Вера // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-н/Д., 2000.
138. *Стрельцова Г. Я.* Судьба любви сегодня (Нравственно-психологический очерк) // Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
139. *Стрельцова Г. Я.* Сердца метафизика // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995.

140. Тиллих П. Систематическое богословие. СПб., 1998.
141. Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Соч. М., 1994.
142. Тузова Т. М. Экзистенция // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002.
143. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. Агония христианства. Киев, 1996.
144. Фейербах Л. Соч.: В 2 т. М., 1995. Т. 1.
145. Фейербах Л. Соч.: В 2 т. М., 1995. Т. 2.
146. Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 1.
147. Философия любви / Под общ. ред. Д. П. Горского. М., 1990. Ч. 2.
148. Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1.
149. Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2.
150. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. 1.
151. Флоренский П. А. Иконостас // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.
152. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990.
153. Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990.
154. Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997.
155. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
156. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
157. Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1989.
158. Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997.
159. Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
160. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви // Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1997.
161. Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
162. Фромм Э. Революция надежды. Навстречу гуманизированной технологии // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
163. Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? Киев, 1997.

164. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
165. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
166. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997.
167. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1997.
168. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. М., 2001.
169. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 2007.
170. *Хамитов Н.* Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. Киев, 1995.
171. *Чухина Л. А.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994.
172. *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994.
173. *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994.
174. *Шелер М.* *Ordo amoris* // *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994.
175. *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1.
176. *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
177. *Шестов Л.* На весах Иова (Странствия по душам) // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
178. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне. М., 1992.
179. *Шестов Л.* Мартин Бубер // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
180. *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1999. Т. 1.
181. *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. М., 2001. Т. 2.
182. *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.
183. *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.
184. *Эвола Ю.* Метафизика пола. М., 1996.

185. *Яковлева Л. Е.* От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Сублири // Вопросы философии. 2002. № 5.
186. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
187. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
188. *Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
189. *Ясперс К.* Шифры трансценденции // Культуры в диалоге / Отв. ред. А. С. Гагарин. Екатеринбург, 1992.
190. *Eisler R.* Transzendent // *Eisler R.* Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass. В., 1930.
191. *Eisler R.* Transzendental // *Eisler R.* Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass. В., 1930.
192. *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a. M., 1963.
193. *Heidegger M.* Was heißt denken? Tübingen, 1961.
194. *Jaspers K.* Philosophie. В., etc., 1973. Bd. 1.
195. *Jaspers K.* Philosophie. В., etc., 1973. Bd. 2.
196. *Jaspers K.* Philosophie. В., etc., 1973. Bd. 3.
197. *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. Groningen, 1949.
198. *Marcel G.* Le Mystère del'Etre. P., 1951. V. 1.
199. *Marcel G.* Journal métaphisique. P., 1949.
200. *Sartr J.-P.* L'imagination. P., 1936.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ	5
1.1. Феноменологическая топика и феноменологическая темпоральность человеческого бытия	6
1.2. Экзистенция и трансценденция.....	13
1.3. Типология и характеристика экзистенциалов человеческого бытия.....	28
Глава II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФЕНОМЕНОВ ВЕРЫ, НАДЕЖДЫ И ЛЮБВИ.....	60
2.1. Характеристика любви как экзистенциала человеческого бытия	60
2.2. Вера как экзистенциал человеческого бытия.....	98
2.3. Надежда как экзистенциал человеческого бытия.....	105
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	114
БИБЛИОГРАФИЯ.....	119

Научное издание

Омарбекова Суваржат Владимировна

**ЛЮБОВЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Монография

В оформлении обложки использованы
репродукции витражей Эдварда Бёрн-Джонса
из церкви св. Мартина в г. Брэмптоне (Великобритания)

Редактор *Т.А.Фридман*
Компьютерная верстка *Е.С.Борзова*

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 03.12.2012
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов
Гарнитура Palatino. Усл. печ. листов 8,25
Тираж 300 экз. Заказ 1342

*Отпечатано в Издательстве
Нижевартовского государственного гуманитарного университета
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Дзержинского, 11
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru*

