

61:01-9/448-X
ОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Дервянченко Юрий Иванович

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Специальность 09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель –
доктор философских наук
профессор С.Ф.Денисов.

Омск – 2001

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Природа трансцендентного: философский анализ	
§ 1. Терминологическая экспликация трансцендентного.....	11
§ 2. Проблема взаимосвязи имманентного и трансцендентного.....	30
§ 3. Гносеологические характеристики трансцендентного.....	51
Глава II. Антропологическое измерение трансцендентного	
§ 1. Ценностно-регулятивная сущность трансцендентного.....	64
§ 2. Трансцендентное в структуре философской онтологии.....	92
§ 3. Трансцендентные основания антропогенеза.....	107
Заключение	126
Библиография	129

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. Обращаясь к философскому анализу категории трансцендентного, приходится констатировать наличие в культуре множества вариантов осмысления этого феномена. Его экспликация осуществляется в разных формах, как в религиозных, так и светских. Присутствие в общественном сознании представлений о трансцендентной реальности отмечается в самых ранних письменных памятниках человеческой цивилизации, а реконструирующие модели антропологии позволяют предполагать его наличие также в дописьменный период. Причиной отсутствия однозначного восприятия указанного феномена, служит его фундирующий характер, порождающий преломления в индивидуальном сознании, заставляя «рассыпаться» на многочисленные модификации. Предельность значения трансцендентного, обуславливающая индивидуальную психологическую структуру субъекта, требует прояснения его онтологического статуса.

Нарастающая «девальвация» традиционных онтологических систем координат приводит к потере человеком бытийной идентификации и разрушению мировоззренческих установок, вызывая состояние экзистенциального вакуума. Потеря осмысленности входит в число главных примет современности. Человек, по определению М.Хайдеггера, «пастух бытия», и вопросы онтологического характера для него мировоззренчески первичны. Однако деструктивные тенденции в восприятии мира, преобладающие в настоящее время, актуализируют задачу исследования человеком своих бытийных истоков, наиболее значимых онтологических концепций. Релятивизм, играющий известную положительную роль в качестве элемента позитивной критичности, став стержневым способом отношения к миру, приобрел разрушительный характер. Стимулируя формы асоциального поведения, он поставил вопрос о выборе пути дальнейшего развития человечества.

Поиск бытийных оснований – одна из основных потребностей осмысления духовной ситуации в современном мире. Провозглашенная Ф.Ницше «Смерть Бога» обернулась мировоззренческой катастрофой для общества. Уничтожение трансцендентной опоры подталкивает к поискам имманентных констант человеческой духовности и, как следствие, ведет к редуцированию ее до животного эгоизма. В настоящее время наблюдается процесс прагматизации духовности, причем ее значимость измеряется коммерческими характеристиками. Деньги становятся, в том числе, и мерилем духовности. До сих пор не дано убедительного обоснования духовных феноменов без привлечения понятия трансцендентного, что вызывает волну популярности нетрадиционных религиозных и мистических культов. Наблюдается и возрождение основных мировых религий, свидетельствующее об обращении к трансцендентным поискам. При этом религиозное восприятие феномена трансцендентности – это лишь одна из существующих его форм.

Трансцендентное отнюдь не сводится к «божественному», его природа сложнее. Неустранимость этого феномена из мировоззренческой картины мира свидетельствует о том, что он связан с природой самого человека, является его атрибутивным свойством. Трансцендентное лежит в основе бытийной самоидентификации человека, определяя его сущность. Поэтому к многочисленным определениям человека можно добавить еще одно – «человек трансцендирующий».

Состояние разработанности проблемы. В силу отмеченной предельности смысла трансцендентного, в истории философии отсутствует исследование самого феномена. Разными авторами изучаются его различные модификации, наделяемые репрезентативными свойствами. Отсутствие единой «точки отсчета» приводит к тому, что в трансцендентном вычленяется один из аспектов, который становится для автора определяющим, формируя, соответствующие выбранной стратегии исследования, признаки.

Среди подходов, применяющихся для экспликации трансцендентного, выделяются следующие.

Первый можно охарактеризовать как онтологический. В нем исследуются бытийные характеристики трансцендентного, его влияние на человеческое существование. Трансцендентность в таком случае понимается как особая сфера бытия, порождающая и детерминирующая действительность. При этом трансцендентное обычно отождествляется с Богом. Исследование трансцендентного в рамках указанного варианта осуществляется в теологии и религиозной философии (А.Августин, Ф.Аквинский, Ж.Маритен, Т.де Шарден, П.Тиллих и др.). Серьезное внимание исследованию данной парадигмы уделяли русские религиозные мыслители (В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, В.Ф.Эрн, П.А.Флоренский, С.Л.Франк и др.).

В рамках этого же подхода присутствует другое понимание, в котором трансцендентное трактуется как высшая космическая сущность (Бог философов). От религиозного подхода такой взгляд отличает деперсонализированность и логическая упорядоченность трансцендентной реальности. Такое понимание в философии выражено объективным идеализмом и представлено в античной философской традиции (Платон, Плотин, Прокл и др.) и в европейском рационализме (Р.Декарт, Г.Лейбниц, Ф.Шеллинг и др.).

Второй подход базируется на гносеологическом понимании трансцендентного. Согласно авторам, которые его разделяют, трансцендентное не существует, но при этом оказывает влияние на экзистенциальные процессы, что проявляется преимущественно в области познания. Такое понимание представлено двумя течениями: неокантианством и философией науки. В неокантианстве трансцендентному приписывается ценностный характер. Оно трактуется как особый феномен, обладающий не бытием, а «значением». Данный подход нашел отражение в трудах В.Виндельбанда и Г.Риккерта.

В философии науки, трансцендентное описывается как область теоретических конструктов, созданных человеком и априорно воздействующих на работу ученого. Такое понимание реализовано в работах К.Поппера, Т.Куна, И.Лакатоса, Ст.Тулмина, П.Фейерабенда. Его можно встретить также в работах отечественных исследователей (Б.И.Кудрин).

Третий подход к пониманию трансцендентного можно обозначить как операциональный. В его рамках трансцендентное либо редуцируется до пустого понятия, служащего ориентиром направления трансцендирования, либо вообще элиминируется. Данное отношение к трансцендентному выражено в концепции *трансценденции*, выступающей антиподом связки «трансцендирование – трансцендентное». Его сторонники принадлежат преимущественно к экзистенциализму и феноменологически ориентированным направлениям философии (М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, А.Камю, Э.Гуссерль, Э.Мунье, М.Мерло-Понти, М.К.Мамардашвили).

В особый блок следует выделить анализ трансцендентности в трудах И.Канта и работах, посвященных его философии. Влияние немецкого мыслителя оказалось определяющим во многих аспектах понимания этого явления. Понятие «вещи в себе» принадлежит к числу наиболее распространенных его трактовок. Значительный вклад в исследование данного понятия внесли отечественные философы (А.В.Гулыга, Т.И.Ойзерман, И.С.Нарский, В.Ф.Асмус, В.Н.Кузнецов, К.С.Бакрадзе, Г.В.Тевзадзе, Н.В.Мотрошилова, С.А.Чернов, А.Н.Круглов и др.).

Основная проблема исследования заключается в выяснении характера взаимосвязи трансцендентного и имманентного. Эта проблема может быть сформулирована в вопросе: каким образом трансцендентное, по определению выходящее за пределы наличного бытия, коррелируется с имманентным.

Целью исследования является установление онтологической локализации трансцендентного, выявление его сущностных признаков и бытийных функций.

Задачи исследования:

1. Выделить философский инвариант категории трансцендентного, сводящий модификационное множество к единой форме.
2. Описать основные онтологические и гносеологические параметры трансцендентного.

3. Исследовать антропологическое измерение феномена трансцендентности, установив его роль в бытийной самоидентификации субъекта.
4. Определить место и значение категории трансцендентного в структуре философской онтологии.
5. Выявить роль трансцендентного в процессе формирования человека.

Основная идея, выносимая на защиту. Трансцендентное образуется объективированной частью человеческой субъективности, которая выражается ценностями, носящими суверенный характер. Трансцендентное квалифицируется как высшая духовная реальность, с необходимостью порождаемая разумом и регулирующая его активность. При элиминации трансцендентных оснований, их функции переносятся в область биологически-имманентного, вызывая преобладание животных начал в человеке. Указанный процесс проявляется в возрастании мировоззренческого значения субъективизма, релятивизма и агностицизма.

Теоретические источники. Основой для анализа логической природы трансцендентного явились труды Платона, И.Канта, Г.Гегеля, В.С.Соловьева, С.Л.Франка, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Б.П.Вышеславцева, С.Н.Трубецкого, В.Виндельбанда, Г.Риккорта, Э.Гуссерля, К.Ясперса, В.Н.Типухина, В.В.Яковенко, А.И.Огнева, Э.В.Ильенкова. Гносеологические аспекты изучения проблемы исследовались с привлечением произведений Климента Александрийского, Дионисия Ареопагита, Н.Кузанского, Я.Беме, Н.О.Лосского, В.Н.Ильина, А.Ф.Лосева, А.В.Смирнова, А.И.Умова, С.Д.Лобанова, О.А.Донских, А.Н.Кочергина.

Антропологическое значение трансцендентного устанавливалось с опорой на идеи Л.Фейербаха, Э.Кассирера, Ф.Ницше, С.Ф.Денисова, Л.В.Денисовой, В.И.Красикова. Для выявления роли трансцендентного в формировании человека современного вида использовались произведения К.Леви-Стросса, Л.Леви-Брюля, Э.Дюркгейма, Ж.Пиаже, Ю.М.Бородая, П.Я.Гальперина, Ю.И.Семенова, И.Л.Андреева, В.В.Чешева. Онтологический характер ценностных мировоззренческих установок исследовался на основе трудов

О.Г.Дробницкого, А.И.Титаренко, М.С.Кагана, В.Н.Сагатовского, А.А.Гусейнова, Р.Г.Апресяна.

Рассмотрение антиметафизических ориентаций в развитии сциентистски-ориентированной философской мысли строилось с привлечением произведений О.Конта, Д.Милля, Г.Спенсера, Р.Авенариуса, Э.Маха, К.Поппера, П.Фейерабенда, М.Вартофского. Основой для рассмотрения функций философской онтологии явились исследования С.Ф.Денисова, Л.В.Денисовой, В.В.Чешева, К.Хюбнера. В той или иной мере, для этой цели привлекались труды П.Бергера, Т.Лукмана, Н.А.Бердяева, А.А.Ивина, Э.Кассирера, А.Маслоу.

Методология исследования. Цементирующим диссертационное исследование методологическим основанием явился принцип единства онтологии, гносеологии и антропологии. В качестве общей методологической основы диссертации использовался диалектический метод, позволяющий раскрыть специфику объекта трансцендентного через диалектику абстрактного и конкретного, общего и единичного, логической формы и культурно-исторических вариантов ее реализации.

В качестве частных методов исследования применялись идеи, принадлежащие как отдельным мыслителям, так и составляющие основу философских направлений. Это идея о соединении разноприродных субстанций посредством предмета сопричастного обеим, идея об антропологическом генезисе трансцендентного (Л.Фейербах), идея о трансцендентном как сфере духовных регулятивов (В.Н.Сагатовский), идея о метафизическом характере философской онтологии (К.Хюбнер, Л.В.Денисова); идея о пралогичности изначальных форм мышления (К.Леви-Стросс, Л.Леви-Брюль).

Основные результаты исследования и его научная новизна могут быть сформулированы в следующих положениях:

1. Предпринята попытка философского исследования трансцендентного. Выявлены лингвистические рамки категории и проведена ее терминологическая экспликация. Осуществлена типологизация исторических

модификаций и изучены логические параметры трансцендентного. Рассмотрены методы познания трансцендентного и установлено, что единственной возможностью его интерсубъективного постижения является рациональное исследование. Сделан вывод, что трансцендентное относится к числу иррациональных феноменов.

2. Выявлен детерминирующий характер трансцендентного. Установлено, что понятие трансцендентного порождается разумом в результате его бытийственного самоопределения. Разум создает искусственные основания своей активности, которые, чтобы обладать свойством необходимости, обязаны иметь объективный статус.

3. Выдвинуто предположение, что трансцендентное генерируется субъектом в качестве имплицитного акта объективации (отчуждения) части субъективности и надления ее регулятивными свойствами. В ходе этого процесса трансцендентное приобретает ценностный характер.

4. Показано, что трансцендентное является объектом метафизического исследования и фундирующим основанием философской онтологии. Попытки построить онтологию без использования понятия трансцендентного с необходимостью вызывают закрепление в качестве предельных констант имманентно-биологических факторов. Имманентизация онтологии приводит к субъективизму, релятивизму и агностицизму.

5. Вскрыта и описана роль трансцендентного в процессе антропосоциогенеза. Возникновение трансцендентности является вехой, определяющей появление человека как разумного существа. Формирование представлений о трансцендентном происходило в результате перевода биологических факторов социализации в плоскость идеального. Средством их закрепления выступают эмоциональные переживания, чем объясняется иррациональность исследуемого явления.

Теоретическая и практическая значимость диссертации заключается в следующем:

во-первых, результаты исследования могут быть использованы для прояснения онтологической, гносеологической и антропологической проблематики, обусловленной категорией трансцендентного;

во-вторых, выявленные логические характеристики трансцендентного позволяют эксплицировать его модификации в различных областях гуманитарного знания;

в-третьих, предложенная модель антропосоциогенеза содержит критерий возникновения человека как разумного существа и расширяет эвристические возможности социально-деятельностного подхода;

в-четвертых, выводы диссертации могут быть использованы для разработки и чтения курсов по антропологии, этике, аксиологии, религиоведению, истории и др.

Структура и объем работы. Диссертация изложена на 142 страницах и состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии. Библиография включает 202 наименования на русском и немецком языках.

Глава 1. ПРИРОДА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

§ 1. Терминологическая экспликация категории трансцендентного

Категория трансцендентного, как и многие другие общие понятия, существует в значительно различающихся вариантах. Известно, какие сложности вызывает определение подобных понятий даже с формально-логической стороны. К ним не может быть применен наиболее эффективный способ дефинирования через род и вид, поэтому установление их однозначного смысла затруднено. Длительное употребление приводит к своеобразному расплыванию терминов, появлению дополнительных значений. Расширение семантики – закономерное следствие исторического развития понятий, но закономерности этого же развития побуждают к обратному процессу - фиксации устойчивых значений.

Применяются различные способы экспликации терминов, при этом, их можно свести, в общем виде, вспоминая аристотелевское разделение, к формальным и содержательным. Исследование с содержательной стороны рефлексивизирует понятие, развертывает его смысл, опираясь на его сущностные характеристики. Эвристические достоинства такого подхода очевидны: он позволяет наиболее полно раскрыть признаки понятия. Однако направление развертывания понятия, область его применения и выделяемые параметры, всецело зависят от теоретических конструктов исследователя, и при отсутствии единой точки отсчета, этот метод принимает характер субъективной интерпретации.

Можно утверждать, что любому содержательному определению понятия должно предшествовать определение его формы, поскольку термин претендующий на интерсубъективность должен быть формализован. Здесь не имеется в виду специальный логико-математический метод; под формализацией понимается установление четких семантических границ, сведение всего разнообразия вариантов понятия к абстрактной, в то же время четко определенной форме – «эйдосу слова», свободному от конкретного содержания. Пути подобной формализации

зации при рассмотрении понятия могут быть различны: чисто терминологический – анализ морфологии термина, его аналогов в других языках; исторический – хронологическое исследование эволюции понятий; генетически-исторический – дополняющий вышеуказанный вопросом о происхождении термина и др.

В данной диссертации имеет смысл прибегнуть к историко-логическому методу. Логическая часть исследования должна включать в себя установление содержания слова, обусловленной его лингвистической структурой, что позволяет сократить число существующих значений понятия, отбросив выходящие за его смысловые рамки. Историческая часть призвана произвести обзор сложившихся в ходе развития философии модификаций, вписывающихся в установленные семантические рамки, и поиск философского инварианта его употребления, который может быть принят в качестве основного значения слова. Разумеется, этот путь не абсолютен и имеет свои недостатки, но подобное сведение понятия к его лингвистическим и историческим формам позволяет исследованию претендовать на объективность и вывести предельное понятие в поле интерсубъективности.

Термин «трансцендентное» происходит от латинского *transcendere* – переступить, выходить за пределы¹. Впервые в таком значении он встречается в литературе в трудах Цицерона, не имея еще никакого философского значения. К латинскому языку это понятие восходит только орфографически, его философский смысл коренится в греческом языке. *Transcendere* является калькой с греческого *ελεγεῖνα*, имеющего то же значение². Слово *ελεγεῖνα* используется еще в сочинениях Платона и Аристотеля, от первого оно было заимствовано Плотинем. Переводивший работы Плотина Августин Блаженный передал *ελεγεῖνα* как *transcendere* в смысле выходящее за пределы конечного, положив начало философской жизни понятия.

¹ См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994.

² См.: Круглов А.В. Понятие трансцендентального у Канта: предыстория вопроса и проблемы интерпретации // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 166.

Филогенез новой категории с самого зарождения пошел по пути ковариантности с понятием «трансцендентальный». Оба слова имеют одну корневую основу, происходя от латинских *trans* и *scando*, и обладают идентичной этимологией: выходить за пределы. На протяжении всего средневековья «трансцендентное» и «трансцендентальное» употреблялись как взаимозаменяемые понятия, точнее, как различные варианты написания одного понятия. Использование той или иной формы слова больше зависело от эстетических предпочтений, нежели от теоретических предпосылок. Неопределенность с терминами продолжилась и в Новое время. В целом в этот период, несмотря на расходящиеся трактовки в сочинениях разных авторов, «трансцендентное» и «трансцендентальное» не различались.

Первым демаркацию этих терминов произвел И.Кант, отмечавший, что «трансцендентальным» он называет основоположения, относящиеся к предпосылкам возможного опыта³, а «трансцендентным» – основоположения, выходящие за пределы опыта⁴.

Однако многие исследователи обращали внимание на то, что сам И.Кант неоднократно смешивал понятие трансцендентного и трансцендентального, и иногда сложно определить, какое понятие имеется в виду⁵. Н.О.Лосский в предисловии к своему переводу «Критики чистого разума» указывал, что не стал отмечать в примечаниях те места, где И.Кант применяет термин «трансцендентальный» вместо «трансцендентный», так как полагал, что «во многих случаях термин «трансцендентальный» И.Кант широко использует не по недосмотру, а намеренно»⁶.

Суждение Н.О.Лосского о сознательной подмене понятий вряд ли может быть безоговорочно принято: для многих знакомящихся с «Критикой чистого разума» эта путаница создает немалые затруднения и сомнительно, что И.Кант,

³ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 121.

⁴ Там же. – С. 338.

⁵ См.: Gideon A. Der Begriff transzendental in Kants Kritik der Reinen Vernunft. – Darmstadt, 1977. – S. 142–145.

⁶ Лосский Н.О. Предисловие переводчика // Кант И. Критика чистого разума. – СПб., 1993. – С. 8

прекрасно осознававший всю сложность своей книги для читательского восприятия, намеренно прибег к этому приему. Скорее следует согласиться с А.В.Кругловым, который подчеркивает, что к собственному пониманию значения трансцендентального, отличающегося от трансцендентного, И.Кант пришел сравнительно поздно. В таком смысле в работах докритического периода оно у него не встречается. Смещение этих понятий в «Критике чистого разума» – первом труде, где они разводятся, в большей степени следует отнести на счет неустоявшихся новых смыслов, приданных И.Кантом старым понятиям, что порождало рецидивы обращения к традициям их прежнего употребления⁷.

Впрочем, объяснить часто встречающуюся инверсию этих терминов только нечеткой фиксацией смыслов сложно. Один из разделов «Критики чистого разума» – «Трансцендентальная диалектика» полностью посвящен разграничению трансцендентного и трансцендентального; напряжение между ними находится в «Трансцендентальной диалектике» на первом плане. В этом же разделе трансцендентальное в качестве характеристики идей часто переплетается с трансцендентальным⁸. Несомненно, на это повлиял фактор лингвистического родства понятий, но невозможно все свести только к нему. Постоянство, с каким И.Кант и послекантовская философия (Г.Риккерт, Э.Гуссерль, М.Хайдеггер и др.) воспроизводит взгляд на трансцендентальное как на категорию сущностно близкую трансцендентному, заставляет обратиться к поиску более глубоких оснований.

Версий на этот счет существует множество. Сам И.Кант недостаточно разъясняет онтологические отличия трансцендентального от трансцендентного. Одной из наиболее устойчивых характеристик трансцендентального, применяемой И.Кантом, является его имманентность, что позволяет тем самым трактовать связь трансцендентального и трансцендентного как взаимоотношения имманентного и трансцендентного. Сложность этих взаимоотношений во всем их

⁷ См.: Круглов А.В. Понятие трансцендентального у Канта; предыстория вопроса и проблемы интерпретации. – С. 165.

⁸ См.: Круглов А.Н. Понятие трансцендентального у Канта в критический период // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 162.

единстве и различности, транслируемая на словоупотребление, дает возможность объяснить трудноустраняемую понятийную неоднозначность.

Несмотря на лабильность смыслового содержания рассматриваемых терминов в кантовских работах, именно ему принадлежит теоретическое обоснование каждого из них и можно утверждать, что самостоятельное существование категории «трансцендентное» и «трансцендентальное» ведут отсчет с появления первой критической работы немецкого философа.

В настоящее время понятие «трансцендентальное» имеет массу коннотаций. «Краткая философская энциклопедия», определяет его, в самом общем виде, как «то, что связано с предпосылками возможного опыта»⁹. Трансцендентное, в соответствии, с кантовским дискурсом, определяется как «выходящее за пределы возможного (не только индивидуально и в настоящее время) опыта, лежащее за пределами такого опыта, выходящее за пределы человеческого сознания»¹⁰. Таким образом, трансцендентное и трансцендентальное сущностно связаны. «Трансцендентальное» составляют структуры субъекта, взаимодействующие с трансцендентным. Тем не менее, произошедшая дивергенция этих понятий фиксируется вполне отчетливо, позволяя говорить о недопустимости их синонимичного употребления, что на современном этапе является не просто анахроничным, а терминологически ошибочным.

Трудности с ложной синонимией существуют и для различных лексических форм, связанных с понятием «трансцендентное». В качестве синонимов в том или ином сочетании нередко употребляются существительные: «трансцендентное», «трансценденция», «трансцендентность», «трансцендирование», «трансцензус», «трансцендентизм». Каждое из них обладает сложной словообразовательной структурой и семиотикой, некоторые несут несколько значений одновременно, к тому же смысл части из них недостаточно ясен, и это приводит к подмене одного понятия другим, употреблению их в несвойственных значениях и т.д. Между тем нормы русского языка позволяют недвусмысленно очертить

⁹ Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 460.

¹⁰ Там же.

смысловое поле, в границах которого должно употребляться то или иное понятие, а все случаи выхождения его за эти границы отнести как лингвистически неправильные.

Семантическая нагрузка слова в русском языке обуславливается суффиксами, предусматривающими строго определенные значения. В некоторых случаях это оговаривается установленными правилами, в других существуют ярко выраженные тенденции¹¹. Главную роль в словообразовании играет первоначальная форма слова, мотивирующая создание остальных морфологических форм на своей основе.

Слово *transcendere*, от которого произошло русское понятие «трансцендентное» в латинском языке является глаголом, на что указывает и его перевод: «переступить, выходить за пределы»¹². В русском языке аналогом латинского *transcendere*, сохранившим с ним орфографическую связь, является глагол «трансцендировать», несущий то же значение: «выходить за пределы». Это позволяет считать названный глагол основой для однокоренных ему русских слов, а смысловое поле перечисленных понятий устанавливать по суффиксам, используемым для образования существительных, мотивированных глаголами.

Наиболее близко по составу к слову «трансцендировать» – понятие «трансцендирование». Суффикс *-ание*, использованный при образовании этого слова, сочетает в себе присущее мотивирующему глаголу значение процессуального признака (действия, состояния) со статусом существительного как части речи¹³. Пример подобного существительного: «прогнозирование». Таким образом, лексическое значение слова «трансцендирование» – процесс или состояние выхода за пределы. В подобном смысле оно и используется в философской литературе: «акт трансцендирования», «трансцендирование к Абсолюту» и т.д.

Слово «трансцендентное» по своим морфологическим признакам является прилагательным среднего рода единственного числа. При этом во всех философ-

¹¹ См.: Русская грамматика. – М., 1980. – Т. 1. – С. 9.

¹² См.: Дворецкий И.Х. Латино-русский словарь. – М., 1986. – С. 780.

¹³ Русская грамматика. – Т. 1. – С. 157.

ских сочинениях оно используется для обозначения предмета, то есть лексически является существительным. Такое употребление не противоречит практике русского языка. Одним из способов образования существительных в нем признается субстантивирование, то есть закрепление прилагательных и причастий с признаками определенного рода и числа в качестве существительного, обозначающего предмет, с одновременным сохранением своего прежнего значения¹⁴.

Общеизвестный пример такого словообразования – существительное «столовая», которое обозначает предмет – «помещение для принятия пищи» – и оно же продолжает носить значение прилагательного женского рода единственного числа – «столовая принадлежность». Следовательно, нормам русского языка соответствует употребление слова «трансцендентное» в качестве существительного с лексическим значением – «предмет, находящийся за пределами» и в качестве прилагательного среднего рода единственного числа, например - «трансцендентное действие».

Сходное значение с «трансцендентным» имеет слово «трансценденция». Их нельзя рассматривать в качестве синонимов: одновременно в одном тексте одного автора они практически не употребляются. Эти слова относятся к конкурирующим научным терминам. Появившееся позднее, по крайней мере, в русскоязычной литературе, понятие «трансценденция» активно вытесняет бытовавшее прежде. Насколько это оправдано? Без специального исследования затруднительно проследить, когда и каким образом такое написание термина вошло в оборот российского философского сообщества, но можно предположить, что впервые в нашей стране оно появилось в переводах трудов зарубежных мыслителей экзистенциального направления, где использовалась латинизированная транскрипция *transcendentia*. Большинство экзистенциалистов тщательно относилось к языку изложения своих мыслей, используя тончайшие смысловые оттенки, подразумевая скрытые подтексты, что, вероятно, и подтолкнуло перево-

¹⁴ Русская грамматика – Т. 1. – С. 157.

дчиков использовать не устоявшийся в России термин, а транслитерацию оригинала.

Это предположение находит параллели с решением переводчика книги Ж.Делеза и Ф.Гваттари «Что такое философия». Он использовал побуквенную передачу французского термина «имманенция», оговариваясь при этом, что в русском языке подобного слова не существует, есть слово «имманентное», но в тексте Ж.Делеза и Ф.Гваттари понятие имманенция постоянно сочетается с другими словами оканчивающимися на *-ция*: экзистенция, трансценденция и т.п., что создает особую ритмику изложения, которая будет утеряна, если применять русский термин¹⁵. Такие же соображения, надо думать, преобладали и при переводе философов-экзистенциалистов, а популярность этого направления способствовала распространению новой формы понятия.

Однако, обратившись к законам русского языка, необходимо отметить ряд несоответствий, допускаемых в употреблении слова «трансценденция» в практике отечественного философствования. Суффикс *-ция* подразумевает тот же смысл, что и суффикс *-ание*: обозначение не предмета, а процесса, в данном случае: выхода за пределы¹⁶. В таком значении слово в литературе действительно используется. Достаточно вспомнить одно из положений экзистенциализма, что сущность человека заключается в самотрансценденции, то есть выходе за собственные пределы, где процессуальность отражается совершенно отчетливо. Употребление понятия в этом смысле превалирует, но распространено и его использование для обозначения не выхода за пределы, а уже нахождения за ними.

Такое употребление оправдано только отчасти: суффикс *-ция* имеет несколько побочных значений, среди них наиболее близкое к упомянутому - результат действия¹⁷. Так слово «эмиграция» применяется как для названия процесса выезда за рубеж, так и для обозначения диаспоры, возникающей в результате этого процесса.

¹⁵ См.: Зенкин С. Послесловие переводчика // Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия. – М., 1998. – С. 282.

¹⁶ См.: Русская грамматика. – Т. 1. – С. 161.

¹⁷ Там же. – С. 162.

В некотором отношении понятие «трансценденция» является синонимом понятия «трансцендентное», но только в некотором: первое понятие более специфично, его объем существенно уже. Не все «трансцендентное» может быть названо «трансценденцией». Утверждение религиозных философов: К.Ясперса, Ж.Маритена и др. о том, что трансценденция есть Бог, в рамках русского языка звучит неудачно, тем самым Бог должен рассматриваться как результат, хотя по определению Бог не может быть результатом, он сам причина всех результатов. Такое применение понятия рождает противоречие между его смыслом и словесной формой.

Следует учитывать и то, что традиционное для России понятие «трансцендентное» тесно увязано с понятием «имманентное», при использовании термина «трансценденция» нарушается созвучие этой пары, подчеркивающее их онтологическую взаимосвязь. Ритмическая сочетаемость в русском языке, думается, не менее значима, чем в иностранных, и чтобы ее сохранить, потребуются изменение формы соотносительного понятия на «имманенция», а такие перемены в устоявшемся понятийном аппарате, вряд ли можно оправдать стремлением точнее перевести тексты некоторых зарубежных философов.

Несмотря на все вышеизложенное, настаивать на полном исключении орфографической формы «трансценденция» из научного оборота было бы неверным, так как ее образование имело свои причины, к тому же она подразумевает определенные смысловые отличия от термина «трансцендирование». Думается, допустимо ее употребление в качестве варианта понятий «трансцендентное» и «трансцендирование», имеющего специфическую область применения.

Еще одно полисемичное понятие – «трансцендентность». Его структура позволяет приписать ему сразу два смысла, ибо суффикс *-ость* допускает значения и склонности/способности к действию, названному в мотивирующем глаголе, и отвлеченного состояния¹⁸. Так слово «греховность», имеющее этот суффикс, обозначает как склонность к совершению греха, так и состояние, в котором находится человек после грехопадения. Поэтому лексически верным в русском

¹⁸ Русская грамматика. – Т. 1. – С. 164.

переводе является выражение Г.Зиммеля – «трансцендентность жизни»¹⁹, то есть присущая ей способность/склонность постоянно выходить за рамки ею же установленные, и встречающееся у многих мыслителей понятие «трансцендентность» как обозначение чего-то запредельного, находящегося за рамками. В последнем значении трансцендентность выступает синонимом трансцендентного, но с более расплывчатым и неопределенным содержанием.

Следующим существительным, возникшим на основе глагола «трансцендировать», было указано слово «транцензус». Оно употребляется для обозначения процесса выхода за пределы, так Б.П.Вышеславцев транцензус понимает как выход за пределы мира явлений²⁰. В «Латино-русском словаре» отмечается, что слово *transcensus* имеет следующие значения: 1) подъема, восхождения; 2) переезда, переправы; 3) перехода, изменения.²¹ Все значения достаточно далеки от того, какое придается ему в философской литературе, частичное сходство имеет лишь треть. Впрочем, это слово не содержит элементов, присущих русскому языку, и не попадает под действующие в нем правила словообразования, поэтому судить о смысле этого понятия возможно только по его применению, что не снимает ряд замечаний культурологического плана.

Слово «транцензус» в смысловом отношении дублирует слово «трансцендирование», не неся никаких дополнительных значений. Тогда как для современной философии дисциплинообразующим фактором выступает научная рациональность, а одной из фундаментальных ее особенностей является понятийная четкость, стремление не только к однозначности употребляемых имен, но и к одноименности изучаемых явлений.

Последним словом, выделенным для рассмотрения, является «трансцендентизм». Функции суффикса *-изм*, активно употребляемого для словообразования в науке, – обозначение учений, связанных с тем, что называется мотивирующим

¹⁹ См.: Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы // Зиммель Г. Избранное. – М., 1996. – Т. 2: Созерцание жизни. – С. 7.

²⁰ См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. – С. 120.

²¹ См.: Дворецкий И.Х. Латино-русский словарь. – С. 780.

словом²². Понятие «трансцендентизм» употребимо для именования философских систем и направлений, признающих существование трансцендентного и учитывающих этот факт в своих изысканиях. Обращает на себя внимание, что в теоретических работах этот термин мало распространен: даже философы четко разграничивающие понятия трансцендентного и трансцендентального неправомочно, по изложенным выше основаниям, для обозначения учений о трансцендентном, используют понятие «трансцендентализм».

Резюмируя вышеизложенное, следует отметить, что основными понятиями, используемыми при исследовании явлений, охватываемых категорией трансцендентного, являются: «трансцендирование», обозначающее процесс выхождения за пределы; «трансцендентное», обозначающее предмет, находящийся за пределами и сохраняющее легко отличимое первоначальное значение прилагательного среднего рода единственного числа; «трансцендентность», обозначающее свойство/склонность к выходу за пределы и имеющее дополнительное значение – состояние нахождения за пределами в этом значении оно в ряде случаев синонимично понятию трансцендентного; «трансцендентизм», обозначающее учения, использующие в своих построениях категорию трансцендентного.

Понятие «трансценденция», которому присущи значения процесса выхода за пределы и результата этого процесса, а также получившее широкое распространение значение предмета, находящегося за пределами, должно, по нашему мнению, играть второстепенную роль и иметь ограниченную сферу применения. Его использование целесообразно в переводах текстов части зарубежных мыслителей и работах, исследующих философские направления, к которым они принадлежат.

Употребление понятия «транцензус», обозначающего выход за пределы, учитывая его несоответствие нормам русского языка и отсутствие оригинального содержания по сравнению с другими используемыми в нашей стране терминами, представляется неоправданной и ненужной синонимией.

²² Русская грамматика. – Т. 1. – С. 193.

Правила словообразования, к сожалению, не позволяют совершенно определенно установить значения понятий. Выделенные смыслы слишком расплывчаты, чтобы на них можно было опираться в дальнейшем исследовании. Формулировка «предмет, выходящий за пределы» оставляет чересчур много вопросов для того, чтобы ее можно было считать надежным ориентиром, позволяющим разобраться в множестве толкований, предпочесть одно другому. Эти смыслы образуют форму, требующую конкретного наполнения. Как и любая форма она накладывает ограничения рамками своих возможностей на безудержное творчество, но даже оставаясь в ее рамках, число предположений о том, какой предмет, как выходит и, наконец, за пределы чего – слабо ограничено.

В отечественной литературе преобладает кантовское понимание категории трансцендентного в значении выходящего за пределы опыта. В «Философской энциклопедии» трансцендентное и вовсе подается как понятие, преимущественно, принадлежащее философии И.Канта²³. Эта категория в его системе, действительно, занимает определенное место, но отнюдь не самое значительное; кроме того И.Кант был далеко не единственным, кто ее использовал: в работах многих авторов (В.С.Соловьева, Г.Риккерта, С.Л.Франка и др.) ей уделяется значительно большее внимание.

Тотальное следование отечественной мысли в русле кантовской традиции ведет отсчет с советских времен, тогда как до 1917 года семантика словоупотребления этой категории в России была разнообразнее. Марксизм, в том числе советский, выросший на почве классической немецкой философии, никогда не порывал с ней связь. Наследие немецкой классики символизировало для него высшую точку развития философской мысли до создания учения К.Маркса, а достигнутое ею, благодаря главным образом трудам И.Канта, осмысление категории трансцендентного, наиболее высокую ступень в изучении обозначаемого им явления. Но непредвзятый взгляд обнаруживает, что кантовское понимание

²³ См.: Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 255.

слишком мало, чтобы охватить все накопленное знание о трансцендентном, обедняет его, а в некоторых случаях и дезориентирует.

Основной критерий такого подхода – опыт, неприменим к большей части многообразных определений. Имеется мощная традиция, отводящая основную роль в познании трансцендентного именно опыту – опыту мистическому. Подобный взгляд опирается на наследие восточной патристики, восходящей к Клименту Александрийскому и Дионисию Ареопагиту, и разделяется многими. В настоящее время выделяется еще несколько видов опыта (в том числе символический, экзистенциальный), часть из которых, несомненно, соприкасается с трансцендентным.

Отмеченное выше, впрочем, не делает определение И.Канта неверным, оно полностью отражает смысловую нагрузку категории «трансцендентное» в контексте его философии, оно адаптировано к этой философии, сращено с ней, отчего и приобретает характер односторонности за ее пределами. Даже номинальная форма, используемого И.Кантом определения: «трансцендентным мы будем считать», а не «трансцендентным является», показывает насколько он ограничивал собственные притязания на безусловную истинность.

Осторожность философа в формулировке не случайна, историческая судьба онтологических понятий такова, что их содержание меняется вместе со сменой онтологий. Новая онтология, заменяя старую, часто использует ее термины, подразумевая под ними уже нечто иное. Показательна в этом отношении эволюция слова «атом»: от неделимых частиц Левкиппа и Демокрита, энергетических центров сил Маха до сложных электромагнитных систем Резерфорда и Бора. И если одна семантика слова «атом» в науке обязательно вытеснялась другой в силу особенностей ее развития, то плюралистичность философии ничуть не мешает сосуществовать им вместе.

Но все многообразие определений в большинстве случаев не мешает идентифицировать иногда, казалось бы, абсолютно непохожие объекты как трансцендентное. Их единство неявно осознается, зачастую на интуитивном уровне; встречаясь с новым смыслом, мы признаем его легитимность, либо отказываем

ему в праве на это. Подобное нерелексивное «опознавание» термина опирается на сущностное единство родственных понятий, основное количество которых, как бы далеко не зашли семиотические различия, возникает в результате плавной эволюции, сохраняя связь со своим креативом, а через него и с прочими близкими по смыслу понятиями.

Для большинства коннотаций сохраняется, по выражению М.Фуко, «пространство встречи», инвариант употребления. Это сущностное единство образует эталонное содержание, демонстрирующее насколько конкретная модификация правомерна. Потеря словом связи с его эталонным содержанием означает его смерть как единицы языка; оно перестает существовать. В обыденности единая предметная сущность слов не чувствуется. Человек чаще фиксирует внимание только на адаптированном к повседневности выражении этой сущности, не замечая ее первоначальной целостности. Слова, имеющие одно значение, воспринимаются как чуждые друг другу, но чужды они лишь через призму человеческой субъективности. Любое слово, даже казалось бы утратившее связь со своей сущностью, в каком-то отношении содержит ее в себе полностью. Это есть то, что придает ему смысл, связывает с предметом²⁴.

Однако отыскать этот онтологический смысл на примере одного слова сложно, трудно решить, что составляет в слове сущность. Эволюция понятий, уводящая его смысл далеко от первоначального, через какое-то время делает это в обыденном анализе практически невозможным. В подобных случаях предметная сущность устанавливается методом сравнения, она едина во всех значениях имени и таким образом может быть выделена. Поэтому обзор исторически сложившихся точек зрения на трансцендентное – больше чем дань научной традиции, это необходимый компонент его постижения.

Не претендуя на полноту, выделим следующие представления о трансцендентном:

²⁴ Пример понятия «трансцендентальное», чье значение далеко эволюционировало от этимологического «transscando», но которое тем не менее и сейчас сложно однозначно отграничить от понятия «трансцендентное» в этом отношении показателен.

1) Трансцендентное как выходящее за пределы опыта.

Такая модификация категории ассоциируется, прежде всего, с именем И.Канта, хотя представления, подобные этому, можно встретить в средневековой схоластике в учении об универсалиях. В кантовском изложении трансцендентное – это вещь в себе, абсолютно непознаваемый предмет. Единственным его признаком является нахождение за пределами опыта, о чем мы узнаем, а вернее домысливаем, по ее воздействию на чувственность. Иные характеристики вещи в себе, хоть как-то раскрывающих ее сущность, недоступны, ибо она принципиально поставлена вне познания. Это «понятие X»²⁵.

2) Трансцендентное как сверхчувственный мир.

Такое понимание является, видимо, наиболее древним. Выделенный К.Ясперсом исторический период, когда возникает отчетливое представление о трансцендентном, охватывает 800-200 гг. до н. э.²⁶ В действительности же оно еще древнее. Появляется это представление в форме удвоения мира, открытия его второй сверхчувственной стороны. В пространстве европейской культуры подобный взгляд сформировался в античности: впервые в учении Парменида об истинном бытии и, особенно ярко, в платоновском концепте мира эйдосов и понятии нуса у Плотина. Трансцендентное выступает в качестве первоосновы чувственной действительности, ее истинной умопостигаемой креативности. Эта модификация трансцендентного имеет некоторое сходство с кантовской: функцией разграничителя между имманентностью и трансцендентностью наделяется чувственность, но если у И.Канта чувственный мир носит трансцендентальный характер, конструируется субъектом, то здесь чувственная действительность объективна. Ее неистинность не онтологична, а отражает гносео-аксиологическую оценку.

3) Трансцендентное как Бог.

²⁵ См.: Кант И. Пролегомены // Кант И. Соч. В 8 т. – М., 1994.

²⁶ См.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С.32.

Отождествление трансцендентного с Богом присуще религиозно-философской мысли, а также монотеистическому богословию. Иудаизм, христианство и ислам настойчиво подчеркивают запредельность Божества, его «неродственность» миру и человечеству. Бог по отношению к человеку идентифицируется с «некой безличной, но разумной сущностью, неизмеримо превосходящей его самого»²⁷. Божество превосходит все Сущее, будучи абсолютно «другим». Подчеркиваемая сопричастность тварного мира Богу, нисколько не устраняет его инаковости.

4) Трансцендентное как находящееся за пределами сознания.

Особенно отчетливо такое понимание трансцендентного проявилось во второй половине XIX - начале XX веков. Брошенный Отто Либманом лозунг «назад к Канту» обратил философскую мысль Европы к темам занимавшим знаменитого кенигсбержца, в том числе к основному вопросу его философствования - соотношению сознания и окружающей действительности. На десятилетия эта проблема заслонила остальные, породив доминирующий в этот период тип философа, названный Н.А.Бердяевым «гносеологом»²⁸.

5) Трансцендентное как область теоретических конструктов, не существующая в действительности.

Такая дефиниция распространена в философии науки и смежных с нею направлениях. Б.И.Кудрин к трансцендентному относит объект, который «не дан материально, а задан, как задается математическая абстракция»²⁹. Это акт воображения, нечто идеальное, что не может быть выделено ни в пространстве, ни во времени³⁰. Изучение методологии научного познания продемонстрировало ведущую роль в нем символично-культурных форм, концептуальной нагруженности ученого. Ставшая очевидной парадигмальность мышления обратила внимание на

²⁷ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992. – С.

²⁸ См: Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 томах. – М., 1994. – Т. 1.

²⁹ Кудрин Б.И. Технетика: изменение парадигмы // Кудрин Б.И., Федяев Д.М. Техническая реальность в XXI веке. Материалы к «Круглому столу» Всероссийской научной конференции – Омск, 1999. – С. 32.

³⁰ Там же. – С. 30.

мир идеальных научных объектов, большинство из которых не просто отражает действительность в схематическом виде, а вообще с ней не коррелируется. Тем самым мир теоретических объектов науки заявляет себя как особый слой в ткани Универсума, порожденный мыслительной деятельностью человека, не имеющий аналога в чувственном мире, посторонний ему.

б) Трансцендентное как внешнее по отношению к чему-либо.

В данном случае трансцендентное имеет крайне широкую семантическую область, обозначая любой предмет, выступающий как внешний по отношению к чему-либо. Зачастую такое понимание трансцендентности выходит за рамки собственно философии. У В.Ф.Эрна встречается утверждение, что «Западная культура с Петра Великого перестала быть для нас трансцендентной», где очевидно отсутствует философское содержание³¹.

Разброс приведенных интерпретаций категории трансцендентного велик. В некоторых моментах их значения разошлись столь существенно, что при дальнейшем употреблении во избежание путаницы будет не лишним закрепление новых операторов, вычленяющих некоторые аспекты трансцендентности. В «Философском энциклопедическом словаре» приводится несколько понятий, близких части указанных модификаций. Это: трансинтеллигибельный, то есть непостижимый, находящийся за границами познания; трансфинитивный - находящийся за границами конечного; транссубъективный - находящийся за границами субъективности³².

Все эти термины сохраняют непосредственную связь с понятием трансцендентный: во всех присутствует объединяющая их частица «транс», а смысл их полностью укладывается в рамки словесной формулы «трансцендентное». Они конкретизируют возможное содержание, подразумевая лишь часть его, относясь к категории трансцендентного как видовые понятия к родовому.

Подобную операцию проводят по отношению ко всем категориям. Их возможное содержание, предусматриваемое словесной формой, слишком общо, ну-

³¹ Эрн В.Ф. Время славянофильствует // Эрн В.Ф. Избранное. – М., 1991. – С. 389.

³² См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994 – С. 459–460.

ждается в конкретизации. Этимология слова не является его смыслом, а только возможностью смысла, хотя и строго очерченной. Мыслитель включает понятие в контекст и вынужден сужать допускаемое содержание, гипостазируя одну из его сторон, будучи детерминирован собственными теоретическими конструктами. Он должен вылепить облик слова, из имеющегося материала, и этот облик всегда будет лишь одним из возможных. Но все же единство формы слова позволяет воспроизвести и универсальное содержание, присутствующее во всех имеющихся вариациях. То, что А.Ф.Лосев называл «полной символической семемой».

Пытаясь определить трансцендентное, сначала неизбежно приходится обратиться к имманентному, только исключая его, возможно придать трансцендентному оформленный характер. Первоначальное определение трансцендентного обязательно будет отрицательным, но не в смысле логически ошибочного определения. Имеются в виду глубинные особенности операции. Дефинирование предмета – это всегда его исключение из мира, отрицание остального. Окружающее приобретает характер не-А по отношению к определяемому предмету. Вспомним изречение Б.Спинозы «*omnis determinatio est negatio*» – «всякое определение есть отрицание». При исследовании трансцендентного положение противоположное, здесь сам предмет первоначально определяется как не-А, и когда ему в дальнейшем придается положительное значение, возможно это лишь отталкиваясь от известного, близкого, имманентного.

Анализируя сформулированные опорные пункты, в качестве такого полюса для него можно выделить: опыт, сознание, посюсторонний мир, реально существующие предметы. Разброс значителен и, кажется, не способствует построению искомого определения, но нужно учитывать, что эти объекты берутся исключительно в аспекте отношения к трансцендентному, со стороны своей имманентности. Сознание играет такую роль только в субъективистских философиях, где оно выступает единственной непосредственной данностью. Суммируя признаки названных объектов, противоположность трансцендентного описывается сле-

дующим образом: реально существующее, доступное чувственному опыту, являющееся фактом сознания.

Уже приведенное количество вариантов показывает, насколько разнообразным может быть понимание этой имманентности, основанное на выделенных признаках. Если пытаться определить ее при помощи понятийного аппарата классической философии, используя ее операторы, то наиболее адекватно имманентное, на наш взгляд, может быть выражено понятием «действительность». Понятие это в литературе трактуется многозначно, но в то же время в ходе исторического развития за ним закрепилось достаточно устойчивое значение.

В античности в элейско-платоновской и атомистской традициях действительным признавался только умопостигаемый мир, наделявшийся признаками истинного, сущностного, объективного и таким образом, действительного бытия. В философии Нового времени возобладала тенденция отождествления действительности с чувственным миром. У И.Канта действительность равнозначна предметам, существующим в возможном чувственном опыте. И.Фихте прямо определил действительность как «восприимчивость, ощущаемость»³³. Перенос характеристик действительности на чувственный мир придал ему значение истинности и объективности, ибо эти предикаты в их субъективистской интерпретации прочно привязаны к чувственности, признаваемой основной формой экзистенциального конституирования.

Логоцентристская онтология Г.Гегеля расширила сферу действительного за счет логических схем, наделив их статусом объективного и вновь приблизив понимание этой категории к античному идеализму. Г.Гегель выделял по степени реализации абсолютной идеи три вида действительности – формальную, реальную и абсолютную. Реальная полностью отождествляется с вещественным миром³⁴. Возможно сблизить с ней и остальные выделенные виды. В целом Г.Гегель определяет действительность как «единство сущности и существова-

³³ Ильенков Э. Действительность // Философская энциклопедия. – М., 1960. – Т. 1. – С. 442–444.

³⁴ Гегель Г. Наука логики. – М., 1998. – С. 610.

ния», «противопоставляя его долженствованию, в связи с чем она может быть раскрыта как то, что существует в настоящее время»³⁵.

Основатели марксизма, приняв за основу осмысления действительности гегелевскую формулировку единства сущности и существования, возвратили проблему к чувственности. В отечественной марксистской литературе под действительностью понимается «объективная реальность как конкретно развитая совокупность природных и общественно-исторических явлений; все существующее с необходимостью как результат закономерного развития природы, общества и духовной культуры в ее объективном значении». При этом подчеркивается, что все действительное «так или иначе дано или может быть дано в чувственном восприятии»³⁶. Действительность относима к чувственному миру, но чувственное здесь не тождественно вещному, в него инкорпорировано и объективно-идеальное³⁷.

Понятие действительности может быть сближено с понятиями «данность» и «наличное бытие». Имманентное, понимаемое как действительность, описывается характеристиками, которыми обычно наделяются эти понятия: объективность, естественность, непосредственная доступность. Следовательно, трансцендентное дефинируется как то, что выходит за пределы действительности. Более точное определение этоса запредельности требует выяснения ряда его логических параметров.

§ 2. Проблема взаимодействия имманентного и трансцендентного

Сформулированное определение трансцендентного отвечает лишь на первый вопрос, заданный перед попыткой его определения: «за пределами чего?», оставляя без ответа вопрос «что?». Предикация самого объекта трансцендентного затруднена препятствиями логического характера, существующими безот-

³⁵ Денисова Л.В. Метафизическое основание догматических систем. – Омск, 1999. – С. 402.

³⁶ Ильенков Э. Действительность. – С. 402, 403.

³⁷ Отметим, что этот взгляд школы Э.В.Ильенкова разделялся не всеми советскими философами.

носителем конкретного содержания, имеющим отношение лишь к категориальной форме. Сложность определения заключается в логическом статусе трансцендентного - его запредельности, отчужденности мышлению. Это свойство инаковости, подразумеваемое самим именем изучаемого предмета, ставит проблему взаимоотношения гносео-онтологической пары имманентного и трансцендентного. Характер этого отношения детерминирует трансцендентный объект, возможность его конкретизации лежит в установлении особенностей связи с имманентностью.

Известные с античности варианты решения, в частности эманационизм, рассматривают проблему с содержательной стороны, изначально наделяя сверхчувственные качества, и лишь затем дедуцируя из них, а чаще просто постулируя, свое видение связи двух категорий. Формально-логическая сторона этой связи, ее задаваемая условиями противоречивость, оставляется в стороне. Конкретика, в которую облачается трансцендентное в той или иной интерпретации, иногда заслоняет эту проблему, но сокрывшись за детальными описаниями, она рано или поздно обнаруживается, разрушая целостность философской системы. Между тем специфика изучаемого объекта, выходящего за пределы действительности, порождает целый ряд онтологических вопросов о соотношении категорий имманентного и трансцендентного, о характере их взаимосвязи, о бытийных предикатах.

Отмеченных нюансов достаточно, чтобы оценить сложность возникающих проблем. Отсутствие внятного и убедительного решения заставляет обратиться на них более пристальное внимание. Исследование логических характеристик проблемы требует рассмотрения ее онтологических и гносеологических аспектов.

В предельном смысле онтологическая сторона проблемы может быть обозначена как отношения двух планов универсума. Трансцендентное, вынесенное за границы имманентности, тем самым оказывается лишенным с ним связи. Две онтологические составляющие жестко взаимно отграничиваются. По определению, они не пересекаются, не имеют онтически общего. Если какой-то

сегмент имманентности входит в сферу трансцендентного, то он немедленно теряет свою имманентную природу. Сказанное справедливо и для обратной стороны.

Такое положение разрывает Универсум на две абсолютно изолированные части, поднимая вопрос об их взаимоотношении. Вариант с абсолютно раздельным существованием не может рассматриваться, ибо уничтожает проблему вместе с ее составляющими. При несовместимости имманентного и трансцендентного проблематична даже сама возможность, по крайней мере, одного из них. Абсолютная отделенность означает и абсолютную изолированность друг от друга, несоприкасаемость и соответственно недоступность сознанию, в противном случае сознание уже бы их объединяло (это старая проблема дуализма). Заявляя эту проблему, мы тем самым подразумеваем, что оба элемента существуют и взаимно увязаны. Единство несовмещаемого и составляет загадку трансцендентности во всех ее проявлениях, от отношения сознания и действительности до чувственного и сверхчувственного миров.

Особенную остроту этот вопрос получил во второй половине XIX - начале XX в. В том или ином виде его можно встретить в работах Г.Риккерта, В.Шуппе, В.Вундта, Н.О.Лосского, С.Л.Франка, Э.Гуссерля, Ф.Брентано и др. На этот отрезок времени пришелся всплеск интереса к проблемам логики. Многие философы того периода оставили после себя логические исследования. Неудивительно, что они уделяли пристальное внимание формально-логической стороне изучаемых феноменов.

Именно эти авторы придали проблеме трансцендентности важнейшее значение, оставив по этому поводу характерные высказывания. С.Л.Франк отмечал, что понятие трансцендентного предмета – «есть центральная проблема всей теории знания»³⁸. Похожее выражение встречается у Г.Риккерта: «Основная проблема теории познания ... есть проблема трансцендентности»³⁹. И в своих заявлениях они далеко не одиноки.

³⁸ Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – С. 101.

³⁹ Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев, 1998. – С. 28.

Спектр мнений о вариантах отношения «имманентное–трансцендентное» при этом не столь велик. Проблема предоставляет немного возможностей для решений в логическом плане, и все они были использованы в истории философии. Наиболее простой и очевидный путь - гомогенизация мироздания, уничтожение одной из составляющих дихотомии, прежде всего трансцендентного как более абстрактного, метафизического феномена. В определенном смысле, его можно возвести еще к греко-римскому атомизму. В Новое время наиболее рельефно элиминация сверхчувственного проявилась в учении школы имманентистов, связанной, в основном, с творчеством В.Шуппе, Р.Шуберт-Зольдерна, И.Ремке.

Одним из основных теоретических положений, выдвигаемых представителями этой школы, стало отрицание всякой трансцендентности и признание всего существующего имманентным. К трансцендентному, по их мысли, относится «все то, что выходит за сферу сознания или процесса возникновения знания»⁴⁰. Поэтому В.Шуппе даже высказывал мысль, что концепт трансцендентности есть нонсенс, ошибка в определении. Мы не в состоянии даже помыслить его, ибо в этом случае мы должны представить в сознании то, что находится вне сознания, а это невозможно; помысливая трансцендентное, мы тем самым включаем его в сферу сознания, а значит, делаем имманентным.

Правда, еще Г.Риккерт, возражая В.Шуппе, указывал на ошибочность такого взгляда, отождествляющего мышление с представлением. Требовать от сознания представить нечто выходящее за его рамки, то есть не представляемое, задача действительно невыполнимая. Но даже не зная, что оно собой *представляет*, мы можем образовать понятие находящегося за пределами, а потому трансцендентное существует, по крайней мере, в форме понятия.

Очевидно, что философия имманентизма квалифицируется как субъективный идеализм, для всех ответвлений которого свойственна имманентизация бытия. Субъективизм дает наиболее яркий образчик бытийной гомогенизации.

⁴⁰ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. – М., 1991. – С. 182.

Наиболее последовательно субъективистские интенции воплощены в солипсизме, где вопрос о чем-то внешнем не может ставиться уже в силу исключительной бытийности отдельного Я. С позиций рассматриваемого вопроса, солипсизм может быть охарактеризован как абсолютный имманентизм. Но известно, что солипсизм возможен лишь в качестве феномена обыденного сознания. Практически все известные солипсистские проекты либо не пошли дальше общих высказываний, либо при последовательной их разработке приходили к понятию трансцендентного. В истории философии солипсизм являлся скорее жупелом, нежели действительно воспринимавшимся всерьез учением. Даже философы, в той или иной мере тяготеющие к солипсизму – такие как Г.Риккерт – отзывались о нем невысоко.

На теоретическом уровне подобное мировоззрение сталкивается с рядом серьезных проблем. Основное затруднение заключается в сложности объяснения процесса возникновения и упорядочения представлений индивида. Вопрос об источнике, порождающем представления, в конечном счете, сводится к проблеме признания трансцендентности и избежать этой проблемы невозможно. Солипсистскому тезису о мире, являющемся продуктом человеческого сознания, противоречит независимость представлений от желаний индивида. Мир противостоит его волевым устремлениям, обнаруживая тем самым себя как внешнее. Перед объяснением этого факта солипсизм останавливается.

Считать источник представлений находящимся в самом человеке означает утверждать наличие в нем второго сознательно-волевого центра (в медицинском плане это описывается как раздвоение личности). Предположения, стремящиеся обойти сознание и отводящие роль источника представлений бессознательному, лишь видоизменяют указанное решение, не предлагая ничего принципиально нового, ибо противоречат стихийной природе бессознательного опять превращая его во второе «Я». Единственно остающийся вывод, вытекающий с неизбежностью – основание представлений расположено вне человека, в трансцендентном. По факту этого признания пролегает линия, разделяю-

щая солипсизм как обыденное мировоззрение и субъективизм как мировоззрение теоретико-философское.

Это положение экстраполируется и на кантовскую философию, присутствие в которой категории трансцендентного оценивается многими исследователями как непоследовательность. Сам немецкий философ объяснял появление этого понятия в своей системе следующим образом: «Причина, почему субстрат чувственности не удовлетворяет нас и почему мы присоединили к феноменам еще и ноумены, мыслимые только чистым рассудком, кроется лишь в следующем. Чувственность и ее сфера, а именно сфера явлений, самим рассудком ограничивается таким образом, что она направляется не на вещи в себе, а только на тот способ, каким они являются нам в зависимости от нашей субъективной природы. <...> А из понятия явления вообще естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе вне нашего способа представления есть ничто, стало быть, для того чтобы постоянно не впадать в порочный круг, следует допустить, что слово явление уже включает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само, по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть чем-то, т.е. предметом, независимым от чувственности»⁴¹. И.Кант совершенно четко указал логические основания, требующие введения трансцендентного объекта в субъективную философию.

В теоретическом плане чистый имманентизм несостоятелен. Устранение запредельного означает установление пределов познания, есть редукция, подрывающая его сущность. Утверждение онтологического монизма «цементирует» человеческое познание, образуя неизменную («вечную») систему, а такая система «может претендовать на универсальный авторитет только в том случае, если сначала будет показано, на каких основаниях покоится этот универсаль-

⁴¹ Кант И. Критика чистого разума. – С. 721.

ный и неограниченный авторитет»⁴². Поиск этих оснований закономерно приводит к идее трансцендентного.

Сторонники имманентной философии, сознавая, что отстаиваемая позиция уводит их в солипсизм и в итоге за рамки философствования, предприняли попытку модернизации своей системы антитрансцендентизма, используя над-субъектный фактор. Речь идет о «родовом Я», понятии введенном в оборот В.Шуппе. «Родовое Я» - это сознание в чистом виде, свободное от всякого конкретного содержания, это мыслительная матрица, присущая каждому субъекту априорно. Не существуя в действительности, оно – необходимое условие функционирования индивидуальных Я, обеспечивая их устойчивость⁴³. Но как отмечал В.Ф. Эрн, «абстрактное я» совершенно немислимо с точки зрения оснований имманентной философии», и как «немислимое, оно так называемой имманентной философией должно быть признано «трансцендентным»⁴⁴. Сторонникам рассматриваемого учения не удалось построить систему чистого имманентизма. Развитие их идей продемонстрировало, что такие попытки философски не состоятельны.

В истории мысли присутствует и другая точка зрения, меняющая объект онтологического гипостазирования – устраниющая имманентное. Исторически она представлена, главным образом, так называемой «линией Платона», хотя разбираемая проблема отнюдь не сводится к «основному вопросу философии». Примером такого подхода в XX столетии могут служить работы Ф. Ромеро.

Аргентинский философ согласен с отождествлением имманентности и субъективности. Движение теоретической мысли в Новое время получило одностороннюю направленность в сторону плана имманентности, поэтому существует необходимость восстановления трансцендентного в правах. В своей философии Ф.Ромеро выстраивает многоуровневую онтологию бытия: от физического мира до сферы духовности. Разные уровни очерченной им картины мира различа-

⁴² Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М., 1984. - С. 77.

⁴³ В конечном счете, эта идея, как и схожие построения Г.Риккерта, базируется на кантовском понятии «трансцендентального субъекта».

⁴⁴ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. – М., 1991. – С. 59.

ются между собой по степени реализации трансцендентного (трансценденции). Сфера духовного представляет высший этап трансцендирования и, следовательно, чистую трансценденцию. Определяя онтогенез трансцендентного, Ф.Ромеро указывает, что оно исходит из изначальных имманентных оснований субъекта, поднимая тем самым вопрос о взаимосвязи двух категорий. Предложенное им решение сформулировано в монистическом духе: «Интерпретировать имманентность как действительную (порождающую – вставка переводчика) имманентность весьма сомнительно, поэтому правомерно более видение интерпретации изначальной иерархии сущих как спящей трансценденции»⁴⁵.

Итак, Ф.Ромеро также фактически элиминирует одну из составляющих дихотомии, но делает это тоньше, нежели последователи имманентной философии. Один из элементов не уничтожается полностью, а трактуется как недостаточное проявление второго, как трансценденция в потенции. Все уровни бытия в его системе – физическое тело, живое бытие, психика, духовность – являются собой этапы трансцендирования, актуализации трансцендентного. «Возрастание трансцендирования осуществляется за счет уменьшения онтологического ряда имманентности»⁴⁶.

Предложенный вариант никак не обосновывается: подчеркивая прагматизм своей философской программы, Ф.Ромеро указывает, что в данном случае руководствовался практическими интересами, имея в виду проблему, для которой нет решения. «Изначальное, истинное становление не может формироваться последовательностью имманентных моментов, поскольку есть чистая трансценденция»⁴⁷. И так как возможности перехода Ф.Ромеро не видит, одна из составляющих редуцируется им до нуля. Фигурирующая у него имманентность в качестве самостоятельного явления должна восприниматься достаточно условно, лишь как характеристика определенного состояния трансценденции, ибо абсолютная имманентность, по мысли философа, равна чистому ничто.

⁴⁵ Ромеро Ф. Программа философии // Человек как философская проблема: Восток – Запад. – М., 1991. – С. 259.

⁴⁶ Ромеро Ф. Указ. соч. – С. 259.

⁴⁷ Там же. – С. 265.

Напрашивается аналогия с распространенным в христианской теодицее решением проблемы существования зла в мире, когда оно понимается как отсутствие добра. Эта популярная в богословии теория, однако, никогда не пользовалась признанием паствы. Ведь оттого, что злу отказано в существовании, проблема не исчезает. Получив другое название, само явление ничуть не изменяется. И если в теологии такое решение предопределено заданными условиями – невозможностью онтологического существования зла, ответственность за которое в таком случае ложится на Бога – то идеи Ф.Ромеро такого оправдания не имеют.

Впрочем, выводы аргентинского мыслителя имеют свои основания. Позиция, обходящая проблему имманентного и трансцендентного, вытекает не только из теоретических предпосылок, свойственным тем или иным системам, но также из сложности самой задачи. Сложна она в особенности с позиций строгого логического мышления. С точки зрения формальной логики данное отношение явно противоречиво. По своим содержательным признакам эти категории не совместимы. В то же время личный экзистенциальный опыт несомненно удостоверяет их единство, говорит, что весь мир пронизан связями гармонично сочетающимися явления и предметы.

Имманентное и трансцендентное не совместимы друг с другом и слиты в обоюдном проникновении – таковы исходные посылки всякого рассуждения на эту тему. Формальная логика затрудняется непротиворечиво соединить эти посылки. Любое однозначное решение, претендующее на устранение проблемы, будет некорректным.

Показательны в этом плане размышления К.Ясперса. Его онтология включает в себя трансцендентное (трансценденцию), и точно сказать, какое место отводится ему в мироздании, невозможно. Система бытия у Ясперса сложна и многослойна: разные слои антагонизируя в одном отношении, сливаются до неразличимости в другом. В несколько упрощенном виде, отвлекаясь от человеческой экзистенции, картина сущего, именуемого им «объемлющим», делится на две части: трансценденцию и мир. Трансценденция в этом случае – «бы-

тие, которое никогда не станет миром», оно находится за пределами мира, и их природа настолько различна, что никакое соприкосновение невозможно, бытие «являет себя абсолютно разорванным». Их взаимная связь выражается отношением противоречия.

В то же время, согласно К.Ясперсу, подлинное бытие, то есть объемлющее, есть трансценденция (Бог), и мир лишь частный ее случай. Случай отличный, измененный, но ни мало не потерявший своей сверхчувственной сущности. Мир есть только вид трансценденции, существующий в отношении подчинения к ней.

Соединить эти схемы не удастся, трансценденция не мыслима адекватно, ее можно лишь угадывать в «шифрах» мира, вмысливая в предметное. «Подлинную трансценденцию нельзя постичь познавая, ее можно только понять экзистенциально как дарованное»⁴⁸. К.Ясперс не пытается рационально упорядочить онтологию трансцендентного, с точки зрения религиозного мыслителя, подобные попытки достойны только сочувствия, такие противоречия преодолеваются верой.

Философия Ф.Ромеро, как и теоретические построения имманентистов, сближаются с иррациональной картиной мироздания К.Ясперса в том отношении, что они не решают проблему «имманентности – трансцендентности», а пытаются ее преодолеть. Они разрубают «гордиев узел» вместо того, чтобы его развязать. Эта категориальная дихотомия, носящая идеальный характер, отражает, как и другие философские категории, действительное состояние. Разумеется, варьировать отношение этих феноменов можно как угодно, однако только в рамках *системы* отношений.

Нельзя согласиться с устранением нерешенной задачи как методологическим принципом. Такой подход нельзя считать продуктивным. Надо признать, что оппозиционная пара «имманентное – трансцендентное» отражает реальное состояние Универсума, на которое нельзя закрывать глаза. С.Л.Франк, размыш-

⁴⁸ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 426.

ляя над процессом познания, писал: «Эта доступность запредельного, эта имманентность трансцендентного есть именно проблема; в нем таится чудо знания. И как ни ценно открытое, смелое признание этого чуда, по сравнению со всеми попытками отвергнуть его или перетолковать, отняв от него те своеобразные черты, которые именно и делают его загадочным, - загадка остается и требует не просто констатирования, но и объяснения»⁴⁹.

Ответов на эту «загадку» предлагается немало и в теологии и в философии; так или иначе, этой проблемой занимались представители феноменологии, интуитивизма и многие другие. Самую основательную попытку эксплицировать связь двух категорий, на наш взгляд, предпринял Г.Риккерт. В программной гносеологической работе «Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания» он изложил свое видение феномена трансцендентности, вскрыв ряд существенных аспектов.

Теоретическая значимость категории трансцендентного, по его мысли, заключается в той когнитивной роли, которую она играет. Г.Риккерт констатировал, что объективность может приписываться знанию только в том случае, если оно черпается из области трансцендентного (в его изложении – независимого от сознания). Поэтому решение вопроса о трансцендентности есть первое условие всякого теоретического исследования. В стремлении к чистому гнозису, свободному от многочисленных aberrаций, Г.Риккерт отмел все существовавшие прежде представления о трансцендентном.

Базисом, на котором выстраивается доказательство, он избрал содержание сознания, являющееся для человека первоначальной реальностью⁵⁰. Методу «гносеологического реализма» – от предмета к познанию, противопоставляется метод «трансцендентального идеализма» – от познания к предмету. Исходя из этого метода, следует точнее определить понятие субъекта, многозначность которого служит источником путаницы и мешает правильному оформлению мыс-

⁴⁹ Франк С.Л. Предмет знания. – С. 101.

⁵⁰ См.: Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев, 1998. – С. 43.

ли о трансцендентном. Г.Риккерт выделяет три самых распространенных варианта субъект – объектных отношений:

1) Я, состоящее из сознания и тела, и существующий за пределами тела мир.

2) Сознание с его содержанием и противостоящий ему мир.

3) Сознание в противоположность его содержанию.

Указанные варианты субъектов, отмечает Г.Риккерт, вытекают друг из друга: часть объема субъекта в одном случае, в другом входит в состав объекта. Поэтому названные примеры не могут являться чистыми понятиями, которые можно принять за основу исследования. Но они указывают путь, каким возможно выделить субъект, который ни при каких условиях не станет объектом. Если сужать объем понятия, отбрасывая в нем все индивидуальное, воспринимающее, желаемое, то «последним членом ряда субъектов остается не что иное, как безымянное, всеобщее, безличное сознание»⁵¹. Такое чистое сознание (гносеологический субъект) есть сознание, не имеющее никакого содержания. Его не следует понимать как некую изначально данную форму человеческого сознания, наподобие кантовских трансцендентальных форм, оно – понятие, не существующая в реальности абстракция.

Философа несколько не смущает его недействительность, ибо гносеологический субъект – это познающий субъект, а познание для Г.Риккерта заключается в суждении, является логическим процессом. Для рассмотрения познания не только достаточно логических понятий, но, более того, все свойства человека не относящиеся к логике будут только создавать затруднения. Г.Риккерт пишет: «мы никогда не можем допустить, чтобы не только познающий, но и *весь* человек в многообразии его способностей должен был быть положен в основу исследования познания и его понятий»⁵².

Сформированное понятие субъекта помогает обрисовать ареал имманентности. К имманентному относится сознание и его содержание, инкорпорирую-

⁵¹ Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию – С. 33.

⁵² Там же. – С. 84.

щее в себе все существующее, все бытие. Аподиктичность образуемой подобным чистым сознанием действительности, обеспечивает его надындивидуальный характер. Подобная понятийная конструкция напоминает субъективистские построения В.Шуппе, однако, в отличие от последнего, Г.Риккерт считает действительность объективной, если ее существование конституировано трансцендентным.

Последнее обязано обнаруживаться в процессе познания, удостоверяя объективность воспринимаемой действительности. Г.Риккерт резко выступает против возможности нелогических познавательных форм, таких как представления, утверждая что «всякое познание начинается вместе с суждениями, развивается в суждениях и может состоять только в суждениях»⁵³.

Его настойчивость объясняется тем, что именно в суждении, по его мысли, проявляется трансцендентное. Человек не может приписать предикат предмету, не обладающему им, не впадая при этом в противоречие; он совершает суждение не по произволу, а как должно. И поскольку действительность, определяющая суждение, по мнению «реалистов», имманентна сознанию, то такой силой детерминирующей суждения выступают нормы (ценности). Они независимо от сознания, их признание – необходимый акт, они довлеют, и, следовательно, являются трансцендентными. А так как все бытие оказывается содержанием гносеологического субъекта, то эти нормы вынужденно бытием не обладают. Они «не существуют, но значат». Подобная цепь рассуждений, по мысли Г.Риккерта, логическими средствами обосновывает трансцендентное и раскрывает его гносеологические функции и онтологический статус.

Несмотря на основательность анализа, философу не удалось преодолеть пропасть между имманентным и трансцендентным и избавиться от необходимости «скачка». В доказательстве трансцендентного в моменте перехода к нему содержится пробел. Его Г.Риккерт предлагает заполнить присущим каждому человеку непосредственным чувством долженствования, чувством, что сужде-

⁵³ Там же. – С. 80.

ния нужно совершать так, а не иначе. Однако подобное чувство слишком обманчиво, к тому же, судя по наличию ложных суждений, не всем и не всегда доступно. И Г.Риккерт вынужден говорить о необходимости воли к истине: правильно, в соответствии с долженствованием, рассуждает тот, кто сознательно ему следует. При этом он не обращает внимание на образующийся логический круг: о долженствовании мы узнаем из истинного суждения, но чтобы мы могли произвести истинное суждение, долженствование должно быть нам уже известно. В.Виндельбанд, столкнувшийся с такой же проблемой, утешается словами Г.Лотце: «Поскольку этот круг неизбежен, его надо тщательно совершать»⁵⁴. Для В.Виндельбанда, предлагающего «принять» мир ценностей, это необходимая часть постулата, но для рационального доказательства Г.Риккерта такой круг разрушителен.

Г.Риккерт приходится вернуться к категориальной оппозиции. Мир состоит из царства ценностей и царства действительности не имеющих ничего общего⁵⁵. Единую сущность имманентного и трансцендентного, делает он в итоге вывод, мы постигаем дорефлексивно, при первой же попытке перевести ее на язык рациональности она распадается. Фактически это означало признание неразрешимости проблемы.

Несмотря на неудачу, проведенный Г.Риккертом анализ позволяет выделить несколько существенных обстоятельств, относящихся к проблеме. Одно из причин, отчасти и обусловивших такой результат, заключается в кантианской трактовке бытия, разделяемой философом. Бытие в системе Г.Риккерта является *функцией* гносеологического субъекта, образование же последнего представляется весьма искусственным. К.С.Бакрадзе отмечал, что, стремясь превратить бытие в функциональный элемент сознания, Г.Риккерт создает такое понятие гносеологического субъекта, которому всякое бытие будет имманентно⁵⁶. Кро-

⁵⁴ Виндельбанд В. Прелюдии // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М., 1995. – С. 226.

⁵⁵ См.: Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев, 1998. – С. 458.

⁵⁶ См.: Бакрадзе К.С. Очерки по истории новейшей и современной философии // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды. – Тбилиси, 1973. – Т. 1 – С. 260.

ме того, образованное им понятие обладает нулевым объемом, и использование его за пределами теоретических схем является неправомерным. Однако Г.Риккерт отводит этому концепту одно из важнейших мест в системе мироздания и в результате выстраивает парадоксальную онтологическую конструкцию: несуществующий гносеологический субъект, признавая несуществующие ценности, образует существующую действительность.

Вторая причина неудачи кроется в игнорировании индивидуации двух значений трансцендентности – операционального и субстанциального, логического и онтологического трансцендентного, в нерасчлененности их предикатов. Отсюда онтологизация, опредмечивание их противоречия, сделавшая пропасть между имманентным и трансцендентными в принципе непреодолимой. Пока этими терминами оперируют в рамках логики, можно вести речь об их логической, но не онтологической контрадикторности. Придав логическим понятиям гносеологического субъекта и ценности мирообразующий характер, Г.Риккерт перенес противоречие в сферу онтологии.

Из первого обстоятельства, вытекающего из разбираемых теоретических построений, следует важный вывод: *любое позитивное исследование проблемы разноприродности возможно только при наличии общего родового понятия, объединяющего разноприродные компоненты и преодолевающего их противоречия в этом объединении*. С.Н.Трубецкой указывал, что проблема может решаться только таким образом. Более того, отрицание общих условий для различных субстанций будет противоречить фактическому положению дел, ибо мы вообще можем воспринимать их только в таковых⁵⁷. Для понятий имманентного и трансцендентного этим общим выступает бытие. Как было показано, одной из основных ошибок Г.Риккерта было утверждение небытийности трансцендентного.

Мы прекрасно осознаем всю неоднозначность категории бытия. Смыслы, придаваемые ей, чрезвычайно многообразны, отчасти она даже скомпромети-

⁵⁷ См.: Трубецкой Н.С. Основания идеализма // Русские философы (конец XIX - середина XX века): Антология. Вып. 2. – М., 1994. – С. 405.

рована этим многообразием, поэтому наблюдается тенденция к отстранению от этого понятия. Многие профессиональные философы подписались бы под мнением Н.А.Бердяева, провозглашавшего, что в философии вообще не должно использоваться понятие бытия из-за его двусмысленности⁵⁸.

Не вдаваясь в подробности этой дискуссии, отметим, что под бытием мы понимаем, присоединяясь к Д.М.Федяеву – «целостность, схваченную через единый принцип»⁵⁹. Только признание наличия такой целостности Универсума позволяет анализировать интересующие нас отношения. Спор же о том как ее именовать – Суцим (М.Хайдеггер), Объемлющим (К.Ясперс) или как-то иначе, – в рамках данной работы кажется несущественным. Бытие, на наш взгляд, – традиционный и широко распространенный термин, вполне отвечающий указанным требованиям. Приписывая трансцендентному бытийственность, нельзя обойти вопрос о небытии. В истории философии это понятие как зеркальное отражение противостояло бытию, но пути развития умознания непредсказуемы: нередко бытие и небытие сливались в причудливое единство. Одной из распространенных характеристик трансцендентного как раз является его отождествление с небытием. Такой взгляд можно встретить у С.Н. Булгакова, который утверждал, что «полнейшая трансцендентность практически равносильна небытию»⁶⁰. На этой характеристике стоит остановиться подробнее.

Понятие небытия обычно сближается с понятием «ничто», хотя некоторыми авторами они по принципиальным соображениям разводятся. Справочная литература трактует их достаточно похоже. В «Философской энциклопедии» небытие понимается как «те границы, за которыми данный предмет еще не существует или уже не существует», а ничто – как «небытие конкретного сущего или же отсутствие бытия вообще»⁶¹.

⁵⁸ См.: Бердяев Н.А. О равенстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 45.

⁵⁹ Федяев Д.М. Бытие: о содержании пустого понятия // Гуманитарные исследования. Ежегодник. Выпуск 1: Сборник научных статей. – Омск, 1996. – С. 16.

⁶⁰ Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М., 1991. – С. 41

⁶¹ Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 14.

На всем протяжении развития философии отчетливо прослеживаются два подхода к проблеме небытия. Один, который может быть назван реалистическим, утверждает реальность существования небытия, второй – номиналистический – признает за этим понятием лишь формально-логическое значение. Такое разделение присутствует уже в античной философии, где первую позицию выражали элеаты, а вторую – Платон. На становление этих позиций повлияло наличие в греческом языке двух видов отрицания, присутствующих и в большинстве европейских языков – «не» как формальное утверждение несуществования и «не» как не-определенность, неоформленность⁶². Эта линия раздела прослеживается радикальных тезисах, выдвигавшихся на протяжении всего исторического развития философской мысли: «бытие есть, небытия же нет» (Парменид) и – бытие придумано сознанием, «субстанцией может быть только небытие» (А.Н.Чанышев).

Последний взгляд широко распространен в философии XX века, не миновав и отечественную мысль. Наиболее аутентично он представлен в философии постмодернизма, провозгласившей категорию бытия основной ложной эпистемой европейской философии. Пропагандируемое постмодернистскими мыслителями, «уклонение» от бытия порождает денотат небытия, субстанциализирует его. Несмотря на неприятие постмодернизмом бинарных оппозиций, в корпоративном философском сознании господствует именно онтологизированное понимание этой категории, бытие же совершенно устраняется из пространства философии. Ситуация парадоксальна, ведь «если абсолют ... признавать небытие и ничто, онтология как метафизика, да и собственно философия, разрушаются. Онтологии, построенной на «ничто» быть не может»⁶³.

Онтологическая абсолютизация небытия, которую А.Ф.Лосев проанализировал еще в начале XX столетия при первых появившихся симптомах, обозначив ее как «меонизм», имеет под собой, как думается, гносеологические ос-

⁶² Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 14.

⁶³ Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 16.

нования. Доминирующая в последние десятилетия философия основывается на гносеологическом плюрализме, более того, на принципиальном изменении методологии познания. Сомнению подвергается один из столпов западного рационального мышления - закон тождества. Утверждается двойственность феноменов действительности (возможность вещи быть собой и иной одновременно). А как показал Аристотель, категория бытия органически связана с законом тождества – она стоит и падает вместе с ним.

Не предпринимая тщательного разбора понятия небытия, отметим ряд существенных моментов, касающихся вопроса о трансцендентности.

Трансцендентное может пониматься либо как бытие, либо как небытие. В последнем случае оно наделяется статусом формального отрицания или реального существования. Формальному отрицанию можно приписать существование только логическое, следовательно, если трансцендентное является небытием, то реально существующим небытием. Уже в самой этой формулировке кроется логическое противоречие – «несуществующее существует». Небытие онтологизируется и происходит инверсия небытия в бытие, отличное от наличного бытия, но тем не менее, бытие.

В такой трактовке небытие может пониматься образно-мистически: майя (Веды), материя (Платон), Ungrund (Я.Беме). Небытие здесь - это неоформленное начало, хаос. По существу, речь здесь ведется не об онтологическом небытии, а об ином типе бытия, инобытии; небытие в этом случае – это *не-бытие*, сущее отличное от того, что *мы* называем бытием. Рациональные характеристики такого объекта трудно определимы в силу его принципиальной неупорядоченности, однако вряд ли его можно именовать небытием в значении «ничто».

Другой вариант представлен пониманием онтологизированного небытия рациональной философией. Оно сформировалось в резкой полемике со сторонниками взгляда на небытие как на чистое отрицание, так как одно из ее фундаментальных положений утверждает, что «беспредельные суждения в принципе невозможны, ибо невозможно беспредметное мышление, а значит невозможно

судить ни о чем», «всякое рациональное понимание ничто возможно лишь в форме результата отрицания того или иного наличного бытия (нечто), и поэтому ничто не может не быть определенным сущим, имеющим статус предметной реальности»⁶⁴.

Порождаются подобные представления фактом различности и внеположенности вещей. Вещь, будучи для себя своей, является, по мысли Г.Гегеля, для другой вещи иной, ее небытием. Однако это утверждение основывается на ошибочном выводе. Если «А» не есть «В», то это не значит, что «А» существует в качестве небытия «В»: она не существует в качестве бытия «В». Перестановка отрицания вносит существенные коррективы, превращает отрицательное понятие в отрицательное суждение. «А» действительно является инобытием «В», но его инобытие не равно небытию. Платон в «Софисте», отрефлексировав диалектику бытия и небытия, сформулировал следующий вывод: «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное». Далее он отмечает, что «противопоставление природы части иного бытию есть, если позволено так сказать, нисколько не меньшее бытие, чем само бытие»⁶⁵.

Понятие ничто и небытия могут разнообразны, многовариантны (так, И.Кант выделял четыре вида «ничто»), но рациональное онтологическое понимание этих категорий возможно только в качестве логического отрицания, мыслительной негации, идеального конструкта. «Непосредственным наличным определением ничто является пустое множество или такой абстрактный математический объект, который равен нулю»⁶⁶. В качестве онтологической модели можно поддержать тезис Парменида.

Приписывание небытийности трансцендентному ставит неразрешимые логические проблемы, порождает невозможность перехода от несуществующего к существующему. Эта проблема разрушает мышление, что было вскрыто в

⁶⁴ Кучевский В.Б. Философское учение о бытии и субстанции. – М., 1993. – С. 60.

⁶⁵ Платон. Софист // Платон. Собр. соч. в 4 т. – М., 1993. – С. 329, 331.

⁶⁶ Тицухин В.Н. Тотальность логического. – Омск, 1991. – С. 14.

апориях Зенона, доказывающих единственность бытия. Если для процесса осуществления движения предполагать существование «небытия-ничто», то движение как переход от одного места в сущем через его отрицание к другому оказывается невозможным. Даже начало движения в таком случае неосуществимо, ибо делит единство бытия на сущее и не-сущее, образуя бытие нечто из сложения ничто⁶⁷.

Можно говорить о различных слоях, уровнях, способах существования бытия, но не о его делении на него само и его отрицание; о существовании разных природ, но не о существовании природы и неприроды. Однако вписывание имманентного и трансцендентного в общее родовое понятие, устанавливающее их однопорядковость как необходимое мыслительное действие, с помощью которого они только и могут быть отрефлексированы, не решает загадки их взаимодействия.

В этом аспекте антитеза «имманентное – трансцендентное» сближается с проблемой взаимодействия других разноприродных субстанций: психического и телесного, идеального и материального и т.п. Во всех случаях наглядна их взаимосвязь и недостаточно ясен механизм осуществления этой взаимосвязи. В поисках ответа на вопрос об имманентности-трансцендентности вполне оправдано обращение к моделям преодоления субстанциального дуализма, тем более что исследование отношения некоторых парных субстанций велось весьма интенсивно.

Окидывая взглядом исторические формы решений, из которых, сразу оговоримся, ни одно не в праве претендовать на окончательность, можно отметить, что они в основном группируются в двух направлениях. Первое, признает проблему недоступной для анализа, вообще или на современном этапе, представленное окказионализмом, позитивизмом, прагматизмом и другими философскими направлениями. Второе использует конструкт межсубстанциального посредника, позволяющего, по крайней мере, концептуально преодолеть антино-

⁶⁷ См.: Лобанов С.Д. Бытие и реальность. – М., 1999. – С. 72.

мию. Посредник – предмет сопричастный обеим субстанциям, сочетающий в себе признаки присущие и той и другой.

В античной мысли доминировала именно подобная философема, причем как в материалистической, так и в идеалистической традициях⁶⁸. В греческом атомизме роль посредников между умопостигаемым и видимым мирами выполняли образы (знаки), связывающие атомы и человека. В системе Платона это душа, причастная царству идей, но пребывающая в человеке, поэтому с помощью души через воспоминание люди способны приобщиться к высшему миру. У Аристотеля материальное и идеальное оказываются слиты, едины (форма и содержание) и модель такого единства воплощена в человеке.

Мысль о посреднике, объединяющем две субстанции, продуктивна и для отношения имманентного и трансцендентного. Пионер феноменологии в России Б.В.Яковенко, обращаясь к этой проблеме, отмечал: «Всякое отношение предполагает хотя бы какой-нибудь пункт хотя бы какого-нибудь сродства между соотносящимися терминами; в противном случае оно не могло бы их соединить; отправляясь от одного из них, оно не достигало бы другого, не имея чем соприкоснуться с ним». Если же наличествует даже малейшее сходство, то «нет никаких оснований противопоставлять их друг другу, как несводимые друг на друга моменты»⁶⁹.

В отношении «имманентное – трансцендентное» таким посредником выступает человек. Только он в силу двойственности своей сущности задается вопросом о трансцендентности, сопричастен ей, и он же укоренен в сфере имманентности. Человек соединяет обе сферы мироздания во всех вариантах трансцендентного. Он принадлежит миру горнему и дольному, сочетая божественное и тварное, в христианском богословии; аналогичный, даже более радикальный взгляд свойственен средневековой арабской мысли, где человек не просто свя-

⁶⁸ См.: Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. – М., 1993. – С 183.

⁶⁹ Яковенко Б.В. Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще // Антология феноменологической философии в России. – М., 1997. – С. 398, 399.

зывает бытие божественное и бытие мира, а вообще делает возможным само их существование⁷⁰. Он - единство трансцендентного и трансцендентального у И.Канта; человеческая экзистенция является мостом между миром и трансценденцией в философии К.Ясперса. Человек объединяет сознание и действительность, материальное и идеальное, чувственное и сверхчувственное.

§ 3 Гносеологические характеристики трансцендентного

Обращаясь к гносеологической стороне изучения трансцендентности, надо заметить, что вопросы познания являются основными для всех ракурсов проблемы. Оттого, какими когнитивными характеристиками наделяется объект исследования, зависит его онтологическое понимание и описание возлагаемых на него функций. Основных вопросов, возникающих при гносеологическом анализе феномена, два. Возможно ли познание трансцендентного? Если да, то каким образом?

Человечество давно пыталось дать ответы на эти вопросы. Фундированность такого гнозиса и его значение для личной существования породили ситуацию перманентного поиска наиболее адекватных объекту гносеологических методик, наделяя плюрализм субъективного познания высоким ценностным статусом («у каждого свой путь к Богу»). Но тем самым трансцендентное выключается из плана теоретического анализа, становясь, по сути, одновременно и целью, и результатом индивидуальной рефлексии. Познание, притязующее на межсубъектность, требует инвариантного метода.

В процессе филогенеза когнитивности запредельного было выработано множество методов и их классифицирование может быть выражено в различных формах. Преследуя раскрыть обозначенные выше вопросы, мы обратимся к давно известному делению трансцендентного гнозиса на интуитивно-созерцательный, мистический и рационально-логический. На наш взгляд, оно

⁷⁰ См.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., 1993. – С. 7, 57.

отражает основные познавательные способности человека в этой области. Каждый из перечисленных способов претендует на аутентичность, вытесняющую из пространства исследуемого все остальные.

Предпосылкой интуитивного созерцания является принятие аксиоматического утверждения о различном единстве имманентного и трансцендентного. Этот постулат необходимо инкорпорирован в философию интуитивизма. Познание предполагает субъект–объектное противостояние, актуально оно только по отношению к *иному*, в то же время, методология интуитивного познания зиждется на онтологическом единстве предметов («все причастно всему» - Н.О.Лосский).

Усвоив аксиому различного единства, интуиция в любом предмете обнаруживает скрытый трансцендентный смысл. Человек сливается с объектом своего познания, постигая его внутреннюю запредельную сущность, ибо в свою очередь обладает такой же сущностью. Полученное знание излагается на особом метафоричном языке, важнейший признак которого - приоритет целого над частью. Однако интуитивистская аксиома неслиянного единства имманентного и трансцендентного, как показал еще средневековый мыслитель Ибн Араби, неизбежно приводит к идее дуализма бытия и небытия⁷¹. Преодолеть одну дуалистичность интуитивизм способен, только порождая другую.

Следующий метод познания трансцендентного, часто выдвигаемый на первое место – мистический. Мистика исходит из предпосылки отрицающей субъект-объектную оппозицию, исследуемое и исследующий – одно, они нераздельны (формула мистицизма: «все во всем»).

Однако такой подход кардинально меняет проблему. Субъект в мистическом опыте отождествляется с миром, растворяется в нем; в акте мистического познания открывается нерасчлененность и нерасчленимость мира. В мире мис-

⁷¹ См.: Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – М., 1990. – С 212.

тики нет трансцендентного и имманентного⁷². Кроме того, мистическое знание в принципе не может быть оформлено. «Онтологическая беспредельность Бога влечет для мистиков эпистемологическую неопределенность: любое высказывание о нем будет только метафоричным и не может служить, сколько-нибудь твердым основанием знания»⁷³.

Помимо всего сказанного, интуитивизм и мистицизм обладают одним общим недостатком – отсутствием общезначимости; они носят субъективный характер, всегда связаны с личностью обращающегося к ним. Полученные отдельным индивидом результаты вовсе не очевидны для окружающих, хотя, могут быть весьма убедительными. Однако их убедительность столь же субъективна, как и методы, с помощью которых они получены. Главный критерий истинности, исповедуемый современной наукой – опытная проверяемость, распространивший свое влияние на все сферы человеческой духовности, и его философский коррелят – практика, неприменимы в исследовании трансцендентного. Такое положение, в дополнение к уже давно высказывавшимся сомнениям в правомерности некоторых делаемых выводов, порождает ситуацию, когда под вопрос ставится возможность вообще какого-либо общезначимого познания сверхчувственного.

На память приходит методологический принцип П.Фейерабенда – «Все позволено». И если применительно к научному познанию это изречение было явным преувеличением: деятельность научных институтов, несмотря на существующие разногласия, не столь анархична в теоретических вопросах, то применительно к современной метафизике эти слова могут стать точным диагнозом.

Интуитивизм, даже в варианте Бергсона – Лосского, утверждающем собственную аподиктичность, не смог убедительно обосновать свою межсубъект-

⁷² См.: Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби. – С. 207.

⁷³ Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993. – С. 157.

ность. Достаточно вспомнить замечания, адресованные Н.О.Лосскому о том, что настаивая на общезначимости интуитивного познания, он, тем не менее, для подтверждения своих доводов использует отнюдь не интуитивные, а рациональные способы доказательства. Мистицизм же никогда и не претендовал на общедоступность, ориентируясь на корпорации избранных, являлся эзотерической практикой. Данные мистического опыта нуждаются в толковании, герменевтическом анализе как раз в силу нетраслируемости. В мистической традиции передаются не знания, а технологии. Основательная мистическая литература, в отличие от массовых суррогатов, представляет собой не компендиум мистических знаний, а практическое пособие по технике мистического транса.

Сколько бы ни открывались недостатки рационального мышления, сколько разочарований ни приносила бы ограниченность и негибкость логики, человечество вынуждено приобретать и передавать знания рационально-логическим путем. Рациональность, обладая массой недостатков, неоднократно и убедительно продемонстрированных многими авторами, справедливо протестовавшими против преувеличения ее когнитивной роли, обладает одним неоспоримым достоинством, делающим ее незаменимой – общезначимостью. Законы логики одинаковы для любого человека когда, где и что бы он ни мыслил.

Касательно рассматриваемой нами проблемы основным недостатком рационального познания обычно называется логическая непреодолимость контрадикторности «имманентное – трансцендентное». Это противоречие мысли о трансцендентном неустранимо, что показал И.Кант на примере антиномий чистого разума. С.Н. Булгаков, признавая эту проблему, предложил различать логические противоречия, которые вытекают из ошибок в мышлении, из его несоответствия собственным нормам, и антиномии, порожденные неадекватностью мышления своему предмету, показывающих недостаточность сил человеческого разума⁷⁴.

При такой оценке противоречивость рационализированного трансцендентного не должна отталкивать. Разумеется, рациональное мышление уже по

⁷⁴ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 89–90.

определению трансцендентного не способно аутентично его выражать, но все же предоставляемые им возможности позволяют исследовать эту область. Оно единственное позволяет сделать трансцендентное предметом обсуждения и философской рефлексии. Известный знаток истории философии В.В.Соколов отмечал, что из двух крайних позиций в познании трансцендентного: мистической и отождествляемой с компонентом знания, лишь последняя является чисто философской⁷⁵.

Рациональное исследование сверхчувственного мира традиционно разделяется на два метода, противоположных по содержанию. Речь идет об катафатическом (утвердительном) и апофатическом (отрицательном) познании. Апофатизм, бессмысленный для анализа других объектов, широко применялся и применяется для постижения трансцендентного и всегда наделялся предпочтительным статусом. Подобные представления воспроизводятся и в новейших диссертационных работах⁷⁶. Столь гипертрофированная оценка апофатики представляется небесспорной, особенно в ее рациональной трактовке.

Антиномичность такого подхода порождает целый ряд проблемных вопросов. Может ли познание осуществляться путем отрицания всякой определенности? Если может, то насколько правомерно его отнесение к рациональности? Противоречие заключается в уже дефиниции апофатизма, когда незнание объявляется познанием.

Историческое первенство отрицательного познания трансцендентности перед положительным несомненно. Апофатическая традиция имеет глубокие корни. Ее черты в европейской культуре находят еще у Платона, Аристотеля и Плотина, при обращении же к духовному наследию восточных цивилизаций древность этого эпистемологического метода календарному исчислению вообще не поддается⁷⁷. Тем не менее его основателями традиционно принято счи-

⁷⁵ См.: Соколов В.В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. – 1995. – № 2. – С. 143–144.

⁷⁶ См.: Соболевникова Е.Н. Специфика рационального в мистическом опыте: Автореферат дисс ... кандидата философских наук. – Омск, 2000.; Лалуев В.Я. Трансцендентное и имманентное в пророчествах: Автореферат дисс... кандидата философских наук. – Омск, 2000.

⁷⁷ См.: Булгаков С.Н. Указ. соч. – С. 94–130.

тать Климента Александрийского и Дионисия Ареопагита, так как христианское отрицательное богословие связывается прежде всего с этими именами.

Климент, вероятно, первый в начале эры христианства, отчетливо сформулировал позиции апофатизма, говоря о Боге: «Что он есть не может быть выражено правильно и в полной мере. <...> Никакая часть не может о нем высказываться, поскольку единое немислимо, а поэтому также неопределимо, если мы понимаем это последнее не как что-то немислимое дискурсивно, но как неизмеримое не имеющее пределов, а потому бесформенное и безымянное»⁷⁸. Ему вторит Дионисий, утверждая, что Божество, «будучи для всего совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием»⁷⁹. Невозможность постижения божественной сущности объясняется двумя причинами. Первая, близкая к неоплатонистской трактовке, в последствии звучит у Николая Кузанского: «утвердительные имена, которые мы приписываем богу, его бесконечно умаляют»⁸⁰. Она же лаконично выражена в известном афоризме Козьмы Пруткова: «Нельзя объять необъятное». Эта причина наиболее распространена в богословии, вторая имеет преимущественный авторитет в философии. Ареопагит, выражая ее, отмечал, что «если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущего находится и за пределами всякого познания»⁸¹.

Самое известное обоснование этого тезиса дал И.Кант. Его учение о вещи в себе рекомбинирует патристский апофатизм. Именно в кантовской интерпретации негативное познание трансформируется в незнание, апофатический гнозис в агностицизм. И.Кант перенес акценты в отрицательном определении трансцендентного с познания непостижимого на постижение своего незнания.

⁷⁸ Климент Александрийский. Строматы. Книга 5. Главы 11-13 // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 261.

⁷⁹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1995. – С. 29–31.

⁸⁰ Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч. В 2-х тт. – М., 1979. – Т. 1. – С. 89.

⁸¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. – С. 29.

Эта перестановка акцентов, совершенная в критической философии, обнажила сердцевину апофатизма – пустоту исследуемого.

Агностицизм, форму которого в Новое время приняла апофатика, не позволяет определить, что такое трансцендентность (вещь в себе), указав единственное ее свойство - перцептивную креативность. Она с равной вероятностью может быть и материальной действительностью, и Богом, и чем-то еще. Ибо понятие ноумена, как писал немецкий философ, «вовсе не позитивно и не есть определенное знание какой-либо вещи, а означает лишь мнение о каком-то нечто вообще»⁸².

И.Кант, ограничив человеческое познание чувственностью, следуя в этом традициям эмпиризма, воспроизводит его закономерный итог, выраженный в философии Д.Юма, несмотря на свое убеждение, что он сумел его преодолеть: мы ничего не можем знать за пределами нашего сознания.

Настаивая, что ноумены – это «совершенно неопределенная мысль о чем-то вообще»⁸³, лишая их всех предикатов, И.Кант не совершает последнего логически необходимого шага: лишения ноумена статуса существования. Не зная, чем является вещь в себе, мы остаемся в неведении, существует ли она. Я.Беме выясняя, что такое тот или иной предмет, задавался вопросом каково его «качество»⁸⁴. Правда понятие качества носит у него мистический характер, но онтически проблема сформулирована точно: быть значит «качествовать». Нет качеств – нет вещи⁸⁵. Не обладающая предикатами вещь просто не может быть обнаружена. Не случайно Г.Гегель приравнивал чистое бытие, о котором ничего невозможно сказать, к ничто. Следуя направлению кантовской мысли логичнее толковать трансцендентное как «методическое, а не ... метафизическое понятие»⁸⁶.

Единственное обозначенное И.Кантом свойство вещи в себе - способ-

⁸² Кант И. Критика чистого разума. – С.721.

⁸³ Там же. – С.722.

⁸⁴ См.: Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М., 2000.

⁸⁵ В отечественной философии подобный взгляд развивал А.И.Уемов. (См.: Уемов А.И. Свойства, вещи, отношения. – М., 1963).

⁸⁶ Hoffe O. Immanuel Kant. – Munchen, 1983. – S. 133.

ность порождать явления – тоже сомнительно относить к ней, ибо это представляет собой распространение рассудочной категории причинности за сферу опыта. Производя такое действие, И.Кант совершает ошибку, называемую им «трансцендентным применением рассудка».

Придерживаясь основоположений И.Канта в сфере познания, вообще нельзя доказать реальность трансцендентного. Человеческий рассудок, обрабатывающий материал с аподиктической достоверностью, заключен в границы чувственности, которой недоступно трансцендентное; разум порождает идеи выходящие за пределы чувственности, но они лишены общезначимости. Обращаясь к наличным ощущениям, мы несомненно можем утверждать только, что они есть: движение мысли дальше неправомерно. Вопрос об источниках ощущений оказывается неразрешимым, в позитивистских терминах - относится к бессмысленным высказываниям. Агностицизм, должный придать объекту вещи в себе научный характер, уберегая его от метафизических интерпретаций, уничтожает сам этот объект.

А.Ф.Лосев, имея в виду это обстоятельство, отмечал, что если бы в познании Бога «существовал только апофатизм и больше ничего другого, то это было бы равносильно новоевропейскому агностицизму или, по крайней мере, кантовскому учению о «вещах в себе»⁸⁷. Христианская патристика не скатывается в разрушительный для догматики агностицизм только потому, что всегда сочетает апофатическое познание с катафатическим.

Сближение А.Ф.Лосевым отрицательного познания с агностицизмом закономерно. Такой вывод заложен уже в начальных положениях христианского апофатизма. Ибо мышление всегда предметно, устраняя из мысли содержание, мы устраняем само мышление. В.Н.Ильин, подчеркивая эту мысль, указывал, что когда «мы «от-рицаем» (в плане апофатическом), тогда нет и мысли, а есть чувства более или менее путаные»⁸⁸. Апофатизм и ratio несовместимы.

⁸⁷ Лосев А.Ф. <Историческое значение Ареопагитик> // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 73.

⁸⁸ Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 106.

Утверждения о рациональности апофатизма опровергаются самим Дионисием, указывающем в качестве атрибута апофатизма «прекращение всякой умственной деятельности»⁸⁹. Это положение можно радикализировать. Апофатизм не только не может быть отнесен к рациональному познанию, но и к познанию вообще. Сказанное, однако, не лишает апофатизм познавательной ценности, не имея отношения к результатам познания, он, несомненно, причастен акту познания.

Юмовско-кантовский агностицизм обнажил противоречия, распространенной в философии средних веков и Нового времени, оценки апофатизма как высшей когнитивной способности разума. В век торжества рациональности это лишало апофатизм всякого теоретического и практического значения, что вряд ли справедливо. В.Н.Ильин, фиксируя отсутствие мысли в процессе отрицания, верно, хотя и не явно, перенес акценты на чувственность, внерациональную сферу человека, где и должно искать значение апофатистики.

Первоначальный смысл гносеологической негации, не преломленный через призму дискурса, вполне определенно указал Дионисий. Ценность апофатизма заключается в том, что он изымает душу из «средного ей»⁹⁰, то есть из смыслового пространства окружающего. Задача отрицания – в очищении сознания, порождении состояния безмыслия, которого возможно достигнуть, «отступив от всего сущего и от самого себя»⁹¹. И только тогда, по мысли Ареопагита, посвященный «погружается в истинно таинственный мир неведения, освободившись от всех восприятий и вступив в полноту неосязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или иному, но тому, который за пределами всему. В полном бездействии, он лучшей частью своей души соединяется с всецело непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая совершенное знание»⁹².

⁸⁹ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1995. – С. 341.

⁹⁰ Там же. – С. 336.

⁹¹ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. – С. 247.

⁹² Там же. – С. 265.

Аналогичные психические состояния признаются необходимыми для сверхчувственного созерцания большинством мистических традиций мира. Таким образом, в апофатике мы имеем лишь подготовительную технологию мистического действия, сам апофатизм познанием не является, тем более не имеет никакого отношения к рациональности.

Преследуя цель интерсубъективного анализа категории трансцендентного, ее можно раскрыть только с помощью рационального исследования

Выделенные онтологические и гносеологические признаки трансцендентности предоставляют возможность, оставаясь в поле классической терминологии, использовать для ее определения понятие «реальность». Однозначное понимание этого термина отсутствует, но значение существования, необходимое для экспликации природы трансцендентного, в нем выражено отчетливо.

Понятие реальности этимологически аналогично понятию «действительности», означая то же самое – действительный. Такое значение прослеживается с философских идей глубокой древности. В отечественной философии преимущественно используется восходящее к ленинскому определению материи понятие «объективной реальности», наделяемое теми же признаками. Однако такое понимание реальности даже в марксизме является скорее средством сохранения корпоративной идентичности, нежели продуктивным концептом, ибо семантика этого понятия очевидно разнообразнее.

В настоящее время выделяются две основные смысловые модификации «реальности». Одна из них более традиционна, ее можно назвать метафизической. Она вкладывает в понятие реальности значение «все существующее, т.е. весь материальный мир, включая все его идеальные продукты»⁹³. При таком понимании реальность оказывается неотличимой от бытия, не случайно в «Философской энциклопедии» рекомендуемая литература к разделу «Реальность» отсутствует, ее предлагается смотреть в разделе «Бытие». Подобная трактовка реальности разделяется не только философами марксистского толка. Схожее определение – с некоторыми отличиями – можно найти у С.Л.Франка. В одной

⁹³ Нарский И. Реальность // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 477.

из работ, обосновывая большой объем понятия реальность по сравнению с понятием действительности, он писал: «Всякой действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, мы вынуждены противопоставлять более широкое понятие реальности, в состав которой входит кроме действительности, еще сверхвременное, идеальное бытие»⁹⁴.

Наряду с этим подходом распространен второй, который можно назвать релятивным. Его появление связано с переворотом в физике в XX веке, когда в противовес метафизическому пониманию реальности была выдвинута идея «реальности по отношению»⁹⁵. Специальная и общая теории относительности ввели положение «точки наблюдателя» в зависимости от которой реальность приобретает разные черты. В связи с этим понятие реальности в современной физике распалось на слабо сочетаемые друг с другом варианты: «объективная реальность» (природа, физический мир), «эмпирическая реальность» (наблюдаемая или экспериментальная) и «теоретическая реальность» (мир конструкций, теорий и моделей)⁹⁶.

Релятивное, вернее субъектное, понимание реальности закрепилось в современной философии. Считается, что «значения «реальности» ... относительны и операциональны – в зависимости от того, каким специфическим субъектом они полагаются»⁹⁷.

Таким образом, трансцендентное может, в общем виде, быть определено как реальность, выходящая за пределы действительности.

* * *

Основные выводы первой главы.

⁹⁴ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. – М., 1997. – С. 218.

⁹⁵ Чешев В.В. Проблема реальности в классической и современной физике. – Томск, 1984. – С. 4.

⁹⁶ Теория познания. В 4 тт. – М., Мысль, 1991. – Т. 2. Социально-культурная природа познания. – С. 451–452.

⁹⁷ Красиков В.И. Философия как концептуальная рефлексия. (Философская пропедевтика). – Кемерово, 1999. – С. 241.; См. также: Корсунцев И.Г. Бытие и реальности // Приложение к Вестнику РФО. – 2000. – № 2 (4).

1. Интерсубъективное исследование трансцендентного возможно только путем выделения формализованного инварианта. Историко-логический метод позволяет сократить число имеющихся коннотаций и определить репрезентативные характеристики феномена.
2. Дефинирование трансцендентного производится методом отрицания. Это вызывается как сущностными особенностями самой логической операции, так и спецификой исследуемого объекта. Трансцендентное определяется через исключение свойств соотносительной категории – имманентного, и лишь затем наделяется положительными атрибутами. В философии в качестве имманентного понимались: опыт, сознание, посюсторонний мир. Суммативная характеристика исторически выделяемых форм имманентности охватывается понятием действительность.
3. Проблема взаимосвязи трансцендентного и имманентного знает два решения: а) гомогенизации; б) использования межсубстанциального посредника. Первое, предполагающее гипостазирование одной из составляющих, приводит к непреодолимым противоречиям, делающим, в конечном счете, невозможным существование и имманентного, и трансцендентного в отдельности. Второе решение исторически выступает как единственный позитивный вариант разрешения межсубстанциальных противоречий. В большинстве существующих модификаций таким посредником между имманентностью и трансцендентностью признается человек.
4. Философский анализ трансцендентного обнаруживает невозможность его адекватного восприятия, так как логические противоречия в описании трансцендентного носят неустранимый характер. Трансцендентное квалифицируется как иррациональный феномен.
5. Основными методами познания трансцендентного являются: интуитивный, мистический и рациональный. Результаты первых двух, в силу механизмов их осуществления, невыразимы в понятийно-логической форме и носят субъективный характер. Единственным методом, выводящий рассматриваемое явление

ние в пространство философского исследования, является рациональное познание.

6. Терминологическое исследование и философский анализ природы трансцендентного позволяют определить его, в общем виде, как реальность, выходящую за пределы действительности.

Глава II. АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ

§ 1 Ценностно-регулятивная сущность трансцендентного

Определение, данное трансцендентному как реальности, выходящей за рамки действительности, помогает очертить лишь самый общий его онтологический ареал. Дальнейшее уточнение статуса трансцендентного требует конкретизации его сущностных характеристик. Лишь более четко установив предикаты, возможно конкретизировать и сам объект. Разброс, существующих пониманий трансцендентности, делает эту задачу затруднительной, признаки, принадлежащие разным трактовкам, нередко противоречат друг другу. Единственным неизменным признаком, который одинаков во всех модификациях трансцендентного, несмотря на всю их несхожесть, является признание сверхъестественности трансцендентного. Сверхъестественность, которая понимается как приподнятая над естественностью, выпадающая из ординарных обстоятельств.

В слово «естественный» обычно вкладывается смысл – протекающий алгоритмично, в соответствии с закономерностями, установленными правилами, сочетающегося с обстоятельствами. Сферой естественного в таком случае выступает действительность, окружающая человека, то есть имманентность. Одним из главных общепризнанных свойств действительности выступает необходимость. На это обстоятельство обращает внимание знаменитая формулировка Г.Гегеля, в работах которого содержится, пожалуй, самый глубокий в мировой философии анализ действительности, «действительность – единство сущности и существования» отражающая закономерность, царящую в действительности, заставляющую реальные объекты соответствовать неким образцам. Разъяснения, даваемые Г.Гегелем в разных работах, настойчиво подчеркивают необходимый характер действительности.

Это же обстоятельство отмечено в одной из наиболее известных и неоднозначно трактуемых мыслей Г.Гегеля – «что разумно, то действительно, и что

действительно, то разумно»¹. Многие, порой нелестные, толкования этого высказывания, порождены желанием видеть в нем нечто большее, чем одно из положений гегелевской системы, что вряд ли имеет основания. Для восприятия аутентичного содержания этого тезиса следует вспомнить, что немецкий философ понимал под разумом. Для него разум тождественен логике, сущностным началом которой является то, что Аристотель называл «принудительной силой речей» – закономерность, протекание в соответствии с жестко регламентированными правилами.

Мир у Г.Гегеля является порождением абсолютного разума, и действительность в системе категорий его философии представляет собой высшую ступень его объективации. Действительность выступает точкой совпадения разума и его отчуждения. Применительно к рассматриваемой проблеме, важен модус необходимости, содержащийся в понятии действительности. Это высказывание может пониматься и как «что закономерно, то действительно, что действительно, то закономерно». Г.Гегель подчеркивает, что «развитая действительность ... есть необходимость»².

Слово «естественность», если вспомнить его смысл - «природа», указывает и на характер названной необходимости – это законы природы, законы изучаемые естественными науками. Трансцендентное не попадает под действие таких законов, образуя пробел в действительности, и в этом отношении бытующее мнение о ненаучности концепта трансцендентного вполне логично. Трансцендентное образует иную сферу реальности, чем та, в которой люди эмпирически существуют.

В характеристике трансцендентного как сверхъестественного отражено еще одно важное его свойство, которое наличествует во всех имеющихся трактовках, даже наиболее секуляризованных (сциентизированный вариант, раскрывающая его как мир теоретических абстракций) – доминантность. Трансцендентное понимается не просто как «предмет, находящийся за пределами», а как

¹ Гегель Г. Философия права. – М., 1990. – С. 53.

² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М., 1975. –Т. 1. Наука логики. – С. 322.

«предмет превосходящий пределы», например в средневековом учении о трансценденталиях. При этом, так или иначе, трансцендентная сфера реальности принимает антропологическое измерение, соотносится с человеком. В предыдущей главе отмечалось, что связь между имманентным и трансцендентным планами мироздания возможна только через человека.

Любое исключительно логическое осмысление проблемы взаимодействия имманентного и трансцендентного невозможно, поскольку задаваемые условия каждой из ее составляющих противоречат друг другу. Мысль, вращаясь только в кругу логических признаков, с каждым шагом все дальше разводит имманентное и трансцендентное. Однако личный экзистенциальный опыт убеждает в их единстве. Человек при обращении к этой проблеме выступает не только как необходимый элемент взаимоотношения имманентного и трансцендентного, но и как *условие* его осуществления. Поэтому трансцендентное можно определить как преимущественно антропологическое понятие. Прежде всего, с этой точки зрения отчетливо фиксируется доминантный характер трансцендентного. Если онтологически сфера трансцендентного описывается как другая реальность, то антропологически – как высшая реальность, высшая по отношению к человеку.

Антропологический подход позволяет отчетливо проследить различия имманентного и трансцендентного. Первое, если понимать его только антропологически, охватывает человеческую природу, соразмерную окружающему миру. В имманентности человек предстает как элемент действительности, подчиненный ее законам и принципам устройства. Имманентное человека – это явления, укореняющие его в действительности, раскрывающие его самого как действительность. Имманентная активность человека направлена на вписывание его в окружающее и должна пониматься как направленная на выживание. В структуре человеческой активности она выражается поведением. Адекватность окружающим условиям, преследуемая имманентной стороной человека, для живого организма и выражается в собственном сохранении; обратный процесс несоответствия действительности неизбежно заканчивается гибелью. Феномен трансцендентного возможно соотнести с миром идеального – универсумом,

существующим во многом контрарно по отношению к действительности (исторически трансцендентное определялось как сверхчувственное).

Однако отождествление имманентности только с телесной стороной человека, а трансцендентности – с духовной будет поспешным. Интеллектуальная и эмоциональная составляющие человеческой психики не являются полностью инородными данной действительности. В значительной своей части она совпадает с процессами, протекающими в высшей нервной системе у животных³. Интеллектуально-эмоциональная деятельность человека не носит трансцендентного характера, выводящего ее за рамки действительности. Скорее она выступает логичным элементом действительности. Раскрытый В.И.Вернадским процесс цефализации, наблюдаемый в ходе биологической эволюции, демонстрирует закономерность усложнения нервно-психической структуры живого. Появление человеческого интеллекта, в этом свете, – необходимый и, соответственно, имманентный процесс. При исследовании генезиса человеческой психики проблемной оказывается не интеллектуально-рассудочная деятельность человека, а ее разумные основания, неподдающиеся объяснению с точки зрения процессов и закономерностей действительности.

Антропологическое рассмотрение пары «имманентное – трансцендентное» принимает форму отношения «рассудочное – разумное» как выражение биологически закономерного и биологически невыводимого компонентов в структуре человеческой психики. Исследование имманентного и трансцендентного с позиций человеческой духовности приводит к понятиям неразумной и разумной природы.

Понятие природы, как и большинство философских терминов, неоднозначно, но основные его смысловые модификации были показаны еще И.Кантом. Он отмечал, что слово природа часто употребляется в материальном значении «как совокупность всех вещей, поскольку они могут быть *предметами наших чувств*, стало быть, и [предметами] опыта; тогда под этим словом по-

³ См.: Симонов П.В. Высшая нервная деятельность человека: Мотивационно-эмоциональные аспекты. – М., 1975; Судаков К.В. Биологические мотивации. – М., 1971.

нимается совокупность всех явлений, то есть чувственно воспринимаемый мир за вычетом всех объектов, не воспринимаемых чувствами». Таков наиболее распространенный смысл этого слова, но оно также употребляется «в *формальном* значении, означая первый, внутренний принцип всего, что относится к существованию той или иной вещи»⁴.

В последнем случае, который можно назвать собственно философским, в качестве главной характеристики понятия природы указывается ее тождественность с некой сущностью, основой вещей и явлений. Человек при таком подходе выступает порождением природы, от нее зависит его существование: в обоих семантических вариантах слова «природа» отражается представление об отношении необходимости, которое признается главным признаком природы. Природа приравнивается к детерминации.

Это позволяет воспринимать природу как основу или сущность объективную, независимую от человека. Обычно понятие объективности понимается двояко: как нечто существующее независимо и отдельно от человека, и как существующее независимо от субъективных воззрений. Отсюда и понятие природы трактуется двойственно: во-первых, под природой можно подразумевать реальность вне человека как среду, в которой человек обитает, то есть как действительность; во-вторых, – как реальность, произведенную человеком в качестве родового существа. Речь идет о неразумной и разумной природах.

Представление о существовании разных сфер реальности, имеющих схожую сущность и охватываемых понятием природа, относится к числу первых философских концепций, что нашло отражение в принципе тождества бытия и мышления⁵. Осознание этого зародилось в момент формирования рефлексии, оказавшись одним из моментов ее становления, что, несомненно, не случайно. Идея дуальности природы отчетливо прослеживается во всей перспективе философского развития.

⁴ Кант И. Метафизические начала естествознания. 1786 // Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 55.

⁵ Денисова Л.В. Указ. соч. – С. 86–87.

Как отмечает Л.В.Денисова, «сверхчувственная, мыслительная реальность в принципе обладает теми же характеристиками, что и окружающий человека мир, обычно именуемый природой. Мыслительная реальность представляет собой одну из форм объективной необходимости, от которой зависит человек, и порождением которой он выступает. Отмеченные особенности позволяют называть мыслительную реальность природой» и потому «мыслительная реальность представляет собой одну из форм природы, существующую в мыслительном пространстве человеческого сознания и присущую только человеку»⁶.

Анализ феномена трансцендентности (разумной природы) приводит к убеждению, что в нем присутствует не меньший элемент необходимости, чем в действительности (неразумной природе).

Трансцендентное зачастую оказывает большее влияние на поведение людей, чем факторы окружающего их мира. В истории разных культур присутствует убежденность в большей значимости сверхъестественных причин. Это убеждение распространяется не только на самого человека или явления им порождаемые, он охватывает и космические процессы, в том числе и протекающие в действительности.

Однако эта существующая в трансцендентном закономерность имеет иные модусы, нежели аналогичное явление в действительности. В последней закономерность не зависит от человека, трансцендентная же предусматривает альтернативные варианты, выбираемые человеком. Это необходимость добровольно принятая, в отличие от природной необходимости она формируется самим человеком, проявляется как самопринуждение⁷. Имеется в виду не процесс индивидуального волевого усилия, который в данном случае, несомненно, присутствует, а метафизические процессы, проявляющиеся во внутренней потребности осуществления⁸. Рассмотрение трансцендентности таким образом подталкивает к выяснению спецификации трансцендентной необходимости.

⁶ Денисова Л.В. Указ. соч. – С. 103.

⁷ Трансцендентная необходимость обнаруживается через свободу.

⁸ Это отличие продемонстрировал А. Шопенгауэр, на примере индивидуальной и мировой воли..

Человек, выделившись из животного мира, став больше чем животным, породил новый вид природы, доселе не существовавший – разум. Соответственно активность человека произвела новые формы, неизвестные прежде. Эти формы человеческой активности, не подпали под существующие в действительности регулятивы, поэтому разум должен был сформировать качественно иные, ибо бесосновная активность невозможна. В средневековой притче, приписываемой Ж.Буридану, повествуется об осле, которого ждет голодная смерть из-за невозможности совершить выбор. Конечно, в подобном случае реальному ослу смерть не грозит, но для «метафизического» осла такая ситуация несомненно была бы смертельна. Выбор подразумевает онтологические основания своего осуществления, определяющие его направленность.

Зачастую внебиологические основания человеческой активности отождествляются исключительно с областью моральных предписаний. Одним из признаков морали, указываемым в этической литературе, являются «особого рода требования к человеку (нравственная необходимость), то есть детерминанты, определяющие и направляющие его волю, переживания и поступки»⁹. Однако такой подход, отождествляющий все механизмы внебиологической регуляции активности человека с моралью не учитывает, на наш взгляд, многие аспекты проблемы, рассматривает ее одномерно, лишь с точки зрения общественных и межличностных отношений. Поэтому логично, что для О.Г.Дробницкого нормативные регуляторы – это исключительно «орудия социального контроля»¹⁰.

В окружающем нас обществе мы можем наблюдать массу регламентирующих правил и установлений, направляющих нашу активность, которые воплощены в праве, инструкциях и т.д. Подобные нормы целенаправленно создаются и воплощаются в жизнь специальными общественными институтами, контролирующими их соблюдение. Налагаемые этими институтами санкции или возможность их применения делают издаваемые ими предписания нормативными, общеобязательными к исполнению. Регулятивы в этом случае тесно связаны с ин-

⁹ Дробницкий О.Г. Понятие морали. – М., 1974. – С. 229–230.

¹⁰ Там же. – С. 239

ститутами, их порождающими, с ролью, играемой ими в системе общественных отношений. Эта роль определяет степень нормативности и масштабы исполняемости (разница между нормативным регулированием, устанавливаемым государством и какой-либо общественной организацией в объяснениях не нуждается). Но и в том, и в другом случае нормы обязательно носят формализованный и эксплицитный характер. Формализованность и институциональность социальных норм приводят к тому, что эти нормы образуют особую регламентирующую сферу общественного сознания, однозначно регулирующую общественные отношения индивидов принудительным образом.

Из функциональных особенностей подобного типа регулирования вытекает сущность нормы, которая является исключительно функциональной. Норма – это формализованное правило поведения, выраженное эксплицитно в виде документов, актов и т.д., имеющих обязательный характер. Определение подразумевает, что нормативная модель регулирования возникает достаточно поздно, главным образом, на ступени государственного развития человечества, что не позволяет считать ее изначальной формой внебиологической регуляции активности.

Кроме того, социальная нормативность исторически развивается в сторону обособления от конкретного индивида, оперируя абстрактными объектами, что нашло отражение в феномене социального отчуждения. Рассматриваемый тип регулирования человеческой активности не затрагивает внутренние мотивации, в связи с чем ситуация антагонизма между социальными предписаниями и личностными побуждениями носит неустранимый характер. Помимо прочего, норма легитимна, в силу своей отчужденности от человеческой личности, только в системе институционализированных общественных отношений. Известные в истории попытки нормативно регулировать внутренние психические процессы либо игнорировались обществом, либо элиминировали сами эти процессы, вызывая деградацию личности.

Норма, принятая индивидом в качестве внутреннего регулятива, теряет свой прежний характер, обращаясь в ценность. М.С.Каган подчеркивает, что

различие между ценностью и нормой лежит в том, что первая характеризуется содержательно, смыслово, идеологически, а последняя – формально, технологически, то есть ценность сугубо индивидуальна¹¹. Понятие «ценность» охватывает все характеристики трансцендентного: доминантность, необходимость *побуждающая* к своей реализации, выхождение за рамки наличного бытия, антропологичность и т.д. Ценность – это отмечается большинством специалистов в области аксиологии – трансцендентна. Однако для проводимого исследования существенно, выяснить является ли ценностным трансцендентное.

Вопрос о ценностях в советской философии появился в 60-х годах, однако, самостоятельность он получил лишь в последнее время. Социологизаторский подход основателей марксизма к пониманию человеческой природы привел к крену в сторону исследования нормативных регуляторов поведения. Понятия ценности и нормы в марксистской философии отождествлялись, выступая синонимами. Так, в «Философской энциклопедии» отмечается, что к ценностям относятся: «общест. установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений (о добре и зле, справедливости, прекрасном и безобразном, о смысле истории и назначении человека, идеалы, нормы и принципы действия). Для всех этих представлений характерны модальность долженствования ..., отображения многообразных явлений действительности и их связей в одноплоскостном плане предпочтительного и нежелательного»¹².

Преимущественно социальное понимание ценности, сведение ее к регламентации общественных явлений встречается почти во всех работах 60-70 гг. О.Г.Дробницкий в одной из первых в СССР работ по теории ценностей писал, что все формы ценностного долженствования «есть не что иное, как проявление социальной необходимости ...»¹³. Между тем в западной философии различение

¹¹ См.: Каган М.С. Философская теория ценности. – СПб., 1997. – С. 83.

¹² Дробницкий О.Г. Ценность // Философская энциклопедия. – М.: 1970. – С. 462.

¹³ Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценностей в философии. – М.-Л., 1966. – С. 33. См. также: Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. – М., 1974. (В более поздних работах отстаивался тот же, хотя и несколько скорректированный взгляд: «По логике морали человек должен следовать социальным требованиям, не как навязанным ему извне, не под принуждением, а добровольно, воспринимая их как свои собственные, осознавая и принимая их объективную необходимость». (Моральный выбор. – М., 1980. – С. 139).

ценности как личностного значения и нормы как институционализованного значения (употребляется так же понятие социальной ценности) известно с момента зарождения аксиологии.

Известно, что в большинстве европейских языков лексически не различаются ценность духовная и материальная. Русский язык создал особое понятие, обозначающее практическую ценность предмета – стоимость, однако и понятие ценности продолжает употребляться в общеевропейском русле. В советской материалистической философии наблюдалось даже теоретическое сближение ценностного и полезного¹⁴.

Такая смысловая путаница не случайна: разные значения ценности действительно в определенном отношении близки и не противоречат друг другу. Наличие индивидуальной спецификации, вытекает из рассмотрения ценности с разных точек зрения, с позиций одной из составляющих человеческого сознания – рассудка или разума. Оппозиция «имманентное – трансцендентное», таким образом, принимает еще одну форму, помимо «неразумная природа – разумная природа», – «рассудочное – разумное». Эта противоположность была отмечена И.Кантом как «трансцендентальное» (относящееся к области рассудка) – «трансцендентное» (относящееся к области разума). У И.Канта и в последующей философии по отношению к ним отмечается то же, что и применительно к разным смыслам ценности, смешение понятий (см. § 1 гл. 1).

Три отмеченные онтологические пары «имманентное – трансцендентное», «неразумная природа – разумная природа», «рассудочное – разумное» являются при антропологическом понимании изучаемого в диссертации феномена, ступенями его конкретизации. Отношение рассудочного и разумного как биологически естественного и биологически необъяснимого («сверхестественного») представляется поэтому наиболее важным для экспликации трансцендентного.

Истоки деления человеческого сознания на разные составляющие имплицитно существовали еще в античности в дихотомии знания и мнения. Платон

¹⁴ См.: Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). – М., 1974. – С. 168.

недвусмысленно разводит «способность геометров и подобных им» и знание¹⁵. В большей или меньшей степени это деление проявилось у Аристотеля, в философии Возрождения (Н.Кузанский, Л.Валла) и Нового времени (Р.Декарт, Б.Спиноза, Д.Локк, Д.Юм). Впервые же в отчетливо выраженной форме различие разума и рассудка было обосновано И.Кантом, у которого оно становится краеугольным для философии, определяя ее проблемы и ее структуру¹⁶.

Рассудок в «Критике чистого разума» раскрывается как «способность самостоятельно производить представления»¹⁷ или как «способность составлять суждения»¹⁸. Для И.Канта, отождествлявшего познание с логическим процессом, рассудок является конвертером, преобразующим чувственные данные в понятия, устанавливая правила для восприятия, то есть рассудок логически конституирует реальность.

Разум с гносеологической точки зрения – это способность приводить знание к целокупности, разум продуцирует *принципы*, сообщающие рассудочному знанию тотальность. Отличия разума от рассудка формулируются так: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок»¹⁹. И.Кант разделяет общеевропейский взгляд на разум как на высшую познавательную инстанцию человеческого мышления. И поскольку разум в познавательном акте оперирует только рассудком, он имманентен.

Несмотря на это, именно разум образует трансцендирующую способность человека. И.Кант вынужден обратить внимание на трансцендентные интенции разума, который непрестанно стремится покинуть пределы опыта. Среди оснований, его к тому побуждающих, философ особо отмечает возникающие не

¹⁵ Батищев Г. Разум // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 460.

¹⁶ Значение идей И.Канта для исследования трансцендентного побуждает постоянно к ним обращаться.

¹⁷ Кант И. Критика чистого разума. – С. 155.

¹⁸ Там же. – С. 167.

¹⁹ Там же. – С. 342.

вследствие ошибки, а порожденные самой природой разума. И хотя трансцендентальная диалектика в «Критике чистого разума» прямо посвящена опровержению этих оснований, И.Кант, анализируя их, выделяет ряд существенных моментов в связи разума и трансцендентности. Прежде всего, отличительной чертой трансцендентных устремлений разума является их неустранимость – «трансцендентальная иллюзия», в отличие от логической, возникающей лишь из-за невнимания к требованиям логики, «не прекращается даже и в том случае, если мы уже вскрыли ее и ясно увидели ее ложность»²⁰. Трансцендентность является атрибутом разума. Для объяснения имманентности и одновременной трансцендентности разума И.Кант вводит его деление на спекулятивный и практический.

Спекулятивный разум синтезирует данные рассудка, выступая лишь как высшая его инстанция. Практический разум регулятивен, а не инструментален. Он порождает трансцендентальные идеи, регулирующие человеческую активность. Мыслитель указывает только три таких идеи (Бог, свобода воли и бессмертие души), но это ограничение следует из знаменитых вопросов, поставленных им в начале критического исследования.

Существенен статус этих идей, отмеченный И.Кантом, утверждавшем, что «нам ни в коем случае нельзя считать их излишними или пустяжными ..., хотя с помощью их и нельзя определить ни один объект, тем не менее они в сущности и незаметно служат рассудку канонам его широкого и общего применения»²¹. Разум содержит регулятивы, детерминирующие рассудок и «основные правила и принципы своего применения, имеющие вид вполне *объективных* (выделено мной – Ю.Д.) основоположений»²². Таким образом, разум создает регулятивы объективирующие субъективную активность рассудка, онтологизирующую ее. Как отмечается исследователями в коллективной монографии «Философия Канта и современность» у И.Канта «речь идет вовсе не о том разуме, который присущ человеку в качестве его способа духовной деятельности. Этот разум, для

²⁰ Кант И. Критика чистого разума. – С. 338–339.

²¹ Там же. – С. 360.

²² Там же. – С. 339.

которого «нет никакого *прежде* и *после*», есть не субъективная способность человека, а царство равных себе чистых идей, внесубъективной идеальности, он задан, а не внутренне присущ человеку»²³.

Поскольку возможно только эмпирическое познание, трансцендентное для спекулятивного разума остается фикцией, но как пишет В.Россман, «минусы у Канта всегда превращаются в плюсы, как на сеансе у фокусника. То, что разум не может высказаться вполне уверенно по вопросам морали и религии, оставляет место для веры... Вера ... становится возможна потому, что мы ничего не можем знать о ноуменальном мире»²⁴. Непостижимость трансцендентного для познающего спекулятивного разума раскрывает его как сущность практического разума.

Обоснование «столпа» практического разума – морального закона – при этом может быть только практическим, то есть трансцендентным. Немецкий философ указывает, что «моральный закон в достаточной мере доказывает свою реальность и для критики спекулятивного разума тем, что к чисто негативно мыслимой причинности, возможность которой была непонятна этому разуму и тем не менее должна была быть допущена, добавляет и положительное определение, а именно понятие разума, непосредственно ... определяющего волю; таким образом, разуму, идеи которого всегда были запредельны, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только *практическую* (выделено мной – Ю.Д.) реальность»²⁵.

Существенным в определении регулятивности трансцендентальных идей представляется механизм их действия в трактовке И.Канта. Имманентная сфера бытия в его понимании всецело подвержена действию принципа причинности и человеческое феноменальное бытие также всецело находится в ее власти. Но, согласно известному утверждению И.Канта, человек также существо

²³ Философия Канта и современность. – М., 1974. – С. 113.

²⁴ Россман В. Разум под лезвием красоты // Вопросы философии. – 1999. – № 12. – С. 53.

²⁵ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 8 т. – М., 1994. – Т. 4. – С. 430.

ноуменальное, и в этом отношении он абсолютно свободен.

Впрочем, противопоставление свободы причинности, встречающееся у И.Канта, носит более риторический, нежели концептуальный характер. Несомненно, различие основоположений спекулятивного и практического разума значительно, но неверно противопоставлять, основываясь на сочинениях немецкого мыслителя, свободу причинности, понимать ее как антипод природной необходимости. Кантовская этика долга вообще производит впечатление апологии необходимости и свобода человека, в его трактовке, есть лишь иной тип необходимости – это причинность, полностью определяющая сама себя, имеющая основания в самой себе. «Моральный закон, – отмечает немецкий философ, – есть действительный закон причинности через свободу»²⁶.

При всем этом свобода не является субъективной, хотя И.Кант использует по отношению к ней такой термин, субъективность свободы следует понимать как субъектность, порождаемость человеком, но она детерминируется трансцендентным, противном случае происходит ее перерождение в произвол. Свобода это «субъективная причинность, способность определения своей воли по закону некоего интеллигибельного мира»²⁷. По мнению К.С.Бакрадзе, причины появления понятия трансцендентного в философии И.Канта носят не гносеологический характер, именно в этом отношении оно противоречит многим ее основоположениям, а антропологический²⁸.

Таким образом, в философии И.Канта рассудок и разум четко соотносятся с имманентным и трансцендентным. Рассудок носит конститутивный характер, обуславливаемый природной необходимостью, а разум – регулятивный, порождающий новый тип необходимости. Сам И.Кант не связывал разумную необходимость с ценностями. Этот шаг был сделан неокантианцами.

²⁶ Кант И. Критика практического разума. – С. 431.

²⁷ Там же. – С.531.

²⁸ Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды. – Тбилиси, 1973. – Т. 3. – С. 30.

У В. Виндельбанда мы также встречаем соотнесение регулятивности (норм) с разумом²⁹. Он же отмечает родственность разумных регулятивов с природной необходимостью: «Нормы ... совершенно отличны от законов природы, но не противоречат им в качестве чего-то чуждого и далекого», «все нормы суть особые формы осуществления законов природы»³⁰. Неокантианцы также первыми отчетливо заявили о трансцендентном характере ценностей, фактически отождествив эти понятия. С этого времени вопрос о ценностях становится одним из основных для философии³¹ унаследовав значимость вопроса о трансцендентном.

Таким образом исследование отношений «имманентное – трансцендентное», «неразумная природа – разумная природа» и «рассудочное – разумное» позволяет прийти к выводу, что трансцендентное носит ценностный характер (к понятию ценности так или иначе сводимы все исторически выделявшиеся исторические модификации трансцендентного, даже Бог может пониматься как высшая ценность). Однако вывод о ценностной сущности трансцендентного не дает ответа на вопрос о его онтологической локализации, ибо онтология ценности в силу большей конкретности понятия содержит и большее количество дискуссионных моментов, чем онтология трансцендентного.

Для описания последнего в настоящее время используются два онтологические подхода: помимо подхода признающего субстанциальность трансцендентного, в философии имеет место второй – подвергающий сомнению существование трансцендентного. Согласно второму подходу онтологическое утверждение трансцендентного представляется как одно из основных заблуждений западной цивилизации. Такое убеждение высказывается, например, в рамках постмодернистского мышления. Но с самой ожесточенной критикой представлений о существовании субстанциального трансцендентного в XX веке выступил экзистенциализм, противопоставив ему концепт *трансценденции*.

Это философское направление с самого начала развивалось в резкой оппо-

²⁹ Виндельбанд В. Прелюдии. – С. 208.

³⁰ Там же. – С. 193.

³¹ См.: Каган М.С. Философская теория ценности. – СПб., 1997. – С.13–29.

зиции классическому рационализму. Такое противостояние, встречаемое еще у С.Кьеркегора, Н.А.Бердяева, Л.Шестова, М.Унамуно, формировалось по отношению к главному тезису предшествующей философии – субстанциальному единству человека и мира, выраженному в утверждении рационализма о тождестве бытия и мышления. Основное значение этого принципа заключается в утверждении подобия процессов сознания процессам окружающей нас действительности, а такой подход, по мысли экзистенциалистов игнорирует особенности человеческого бытия, подчиняя его детерминизму. Утверждение однопорядковости человека и бытия приводит к тому, что законы мира становятся конституентами, определяющими и человеческое существование. Человек лишь переводит их в процессе познавательной деятельности на социальный уровень. В этом случае человеческая самостоятельность становится не более, чем осознаваемой формой закономерностей, имеющих место в действительности («свобода есть познанная необходимость»).

Т.А.Кузьмина полагает, что отличительной чертой неклассической философии в XX в. становится «утверждение о радикальном отличии человеческого бытия и способов его детерминации от законов и связей остального мира, само человеческое бытие раскалывается на две противопологаемые друг другу сферы. Основным принципом такого разделения является решение вопроса об автономии человека, о том, где он определяет себя сам и где он определен извне. Одна из сфер объявляется областью строгой причинности и несвободы, к другой относятся такие феномены человеческого бытия, которые якобы не подчинены социально-природной каузальности, а образуют особый тип самоопределения»³².

Неклассическая философия, в том числе экзистенциализм, строится на признании трансцендентности в качестве основополагающей антропологической характеристики. В религиозном экзистенциализме онтология трансцендентного рассматривается традиционно: это особая сфера бытия (Бог, Абсолют), существующая независимо, но в тесной связи с людьми, управляя с большей или мень-

³² Кузьмина Т.А. Проблема трансценденции в современной буржуазной философии // Вопросы философии. – 1972. – № 6. – С. 78.

шей очевидностью их деятельностью. Сходятся в этом мнении представители различных конфессий³³.

Совершенно другое звучание получило понятие трансценденции в атеистическом экзистенциализме, где оппозиция субстанциальному пониманию человека достигла апогея. Традиционная философия, рассматривает человека как совокупность потенций заложенных от рождения и актуализирующихся в течение жизни. Потенции эти задаются законами окружающей действительности, ибо человек сам – часть этой действительности. Соответственно, его жизнедеятельность жестко детерминирована, представляя собой реализацию мировой причинности. Г.Гегель и К.Маркс, в своих работах по философии истории выразили этот взгляд, пожалуй, как никто больше. Атеистический экзистенциализм резко выступил против субстанциально-каузального представления о человеке, однако путь утверждения высшей сферы сущего, к которой причастен человек и которая вырывает его из-под власти действительности, оказался им чужд. Такой подход, по их убеждению, детерминирует ничуть не в меньшей степени. Зависимость от действительности сменяется зависимостью от Бога и обрастает все той же субстанциальностью в ином обличье.

Именно поэтому А.Камю провозгласил, что осознание человеком собственной природы пролегает через «метафизическую революцию». В ней «бунт против удела человека сочетается с безоглядным штурмом неба, цель которого – пленить царя небесного и сначала провозгласить его низложение, а затем приговорить к смертной казни»³⁴. И если у Ф.Ницше «Бог умер» своей смертью, то для А.Камю обретение человеком себя возможно только через сознательное уничтожение трансцендентного, ибо для экзистенциализма как раз последнее определяет человека, задает ему жесткие границы, загоняет в прокрустово ложе. Трансцендентному как фундирующему *основанию* человеческого бытия противопос-

³³ См.: Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994. – С. 43; Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С. 109.

³⁴ Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – С. 136.

тавляется трансценденция как *способ* человеческого бытия.

Новая онтология строится на феномене самосознания. Рефлексируя, человек отстраняется от самого себя; поставив вопрос о собственной бытийности, человек выпадает из окружающего мира, выходит за его и собственные пределы, трансцендирует. Процесс этот бесконечен, ибо он и воплощает сущность сознания. Человек существует только в непрерывном трансцендировании. Экзистенция сливается с трансценденцией, поскольку существование человека не имеет собственной формы и пребывает в постоянном ее поиске. По Ж.-П.Сартру, «человеческая реальность есть неустанное выхождение за собственные пределы к совпадению с собой, однако достичь такого совпадения ей никогда не дано»³⁵. Существование человека – это трансцендирование без объекта, точнее направленное на отсутствующий объект³⁶.

Именно отсутствие заданной природы человека характеризует его как «дыру» в бытии, как небытие или ничто, не в смысле несуществования, а как отсутствие всякой каузальной определенности³⁷. Для Ж.-П.Сартра «человек есть бытие, через которое возникает ничто»³⁸. Трансцендированию подвергается не только предметный мир, но и собственное сознание: «Человеческая реальность есть прежде всего ничто по отношению к себе»³⁹. Человек – это проект, не допускающий завершения.

Подобное восприятие мира не ограничивается только экзистенциализмом, в нем оно получило лишь наиболее аутентичное выражение. Схожие мотивы встречаются в персонализме. Э.Мунье, раскрывая основные идеи этого течения,

³⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // Философские науки. – 1989. – № 3. – С. 92–93.

³⁶ В этом К.Ясперс, разделяющий концепцию трансценденции, стоит особняком. Для него человек «нечто незавершенное и недопускающее завершения». Но стремясь «серьезно понять себя он обнаруживает ... то, что больше, чем он. В мире он вновь обращается к объективности, которая грозила для него застыть в безразличии или потеряться в субъективности, он схватывает в трансцендентности бытие, которое он в своей свободе, представляющей ему явлением существования, смешивал с собой в качестве самобытия». (Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 379–80).

³⁷ Несогласие с этим положением, встречающееся у А.Камю, утверждающего в качестве человеческой сущности бунт, не принципиально – перманентный бунт и предполагает отсутствие всякой определенности, что позволяет отождествлять его с трансценденцией.

³⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто – С. 89.

³⁹ Там же. – С. 92.

писал: «Наша философия неотделима от философии Абсолюта или человеческой трансценденции»⁴⁰. Понимание человеческого бытия у Э.Мунье, при некоторых отличиях, имеет те же характеристики, что и в экзистенциализме. «С точки зрения персонализма, сознание есть осознание чего-то внешнего, движение вовне, ему чужд эгоцентризм и оно не может замыкаться в себе»⁴¹.

Истоки такой концептуальной метаморфозы трансцендентности в XX веке П.П.Гайденко возводит к Э.Гуссерлю. Это мнение небесспорно. Аналогичные взгляды развивались еще в философии жизни. Вспомним Ф.Ницше – его яростную критику всех ценностей и требование «превзойти человека». Ясперс, отмечая близость Ницше экзистенциальному мировоззрению, писал, что он «хочет поместить нас в Ничто и тем расширить наше пространство»⁴². Ницшеанский сверхчеловек не имеет заданной природы, он в своей абсолютной свободе формирует ее сам, чем и отличается от просто человека, детерминированного обстоятельствами. Идея трансценденции как модуса жизни развивалась и Г.Зиммельем. «Самоопределение человека означает, что он выходит за границы, положенные ему мгновением»⁴³. Но П.П.Гайденко несомненно права в том, что Г.Гуссерлю принадлежит приоритет в теоретической разработке такого понимания. Она сближает трансценденцию экзистенциализма с гуссерлевским понятием интенциональности, отмечая, что если истолковывать трансценденцию в соответствии с классической философией, то это понятие останется непроявленным⁴⁴.

Философия Г.Гуссерля, оказавшая влияние на большинство интеллектуальных течений XX столетия, представила радикально новое решение проблемы трансцендентности. В отличие от экзистенциализма, дискурс основателя феноменологии исходит не из онтологии, а из гносеологии. В противовес традиционному для Нового времени гносеологическому делению бытия на объект и субъек-

⁴⁰ Мунье Э. Что такое персонализм. – М., 1994. – С. 37.

⁴¹ Там же. – С. 45.

⁴² Ясперс К. Ницше и христианство. – М., 1994. – С. 90.

⁴³ Зиммель Г. Созерцание жизни // Зиммель Г. Избранное. – М., 1996. – Т. 2. Созерцание жизни – С. 12.

⁴⁴ См.: Гайденко П.П. Понятие интенциональности у Гуссерля и экзистенциальная категория трансценденции // Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М., 1966. – С. 77.

ект, приводящему к разрыву бытия на две части и делающим невозможным переход от одной к другой, он противопоставляет понятие интенциональности.

П.П.Гайденко, отмечая исходную посылку философии Г.Гуссерля, пишет: «Если с самого начала постулировать субъект и объект как два различных момента, то как это ни парадоксально, один из моментов будет элиминирован»⁴⁵. Понятие интенциональности представляет попытку разорвать противоречие «субъект-объект», в рамках которой вращалась европейская мысль. Феноменологический метод не требует выводить предметность из сознания, для него чистая предметность и сознание в интенциональном акте – одно и то же.

Э.Гуссерль мало пишет о трансцендентном, поле его исследования ограничено имманентными структурами сознания субъекта, но понятие трансцендентализма, определяющее его философию, обуславливается проблемой трансцендентности. «Если к собственному смыслу мира принадлежит эта *трансцендентность*, состоящая в его иррациональной включенности в Я, то само Я, которое несет в себе мир как значимый смысл и, в свою очередь, с необходимостью этим смыслом предполагается называется в философии *трансцендентальным*, а истекающие из этого соотношения философские проблемы – трансцендентально-философскими»⁴⁶. Понятие интенциональности в его работах напрямую увязывается с трансцендентальным, а следовательно, и с трансцендентным⁴⁷.

С этим тезисом слабо коррелируются откровенно субъективистские исходные посылки феноменологии⁴⁸. Трансцендентальная редукция как основной метод исследования сознания дает общезначимые суждения только о структуре сознания, оставляя за скобками, а значит, ставит под вопрос существование прочего. После выхода в свет «Идей чистой феноменологии», обосновывающих трансцендентальную редукцию, Г.Гуссерль подвергся даже обвинениям в солип-

⁴⁵ Гайденко П.П. Понятие интенциональности у Гуссерля и экзистенциальная категория трансценденции – С. 82.

⁴⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Минск, М., 2000. – С. 354.

⁴⁷ Там же. – С. 417.

⁴⁸ См.: Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999. – С. 39.

сизме, который для его концепции эйдетического знания разрушительно. В «Картезианских размышлениях» была сделана весьма напоминающая идеи Р.Авенариуса попытка разрешить противоречие между провозглашавшейся универсальностью феноменологии и ее субъективистскими положениями с помощью истолкования опыта «другого», удостоверяющего объективность мира, оказавшаяся неубедительной.

Но существенно здесь не конкретное решение, а проблема сочетаемости субъективизма и трансцендентизма. Субъективизм, как было показано, вовсе не исключает совместимость с трансцендентностью. Феноменология, таким образом, вполне законно апеллирует к трансцендентности и ее субъективизм естественно с ним сосуществует. «Трансцендентальный субъект феноменологии открывает и воспроизводит не мир, каков он сам по себе, а смысл и значение этого мира. И в этом своем аспекте мир оказывается, с точки зрения феноменологии, неразрывно связанным с трансцендентальным субъектом, более того, без субъекта становится немислим и сам мир» – пишет Т.А.Кузьмина⁴⁹.

Характеристика субъекта как трансцендентального, привязывающая его к трансцендентному, достаточно традиционна. Онтологический переворот совершил проведенный Г.Гуссерлем анализ сознания, констатирующий его интенциональность, и перенесший акценты с трансцендентного на трансцендирование. Онтология трансцендентного им, в силу выбранного предмета философии, была раскрыта слабо и элиминация трансцендентного, осуществленная в атеистическом экзистенциализме не следует прямо из его работ, но они заключают в себе возможность такого хода развития мысли. Современная феноменологически ориентированная философия движется именно по пути десубстанциализации трансцендентного.

В России ярким выразителем такого взгляда выступал М.К.Мамардашвили. Феноменологическая направленность его философии хорошо известна, в ней можно обнаружить и параллели с понятием трансценденции экзистенциализма.

⁴⁹ Кузьмина Т.А. Указ. соч. – С. 80.

М.К.Мамардашвили, рассматривая природу сознания, отмечал, что его деятельность, осуществляемая как «реальная философия», генерирует какие-то феномены, выступающие условиями наших представлений и понятий. Такие феномены он называет абстракциями или порождающими структурами⁵⁰. Образование этих структур происходит в акте трансцендирования. В антропологическом отношении она выполняет те же функции, что и трансценденция. Философ отмечает, что «трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека»⁵¹. Однако, здесь, по его мысли, появляется проблема: трансцендирование означает выход человека за собственные пределы, а это принципиально невозможно. «Нет такой точки на которую можно было бы встать и со стороны на себя посмотреть. Есть трансцендирование, но нет трансцендентного. Есть действие в человеке какой-то силы, но приписывать ей цель и направление в виде предмета, на который она направлена мы не имеем права»⁵².

В данном отношении М.К.Мамардашвили близок Г.Гуссерлю, ибо трансцендентное у него не деориентировано вообще, а направлено на пустое понятие⁵³. Таковым и выступают порождающие структуры, служащие интенциональными ориентирами сознанию в его деятельности.

Необходимо отметить важное отличие в понимании трансцендентного феноменологии – это относится и к взглядам М.К.Мамардашвили – от экзистенциального подхода. Феноменология фиксирует наличие объекта трансцендентности, пусть даже в качестве пустого понятия (дискуссия ведется лишь о форме его существования), экзистенциализм же принципиально отвергает трансцендентное, хотя логически обе концепции связаны: трансценденция атеистического экзистенциализма имеет феноменологические корни.

⁵⁰ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 10.

⁵¹ Мамардашвили М.К. Введение в философию // www.philosophy.ru/library/mmk/mam

⁵² Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. – С. 12.

⁵³ Мамардашвили М.К. Введение в философию// www.philosophy.ru/library/mmk/mam

Рассматривая концепцию трансценденции, необходимо отметить, что она вызывает ряд замечаний. Активность человека трактуется как абсолютно безосновная, спонтанная; модель человеческого поведения в кризисной, пограничной ситуации экстраполируется на все человеческое бытие. При этом утверждается, что направленность трансцендирующих актов порождается глубинными, иррациональными порывами экзистенции. Именно эта спонтанность процесса трансцендирования, его ежемоментная независимость от прошедших событий, подрывает свободные основания человеческого бытия, делая его неуправляемо хаотичным.

Кроме того, настораживают деструктивные интенции этой концепции, устраняющей трансцендентное, естественным следствием которой выступает культурный нигилизм. Элиминация бытийно-структурирующих моментов в существовании человека приводит к ситуации вседозволенности, порождающей разрушительную активность («если Бога нет, то все дозволено»), ибо хаос, в отличие от созидания, и характеризуется отсутствием упорядоченности. Жизнь человека, в том числе, теряет смысл.

А. Камю, утверждавший бунт против абсурдности мира (иным он быть не может, ибо человек, должный наделить его смыслом, в экзистенциализме этого права лишается), в романе «Чума» дает образец абсурдной борьбы в лице доктора Б. Риэ и его сподвижников, спасающих город. Но реальность чумных эпидемий свидетельствует совсем о другом, о деградации человека, потерявшего жизненные ориентиры. Вспомним, опять же, литературный «Пир во время чумы». И у самого А. Камю можно обнаружить примеры разрушительности «слепой» трансценденции. Калигула, превратившийся в тирана, признается: «Я избрал не тот путь, он ведет в никуда»¹. Однако проблема в том, что и «тот» путь ведет в «никуда», а потому все пути равноценны. Они «по ту сторону добра и зла». Предупреждая о такой возможности, Э. Фромм писал: «Есть другой ответ на потребность трансценденции: если я не способен творить жизнь, я могу раз-

¹ Камю А. Калигула // Камю А. Избранное. – Харьков, 1992. – С. 84.

рушать ее. Разрушение жизни позволяет мне также трансцендировать ...»⁵⁵.

Подлинное трансцендирование может иметь место лишь в случае наличия объекта направленности. «Человек – ничто без объекта»⁵⁶. В то же время, для нас не подлежит сомнению субъективность трансцендентного. Культурно-исторический процесс смены мировоззренческих ориентиров недвусмысленно демонстрирует зависимость ценностных ориентаций от субъективных предпочтений. Также теории, утверждающие существование суверенных от человеческого сознания трансцендентных объектов: Бога, Абсолюта, мира идей и т.д., вряд ли рационально обоснуемы, история философии, на наш взгляд, убедительно об этом свидетельствует. Помимо этого, обсуждение характеристик вытекающих объектов ходит за рамки философствования, смещаясь в область теологии, мистики и т.д. Отсюда вытекает фундирующее наше исследование положение: *трансцендентное всецело принадлежит сфере субъективности.*

Однако сама сущность этого понятия может быть воплощена только при условии его объективного статуса. Ценность обладает побудительной силой ровно настолько, насколько она независима от индивида. Субъективирование ценностей означает их имманентизацию, потерю трансцендентной регулятивности. И.Кант, выдвигая категорический императив в качестве безусловного основания нравственности, сделал его принципом следования долгу, подчеркивая, что даже совершение добра ради добра не является полноценно моральным, нравственную ценность имеет только поступок совершенный в силу безусловного побуждения. Наличие в той или иной мере личной заинтересованности элиминирует нравственность поступка. Ценность, чтобы быть побудительным началом активности человека, должна быть суверенна.

Налицо концептуальная антиномия: *ценности порождаются человеком и в то же время независимы от воли индивида.* Разрешением данного противоречия служит процесс объективации или отчуждения. Оба явления в истории фи-

⁵⁵ Фромм Э. Человеческая ситуация ключ к гуманистическому психоанализу // Фромм Э. Человеческая ситуация. – М., 1994. – С. 29.

⁵⁶ Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 2 – С. 33.

лософии традиционно оцениваются негативно. Отрицательное отношение к феномену отчуждения в отечественной философии сформировалось под влиянием работ К.Маркса, который настаивал на необходимости уничтожения всякого отчуждения⁵⁷. Однако К.Маркс лишь закрепил негативные оценки, встречающиеся у Т.Гоббса, Ж.-Ж.Руссо и Л.Фейербаха. Исключения в классической мысли составляют только взгляды Г.Гегеля: его оценка нейтральна, поскольку процесс отчуждения у него не носит антропологического характера.

Понятие объективации, встречаемое у Н.А.Бердяева, не менее негативно окрашено. В «Опыте эсхатологической метафизики» русский философ синонимизирует объективацию и отчуждение. В этой же работе он сближает понятия трансцендирования и объективации: противопоставляя их, он отмечает, что человеческой личности свойственно два способа выхождения за свои пределы: объективация – порождение феноменального мира и трансцендирование – путь к царству свободы⁵⁸. Несмотря на то, что эти процессы наделяются противоположными знаками, техническая сторона их идентична.

Отрицательное отношение к феномену отчуждения отчетливо прослеживается, главным образом, по отношению к конкретному виду отчуждения – отчуждению духовному. Именно формы духовного отчуждения оцениваются как наиболее разрушительные для человеческой сущности, ибо в конечном счете все остальные виды отчуждения – экономическое, политическое и др. – приводят к духовному отчуждению.

Не оспаривая приведенные утверждения, хотелось бы солидаризироваться мнением Ю.А.Килиса, что отчуждение имеет и положительный смысл на что указывает хотя бы его неустранимость⁵⁹. Такой взгляд ставит под сомнение тезис К.Маркса, что феномен проявляется между сущностью и существованием; отчуждение кроется внутри самой сущности человека, заложено в его природе

⁵⁷ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 117.

⁵⁸ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 194.

⁵⁹ См.: Килис Ю.А. Абсолютное и человеческое. – Омск, 1999. – С. 66.

и потому «отчуждение является бытийственной, антропологической характеристикой человека»⁶⁰.

Термин «объективация», в рамках проводимого исследования, представляется более предпочтительным в силу большей нейтральности. П.Бергер и Т.Лукман дают ему следующее определение: «Процесс, посредством которого продукты экстернализированной человеческой деятельности приобретают характер объективности, называется объективацией»⁶¹.

Формирование трансцендентного связано, как представляется, с отчуждением части человеческой субъективности и наделением ее объективными свойствами, регулирующими человеческую активность. Л.Фейербах утверждал, что трансцендентный Бог – это сущность самого человека и эта «сущность – не что иное, как разум – ум или рассудок», «Бог, как противоположность человеку, как нечеловеческая, то есть не индивидуально человеческая, сущность, является объективированной сущностью рассудка»⁶².

Итак, трансцендентное может быть описано как пограничный слой человеческой психики, опосредующий отношение к окружающему миру. В.М.Шкарупа использует для описания такого слоя термин «мезореальность». Она, по мнению философа, «являет собой переходный момент между субъективной и объективной реальностью, это реальность, опосредующая две противоположности – субъективность и объективность. Тем не менее, эта промежуточность не означает, что данный тип реальности обладает автономностью и опосредует лишь в силу своего нейтрального положения, нет – он существует в силу своего опосредующего характера, занимая вполне определенное место в структуре субъективности. Онтологически – это часть субъективной реальности»⁶³.

⁶⁰ Воронцов Б.А. Отчуждение как бытийственная характеристика человека // *Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы*. Тез. конф. – М., 1995. – С. 191.

⁶¹ Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. – С. 101.

⁶² Фейербах Л. Указ. соч. – С. 65.

⁶³ Шкарупа В.М. Предел субъективности. Эссе о трансцендирующем Я // *Человек: феномен субъективности, система сущностных сил: Мат-лы меужнивер. симпозиума*. В 3 ч. – Омск, 1994. – Ч. 3. – С. 114.

Человек – существо, воспринимающее мир не прямо, а с помощью идеальных посредников, названных Э.Кассирером символической системой. Человек, указывал он, живет в особом символическом измерении⁶⁴. Разум порождает особый вид реальности – идеальное, которое не только репрезентирует объекты, но и оказывает конститутивное влияние на действительность⁶⁵. В.И Красиков отмечает, что «сознание существует в режиме опосредования, символического отношения к реальности. Человек в сознании имеет дело не с непосредственной реальностью, а с той, значения которой он сам отчасти создает и, в большей мере, усваивает из общественного сознания в ходе социализации»⁶⁶.

Тезис о субъектном конструировании опыта признан во всей послекантовской философии, заслуга Э.Кассирера заключается в том, что он обратил внимание на символический характер этого конструирования. Однако представляется неоправданным требование философа заменить определение человека с *animal rationale* на *animal symbolicum*, поскольку, по его мысли, разум не охватывает всей полноты названного измерения человека⁶⁷. Ценностные регулятивы включаются в понятие разумной природы и не могут находиться за ее границами, имея источником разум.

Впрочем, мысль Э.Кассирера, акцентирующая внимание преимущественно на символической стороне человека, вполне продуктивна. Именно наличие символических, ценностных доминант в бытии человека определяет его сущность. Об этом говорил ницшевский Заратустра, провозгласивший в одной из своих проповедей: «Человек сперва вкладывает ценности в вещи, чтобы сохранить себя, – он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл! Поэтому он азывает себя «человеком», т.е. оценивающим. <...> Через оценку впервые яв-

⁶⁴ См.: Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998. – С. 471.

⁶⁵ См.: Пивоваров Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. – Свердловск, 1986. – С. 84.

⁶⁶ Красиков В.И. Разочарование // <http://www.lbe.ru/cgi-bin/href/orenburg?5983>

⁶⁷ См.: Кассирер Э. Указ. соч. – С. 472.

ляется ценность; и без оценки был бы пуст орех бытия»⁶⁸.

Эти доминанты в истории философии именовались по-разному: «трансцендентальная идея», «нормы», «ценности», «естественные интерпретации», «предельные значения», «смыслы», «символы». Сущность перечисленных понятий не всегда совпадает, но как представляется, все они являются эпифеноменами одного явления, детализирующими разные его аспекты. Каждый из эпифеноменов, в свою очередь, неоднозначен. Только «смысл», по подсчетам Г.Л.Тульчинского содержит более десяти коннотаций⁶⁹. Понятие символа, несмотря на то, что является предметом изучения отдельной дисциплины – семиотики, также не имеет однозначного содержания. Мы, как отмечалось, предпочитаем использование оператора «ценность», который как представляется наиболее точно отражает специфику трансцендентного. Термины, используемые другими авторами, если сопоставить дефиниции, не обладают принципиальными различиями.

В.Н.Сагатовский пишет, разясняя понятие «ценностей», что они «являются предельными основаниями выбора («аксиологическими аксиомами») потребностей и возможностей, целей и средств жизнедеятельности субъекта»⁷⁰. В.И.Красиков, конкретизируя содержание используемого им термина, отмечает: «Значение, в его элементарном виде, – это определенное содержание отношения субъекта к обозначаемому, закрепление в знаке: условность устанавливаемая субъектом как самоорганизующая форма его самореализации в сущем (в себя включающая жизненные акты: ориентации, целеобразования, эмоционального переживания, веры и мн. др.)»⁷¹. Очевидно, что в первом и втором случае имеются в виду регулятивы активности, создаваемые разумной природой, конституирующие бытие ее носителя – человека.

⁶⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М., 1997. – Т. 2. – С. 42.

⁶⁹ См.: Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности: Логико-философский анализ. – Л., 1986.

⁷⁰ Сагатовский В.Н. Ценности и духовность // Человек–Философия–Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского филос. конгресса (4–7 июля 1997 г.). В 7 т. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. – Т. 1. Философия в духовной жизни общества. – С. 124–125.

⁷¹ Красиков В.И. Предельные значения в философии. – Кемерово, 1996. – С. 143.

Таким образом, трансцендентное окончательно может быть определено как объективированная система разумных регулятивов человеческой активности.

§ 2 Трансцендентное в структуре философской онтологии

Человек, выпав из окружающего мира, из окружающей природной действительности, породил новый вид природы – разумную и это делает его положение уникальным онтологически. У человека в качестве человека отсутствуют, какие-то ни было, природные основания, биологические инстинкты регулируют процессы телесной жизнедеятельности, но духовность онтологически безосновна. Оттого процесс формирования духа протекает синхронно с полаганием предельных ценностей, как выразался М.К.Мамардашвили, человек «подкладывает» под себя основания. Речь не идет о сознательно-целенаправленных актах, они имплицитно присущи сознанию.

Это обстоятельство подмечено сторонниками разных взглядов на природу и роль сознания. Г.Гегель в «Энциклопедии философских наук» пишет: «размышление всегда ищет незыблимого, пребывающего, в себе определенного и властвующего над особенным, это всеобщее нельзя постигнуть чувствами, и оно признается существенным и истинным...»⁷². Ф.Ницше также отмечал, что мышление в силу своей природы стремится присоединить к условному безусловное⁷³.

Сознанию свойственно упорядочивать. Эта функция осуществляется рассудком, чье предназначение и заключается в рассортировывании знаний. Однако рассудочный процесс составляет техническую сторону мышления, автономная деятельность рассудка невозможна по причине его деориентированности. Самостоятельная работа рассудка способна создавать только бессмысленные аппликации.

⁷² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М., 1975. – Т. 1 – Наука логики. – С. 118.

⁷³ См.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994. – С. 267.

Традиционно разум оценивался как высшая познавательная способность, приводящая знание к окончательному синтезу, но кантовский анализ продемонстрировал невозможность редуцирования разумного до элемента познавательного механизма. Наряду со спекулятивным разумом им вводится понятие разума практического, не только не принимающего явного участия в процессе познания, но прямо, в случае своего очевидного вмешательства его искажающего. Основные функции практического разума лежат в сфере регулятивной, направляющей субъекта и выступающей его основанием.

«Разум онтологическое, – писал Н.А.Бердяев, – а не исключительно гносеологическое понятие. В онтологическом своем значении разум есть онтологический Смысл бытия, его верховный центр, его источник и цель. Отрицание мирового смысла есть вместе с тем и отрицание разума»⁷⁴. Русский философ зафиксировал связь разума с наличием осмысленности в мире, отметив тот факт, что разумность тождественна осмысленности.

Факторы обусловившие ценностно-смысловую природу разума содержатся в его особом бытийственном положении. С самого зарождения человеческой мысли отмечалась инородность разума окружающему, его качественное отличие. Разум (если использовать операциональный смысл понятия) представляет феномен трансцендентный действительности. Он устроен по другим структурно-онтологическим принципам, нежели остальные явления. Неопределенность разумной природы служит признаком, отделяющим ее от остальной природы, где царит строгая детерминированность. Экзистенциальная философия попыталась выразить это отличие в формуле предшествования существования сущности, обозначив человека как ничто, «дыру в бытии».

Если дистанцироваться от резкости тезиса экзистенциализма об отсутствии у человека всякой природы, то мысль о его зависимости от собственных интенций может быть принята. Обладая абсолютной свободой в своих легитимных пределах, разум тем самым демонстрирует полную отстраненность от

⁷⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 61.

действительности. Феномен чуждости становится первым фактом самосознания разума. Положение зависимости от окружающего – разум вторичен по отношению к своему телесному носителю – невозможность от него оторваться и в то же время отчетливо ощущаемая инаковость, вызывают акты, направленные на освоение действительности, ее одухотворение, вовлечение в собственную сферу.

Эта ситуация проявляется в стремлении внести разумное начало в окружающую природу. Н.Ф.Федоров и в последующем почти все русские космисты называли это целью разума, но точнее говорить об этом как о *способе* его бытия. Стремление «очеловечить» мир закономерно – «означивание лежит в основании нашей видовой природы как..., базовая интенция нашего существования»⁷⁵. Разумная природа – антропоральность В.И.Красиковым определяется как «сфера тотального субъекта (человечества) вкупе со скоррелированной с *ней* (выделено мной – Ю.Д.) средой обитания»⁷⁶.

Наиболее ярким примером такой активности по осмыслению, выступает метафизика, не только как раздел философского знания, а как духовная деятельность направленная на выявление сверхчувственного, наделение смыслами⁷⁷. Такая деятельность относится к конституирующим основаниям разума. По М.К.Мамардашвили «метафизические высказывания – это, прежде всего, высказывания об условиях человеческого бытия... Значит, ... метафизические высказывания суть условия поддержания человеческого бытия как человеческого»⁷⁹. Поэтому трансцендирующий характер метафизики неизбежен. М.Хайдеггер удачно назвал ее «предельным вопрошанием»⁷⁹. Выход на трансцендентное есть показатель метафизичности. Метафизика, постулируя разумные принципы мироустройства, даже в случае их абсолютной умозрительности, функционально выступает основанием антропоральности.

⁷⁵ Красиков В.И. Предельные значения в философии. – С. 139.

⁷⁶ Там же. – С. 135.

⁷⁷ Метафизика лишь отчасти совпадает с философией, в значительной мере, выходя за ее рамки. (См.: Денисова Л.В. Указ. соч.).

⁷⁹ Мамардашвили М.К. Введение в философию //www.philosophy.ru/library/mmk/mam

Именно метафизика порождает концептуальный каркас человеческого мировосприятия – онтологию. Правомерно сближение этих понятий, ибо онтология является результатом метафизической деятельности. К.Хюбнер справедливо замечает, что «все онтологические высказывания суть высказывания метафизики»⁸⁰. Генерирование цельной картины мира – существенный этап в его освоении, поэтому именно в онтологии разум находит свое концентрированное выражение. Отрицание значимости онтологических конструкций вообще, означает и отрицание значения разума⁸¹.

Роль философской онтологии в вопросах познания исследовалась в трудах С.Ф.Денисова и В.В.Чешева, показавших, что познавательная деятельность опирается в своих основаниях на ту или иную философскую онтологию. Сама архитектоника гносеологических процессов подразумевает обязательность онтологических суждений. Игнорирование таких оснований, примеров чему в истории человеческой мысли было достаточно, редуцирует до нуля и само познание.

Позволим привести обширный контекст из работы В.В.Чешева, демонстрирующий особенности этого процесса: «Гносеологическая функция философской онтологии какие бы конкретные формы она ни приобретала, заключается в обосновании умозрительного теоретического знания. В силу этой причины сущностный мир философской онтологии принимает черты реальности, принципиально отличной от реальности чувственного бытия. Стремление эмпирически удостовериться в реальности этого сущностного мира с самого начала наталкивается на принципиальную невозможность его непосредственного обнаружения. Сущностный мир дан человеку в явлениях и через явления, как это утверждает Гераклит и как это следует из онтологии Демокрита. Для познания этого мира необходимо умозрение. Крайне рельефно эта сторона дела обнаруживается в онтологии элеатов и Платона. Поэтому с первых шагов возникнове-

⁸⁰ Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – № 7. – С. 167.

⁸¹ Денисов С.Ф. Разум и рассудок в структуре человеческой активности. – Томск, 1993. – С. 76.

ния философии возникает оппозиция постижению философской онтологии, стремление устранить ее как некую умозрительную догму. Однако существование философской онтологии было органично связано с проблемой объективности знания. Отказ от нее требовал принципиально иной интерпретации взаимоотношений теоретического знания и реальности. Фактически устранение онтологии вело всякий раз к отрицанию объективности знания, нашедшему отражение в агностицизме и субъективном идеализме ряда философских направлений»⁸².

Помимо названной функции онтология выполняет и другие не менее важные – обоснования знания и критерия истины⁸³. Любое доказательство, требует незыблемых положений, в противном случае оно не достигает своих целей, превращаясь в дурная бесконечность. Метафизические онтологии фундируют доказательства трансцендентным (будь то Бог, мир идей, вещь в себе), а в феноменалистических вариантах доказательства теоретически являются незавершенными.

Вопрос об истинности знаний также требует обращения к онтологии. Все многочисленные модификации истины Г.Гегелем были сведены к двум: первая – соответствие понятий предметам и второй соответствие предметов понятиям. Слабые стороны, первой, корреспондентской теории истины хорошо известны, можно упомянуть хотя бы возражения логического характера: мы в состоянии соотносить знание не непосредственно с предметами, а только с другим знанием. Вторая концепция характеризуется как метафизическая, объект соответствия в этом случае – ценности⁸⁴. Первенствующее значение играют мысленные конструкции субъекта. В этом проявляется метафизичность истины, ибо, как верно указывает В.И.Красиков, «человек, а не реальность есть первичный ме-

⁸² Чешев В.В. Проблема реальности в классической и современной физике. – Томск, 1984. – С. 24.

⁸³ Денисов С.Ф. Указ. соч. – С. 26.

⁸⁴ См.: Денисов С.Ф., Денисова Л.В. Метафизика и философия // Гуманитарные исследования. Ежегодник. Выпуск II: Сборник научных статей. – Омск, 1997.

тафизический акт»⁸⁵.

Онтологические функции онтологии, в данном случае тавтология уместна не менее значимы. Немецкий философ К.Хюбнер отмечает конституирующую роль онтологических построений, их необходимую связь с человеческим разумом. С этим связано его расширительное, эпатирующее философскую общественность, толкование понятия рациональности. Исследователь обнаруживает ее еще в мифологии, трактуя миф как рациональную структуру. Задачи, выполняемые онтологией в понимании К.Хюбнера, совпадают с теми функциями, которыми наделяют разум. «Онтология есть рамки, в которых все данное чувственно воспринимается, духовно толкуется, обрабатывается, расчленяется, формируется; она представляет собой нечто вроде координатной системы, в которой все упорядочивается»⁸⁶.

Онтология представляет собой ориентировочную «сетку», при помощи которой человек воспринимает мир. Присущее человеку стремление «очеловечивать» действительность является его спецификационной чертой: от первых примитивных форм антропоморфизма и анимизма этот феномен эволюционировал до концептуальных философских онтологий, но его природа осталась той же. Мировоззренческая оппозиция разумного и неразумного продуцирует акты осмысления последнего, под которыми следует понимать не столько поиск смыслов, сколько наделение смыслами, но именно в форме их объективного открытия. Ибо это единственная альтернатива субъективизму, релятивизму и агностицизму.

Имеющаяся триада: метафизика, онтология, трансцендентное, образующая комплексный ансамбль – метафизичной является деятельность по созданию трансцендентных онтологий, – структурирующий человеческое существование, неоднократно подвергалась критике. В истории философии присутствует немало антиметафизических направлений, например скептицизм, в конечном

⁸⁵ Красиков В.И. Предельные значения в философии. – С. 168.

⁸⁶ Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико познавательная проблема // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб., 1999. – С.120.

итоге приходивших к деструктивным выводам. На их примере наглядно видно, что именно метафизика, опирающаяся на трансцендентное, противостояла разрушительным для познания и мировоззрения тенденциям. Элиминация трансцендентного в онтологии лишает человека каких-либо ориентиров.

В силу этого имеются тенденции вычленивать из этой триады один из элементов - онтологию, объявив его достаточным основанием. Антиметафизичность и антитрансцендентизм получили мощный толчок в XIX в. под влиянием развития научного прогресса. Эмпирия, составляющая суть научного освоения мира, не позволяла, как заметил В.В.Чешев, обнаружить трансцендентное, в связи с чем оно было объявлено ложным или, во всяком случае, недоказуемым понятием. Онтология же по причине своей структурной необходимости для системы знаний принимается научным сообществом.

Сциентистски-ориентированные философские направления преследуют цель разработки научной онтологии. М.Вартофский писал: «Выбор между конкретными онтологиями должен строиться не на философских, а на естественно-научных основаниях»⁸⁷.

Наиболее последовательное осуществление эта программа получила в позитивизме, чья почти полуторовековая история демонстрирует закономерности такого подхода. Так называемый «первый позитивизм» отбросил только теоретическую часть метафизики, оставив практическую в силе (сказалась кантовская концепция практического разума, не имеющего отношения к механизмам познания). Высказывания наиболее радикального его представителя Д.С.Милля, по религиозным вопросам, не шли дальше умеренного деизма. О.Конт и вовсе стал основателем новой религии и ее верховным жрецом. Ревизии подверглись теоретические основания онтологии и гносеологии.

Положив начало новому интеллектуальному движению, О.Конт провозгласил, что «истинный позитивный дух состоит преимущественно в замене изучения первых или конечных *причин* явлений изучением их непреложных за-

⁸⁷ Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. – М., 1988. – С. 52, 54.

конов, другими словами - в замене слова *почему* словом *как*»⁸⁸. Феноменализм должен был стать программой новой философии, вытеснив метафизику. Эта тенденция отмечается у всех позитивистов первой волны. Г.Спенсер утверждал, что мы в состоянии познавать только знаки предметов⁸⁹. Д.С.Милль писал: «Мы познаем одни только феномены, да и знание наше о феноменах относительно, а не абсолютно. Мы не знаем ни сущности, ни даже способа возникновения ни одного факта»⁹⁰.

Но отрицание онтологического и гносеологического значения метафизики закономерно делает проблематичными те свойства знания, которые она обеспечивает: истинность, объективность, обоснованность. Не случайно философские построения Д.Милля, в значительной мере и Г.Спенсера, дрейфуют к солипсизму. Но тенденция релятивизации присутствуют еще у О.Конта. Он был убежден, что «всякие какие-то бы ни было концепции нашего воображения ... не могут ... подвергаться ни действительному решительному отрицанию, ни такому же утверждению»⁹¹.

Первые позитивисты не заметили деструктивности такого положения, поскольку не имели для этого ни теоретического сигнала, ибо, не смотря на объемы написанного, целостная система ни одним из них ни была развернута, ни практического, так как были далеки от естественных наук. Их концепции, подхваченные ученым сообществом, придавали идеологическую обоснованность научным поискам, но не могли служить их методологической основой. При соприкосновении с реальной наукой эти идеи оказывались несостоятельными как раз в силу своих дезориентирующих интенций. Уже в XX столетии П.Фейерабенд полемизируя с Ф.Бэконом, резюмировал, что «человек, который остается с одними чувственными восприятиями, не имея в своем распоряжении ни одной естественной интерпретации, будет полностью дезориентирован и не

⁸⁸ Конт О. Общий обзор позитивизма // Антология мировой философии. В 4-х т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 581.

⁸⁹ См.: Спенсер Г. Синтетическая философия. – Киев, 1997. – С. 28.

⁹⁰ Милль Д. Огюст Конт и позитивизм. – М., 1897. – С. 8.

⁹¹ Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4-х т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 552.

сможет даже начать построение науки»⁹². О.Конт и его ближайшие последователи подорвали саму возможность создания онтологии, вне которой научная деятельность немислима.

Этап второго позитивизма, представленный эмпириокритицизмом, характеризуется онтологизацией его концепций при сохранении их антитрансцендентной направленности. Теоретический феноменализм позитивизма во второй половине XIX века был усилен практическими потребностями науки: кризисом в физике – потерей критериев материальности, подталкивавшим к созданию феноменальной онтологии. Концепции эмпириокритиков ярко обнаруживают следствие любого антитрансцендентизма: субъект нуждается в онтологическом каркасе и если элиминировать его трансцендентные основания, то онтология начинает строиться на биологических константах.

Устранение трансцендентности производилось по рассмотренному в первой главе диссертации пути гомогенизации бытия. В объяснительных схемах эмпириокритицизма причиной появления представлений о трансцендентных предметах: душе, Боге, вещи в себе и др. выступает интросекция или «вкладывание» – перенос своих восприятий на другого субъекта, который по мысли «вкладывающего» обладает нематериальными образами материальных объектов. Эта операция порождает идею второй, сверхчувственной природы. На самом деле, писал Э.Мах: «между мной и миром нет никакой пропасти. Природа одно целое»⁹³, «граница же между физическим и психическим проводится единственно лишь в целях практичности и только условно»⁹³. Последовательно проводя линию деидеализации Р.Авенариус, даже, предлагал отказаться от употребления термина «сознание».

Феноменализму в эмпириокритицизме, в отличие от первых позитивистов, пребывавших в убеждении, что исторический прогресс в достаточной мере свидетельствует в пользу их истинности, было дано обоснование в имма-

⁹² Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. – С. 210.

⁹³ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М., 1907. – С. 27.

⁹³ Там же. – С. 249.

нентно-биологическом русле, в созданной эмпириокритиками теории элементов мира. И Э.Мах, и Р.Авенариус отмечали, что любой предмет можно разделить на некоторое количество элементов, из которых он состоит: цвет, плотность, вкус и т.п. И тогда предмет будет характеризоваться как комплекс этих элементов. Вопрос об их природе Э.Мах признавал нерешённым, допуская, что по мере развития науки, понятие элемента может быть пересмотрено. Он твёрдо настаивал лишь на чувственном (= имманентном) характере элементов, каждый из них в то же время может быть назван ощущением (получившая широкий резонанс в научных кругах критика Э.Махом атомизма объяснялась тем, что он не подтверждался чувственным восприятием).

Опыт дан в форме ощущений, восприятий, определяемых строением человеческого тела и «поскольку эти элементы зависят от условий, лежащих внутри (тела – Ю.Д.), мы называем их также ощущениями»⁹⁵. Спрашивать, что помимо человеческого организма влияет на эти ощущения, что скрывается за ними – метафизично, абсурдно: опыт первичен и когнитивно единственен, исходить нужно только из него. Отсюда следует вывод в духе Д.Беркли: «не тела вызывают ощущения, а комплексы элементов (комплексы ощущений) образуют тела»⁹⁶. Всё физическое, и более того всё существующее, есть комплексы элементов, ведь, ещё в учении об интроекции было отвергнута действительность идеального, духовного, значит, элементы составляют и основу психического. Любой психический акт разложим на те же элементы: цвета, плотность и т.д.

Это означает, что: нет пропасти между физическим и психическим, нет ничего внутреннего и внешнего; нет ощущения которому соответствовала бы отличная от этого ощущения вещь; нет имманентного и трансцендентного. Существуют только одного рода элементы (фактически имманентные), из которых складывается то, что, считается внутренним и внешним, которые бывают таковыми, только в зависимости от той или иной временной точки зрения, от позиции на-

⁹⁵ Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. – С. 17.

⁹⁶ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – С. 33.

блюдения. Мы не только не можем знать, что есть вещи безотносительно нас, но и даже подобный вопрос есть интеллектуальное недоразумение.

При таких взглядах принципиальный ленинский вопрос: существовал ли мир до появления человека? – можно невозмутимо проигнорировать. Но у невозмутимости в этом случае дорогая цена – устранение всякой объяснительности в познании.

Р.Авенариус сознавая, что подобное положение убийственно для научного исследования, вынужден был под давлением критических высказываний ввести, довольно, неопределённое понятие потенциального центрального члена, который замещает человека в гипотетических координациях. Такой компромисс с метафизикой особой теоретической убедительности его онтологическим конструкциям не придал в силу чрезмерной искусственности предлагаемого оператора. Один из последователей Р.Авенариуса, Й.Петцольд, спасая положение, предположил в качестве реального центрального члена в данной координации червяка, но этот шаг нисколько проблемы не решил (а существовала ли земля до появления первого червяка?), только придал ей комический характер.

Отринув нормативность трансцендентного и субъективировав познание, отказавшись от всякой объяснительности, эмпириокритики провозгласили описание единственным методом познания мира, ограничив исследование констатацией, фиксированием действительности. У Р.Авенариуса «естественное понятие о мире» и «описание» являются синонимами. Истинная наука - наука описательная. Мах писал, что «задача науки – дополнять в мыслях факты данные лишь отчасти. Это возможно через описание». Причём на заданный самому себе вопрос: «даёт ли описание всё, чего может требовать научный исследователь?», отвечает вполне уверенно: «я думаю, что да!»⁹⁷. Такой ответ вполне логичен: дескриптивные и оценочные суждения исчерпывают гносеологический дискурс⁹⁸.

⁹⁷ Цит. по: Никитин Е.Н. Радикальный феноменализм Э.Маха // Позитивизм и наука. Критический очерк. – М., 1966. – С.111.

⁹⁸ См.: Ивин А.А. Ценности в научном познании // Логика научного познания: Актуальные проблемы. – М., 1977.

Но раз окружающая действительность познаётся через описание, которое помимо внешних предметов каузально обуславливается также индивидуальными особенностями субъектов, то допускаемый эмпириокритиками «законный» релятивизм может стать разрушительным. Общеобязательность знания и вместе с нею истина теряют смысл. Легитимность приобретает любое мнение. Пытаясь дистанцироваться от подобной гносеологической модели, Р.Авенариус вводит новый термин - «универсальное понятие о мире». Таковым следует считать «ту составную часть понятий о мире, которая не подлежит устранению ни в одном из них и вырабатывается в научном мышлении до всё большей чистоты и исключительности»⁹⁹. Эта та часть понятий, которая едина в высказываниях разных индивидов. Возможность же образования универсального понятия о мире всецело лежит в биологическом строении человеческого организма. Этот интересубъективный компонент знания обеспечивается сформулированным Р.Авенариусом «биомеханическим законом жизненного ряда». Схематично сущность этого закона выражается в следующем.

Система «С» человека, которую можно отождествить с центральной нервной системой, постоянно подвергается раздражениям со стороны внешней среды. Реагируя на раздражения, она теряет энергию и истощается, потеря восполняется за счёт питания из той же среды. Идеальным для жизнесохранения системы «С» является равновесие между раздражением и питанием, но поскольку эти процессы не могут протекать одновременно, и всегда какой-то преобладает, система «С» находится в постоянном колебании. Такое колебание состоит из трёх ступеней: 1 – нарушение равновесия, 2 – поглощение энергии из среды, 3 – восстановление равновесия. Эти три ступени образуют независимый жизненный ряд (физиологический).

Тот же процесс с психологической точки зрения представляет зависимый жизненный ряд, протекающий аналогично. Человек, воспринимая мир, сталкивается с чем-то новым, неизвестным, это вызывает раздражение, нарушает по-

⁹⁹ Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. – М., 1909 – С. 89.

кой, что составляет первую ступень; на второй ступени он стремится восстановить равновесие, новое свести к старому, неизвестное к известному. Когда это ему удаётся, непонятное делается понятным, наступает третья ступень – восстановление равновесия. То есть познание, по мысли эмпириокритиков, не только относится к области биологического, но полностью копирует физиологические процессы организма.

Закон жизненного ряда охватывает все формы живого, его конкретные виды многообразны, но принцип действия одинаков и в поведении животного, и в мышлении человека, так как все живые организмы обладают системой «С», пусть и различной сложности, а её главной функцией является «жизнесохранность», наилучшее приспособление к среде. Познание выступает лишь как одна из форм приспособления. Высказывания Э.Маха, что «все полезные процессы познания суть частные случаи или часть биологических процессов»¹⁰⁰, «все процессы жизни индивидуума суть реакция в интересах её сохранения, и изменения в представлениях составляют лишь часть этих реакций»¹⁰¹ не оставляют в этом никакого сомнения. Даже наиболее сложная, наиболее отвлечённая форма человеческого познания - наука, служит только этой цели: «каждый научный интерес мы можем рассматривать как посредственный (опосредованный – Ю.Д.) биологический интерес»¹⁰². И поскольку познание лишь один из биологических процессов, то оно должно содействовать приспособлению к окружающей среде с минимальными энергетическими затратами, как можно менее нарушая равновесие в организме. Отсюда вытекает положение, получившее название «принципа наименьшей траты сил» у Р.Авенариуса и «принципа экономии мышления» у Э.Маха, выполняющее функции критерия истины

Согласно этим принципам из возможных вариантов решения задач выбирается требующий меньшей затраты энергии. Об адекватности знания речь не ведётся, так как основная цель мышления практична – способствовать «жизне-

¹⁰⁰ Цит. по: Бакрадзе К.С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды. – Тбилиси, 1973. – Т. 3. – С. 53.

¹⁰¹ Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. – С.115.

¹⁰² Там же. – С. 449–450.

сохранности» организма. Удовлетворительным может быть признан любой ответ, восстанавливающий равновесие, ограничение есть лишь одно - ответ должен быть не только экономичным, но витально и коммуникационно эффективным. Поэтому возникает необходимость в «универсальном понятии о мире»: люди для социализированного существования должны обладать единообразным представлением об окружающей среде. Значение отдельных гносеологических aberrаций этим ничуть не умаляется, за ними сохраняется значение индивидуальной истины.

В теоретических конструктах эмпириокритицизма с полной адекватностью воплотилась закономерность: элиминация разумных начал, ориентированных на сверхчувственное приводит к доминированию в человеке рассудочной составляющей, связанной с биологической стороной человека. Преобладание рассудочного в философии проявляется в виде субъективизма¹⁰³. Субъективизм – это человеческий вариант животной потребности к выживанию.

Любое живое существо стремится к самосохранению, выживают наиболее сильные и эгоистичные, на этом построен эволюционный механизм. Индивидуальное самосохранение одно из проявлений необходимости наличествующей в действительности. Особь, не способная или малоэффективная к выживанию, в соответствии с этой необходимостью, погибает. Альтруизму в окружающей природе места нет.

Разумная природа устроена по иным принципам, ее постоянные надиндивидуальны и общеобязательны, антагоничны эгоизму. Самоустановление является формой человеческого существования, которое нуждается в бытийных опорах, и при редукции трансцендентных бытийных опор, их функции смещаются в область имманентного, коим в человеке и является биологическое.

Перспектива развития позитивизма, следующая заложенной его основателями базовой установке антитрансцендентизма, с необходимостью должна была привести теоретические обоснования к имманентным константам. Дальней-

¹⁰³ См.: Денисов С.Ф., Денисова Л.В. Человеческое и животное в человеке. – Омск, 1995. – С.110.

его значимость. Методологическая «вседозволенность» снимает вопрос и об истинности, и об объективности, и об обоснованности. Применение этого принципа к научным изысканиям подрывает саму их сущность, ибо наука развивается по пути теоретической конкуренции, критерием которой выступают как раз ценностные факторы¹⁰⁶.

В области духовно-нравственной последствия элиминации трансцендентных онтологий еще разрушительнее. Моральное делание осуществимо только при наличии объективной духовной детерминированности, которое, как было показано, возможно исключительно в трансцендентном. Известный специалист в области этики Р.Г.Апресян отмечает, что «в истории философии можно выделить два типа выведения и объяснения морали: трансцендентный и эмпирический. <...> При этом позитивное построение теории морали, как правило, велось в рамках первой традиции; в рамках же второй, как правило, осуществлялась критика морали, либо тех теоретических конструкций, которые вырабатывались в рамках первой»¹⁰⁷. При этом релятивизация моральных ценностей в истории философии так, или иначе вращалась вокруг биологических констант¹⁰⁸.

Таким образом, духовность человека во всех его аспектах: познавательном, нравственном и др. непредставима и неосуществима без феномена трансцендентного.

§ 3 Трансцендентные основания антропогенеза

Особый онтологический статус трансцендентного и само его появление

¹⁰⁶ См.: Ивин А.А. Указ. соч.; Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. – М., 1990; Наука и ценности. – Новосибирск, 1987; Наука и ценности. – Л., 1990; Ценностные аспекты развития науки. – М., Наука, 1996; Ценностные детерминации в научном познании. – Вологда, 1984.

¹⁰⁷ Апресян Р.Г. Первичные детерминанты нравственного опыта // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 32.

¹⁰⁸ См.: Прокофьев А.В. Парадоксальный гуманизм и критика морали (Опыт этического анализа «Философии в будуаре» Д.А.Ф. де Сада) // Вопросы философии. – 2001. – № 1.

вытекают, разумеется, не из общелогических характеристик, которыми оно обладает. Формирование этого феномена было обусловлено реальными потребностями антропосоциогенеза. Процесс выделения человека из животного мира пролегал через становление разума. В предыдущих параграфах, фиксируя связь трансцендентности и разума, отмечалось, что трансцендентное образует основные, хотя не единственные, конституенты человеческого сознания.

Сущность трансцендентного, как и остальные антропологические явлений, связана с биологическими механизмами организма. На связь трансцендендирования с животным миром указывают А.Маслоу, В.И.Красиков, В.А.Василенко¹⁰⁹. Этот взгляд разделяется представителями естественных наук: так Судаков К.В., проанализировав структуру мотивационных процессов у животных, пришел к выводу, что «по-видимому, и высшие мотивации человека строятся по общим законам отработанным эволюцией по отношению к биологическим мотивациям с использованием тех же узловых механизмов, которые имеет каждая биологическая функциональная система»¹¹⁰. Однако, несмотря на имеющиеся биологические параллели, именно появление феномена трансцендентного, особой регулятивной реальности явилось качественным скачком в разворачивании эволюции и, на наш взгляд, знаменовало зарождение человека.

Предложенный основателями марксизма рубеж – появление предметно-орудийной деятельности у гоминидных предков человека ставится под сомнение данными этологии. Ученые фиксируют наличие процедур по использованию орудий более чем у десятка видов животных. Часть из них, хотя и меньшая, даже не относится к классу млекопитающих и, следовательно, не имеют сложной высшей нервной системы. Факт существования орудийных операций в животной среде, свидетельствует, что типологически они не выходят за рамки поведенческой активности. Выводы современной антропологии позволяют утверждать, что предметно-орудийная деятельность зарождается и изначально

¹⁰⁹ См.: Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. – СПб., 1997; Василенко В.А. Ценность и оценка. – Киев, 1964; Красиков В.И. Метафизика самоопределения. – Кемерово, 1995.

¹¹⁰ См.: Судаков К.В. Биологические мотивации. – М., 1971. – С. 285.

развивается в условно-рефлекторной форме и вовсе не обязательно продуцирует акты целеполагания¹¹¹. Благодаря этому некоторые формы орудийных операций могут генетически закрепляться и передаваться биологическими средствами.

Социальный фактор становления человечества, также вызывает ряд замечаний. Постулирование возникновения общественных отношений в качестве антропологического критерия наталкивается на факт присутствия коллективных форм жизнедеятельности и у животных. Нередко, особенно в последнее время для описания подобных форм по отношению к животным употребляется термин «социальность». Отличие человеческой социальности от аналогичных явлений в природном мире значительно, однако невозможно игнорировать и их определенное соответствие. Корни социальности, несомненно, лежат в биологической эволюции. Это обстоятельство дает повод некоторым авторам говорить о присутствии такого отчетливо социального феномена как альтруизм уже в животных сообществах¹¹². И хотя это мнение небесспорно, оно основывается на фактологической основе.

Итак, оба традиционно указываемых креатора антропогенеза: предметно-орудийная деятельность и социальность наличествуют в животной среде, что выводит их за рамки только антропологического статуса, однако сходство этих явлений со сходными антропологическими феноменами только формально, с содержательной стороны они принципиально различаются. Альтруизм как бескорыстная забота о других, зачастую принимающая форму самопожертвования, действительно, нередко фиксируется этологами. Но при ближайшем рассмотрении большинство приводимых примеров сводится к так называемому попечительскому инстинкту – биологическому механизму, заставляющему взрослых особей, у некоторых видов не только родителей, заботиться о потомстве. Слово «альтруизм», в этом случае, возможно употреблять только в кавычках.

¹¹¹ Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. – М., 1989. – С. 26.

¹¹² Кропоткин П. А. Этика. М., 1992; Эфроимсон В. Родословная альтруизма. Этика с позиций эволюционной генетики человека // Новый мир. – 1971. – № 10.

В биологии распространен термин «составной организм», применяющийся по отношению к взрослым особям и их потомству, поскольку онтогенез большинства видов животных на ранних стадиях развития без участия родителей невозможен. Здесь мы имеем дело не с отказом от удовлетворения индивидуальных инстинктов в пользу общественных интересов, а с подавлением индивидуальных инстинктов общеэволюционными потребностями. По достижении физиологической зрелости подобные отношения прерываются. Между взрослыми животными данное явление не отмечается, во всяком случае, в систематической форме.

Отдельные наблюдаемые случаи формально-альтруистического поведения среди взрослых особей объяснимы чувством эмоциональной привязанности, расположения, которое присутствует у животных. Но как альтруизм они тоже оцениваться не могут, так как осуществляются только в тех случаях, когда не затрагивается приоритет индивидуальных потребностей. Животное, например делится пищей, только если имеет ее в избытке, в противном случае на малейшие посягательства реагирует крайне агрессивно¹¹³.

Отличие орудийной деятельности человека от животной отражено в известной фразе К.Маркса о пчеле и архитекторе – у человека та же активность вызывается структурами сознания, создающими идеальный образ конечного результата, то есть генерируются разумом.

Слабость социально-деятельностного подхода к проблеме антропосоциогенеза проявляется в попытке линейно-преемственного выведения человеческой сущности, желании найти последовательное объяснение инверсии биологических факторов в социальные, имманентно объяснить генезис трансцендентных оснований разума. Социально-деятельностная природа человеческой разумности несомненна, но попытки эволюционным образом увязать биологические и антропологические эпифеномены и вывести из них разум, обречена в своей основе. Разум не выводим из социальности и деятельности, хотя бы, потому, что они нуждаются в нем.

¹¹³ Лавик-Гудолл Дж. Ван. В тени человека. – М., 1974. – С. 78.

И то, и другое качественно отличаются от природных аналогов наличием разумной структуры. Генетически же эти явления вообще неотделимы друг от друга. Ю.М.Бородай отмечает, что «все три стороны собственно человеческой реальности (сознание, социум, труд) оказываются одновременно и предпосылками и следствиями друг друга»¹¹⁴.

Однако утверждение этого тезиса еще более усложняет проблему, вместо одного или двух факторов предлагается синхронизированный и скоррелированный комплекс трех причин, генезис каждого из которых непонятен. На наш взгляд, формирование взаимообусловленной разумно-социально-деятельностной природы человека проходило через образование трансцендентного слоя психики, регулирующего и направляющего поведенческие и деятельностные процедуры. Исходным пунктом этого процесса послужило появление способности трансцендирования.

Эволюционная необъяснимость этого явления нашла отражение в проблеме отсутствующего звена в антропогенезе. На современной стадии развития науки, синтетическая теория эволюции использует для экспликации процессов изменения в природе концепцию генетических мутаций, при которых эволюционный процесс описывается как скачкообразный. Объяснительные схемы этой теории вызывают возражения у части научного сообщества, но идея скачкообразного развития в настоящее время общепризнанна.

В качестве модели антропосоциогенеза может быть предложено следующее объяснение.

Развитие эволюции, направленное на выживание и распространение живого, на определенном этапе порождает в животной среде формы социального взаимодействия и орудийной деятельности, повышающие видовую эффективность. В пользу такого утверждения свидетельствует тот факт, что половина видов, обладающих способностью к орудийной деятельности, относится к от-

¹¹⁴ Бородай Ю.М. От природно-биологической к социальной и исторической детерминации поведения человека (К постановке проблемы) // Биология в познании человека. – М., 1989. – С. 82.

ряду приматов - высшего звена эволюции. Остальные животные, использующие орудия, распределены в классификации животного мира отдельными вкраплениями. У человекообразных обезьян наблюдаются и самые сложные формы социального поведения. Произошедший среди этой группы живых организмов мутагенез качественно усложнил высшую нервную систему, что выразилось в способности концептуального мышления. Человек выпал из законосообразной действительности, его сущность приобрела характер открытой системы, устойчивость которой могла быть обеспечена только с помощью искусственных постоянных, имеющих независимый от субъективности статус.

Социально-деятельностные формы жизнедеятельности, по видимому, носят векторную направленность и необратимы. В.В.Чешев отмечает: «Популяция, живущая сообществами, уже не может отказаться от этой биологической приспособительной формы без риска оказаться в состоянии вымирания»¹¹⁵. Поэтому развитие психических процессов мутировавших гоминид пошло в рамках социально-деятельностной парадигмы.

Совершенствование социальности и орудийной активности как приспособительной формы породило психическую сферу трансцендентного, преобразовавшую указанные феномены и породившую разум. Трансцендентность выступила необходимым условием формирования человека, что мы и попытаемся продемонстрировать.

Социальность в животном мире распространена практически на всех уровнях классификации высших организмов. Появление социальности способствовало повышению живучести видов. Активность низших животных детерминированная инстинктивными механизмами, построенными по формуле «стимул-реакция», представляет собой набор жестко фиксированных поведенческих программ. Подобная модель поведения в природных условиях демонстрирует высокую эффективность. Автоматизм реакций сокращает до минимума время ответного действия на внешний раздражитель. Любое проявление само-

¹¹⁵ Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. – Томск, 1999. – С. 71.

стоятельности в животной среде может оказаться губительным как для отдельной особи, так и для всей популяции. Э.Кассирер, имея в виду оптимизационные способности инстинктов, отмечал: «Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается, прерывается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления»¹¹⁶.

Ю.М.Бородай, осмысливая тенденции развития эволюционных изменений, приходит к выводу, что с усложнением живых организмов совершенствование выживаемости приобретает свойство все большей автоматизированности реакций. «То, что для простейших организмов могло являться формой жизнедеятельности (самопроизвольная активность), для высокоорганизованных животных становится регрессом, вредной патологией»¹¹⁷.

Однако автоматизм реакций, эффективный во многих случаях, оказывается неспособным обеспечить полную адекватность реагирования во всех ситуациях. Причина этого заключается не только в постоянном изменении окружающей среды, где в новых условиях инстинкт работает по прежним схемам, но и в том, что сфера инстинктивной оптимизации очень узка, она функционирует, если применять антропологические понятия, только в рамках повседневности. Поэтому такая модель поведения подразумевает большой процесс сбоя, заканчивающихся гибелью особей.

На низших ступенях развития живого эти потери восполняются за счет многочисленности общевидовой популяции. Но принцип пищевой пирамиды, структурирующий биосферу, приводит к сокращению популяций по мере усложнения видов. В условиях малочисленности устойчивость вида к неблагоприятным внешним воздействиям снижается и механизм автоматических реак-

¹¹⁶ Кассирер Э. Указ. соч. – С. 471.

¹¹⁷ Бородай Ю.М. От природно-биологической к социальной и исторической детерминации поведения человека (К постановке проблемы). – С. 89.

ций в силу неустранимого высокого процента неадекватности становится опасен.

В связи с этим у высших животных инстинктивно-запрограммированное поведение дополняется негенетическим управлением жизнедеятельностью. Информация, закрепляемая в ходе индивидуального опыта, негенетически передается от поколения к поколению. Это позволяет вести речь о культурных формах передачи навыков в животном мире. Отмечается даже наличие специальных «школ» для подрастающего потомства¹¹⁸.

В этих явлениях еще слабо проявлен социальный тип жизнедеятельности. Тем не менее, помимо подражательного механизма, являющимся негенетическим типом трансляции навыков, главным образом, лишь коррелирующего развитие особи, у животных можно обнаружить более существенные формы социализации, обуславливающие жизненную программу животного, детерминирующую возможные модели его поведения – импринтинг (запечатлевание). В первые моменты после рождения детеныш запечатлевает определенные образы, сигналы и т.д. Первый эмоциональный опыт запечатливания остается доминирующим в течение всего периода жизнедеятельности. Данный способ передачи навыков уже сущностно связан с коллективными формами организации жизненных процессов.

В.В.Чешев указывает, что «существование эмоционально-психической сферы обеспечивает ... «переживание» внутренних взаимоотношений членов сообщества и выработке адекватных форм поведения, способствующих выживанию сообщества и препятствующих его дезинтеграции и распаду»¹¹⁹. Как и остальные механизмы поведения, социальное взаимодействие наблюдаемое в природе поддерживается рядом биологических регулятивов, обеспечивающих его функционирование. Каждая особь, принадлежащая к виду, ведущему груп-

¹¹⁸ См.: Денисов С.Ф., Дмитриева Л.М. Естественные и технические науки в мире культуры. – Омск, 1997. – С. 319.

¹¹⁹ Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. – С. 61.

повой образ жизни, обладает набором сдерживающих импульсов, пресекающих возможность внутривидового уничтожения.

Так, например, фиксированный набор умиротворяющих демонстраций, приводящий к срабатыванию механизма торможения агрессивности, позволяет более слабым особям в сообществе при конфликте с более сильными, обеспечить свою жизнеспособность и предохраняет группу от распада. Такой механизм делает возможным поддержание существования сообщества, регулируя отношения между его членами. При этом запуск тормозных реакций на умиротворяющие действия происходит автоматически, инстинктивным путем.

Биологические регуляторы контролируют и более сложные процессы в животных сообществах, приобретая форму примитивной, животной социальности, образуя не только комплекс рефлекторных запретительных ограничений, но формы предпочтительного для группы поведения. «В ... сложно организованных сообществах (например, стадах обезьян), поведение особи в определенной части контролируется сообществом, которое препятствует появлению таких форм поведения, которые нарушают консолидацию и целостность группы. Сообщество как бы накладывает запрет на асоциальное поведение»¹²⁰.

Однако коренной принцип биологической эволюции – выживание сильнейших – продолжает доминировать и в животной социальности. Любое биологическое сообщество иерархически жестко структурировано. Стратификация в группе поддерживается вожаком и другими доминирующими особями. Существование социальной структуры в сообществе направлено, прежде всего, на сохранение ядра группы, занимающего вершину иерархии, ибо именно они в соответствии с закономерностями эволюционного развития обеспечивают дальнейшее существование вида¹²¹.

Особенности социальной структуры у животных наталкивают на мысль, что первостепенной ее задачей и является повышение выживаемости наиболее перспективных для размножения особей. Социальность в животной среде воз-

¹²⁰ Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. – С. 69.

¹²¹ Денисов С.Ф., Дмитриева Л.М. Указ. соч. – С. 335.

никает как средство повышения эффективности естественного отбора. Появление зачаточной формы социальных отношений, таким образом, гармонично вписывается в общую направленность эволюции. Но это только одна сторона процесса, как отмечалось, среди высших видов животных из-за меньшей численности процент выживаемости должен быть выше, чем среди видов стоящих на более низкой ступени эволюционного развития и, следовательно, социальность, при несомненном приоритете жизнесохранности отдельных животных, должна содействовать повышению живучести группы в целом.

И действительно, имеющиеся данные позволяют утверждать, что в животных сообществах зоологический индивидуализм в значительной мере опосредован социальными функциями, выполняемыми особью. Доминирующие особи, чье выживание для группы является приоритетным, осуществляют ее защиту в случае нападения хищников и в других угрожающих ситуациях, подвергая себя опасности. Сдерживание эгоистических устремлений, демонстрируемое в таких случаях, не может ни в коей мере относиться к проявлениям альтруизма, так как порождается особенностями социальной организации. Вождь имеет возможность удовлетворять свои пищевые и половые потребности, пользуясь преимуществом совместного существования, лишь, если это подавление для остальных членов стада будет компенсировано другими преимуществами, в частности снижением опасности нападения хищников.

Как представляется, именно эта сторона социальности – обеспечение общегрупповых интересов – является главенствующей в ее генезисе. Поэтому развитие первых гоминид, преследующее цели повышения видовой эффективности¹²², должно было быть направлено в русло дальнейшего совершенствования механизмов удовлетворения потребностей всех членов сообщества. Биологические регуляторы поведения оказываются, для этой цели, непригодны, ибо сущность и двигатель эволюции – зоологический индивидуализм – особь заботится только о собственных интересах, и степень развитости индивидуализма

¹²² Жан Пиаже интеллект рассматривает как одну из форм адаптации. (См.: Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка. Логика и психология. – М., 1969).

означает и степень выживаемости. В связи с этим те зачатки коллективистского поведения, что возникли в животном мире, могли получить развитие только с помощью внебиологических факторов.

Эволюционный скачок, совершенный гоминидами, не только предоставил им возможность для реализации подобного варианта развития, но и подталкивал к этому. Усложнение мыслительных процессов, появление сознания, возникновение нового феномена идеального имело следствием то обстоятельство, что зоологический индивидуализм на данной ступени развития приобрел ярко выраженный деструктивный характер. Первоначальные формы мышления характеризуются аутизмом (ориентированностью психики на собственное содержание) – это исходная форма сознания. Аутизм в сочетании с зоологической агрессивностью, мог поставить существование гоминид под угрозу исчезновения, поскольку сознание деблокирует генетические сдерживающие факторы. Среди специалистов антропологов распространено мнение о повышенной агрессивности палеоантропов. Одна из версий исчезновения вида *Homo neanderthalensis* предполагает их взаимное уничтожение из-за неконтролируемой агрессивности.

Ю.М.Бородай указывает: «По своей исходной конституции человеческое сознание аутистично. Но при этом человек поставлен перед выбором: или отказаться от всех форм общения с другими, себе подобными ..., или в той или иной мере обуздать индивидуальное аутистическое воображение, трансформировать его в надиндивидуальные, общественно закрепленные формы коллективных аутистических представлений. Тем самым исходный аутизм не убивается, но лишь приобретает функцию объективности»¹²³.

Необходимо было выработать систему внебиологических ориентаций социального поведения способную обуздать разрушительные тенденции аутизма. Таковыми и явились ценности. Распространено представление о том, что пер-

¹²³ Бородай Ю.М. От природно-биологической к социальной и исторической детерминации поведения человека (К постановке проблемы). – С. 92. (Автор, подойдя к проблеме с другой стороны, также отмечает потребность «человечивания» мира.)

воначальной формой негенетических регулятивов является табу, то есть они носили запретительный характер.

Хотя мнение о том, что первые гоминидные сообщества представляли «за исключением лишь времени обороны от хищников и коллективной охоты, арены постоянных драк и стычек между самцами»¹²⁴ как и, в целом, концепция промискуитета, вряд ли оправданы, природная агрессивность, половой инстинкт в новых условиях способны были приобрести brutальный характер. Поэтому, видимо, одной из первых мер «социальной защиты» возникающего коллектива стало введение экзогамии. Причина этого заключается не в стремлении исключить близкородственные связи, сомнительно, чтобы палеоантропы знали об их негативных последствиях, сообщество, установив фратриальную форму упорядочивания половых отношений, вывело проявления одного из самых сильных биологических инстинктов за свои пределы. Табуирование опасных для группы биологических свойств, действительно, играло важную роль¹²⁵.

Значимость табу как первичной формы внебиологической регуляции имеет и более глубокие основания, так как выработка новых форм активности могла производиться только через подавление инстинктивных поведенческих процедур, то есть носила запретительный характер. Очеловечивание гоминид подразумевало торможение инстанции специфической чувствительности – наследственно приобретенного отношения к раздражителям внешней среды.

Описывая этот процесс П.Я.Гальперин отмечает: «В период становления общества у подрастающего поколения воспитывалось определенное отношение к определенным объектам внешней среды. Когда потребности в них приходили в актуальное состояние, эти объекты начинали вызывать инстинктивные реакции, которые, однако, категорически запрещались и беспощадно карались. В результате этого объекты возбудители становились сильнейшими тормозами той инстанции, на которую они действовали как безусловные раздражители, – инстанции специфической чувствительности. Ее систематическое торможение,

¹²⁴Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М., 1966.

¹²⁵См.: Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. – М., 1988.

с одной стороны, и систематическое удовлетворение стоящей за нею потребности в ином, общественно установленном порядке, с другой, вели к глубокому угнетению этой инстанции. Так как на протяжении антропогенеза еще действовали законы биологического отбора, то успешнее выживали те индивиды и те группы, у которых наследственная передача инстанции специфической чувствительности происходила все слабее, и торможение удавалось все лучше, а новые формы неинстинктивной кооперации (и построенные на ней различные вторичные отношения) складывались все легче и успешнее»¹²⁶.

Данный процесс осуществлялся путем табуирования – создания ограничительных регулятивов, принимавших облик трансцендентного (тотемизм может рассматриваться как один из вариантов его реализации), так как табу «представляет собой норму поведения, как бы извне навязанную обществу какой-то посторонней силой, с которой невозможно было не считаться»¹²⁷.

Факторы породившие ценностные регулятивы, кроются в особенностях технологического функционирования эволюции живых существ. Эксплицировать их с полной отчетливостью вряд ли возможно: глубинные основания витальности неререфлексируемы. Скорее всего, необходимо экстраполировать на антропосоциогенез, мнение В.Н. Сагатовского, писавшего по поводу происхождения ценностей личности: «Предельное основание выбора само никем не выбирается и не может быть сформулировано в соответствии с проектом. Здесь уместнее говорить о «свободной причине», о самотворчестве базовых интенций «жизненного мира субъекта *hic et hinc* в определенных точках бифуркации»¹²⁸.

Поскольку трансцендентные ценности выступают структурирующим элементом разума, они, как было показано, являются дорациональными феноменами и не могли формироваться сознанием. Психоанализ, исследующий основания психики, регулирующие поведение принципы выводит за сферу сознания в область надсознательного. Авторитетные исследователи первобытного мыш-

¹²⁶ Гальперин П.Я. К вопросу об инстинктах у человека // Вопросы психологии. – 1976. – № 1. – С. 33.

¹²⁷ Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. – С. 134.

¹²⁸ Сагатовский В.Н. Указ. соч. – С. 126.

ления К.Леви-Стросс и Л.Леви-Брюль также указывали, что мировосприятие древнего человека значительно отличается от свойственного человеку сегодня, говоря о его «пралогичности»¹²⁹.

М.С.Каган и В.В.Чешев считают, что источник формирования ценностных ориентаций зиждется в сфере эмоционального. М.С.Каган отмечает, что «переживание, эмоциональное влечение, чувство ... являются психологическим субстратом и фундаментом ценностного отношения»¹³⁰. Это обстоятельство раскрывает иррациональность как одну из эссенциальных особенностей трансцендентного.

В.В.Чешев предлагает объяснительную матрицу формирования ценностных установок и их закрепления в психике индивида, основывающуюся на явлении импринтинга¹³¹. Один из биологических механизмов социализации, согласно его теории, в условиях новых психических способностей гоминид привел к формированию и закреплению ценностных регулятивов поведения. Эмоционально-ценностная субстанциальность разума является определяющей, ибо логическую компоненту следует отождествлять с рассудком. Эмоциональное воздействие, получаемое индивидом в ходе социализации, закрепляет в психике необходимые для общества модели поведения и предпочтений в виде представлений об особой высшей реальности, то есть в виде трансцендентного. Последнее не осмысляется, а переживается. Потребность трансцендирования в процессе порождения социально-регулирующих установок, объясняется необходимостью их объективации, придания им статуса общеобязательности.

Следует оспорить тезис К.Ясперса, относящий формирование представлений о трансцендентном к так называемому «осевому времени». Признаки этого концепта, указанные немецким философом – наличие реальности отдельной и отличной от действительности, описывают лишь одну из распростра-

¹²⁹ См.: Леви-Брюль Л. Сверхестественное в первобытном мышлении. – М., 1999; Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1994. Это убеждение присутствует и в отечественной аксиологии (См.: Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). – М., 1974. – С. 278).

¹³⁰ Каган М.С. Философия культуры. – СПб., 1996. – С. 236.

¹³¹ Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. – С. 125–133.

ненных его модификаций. Идея трансцендентного как особого сверхчувственного мира, к которому принадлежит человек, на самом деле, появилась в означенный исторический период и связана была, следует присоединиться к суждению В.И.Красикова, с осознанием индивидуальной уникальности, со стремлением самоотличения от внешнего мира. Претензия на родственность субъекта абсолютному возникает как бытийное полагание собственного «Я»¹³². Представления о трансцендентном, возникшие в «осевое время», являют собой лишь один из этапов эволюции концепта.

Но неправомерно сводить трансцендентное только к этому варианту. Трансцендентное существовало, хотя, разумеется, в неотрефлексированной форме и на ранних стадиях антропосоциогенеза. Первой трансцендирующей формой сознания является не религия, а как справедливо указывает М.С.Каган – мифология, впервые предложившая сверхбиологические формы трансляции нормативности поведения. Объективируя ценности, «отчуждая их от индивида, миф приобретал *сверхперсональное, всеобщее, как бы объективное* значение, становясь в силу этого императивной для каждого человека силой ...»¹³³. Способ закрепления ценностных ориентаций, тот же автор, усматривает в обрядах и культовом поведении¹³⁴. Это утверждение подтверждается тем, что первые известные этические учения основываются на ритуализации поведения. Исследуя истоки философии, А.Е.Лукьянов отмечает, что родовой опыт для трансляции информации и технологий использует триаду «миф-ритуал-табу» и эта триада основывается на свойствах человеческой организации¹³⁵.

В.В.Чешев, в рамках предложенной концепции роли эмоционального запечатлевания в становлении социума, отмечает, что именно в ходе ритуала осуществляется эмоциональное закрепление общественно необходимых ценностей, эмоциональное переживание во время обрядовых операций по отношению

¹³² См.: Красиков В.И. Явь беспокойства. – Кемерово, 1998. – С. 76.

¹³³ Каган М.С. Философия культуры. – С. 235.

¹³⁴ Схожие взгляды присутствуют у В.В.Чешева

¹³⁵ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М., 1992. – С. 14.

к предкам, тотемическим прародителям, оказывает воздействие сопоставимое с импринтингом. При этом исследователь отмечает важную особенность: «На начальной стадии становления человеческого сообщества переживания такого рода, то есть переживание социально значимых доминант поведения, в принципе не может носить сугубо индивидуальный характер. Наоборот, как регулятор общественного поведения оно должно сообщаться всем индивидам в процессе коллективного переживания ...»¹³⁶.

Э.Дюркгейм обозначил такую форму восприятия как «коллективное возбуждение». Участвующие в ритуале, в ходе общения со сверхъестественным испытывают чувство страха и ощущение чудесного, эти восприятия сопровождаются состоянием сильного аффекта¹³⁷. Изначально трансцендентное как форма социального структурирования было коллективистским (подобно самоидентификации).

Ритуал помимо эмоционального запечатлевания реализовывал и другой способ социализации, существующий в животном мире – подражание, так как помимо эмоционального влияния ритуал несет и практическое значение, но в отличие от биологической формы подражания опирается на трансцендентное, предъявляя подрастающему поколению сакрализованные образчики для копирования. Таким образом, ритуал представляет собой преобразованную, с помощью концепта трансцендентного форму животной социализации.

Данное утверждение подкрепляется технологически аналогичными процессами детской социализации, подтверждая известный вывод Э.Геккеля о том, что онтогенез повторяет филогенез.

Возникший трансцендентно-ценностный универсум приобретает, объективный, «природный» характер в силу особенностей первобытного мышления, которые свойственны и ребенку на ранних стадиях развития. Ребенок, как продемонстрировал Ж.Пиаже, не различает объективность социальных и природ-

¹³⁶ Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. – С. 118.

¹³⁷ См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. Коллективный ритуал. – М., 1994. – С. 278–280.

ных феноменов. Отсутствие рефлексии, предполагающей развитую субъективность, заставляет воспринимать формирующиеся социальные регулятивы как однопорядковые с природными детерминантами, что свойственно для начальной формы мировоззрения – мифа.

Подобное восприятие ценностей присутствовало, надо полагать, и у древнего человека. Лишь по мере развития теоретического уровня сознание трансцендентное начинает осмысливаться как *иной тип* необходимости, вызываемый другой реальностью, отличной от реальности повседневного существования. Складывается эксплицированный концепт. Процесс прояснения ценностного универсума явился необходимым этапом совершенствования социальности.

Происходившие структурные изменения и столкновения ценностных ориентаций, присущих тем или иным сообществам, требовали легитимации и типизации социальности. Последняя задача на ранних стадиях антропосоциогенеза была менее выражена. Регулятивы активности изначально генерировались, как и вся социальность, видовой конституцией человека. Но развитие межгрупповых контактов должно было актуализировать эту задачу. Усложнение индивидуальных психических процессов, развитие личностного самосознания на определенном этапе потребовало и новых форм интериоризации социальных значений. Систематическая рефлексия по поводу трансцендентного демаркировала смену мифа религией.

Экспликация трансцендентного сопровождается систематизацией ценностей, институционализированными комментариями, складыванием морали. Данный процесс не обязательно означает имманентизацию трансцендентного. Имманентизация, подразумевающая субъективирование ценностных установок, потерю ими объективного статуса, вовсе не обязательно проходит в осознаваемой форме. Справедливо и обратное. Нередки ситуации противостояния эксплицированного содержания трансцендентных регулятивов и субъективно-ценностных предпочтений, разрешающиеся в пользу трансцендентного. Именно трансцендентные ориентиры воспринимаются как правильные, даже в случае их рефлексивно негативной оценки.

О.Ю.Артемьева приводит пример обычая австралийских аборигенов в соответствии с которым мужчина, услышав как муж ругает его сестру, должен незамедлительно ударить ее, либо любую другую женщину, которая в сложной системе социального родства приходится ему классификационной сестрой. На выраженное этнографом недоумение, от одного из аборигенов был получен ответ: «Мы знаем, что это глупо, но мы всегда так делаем, потому что так нужно»¹³⁸.

Это положение воспроизводится и в настоящее время: совершение в силу внутренней моральной необходимости поступков, вызывающих на осознаваемом уровне отторжение (например, выполнение взятых обязательств, при очевидных отрицательных последствиях их реализации) - одна из наиболее часто встречающихся экзистенциальных ситуаций. Трансцендентное и на уровне развитой саморефлексии продолжает играть определяющую в социальной активности человека роль, не исчезая вместе с холистским типом мышления.

Настоящее время таит другую угрозу, объективно принимающую форму антитрансцендентизма, явление которое В.В.Кортава назвал «ценностной недостаточностью», наступающей, когда человек признает существование высших ценностей, но при этом отсутствует их эмоциональное восприятие¹³⁹. Между тем, как было показано, эмоциональность сущностно неотделима от трансцендентности.

Ситуация рационального согласия с фундирующими бытийными ценностями, не сопровождающаяся чувственно-эмоциональными импульсами по их реализации, связана с преобладанием в современном обществе рассудочных ориентиров, что в социальном отношении несомненно деструктивно, поскольку существование общества невозможно без опоры на трансцендентное¹⁴⁰.

* * *

¹³⁸ Артемьева О.Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. – М., 1987. – С. 45.

¹³⁹ Кортава В.В. К вопросу о ценностной детерминации сознания. – Тбилиси, 1987. – С. 16

¹⁴⁰ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. (Авторы не используют понятие трансцендентного, но анализируемые ими символические механизмы поддержания социальных структур, несомненно обладают трансцендентной природой).

Основные выводы второй главы.

1. Действительность характеризуется как сфера бытия подчиненная закономерности, сфера, где господствует необходимость. Трансцендентное, находящееся за пределами действительности, исключается из отношений природной детерминации, образуя сферу свободы. Однако анализ трансцендентности убеждает, что в ней необходимость присутствует не в меньшей степени, чем в действительности. Это необходимость иного рода, чем та, что существует в окружающем мире, это необходимость антропологическая – долженствование. Трансцендентное характеризуется, прежде всего, как антропологическое понятие.

2. Трансцендентное образует особую сферу реальности, порождаемую разумом и выступающую бытийным основанием для разумной активности человека. В трансцендентности канализируются поведенческие и деятельностные антропологические ориентиры. Традиционно в философской литературе такие ориентиры обозначаются как ценности.

3. Наличие в человеке трансцендентной необходимости, наряду с закономерностями, которым он подвержен как существо физического мира, объясняется наличием двух компонент сознания: рассудка и разума. Имманентность, вписывающая человека в действительность, связана с рассудком, трансцендентное порождается разумом.

4. Трансцендентное создается субъективностью, но в тоже время может существовать только будучи воспринимаемо как независимое от субъекта. Объяснением этой антиномии служит феномен объективации (отчуждения) части субъективности и наделения ее регулятивными свойствами. Таким образом, трансцендентное это регулятивная сфера субъективности, носящая объективный характер.

5. Генерирование трансцендентного слоя психики, относится к сущностной активности разума, который, не имея природных бытийных оснований, имплицитно порождает собственные. Наиболее адекватное отражение этот процесс находит в метафизике, создающей онтологии – бытийные сетки координат.

Онтология может носить логически законченный характер лишь в случае опоры на трансцендентное. Альтернативой трансцендентной онтологии являются агностицизм, субъективизм и релятивизм.

6. Формирование трансцендентного как онтологической опоры разума выступило необходимым условием антропосоциогенеза. Возникновение концепта трансцендентного знаменует появление человека, социальные и деятельностные факторы недостаточны для экспликации процесса возникновения человека.

7. Образование изучаемого феномена было вызвано потребностями эволюционного развития. Усложнение социальных отношений на гоминидном этапе эволюции породило концепт трансцендентного.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного исследования, преследовавшего задачи установления роли трансцендентного в процессе бытийной самоидентификации, было установлено, что трансцендентными являются объекты, выходящие за пределы действительности. Последняя может быть сближена с понятиями «данность», «наличное бытие» и отождествлено с имманентностью. Проблема взаимодействия двух онтологических реальностей (имманентного и трансцендентного) требует признания бытия в качестве общего явления для обеих составляющих, в которое они инкорпорированы как части. Посредником объединяющим обе реальности выступает человек. В некоторых исторических вариантах человек обосновывается как условие их существования.

Имманентность характеризуется свойствами упорядоченности, каузальности, повседневности. Трансцендентное во всех своих обликах представляет антипод действительности, наделяемый противоположными предикатами: свобода, нематериальность, надсубъектность, доминантность. Трансцендентное выступает как высшая реальность, направляющая духовную и материальную деятельность, непосредственно влияющая на бытие человека. Указанные свойства позволяют зафиксировать его регулятивный статус. Логический анализ позволяет сформулировать репрезентативную, на наш взгляд, модель трансцендентного как имплицитно генерируемую разумом систему ценностных регулятивов человеческой активности, наделяемую свойством объективности.

Трансцендентные конститuentы выступают онтологическим каркасом разума, лишь при наличии которых возможно его существование. Человеческий разум, не имея природных бытийных оснований, порождает искусственные константы, которые экстернализируются, образуя слой психики, опосредующий отношение субъекта к окружающей реальности. Трансцендентное образует сложный ансамбль ориентиров, идеалов, предпочтительных форм поведения. Перечисленные явления, как представляется, сводимы к понятию ценности.

Трансцендентное выполняет функцию смысловой самоидентификации, укореняя человека в окружающем мире, идеологически обосновывая его существование.

Наиболее артикулированно онтологическая роль трансцендентного проявляется в философской онтологии. Создание целостной мировоззренческой картины мира осуществимо только с использованием концепта трансцендентного. При элиминации трансцендентных бытийных конститuent, их функции смещаются в область имманентного, которое в человеке представлено биологическими факторами. Попытки создания имманентной онтологии в логическом плане сталкиваются с непреодолимыми затруднениями, так как заключает в себе трансцендентную интенцию: побуждение к онтологическому упорядочиванию вызывается ситуацией вынесенности человека за рамки имманентности, недостаточностью последней. Такое положение приводит к преобладанию в мировоззрении агностических, релятивных и субъективных элементов. Морально-практические последствия элиминации трансцендентного редуцируют человеческую духовность до эгоизма, гедонизма и т.д.; в наиболее грубом своем воплощении до удовлетворения животных потребностей.

Трансцендентное, понимаемое как атрибутивный компонент разума, генерируется в процессе антропогенеза, демаркируя возникновение человека. Креатором указанного феномена послужила необходимость внебиологического регулирования социальности гоминидных сообществ на новом этапе эволюционного развития, при котором усложнившиеся процессы центральной нервной системы, предоставили предкам человека возможность развития концептуального мышления. Существующие в природе факторы социализации: подражание и импринтинг (запечатлевание) переводились в плоскость идеального. Подражание из поведенческой процедуры преобразовалось в деятельностьную – обучение, в ходе которого подрастающее поколение усваивало сакрализованные образчики поощряемых обществом моделей активности.

Стимулятором экстерииоризации субъективного психического содержания и оформления его в виде независимой высшей реальности обладающей модаль-

ностью долженствования, послужили особенности архаического сознания, характеризующие аутизмом (направленностью на собственное содержание, самоцентризм), которые в условиях деблокирования генетических механизмов поддержания социальности могли приобрести деструктивный характер. Причины исчезновения параллельных линий развития человечества, как отмечается рядом исследователей послужила неконтролируемая агрессивность, то есть пониженная способность к трансцендированию.

Основным средством закрепления трансцендентных регулятивов явился механизм эмоционального запечатлевания, укореняющий необходимые для общества ценностные ориентации в структуре психики субъекта. Чувственно-эмоциональная природа генезиса трансцендентного позволяет объяснить его иррациональные предикаты.

Трансцендентное образует регулятивную сферу необходимую для функционирования общества. В настоящее время, несмотря на преобладание интеллектуального антитрансцендентизма, трансцендентное сохраняет свое социальное значение, проявляясь как нерелексируемые основания человеческого поведения.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Авенариус Р. Критика чистого опыта. – М., 1907. – Т. 1. – 206 с.
2. Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. – М., 1909. – 136 с.
3. Александрийский Климент. Строматы. Книга 5. Главы 11-13 // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 254–268.
4. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988. – 415 [1] с.
5. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
6. Антипенко Л.Г. Проблема физической реальности. Логико-гносеологический анализ. – М.: Наука, 1973. – 264 с.
7. Апресян Р.Г. Первичные детерминанты нравственного опыта // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 32–45.
8. Ареопагит Дионисий. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб.: Глагол, 1995. – С. 10–339.
9. Ареопагит Дионисий. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб.: Глагол, 1995. – С. 340–367.
10. Артемьева О.Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. – М.: Наука, 1987. – 119 с.
11. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М.: Наука, 1973. – 536 с.
12. Бакрадзе К.С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1973. – Т. 3. – 390 с.
13. Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1973. – Т. 2. – 464 с.
14. Батищев Г. Разум // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4. – С. 460–462.

15. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М.: Азбука, 2000. – 412 с.
16. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
17. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 4–162.
18. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 164–286.
19. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 томах. – М.: Искусство, 1994. – Т. 1. – С. 37–341.
20. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 12–254.
21. Биологическое и социальное в развитии человека. – М.: Наука, 1977. – 227 с.
22. Бородай Ю.М. От природно-биологической к социальной и исторической детерминации поведения человека (К постановке проблемы) // Биология в познании человека. – М., 1989. – С. 72–97.
23. Бородай Ю.М. Эротика–смерть–табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
24. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – 413 [2] с.
25. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
26. Бурханов Р.А. Трансцендентальная философия Иммануила Канта. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1999. – 219 с.
27. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. – С. 506 [1] с.
28. Виндельбанд В. Прелюдии // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история – М.: Юрист, 1995. – С. 20–293.
29. Витгенштейн Л. Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. 1. – 612 с.

30. Воронцов Б.А. Отчуждение как бытийственная характеристика человека // Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы. Тез. конф. – М., 1995. – С. 191–193.
31. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 154–324.
32. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 14–153.
33. Гайденко П.П. Понятие интенциональности у Гуссерля и экзистенциальная категория трансценденции // Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М.: Мысль, 1966. – С. 77–107.
34. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
35. Гальперин П.Я. К вопросу об инстинктах у человека // Вопросы психологии. – 1976. – № 3. – С. 28–37.
36. Гегель Г. Наука логики. – М.: Мысль, 1998. – 1072 с.
37. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 526 с.
38. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1: Наука логики. – 452 с.
39. Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности. – М.: Изд-во МГУ, 1974. – 160 с.
40. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 324–523.
41. Дворецкий И.Х. Латино-русский словарь. – М.: Русский язык, 1986. – 843 [2] с.
42. Денисов С.Ф. Разум и рассудок в структуре человеческой активности. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1993. – 182 с.

43. Денисов С.Ф., Денисова Л.В. Метафизика и философия // Гуманитарные исследования. Ежегодник. Выпуск II: Сборник научных статей. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1997. – С. 9–15.
44. Денисов С.Ф., Денисова Л.В. Человеческое и животное в человеке. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1995. – 184 с.
45. Денисов С.Ф., Дмитриева Л.М. Естественные и технические науки в мире культуры. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 1997. – 448 с.
46. Денисова Л.В. Метафизическое основание догматических систем. – Омск: Юридический институт МВД России, 1999. – 243 с.
47. Додонов Б.И. Эмоции как ценность. – М.: Политиздат, 1978. – 272 с.
48. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 240 с.
49. Дробницкий О.Г. Понятие морали. – М.: Наука, 1974. – 388 с.
50. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. – М.: Политиздат, 1967. – 351 с.
51. Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценностей в философии. – М.–Л.: Наука, 1966. – С. 25–40.
52. Дробницкий О.Г. Ценность // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 462–463.
53. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. Коллективный ритуал. – М., 1994.
54. Зенкин С. Послесловие переводчика // Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – М.: Институт экспериментальной психологии, Алетейя, 1998. – С. 280–286.
55. Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы // Зиммель Г. Избранное. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. Созерцание жизни – С. 7 – 300.
56. Ивин А.А. Ценности в научном познании // Логика научного познания: Актуальные проблемы. – М.: Наука, 1977. – С. 230–258.

57. Ильенков Э. Действительность // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1960. – Т. 1. – С. 442–444.
58. Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 91–136.
59. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 416 с.
60. Каган М.С. Философская теория ценности. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис» 1997. – 205 с.
61. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 119–356.
62. Камю А. Калигула // Камю А. Избранное. – Харьков: Эксмо, 1992. – 213 с.
63. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 23–100.
64. Камю А. Чума // Камю А. Посторонний. – М.: ТЕРРА, 1997. – С. 85–330.
65. Кант И. Критика практического разума. 1788. // Кант И. Собр. соч. в 8 томах. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 373–565.
66. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 томах. – М.: Наука, 1964. – Т. 3. – 799 с.
67. Кант И. Метафизические начала естествознания. 1786 // Кант И. Соч. В 6 томах. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 53–176.
68. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. 1783. // Кант И. Собр. соч. в 8 томах. – М.: Чоро, 1994. – Т.1. – С. 6–152.
69. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – С. 440–709.
70. Килис Ю.А. Абсолютное и человеческое. – Омск: Изд-во ОГИС, 1999. – 132 с.
71. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4-х т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 553–586.

72. Конт О. Общий обзор позитивизма // Антология мировой философии. В 4-х т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 580–586.
73. Корсунцев И.Г. Бытие и реальности // Приложение к Вестнику РФО. – 2000. – № 2 (4).
74. Кортава В.В. К вопросу о ценностной детерминации сознания. – Тбилиси: Менцниереба, 1987. – 67 с.
75. Красиков В.И. Метафизика самоопределения. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1995. – 220 с.
76. Красиков В.И. Предельные значения в философии. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1996. – 216 с.
77. Красиков В.И. Разочарование // www.lbe.ru/cgi-bin/href/orenburg?5983
78. Красиков В.И. Философия как концептуальная рефлексия. (Философская пропедевтика). – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. – 241 с.
79. Красиков В.И. Явь беспокойства. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. – 160 с.
80. Краткая философская энциклопедия. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Энциклопедия», 1994. – 574 [1] с.
81. Кропоткин П.А. Этика. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.
82. Круглов А.В. Понятие трансцендентального у Канта; предыстория вопроса и проблемы интерпретации // Вопросы философии. – 2000. – № 11. – С.151–171.
83. Круглов А.Н. Понятие трансцендентального у Канта в критический период // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 158–174.
84. Кудрин Б.И. Технетика: изменение парадигмы // Кудрин Б.И., Федяев Д.М. Техническая реальность в XXI веке. Материалы к «Круглому столу» Всероссийской конференции – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999. – С. 3–45.
85. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч. В 2-х тт. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 47–184.
86. Кузьмина Т.А. Проблема трансценденции в современной буржуазной философии // Вопросы философии. – 1972. – № 6. – С. 75–86.

87. Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 15–32.
88. Кучевский В.Б. Философское учение о бытии и субстанции. – М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. – С. 127 с.
89. Лавик-Гудолл Дж. Ван. В тени человека. – М.: Мир, 1974. – 207 с.
90. Лалуев В.Я. Трансцендентное и имманентное в пророчествах: Автореферат дисс... кандидата философских наук. – Омск: Омский гостехуниверситет, 2000. – 15 с.
91. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика–Пресс, 1999. – 603 с.
92. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
93. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 18. – С. 7–384.
94. Лобанов С.Д. Бытие и реальность. – М.: Наука, 1999. – 156 с.
95. Лосев А.Ф. <Историческое значение Ареопагитик> // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 71–82.
96. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 802–880.
97. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие-имя –космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 613–801.
98. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 15–337.
99. Лосский Н.О. Предисловие переводчика // Кант И. Критика чистого разума. – СПб., 1993.
100. Лосский Н.О. Чувственная, мистическая и интеллектуальная интуиция // Лосский Н.О. Чувственная, мистическая и интеллектуальная интуиция. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 136–288.
101. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 208 с.
102. Мамардашвили М.К. Введение в философию // www.philosophy.ru/library/mmk/mam

103. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 3–18.
104. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – С. 24–51.
105. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 41–174.
106. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. – СПб.: Евразия, 1997.
107. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М., 1907. – 295 с.
108. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. – М., 1909. – 471 с.
109. Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. – М., 1990
110. Милль Д.С. Огюст Конт и позитивизм. – М., 1897. – 331 с.
111. Моральный выбор. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 344 с.
112. Мунье Э. Что такое персонализм. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.
113. Нарский И. Реальность // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – С. 477.
114. Нарский И.С. Кант. – М.: Мысль, 1976. – 207 с.
115. Наука и ценности. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 182 [2] с.
116. Наука и ценности. – Новосибирск: Наука: Сиб. отделение, 1987. – 240 [2] с.
117. Нижников С.А. Трансценденция и духовное познание // Человек–Философия–Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философ. конгресса (4–7 июля 1997 г.). В 7 т. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. – Т. 1. Философия в духовной жизни общества. – С. 82–85.
118. Никитин Е.Н. Радикальный феноменализм Э.Маха // Позитивизм и наука. Критический очерк. – М.: Наука, 1966. – С. 96–130.
119. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: REFL-

- book, 1994. – 352 с.
120. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1997. – С. 5–406.
121. Огнев А.И. Идеальное и реальное в познании // Антология феноменологической философии в России. – М.: Русское феноменологическое общество, изд-во «Логос», 1997. – С. 293–314.
122. Ойзерман Т.И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 51–52.
123. Ойзерман Т.И. Философия как единство научного и вненаучного знания // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: Изд-во Рус. Хр. гуманитар. ин-та, 1999. – С. 35–45.
124. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка. Логика и психология. – М., 1969. – 659 с.
125. Пивоваров Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986. – 130 с.
126. Платон. Пир // Платон. Собр. соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 81–134.
127. Платон. Софист // Платон. Собр. соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2
128. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
129. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск: Изд-во «Водолей», 1999. – 96 с.
130. Прокофьев А.В. Парадоксальный гуманизм и критика морали (Опыт этического анализа «Философии в будуаре» Д.А.Ф. де Сада) // Вопросы философии. – 2001. – № 1. – С. 65–68.
131. Рациональное и эмоциональное в морали. – М.: МГУ, 1983. – 183 с.
132. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – С. 15–166.
133. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – С. 448–486.

134. Ромеро Ф. Программа философии // Человек как философская проблема: Восток – Запад. – М.: Изд-во Ун-та Дружбы народов, 1991. – С. 256–271.
135. Россман В. Разум под лезвием красоты // Вопросы философии. – 1999. – № 12. – С. 52–62.
136. Рудельсон Е.А. Неокантианское учение о ценностях (Фрейбургская школа) // Проблема ценностей в философии. – М.–Л.: Наука, 1966. – С. 128–144.
137. Русская грамматика. – М.: Наука, 1980. – Т. 1. Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология. – 783 с.
138. Сагатовский В.Н. Ценности и духовность // Человек–Философия–Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского филос. конгресса (4–7 июля 1997 г.). В 7 т. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. – Т. 1. Философия в духовной жизни общества. – С. 124–127.
139. Садовский В.Н. Логико-методологическая концепция Карла Поппера // Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – С. 5–32.
140. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // Философские науки. – 1989. – № 3. – С. 89–100.
141. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
142. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М.: Наука, 1966. – 576 с.
143. Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. – М.: Мысль, 1989. – 318 с.
144. Симонов П.В. Высшая нервная деятельность человека: Мотивационно-эмоциональные аспекты. – М.: Наука, 1975. – 175 с.
145. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. – 328 с.
146. Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 206–222.

147. Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993.
148. Соболяникова Е.Н. Специфика рационального в мистическом опыте: Автореферат дисс ... кандидата философских наук. – Омск: Омский госпедуниверситет, 2000. – 16 с.
149. Соколов В.В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. – 1995. – № 2. – С. 134–147.
150. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1992. – Т. 2. – С. 3–138.
151. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1992. – Т. 1. – С. 47–580.
152. Спенсер Г. Синтетическая философия: В сокращенном изложении Г.Коллинза. – Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1997. – 511 с.
153. Судаков К.В. Биологические мотивации. – М., Медицина, 1971. – 304 с.
154. Теория познания. В 4 тт. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. Социально-культурная природа познания. – 478 с.
155. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–31.
156. Типухин В.Н. Тотальность логического. – Омск: Изд-во Омского университета, 1991. – 260 с.
157. Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). – М.: Мысль, 1974. – 278 с.
158. Трубецкой Н.С. Основания идеализма // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып. 2. – М.: Книжная палата, 1994. – С. 388–421.
159. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
160. Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности: Логико-философский анализ. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 175 [2] с.
161. Уемов А.И. Свойства, вещи, отношения. – М.: АН СССР, 1963. – 184 с.

162. Файнберг Л.А. У истоков социогенеза: От стада обезьян к общине древних людей. – М., 1980. – 153 с.
163. Федяев Д.М. Бытие: о содержании пустого понятия // Гуманитарные исследования. Ежегодник. Выпуск 1: Сборник научных статей. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1996. – С. 13–18.
164. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – С. 467–523.
165. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – С. 125–466.
166. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 2 – С. 7–405.
167. Философия Канта и современность. – М.: Мысль, 1974. – 469 с.
168. Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – 592 с.
169. Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – 740 с.
170. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – 575 [1] с.
171. Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
172. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 208–431.
173. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
174. Фромм Э. Человеческая ситуация ключ к гуманистическому психоанализу // Фромм Э. Человеческая ситуация. – М.: Смысл, 1994. – С. 7–70.
175. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.
176. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113–123.
177. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

178. Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб, 1999. – С.114–125.
179. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – 1993. – № 7. – С. 165–171.
180. Ценностные аспекты развития науки. – М.: Наука, 1996. – 294 с
181. Ценностные детерминации в научном познании. – Вологда: Изд-во Вологод. пед. пн-та., 1984. – 116 с.
182. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 158–165.
183. Чернов С.А. Субъект и субстанция: трансцендентализм в философии науки. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. – 260 с.
184. Чешев В.В. Проблема реальности в классической и современной физике. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. – 256 с.
185. Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. – Томск: Изд-во Том. арх.-строит. ун-та, 1999. – 203 с.
186. Шкарупа В.М. Предел субъективности. Эссе о трансцендирующем Я // Человек: феномен субъективности, система сущностных сил: Мат-лы меужнивер. симпозиума. В 3 ч. – Омск: Изд-во ОмГУ, 1994. – Ч. 3. – С. 114–115.
187. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 11–94.
188. Эрн В.Ф. Время славянофильствует // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991 – С. 371–398.
189. Эфроимсон В. Родословная альтруизма. Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. – 1971. – № 10. – С. 193–213.
190. Яковенко Б.В. Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще // Антология феноменологической философии в России. – М.: Русское феноменологическое общество, изд-во «Логос», 1997. – С. 395–399.

191. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М.: Центр изучения религий, 1992. – 231 с.
192. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 288–418.
193. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 28–287.
194. Ясперс К. Ницше и христианство. – М.: Медиум, 1994. – 116 с.
195. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 420–508.
196. Ясперс К. Шифры трансценденции // Культуры в диалоге. – Екатеринбург, 1992.
197. Gideon A. Der Begriff transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft. – Darmstadt, 1977.
198. Hinske M. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. – Stuttgart; Berlin? 1970.
199. Hoffe O. Immanuel Kant. – München, 1983.
200. Honnefelder L. Transzendent oder Transzendental: über die Möglichkeit von Metaphisik // Philosophisches Jahrbuch. – 1985. – № 92.
201. Knittermeyer H. Transzendent und Transzendental // Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag. – Berlin; Leipzig, 1924.
202. Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. – Aalen, 1970.