

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Глава 7.

Философско-антропологические глубины символа

Число работ, посвящённых символу, увеличивается чуть ли не день ото дня. Это понятие сравнивают с другими, близкими по смыслу. Литература, посвящённая символу, достаточно обширна. Это понятие исследуется с разных позиций. Речь идёт о символе как познавательном понятии, об онтогенезе символа, об отличии знака и символа, о герменевтике символа, о символической природе культуры. Н.В.Иванов отмечает, что, к сожалению, состояние науки о языке в данный момент таково, что понятие символа не является в ней центральным и практически не принимается во внимание при разработке общих принципов языковой онтологии. При этом он подчёркивает, что, игнорируя символ, исследователь лишает языковой знак важной части его общего онтологического контекста, в результате чего и онтологическая реальность самого знака не может быть в полной мере объяснена¹⁰⁰. Автор справедливо считает, что символу до сих пор не хватает философского, эстетического и, главное, семиотического обоснования.

Сложилось множество подходов, позиций и способов постижения данного явления. Символ становится предметом теологических, эстетических, мифологических, лингвистических и художественных концептуальных направлений. Исследование символа охватывает широкий круг проблем, многообразие которых порождает различные версии данной темы.

Однако гораздо реже символ рассматривается как законная категория философской антропологии. Между тем многие антропологические вопросы не могут быть проанализированы без обращения к философскому постижению человека. К числу таких проблем можно отнести тему целостности человеческого существования, характеристики трансценденции как важного антропологического понятия, концепции обожения человека, проблемы онтогенеза человека и многие другие. Можно полагать, что в ряду других, уже закрепившихся в философской антропологии понятий символ может занять важное и достойное место.

Подходы к такой постановке вопроса в отечественной литературе были. Однако по существу мы можем назвать только одну статью, в которой символ напрямую связан с философским постижением человека – «Проблема человека в философии Э.Кассирера» К.Свасьяна¹⁰¹. Автор этой работы подчёркивает, что философско-антропологическая концепция Э.Кассирера создавалась в полемике с экзистенциализмом. Это, разумеется, так. Однако при этом К.Свасьян в данной работе даёт отчасти несправедливую оценку экзистенциализма. Он пишет: «Кассиреру пришлось защищать человеческое существование от унижительно пораженческого острословия философа экзистенциализма. Зброшенности (Geworfenheit) человеческого бытия в мире он противопоставил человеческую жизнь в культуре, культуре и для культуры»¹⁰².

Э.Кассирер вопрос о свободе человека в философии существования (именно этот вопрос он задал М.Хайдеггеру) замещает другим: «Какова сущность человека?». К.Свасьян точно характеризует общую направленность философско-антропологической мысли Э.Кассирера: воссоздание образа человека-творца. Но насколько справедливо противоположную, экзистенциальную версию образа характеризовать как концепт «человека-твари» («тварь дрожащая» по Ф.Достоевскому)? В архиве Кассирера сохранились многочисленные заметки к курсу истории философской антропологии, который он прочитал в Швеции в 1939–1940 гг. Материалы к четвертому тому «Философии символических форм» называются «К метафизике символических форм». В одной из этих глав рассматриваются проблемы жизни и духа в современной философии, другая трактует символ как основную проблему философской антропологии.

Вопрошание «Что есть человек?» может иметь различные аранжировки. Известно, что Кант, перечисляя основные проблемы философии, заключает их вопросом: **что есть человек?** По его мнению, именно это объединяет в себе все остальные основные темы философии¹⁰³. Но у Э.Кассирера он, по сути дела, переформулирован. Немецкий философ задумывается над тем, как, вообще говоря, возможен человек? Если давать точную оценку этой проблеме, то речь идёт об антропогенезе.

Философы очень часто пытались описать специфику человека. Они обычно видели её в разуме: «разумное существо» или «разумное животное» – таковы классические определения человека. В других характеристиках ставили ударение на различных аспектах: человек как «политическое животное», творец истории, носитель языка, способный к выражению религиозных чувств. Человек имеет способность не подчиняться законам природы, и вопрос о том, прав он или нет, пользуясь этой способностью, является одним из наиболее серьёзных и наименее выясненных пунктов его бытия. Итальянский философ Э.Агацци отмечал, что многие животные создают поразительно «совершенные предметы». Таковы, к примеру, пчелиные соты¹⁰⁴. Но, скажем, дух улья? Где он, в ком он воплощается? «Он, – утверждает М.Метерлинк, – не похож на собственный инстинкт птицы, которая умеет искусно строить своё гнездо и находит другие небеса, когда наступает день перелёта. Он не является тем более особой машинальной привычкой рода, которая слепо стремится только к жизни и всюду наталкивается на случайности, как только непредвиденное обстоятельство устраивает ряд обычных явлений. Наоборот, этот дух следует шаг за шагом за всемогущими обстоятельствами, подобно разумному и ловкому рабу, который умеет извлечь пользу из самых опасных повелений своего господина»¹⁰⁵.

Кассирер сыграл огромную роль в постижении человеческой природы. Он раскрыл те особенности человека, которые не являются у него общими с остальными животными: ритуал, искусство, смех, плач, речь, суеверие и научный гений. Когда мы вникаем во всё разнообразие символической деятельности, как, например, это сделал Кассирер, мы начинаем понимать, почему человеческие существа не поступают так, как поступали бы сверхразумные кошки, собаки или обезьяны. То, что человеческий мозг постоянно осу-

шествляет процесс символического преобразования экспериментальных данных, поступающих в него, вызывает в нём настоящий фонтан более или менее спонтанных мыслей.

Если Э.Финк полагает, что культ, миф, религия, поскольку они человеческого происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры, то Кассирер выводит феномен культуры из факта несовершенства биологической природы человека, который утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Учёные говорят о влиянии космических излучений или месторождений радиоактивных руд, которые вызвали мутации в механизме наследственности. Сходный регресс – угасание, ослабление или утрата некоторых инстинктов – не является, вообще говоря, абсолютно неизвестным природному миру.

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, повреждённость) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть *первоначальное отчуждение*, исключившее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причём в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности (“съедение запретного плода”), так и плана отношений в сообществе (“первородный грех”). “Изгнанный” из природной тотальности, ставший “вольноотпущенником природы”, как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, т. е. способным игнорировать “мерки вида”, преступать непреложные для “полноценных” животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»¹⁰⁶.

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные, нежели биологическая программа, образы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов – продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не развёртыванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушёнными», неразвитыми инстинктами. Виду в целом были присущи лишь задатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащён инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, оказала огромное влияние на теоретическую мысль. Философские антропологи XX в. обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы.

Например, А.Гелен полагал, что животно-биологическая организация человека содержит в себе определённую «невосполненность». Однако тот же Гелен был далёк от представления, будто человек на этом основании обречён, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, он утверждал, что человек не способен жить по готовым стандартам природы, что обязывает его искать иные способы существования.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея чёткой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укоренённым в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость», ведь многие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

Но, чтобы подражать животным, нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность человека к подражанию не исключительна. Этот дар есть у обезьяны, у попугая... Однако в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а способ его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определённую систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-

своёму дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

«Человек обречён на то, чтобы всё время, – пишет Ю.Н. Давыдов, – восстанавливать нарушенную связь с универсумом...»¹⁰⁷ Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, т. е. ориентацией на культурнозначимые предметы. Концепция символического, игрового приспособления к природному миру разработана в трудах Э.Кассирера. Отметим также, что социокультурная ориентация философии обострила интерес к категории символа, символического. Последнее стало фундаментальным понятием современной философии наряду с такими, как наука, миф, телос, субъект и т. п.

Таким образом, мы можем говорить о новом образе человека в философской антропологии. Человек символический обусловлен не тягой к запредельному, неземному миру, не разумом, не человеческой деятельностью, а паразитической способностью производить символы. Но здесь появляются неожиданные сложности. Данная точка зрения оспаривается многими мыслителями. В философской антропологии возникают разные оценки открытия Э.Кассирера. Начнём с М.Шелера, который писал: «Человек есть нечто столь обширное, пёстрое, многообразное, что все известные его определения вряд ли могут считаться удачными»¹⁰⁸.

С этой мыслью Э.Кассирер полностью согласен. Он пишет: «В итоге наша современная теория человека утратила свой интеллектуальный центр. Взамен мы достигли полной анархии мысли... Реальный кризис проблемы означился с того момента, как перестала существовать центральная сила, способная направлять все индивидуальные усилия. Тем не менее, первостепенная важность проблемы была прочувствована во всей совокупности различных ветвей познания и исследовательской работы. Но при этом исчезла сама возможность апелляции к некоей авторитетной инстанции. Теологи, учёные, политики, социологи, биологи, психологи, этнологи, экономисты – все приступили к проблеме с собственных точек зрения. Сочетать или соединить все эти частные аспекты и перспективы не было никакой возможности...»¹⁰⁹

Эту ситуацию в философской антропологии Э.Кассирер считал странной. Он отвергал наиболее расхожую точку зрения, которая позволяла оценивать человека как *animal rationale* (рациональ-

ное животное). Рациональность, разумеется, существенная характеристика человека. Но ведь человек часто выступает именно как иррациональное создание. Огромное место в культуре занимает пласт иррационального – миф, традиция, обычаи. Как соединить рациональное и иррациональное в Адамовом потомке, чтобы обеспечить необходимую целостность в понимании человека. Но такой способностью обладает символ. Поэтому сына Земли можно определить именно как *animal symbolicum*.

В чём же тогда расхождение с М.Шелером? Ведь основатель такого направления, как философская антропология, не мог принять такую точку зрения. По его мнению, как раз символ и создаёт условный образ реальности, а во многих случаях устраняет её. Шелер же озабочен тем, чтобы в познании человека не утратился дух адекватного познания, способный уловить суть окружающей реальности. Намечается разносторонняя программа десимволизации познания. Чтобы проникнуть в суть вещи, надо очистить её образ от всякого рода символических напластований. Возможно ли такое? Безусловно, с одной стороны, в философии появляются более основательные в теоретическом плане экспертизы, которые особенно обнаруживаются в феноменологии Э.Гуссерля. Но есть ещё и проект А.Бергсона, грезившего о науке, позволяющей вообще обходиться без символов.

В данной дискуссии Э.Кассирер заменяет тезис субстанционального подхода к явлениям подходом функциональным. Он утверждает, что сущность человека может быть выявлена через спектр его деяний. Но где, как не в языке, мифе, религии и других символических формах обнаруживается сущность человека? Открывается огромное пространство символического творчества, которое можно разглядеть в мимике и жесте, но также и в механике. Но тут обнаруживается ещё один парадокс. Дело в том, что Н.А.Бердяев, излагая шелеровскую классификацию, недоумевает: отчего исчезло определение человека как создателя орудий (*homo faber*)?¹¹⁰ Кажется невероятным, что русский философ невнимательно читал М.Шелера. На самом деле тот называет эту концепцию, избегая, правда, соотнесённости с образами человека. Что касается русского философа, то он специально останавливается на этой антропологической версии, утверждая, что ни один из прежде

названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий¹¹¹.

Итак, *homo faber versus homo symbolicum*. Человек создаёт символы, но не творит себя как умелец, способный к конкретному производству, лишённому символического содержания. Но П.А.Флоренский раскрывал образ человека-умельца именно через символы. Он писал о том, что разум осуществляет себя в технике, продолжая тело посредством проекций его органов. Русский философ определял символ как такую реальность, которая, будучи сродной другой изнутри по производящей её силе, извне на эту другую только похожа, но ей не тождественна¹¹². Наше познание символично. Стало быть, каждой данной реальности соответствует не один символ, а целый ряд. Что касается символизируемой реальности, то она находится в некоем средоточии пучков таких символов.

Флоренский пишет о признаках, которые связывают сходство символа и символизируемого. Но каков бы ни был признак, которым удерживается это сходство, «значение его напоминательное, а не образовательное: он привлекает внимание к символу, побуждая углублённо прикинуть к символу, а не образует самый символ, ибо символ есть символ не по наличию в нём того или другого признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии другой реальности, и следовательно, по *синергизму* двух, – по меньшей мере двух реальностей»¹¹³. Символика, по мысли русского философа, не измышляется кем бы то ни было, не возникает через обусловливание, а открывается духом в глубинах нашего существа, в средоточии всех сил жизни. Символика, считает П.А.Флоренский, общеобязательна, она исторически и общественно устойчива, она дана и даётся нам как нечто готовое, но она же и проявляется нами, каждый раз заново находимая в недрах внутренней жизни, и даётся нами как наш дар обществу.

Теперь мы задаёмся вопросом: действительно ли *homo faber* как абстракция, как образ человека отсутствует в философии Э.Кассирера? Доктор философии Гидеон Фройденталь считает, что у Кассирера были совершенно отчётливые представления относительно тех факторов, которые позволяют человеку покинуть природу, опираясь всего лишь на его биологический потенциал:

язык и использование орудий. Именно эти факторы определяют процесс удаления от природы (включая собственную природу человека) как всё более опосредованный контакт между человеком и природой. Культура состоит из таких форм опосредования во всё большем развитии орудий, лингвистической техники, техники расуждения, техники выражения и возбуждения эмоций и т. д.

«Использование орудий и язык являются не просто важнейшими факторами в возникновении человека, но, согласно Кассиреру, они также определяют и его будущее развитие. Кассирер, тем не менее, не объясняет, почему и как эти факторы обеспечивают развитие. Несмотря на то, что проблема объяснения развития наиболее заметна в случае языка, а в случае символа имеет наиболее общий характер, всё же ключ к её решению наиболее очевиден и в случае орудий»¹¹⁴. Действительно, в главе «Символическое запечатление», посвящённой понятию символа, Кассирер защищает тезис о том, что он имеет как материально-чувственную, так и духовно-смысловую природу.

Автор считает, что во всём корпусе работ Кассирера мы не найдём серьёзной попытки реконструкции на основе дуальной – материальной и идеальной – природы символа. Философское предприятие Кассирера, полагает Фройденталь, может рассматриваться как неудача именно потому, что он исключил материальную природу человеческого действия из рассмотрения. Однако символ связывает идеальное не только с материальным, он открывает простор и для освоения трансценденции. Этот важный аспект представляется не менее значимым для философской антропологии.

Символ является для человека посланником трансцендентного мира. «Человек и животное исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают; в результате у них формируются связанные представления об этой среде, они запоминают и сравнивают эти представления, и на основе прошлых впечатлений у них развиваются ожидания. Исследования человека с течением времени становятся всё более постоянными и методичными, возможности его органов чувств увеличиваются благодаря применению технических средств (например, телескопа или микроскопа), накопленные в результате наблюдений факты объединяются в более крупные блоки (теории) при помощи понятий, которые невозможно наблюдать, и, таким образом, незримо развивается научное познание внешнего мира»¹¹⁵.

Многие современные философы пишут сегодня о духовности, о метафизической сфере духа. Возьмём в качестве примера монографию В.В.Бычкова «Эстетическая аура бытия»¹¹⁶. «Под метафизической сферой в эстетике он понимает две большие области.

1. Метафизику как философскую классическую эстетику, оперирующую наиболее общими, абстрактными законами и эстетическими категориями (эстетическое, возвышенное, образ, символ, формы содержания).

2. Метафизическую реальность, на которую, согласно классической эстетической метафизике, ориентирован эстетический опыт и вся художественная сфера.

Остаётся выяснить, каков концептуальный смысл этого словосочетания. Для многих философов, в том числе для Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, стремление подойти к теме с предельной определённой казалась неотложным. Они тоже пытались обозначить метафизическую реальность. Но предполагается ли при этом прорыв за пределы предметного мира, некое ощущение праздника духа, смутное переживание через посланные символы иной яви (Н.А.Бердяев), прикосновение к глубинам бытия (С.Л.Франк) или приобщение к другой макрокосмической реальности?

Итак, что же такое «метафизическая реальность», если судить о ней онтологически? Может быть, действительно всего лишь эстетический опыт прикосновения к непостижимому, которое рождает в душе человека «неописуемое блаженство»? А может быть, это всё-таки прорыв из прозаического, обмирщённого мира в некое иное пространство вселенского бытия? В ту реальность, которую Н.А.Бердяев условно называет «космосом». Именно эта реальность посылает нам свои сигналы, в это онтологическое пространство вторгались через гностическую практику эзотерики всех времён. На вопрос, поставленный В.Бычковым: «Выражается ли в эстетическом объекте какая-либо реальность, кроме чувственно воспринимаемой и интеллектуально осознаваемой?» – отвечаем положительно.

Иное бытие, скрытое, непостижимое (С.Франк), позволяет всё же догадываться о его сути. Как представляется, нет оснований считать его залитым божественным, лучезарным светом. Мир в самых предельных, макрокосмических его выражениях всё равно сложен, противоречив, трагичен. В нём бытийственно укоренены

добро и зло, прекрасное и безобразное. Великолепная по замыслу попытка В.И.Самохваловой доказать случайность безобразного, его неорганичность, невнедрённость в бытие не получила доказательной реализации. Безобразное не есть лишь этап на пути к красоте, к её сиянию. Оно так же «прописано» в бытийственных просторах, как и прекрасное. Никакая теодицея не превращает надмирное бытие в царственные чертоги. Любое проникновение в глубины бытия раскрывает коллизийность и трагичность всего мироустройства. Уже в III–I тысячелетии до н. э. великие мыслители говорили о добре и зле не только как об обнаружениях человеческой природы, но и как о первоначалах вселенского бытия. «Но последняя истина о зле, – писал Н.А.Бердяев, – скрыта в гениальных прозрениях Я.Бёме. Из Ungrund'a, из Бездны рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света. Зло имеет источник не в рождённом Боге, а в основе Бога, в Бездне, из которой течёт и свет, и тьма»¹¹⁷.

В.Бычков определяет эстетику как науку о неутилитарном созерцательном или творческом отношении к реальности (любого типа – природной, предметной, духовной), изучающую специфический опыт её освоения. Однако не исчезает ли в этом определении понятие «метафизической реальности»? Она не природна, не предметна. Но, судя по всему, она не растворяется в духовной практике, даже если помыслить некий сверхдуховный опыт. Предполагается ли в этом определении творческое отношение к метафизической реальности в том смысле, в каком её трактует Н.А.Бердяев: «В культуре и её ценностях творятся лишь знаки, символы последнего бытия, а не само бытие...»? Иной мир, следовательно, доступен искусству лишь в символическом отображении.

Автор полагает, что в процессе и в результате эстетического опыта человек ощущает, чувствует, переживает в состояниях неопишуемой радости, катарсиса, духовного наслаждения восхождение, возведение своего Я к полной гармонии Универсума, с его метафизическими основаниями, свою органическую причастность к нему в единстве его духовно-материальных основ. «Он достигает сущностной нераздельности с ним, реально переживает полноту бытия как неопишуемое блаженное состояние и получает существенный заряд духовной энергии, духовно обогащается»¹¹⁸.

Данное определение эстетики, безусловно, сообщает заряд духовной энергии. Но, на мой взгляд, пока ещё не рождает неопи-сваемое блаженное состояние, поскольку в нём отсутствует призна-ние трагического опыта жизни, опыта разочарования, в том числе и богоборческого, значительного пласта эстетической практики. Восхождение к гармонии Универсума, столь безупречно пред-ставленного в искусстве, дополняется всё-таки и неизбежным ощущением разорванности, трагичности, фрагментарности не только человеческого бытия, но и всего мироустройства. Катарсис менее всего совместим с ликованием. «Где место происшествия? Какого? Печали небывалой? Это здесь» («Гамлет»), «Неправда, а Бонаротти?» («Моцарт и Сальери»).

Опыт глубинного духовного преображения, радикальной сме-ны жизненных и практических установок, как представляется, всё-таки неотделим от страдания, от трагических вызовов миру, от его устройства, от итоговой печали по поводу содеянного. Учитывает ли эту сторону катарсиса суждение об этом феномене В.Бычкова: «Внутреннее потрясение, просветление, состояние удивительной легкости и духовное наслаждение, которые характеризуют фено-мен катарсиса и во многом близки к состояниям мистического ка-тарсиса и экстаза, как этапов на путях мистического опыта, свиде-тельствуют о более глубоком духовном опыте, чем психофизиоло-гические процессы в человеке, высокие состояния и интенции к социально-нравственному совершенствованию»?¹¹⁹ Дон Гуан, испы-тывающий мучения от пожатия каменной десницы Командора («психофизиологические процессы в человеке»), вряд ли пере-живает состояние удивительной лёгкости, когда осознаёт неотвра-тимость возмездия. Князь, увидевший русалочку, выходящую на берег, не только испытывает духовное наслаждение: «Откуда ты, прекрасное дитя?»

Возможно, В.Бычков безоговорочно прав. Эстетика как раз и призвана на материале искусства раскрыть гармонию мира. Но ведь она не задаётся в готовых образцах. Путь к ней – нередко путь терзаний, разочарований, предельного отчаяния. Без признания изначальной трагичности, дисгармоничности мира эстетика может в конечном счёте «свернуться» до известных банальностей: «Сделайте нам красиво», «Сделайте нам духовно!»

«Высшее сознание отделено от эмпирического границей, не имеющей ширины, математической линией, – этого мы обыкновенно не хотим понять, а, наоборот, думаем, что это – граница физического свойства, из которой и можно бродить посредине между обеими областями и с которой можно обе и видеть, т. е. мы хотим заслужить небо и при этом срывать цветы земли. А это невозможно: как только мы вступили в одну область, мы этим тотчас же покидаем и отвергаем другую: здесь нет ничего, между чем можно было бы посредничать и что можно было бы соединять: здесь можно только выбирать для каждого мгновения»¹²⁰.

Трансцендентализм у Кассирера явственно виден в том, что он противопоставляет понятие субстанции и понятие функции, это подчёркивается и в названии одной из его работ. Он однозначно отдаёт приоритет понятиям функции, формы, творческого конституирования по отношению к понятиям субстанции, содержания и данного в готовом виде. В этой связи интересно отметить, что трансцендентальные формы у Кассирера не выступают как абсолютно вневременные. Наоборот, он допускает возможность внутреннего развития их структуры, в силу чего, с точки зрения нашей системы, его, собственно, следовало бы поставить перед баденской школой, если брать только этот признак.

В соответствии со своей трансценденталистской точкой зрения, Кассирер определяет человека как существо, создающее символы. Он, в противоположность животному, может творить символы, придавать всему смысл, образ и структуру. Эта функция индивида – создание символов – проявляется прежде всего в языке. Наряду с языком, существуют и иные сферы использования символизма, характерные для человека, – сферы, отличающиеся универсальностью и общезначимостью: мифы, религия, искусство, наука и история. Все эти сферы культуры Кассирер рассматривает с позиции трансцендентализма. Определяющим признаком человека во всех этих сферах оказывается не какая-то метафизическая или физическая его природа, а, скорее, его деятельность, формосозидающая творческая активность. Различные формы последней соединяются в человеке во внутреннее единство, но оно имеет только функциональный, но никак не субстанциональный, характер.

Если Кассирер в своём мышлении ещё близок баденской школе, то у Германа Когена и Пауля Наторпа¹²¹ мы обнаруживаем полный отход от свойственной этой школе связи с исторично-

стью. Правда, и здесь надо сделать одну оговорку: в своих поздних работах Наторп значительно расширил горизонт своего прежнего подхода, что вывело его к проблематике, связанной с историей и человеческим существованием, к вопросам, касающимся иррационального и фактического.

У обоих этих мыслителей, а особенно сильно у Когена трансцендентальные структуры превращаются в неизменную, надвременную систему норм и принципов. Трансцендентальный акт полностью независим от какой бы то ни было временности и историчности. Человеческий субъект – это, скорее, общезначимая логическая конструкция, чем жизненное бытие. Повсюду проявляются строгий рационализм и надежда на естественнонаучные методы. Вся объективность, иррациональность и индивидуальность жизни поглощаются общезначимой системой трансценденталистских порядков. Антропологическая проблематика полностью отождествляется с проблематикой чистого сознания.

Важно отметить момент, который в принципе уже выводит за пределы трансцендентализма, в сферу идеализма: неокантианство марбургской школы уже не признаёт никакого «данного» объекта, обнаруживаемого в рецептивной чувственности, – объекта, который противостоял бы трансцендентальной активности. Есть лишь мышление трансцендентального субъекта, не допускающее существования никакого бытия, никакой данности, кроме собственных. Оно допускает, что существовать – значить может только нечто «заданное», как бесконечно решаемая задача, побуждающая к постоянному движению вперёд.

Всё бытие имеет своим первоначалом только лишь творческую спонтанность субъекта, только его способность устанавливать, учреждать, синтезировать. Это подготавливает вывод, что в конечном счете всё может быть конституировано с общезначимостью; что всё можно постичь рационально; что больше принципиально не существует никаких непрояснимых глубин жизни; что уникальная историчность и неповторимая индивидуальность – это лишь поверхностные феномены, проясняемые точным, научным способом рассмотрения, который быстро избавляется от них.

В аспекте предлагаемой ретроспективы философской антропологии показательна позиция Когена по отношению к религии. Бог, согласно его учению, – это не какая-то данная действитель-

ность, а потому также и не какая-то личность; это заданная идея, трансцендентальный идеал. Суть его заключается в моральном требовании, а его атрибуты – предписания, регулирующие поведение человека. Таким образом, предельно последовательно осуществлено сведение действительности к рациональной системе категорий – настолько последовательно, что оно достигает у Когена такой крайности, до которой дело доходит редко даже и в объективном идеализме.

Тем не менее Коген остаётся, в сущности, трансценденталистом, потому что он ещё понимает рациональные структуры и идеалы однозначно – как результат конституирования и самоконституирования, тогда как в объективном идеализме идея конституирования всё более и более утрачивается по мере развития. Однако и здесь тоже оказывается, что переход от одного типа философии к другому достаточно трудно зафиксировать однозначно.

Движение в нашей системе привело от первых зачатков трансцендентальных идей в экзистенциализме и прагматизме, где конституирующий акт ещё существенно субъективен, к Хайдеггеру, где конституирующий акт имеет решающие корни свои во временности, далее – к Гуссерлю, у которого отделение трансцендентального от временности и субъективности намечено уже гораздо сильнее, и, наконец, к неокантианству, где трансцендентализм, доведенный до крайности, получает рационалистическое закрепление, приводится в систему и уже совершенно чужд временности и субъективности.

Если ранее мы замечали, что предпосылкой для трансцендентализма выступает разрушение объективно данных форм и норм – как оно осуществлялось в скептицизме, релятивизме, иррационализме, субъективизме и т. д. – то развитие мы вправе назвать восстановлением общезначимых порядков в движении от субъекта.

Следующий шаг, который, собственно, как раз и выводит за пределы трансцендентализма, но который уже подготовлен неокантианцами марбургской школы, – это переход к объективному идеализму. Здесь действительность человека не только формируется трансцендентальными структурами, но и – в пределе – отождествляется с ними, так что эти структуры только и остаются в качестве единственной действительности – действительности духовной, идеальной. К исследованию этого направления мы и намерены обратиться в заключительной части.

Собственно говоря, в трансцендентализме трансцендентальный субъект, который отныне будет общезначимо определять сущность человека, тоже может предстать в самых различных формах.

На первой ступени в нашей системе будет стоять тот образ мышления, который ещё полностью связывает трансцендентальный акт конституирования с субъектом, будь то человеческое или какое-то глубже лежащее бытие. Это характерно для Хайдеггера. Его мышление, постоянно направленное на прояснение трансцендентальных структур человеческого существования, ещё полностью находится во власти представлений о творческих первоначалах, из которых возникает трансцендентальный акт, проект «в-мире-бытия». Потому и время, и история у него ещё играют столь важную роль, потому ещё уделяется большое внимание элементам исторической фактичности и уникальности. Потому трансцендентальное конституирование ещё полностью имеет характер «проекта», а не самоупрочивающейся структуры.

Даже то, что Хайдеггер распространил такой трансцендентальный подход на «фундаментальную онтологию», не противоречит указанной основной тенденции. Ведь бытие, которое, согласно Хайдеггеру, проясняется в человеке, не имеет совершенно никакой жёстко заданной структуры, а наоборот, само исторично. Существование человека связано с этим надындивидуальным бытием прочной связью, оно открыто для бытия и способно воспринять его язык. *Человек – это место прояснения бытия. Он уже не хозяин бытия, как в экзистенциализме и прагматизме, а скорее «пастырь бытия».* Трансцендентально-онтологические структуры, тем самым, происходят из более глубинного слоя, который отодвигается за субъекта. Однако всякое фиксированное понимание этого «бытия сущего» избегается. В этом отношении для Хайдеггера также примечательно, что в прояснении основных трансцендентальных структур центральную роль играют первоначальные настроения и самочувствования, а не главным образом дух, как в более поздних, с точки зрения нашей системы, формах трансцендентализма. *Человек не должен пониматься как в первую очередь мыслящий субъект, создающий путём синтеза в мысли формы своего мира. Напротив, он должен пониматься как «себя-*

чувствующее» существо, которое в своём «себя-чувствовании», строя проекты, включает самого себя в спроектированные с учетом бытия структуры.

У другого философа-трансценденталиста, Гуссерля, эти переходящие исторические моменты, которые у Хайдеггера ещё столь крепко связывают трансцендентальный акт с действительностью, отходят всё дальше на задний план. Гуссерль категорически отверг продолжение своего учения Хайдеггером. *Подлинную задачу философии он видит скорее в исследовании наиболее общих трансцендентальных структур сознания.* Даже если поздний Гуссерль и уделял больше внимания историчности наиболее общего проекта мира, всё равно такой склонности у него отрицать невозможно. Согласно Гуссерлю, *мир, который представлен как конституированное образование,* тоже связан с неким пунктом, откуда исходит конституирование, но специально вопрос о фактичности и исторической данности этого исходного пункта не поднимается; он отходит на задний план, а на переднем плане стоит системный анализ сущностных структур и сущностных типов мирообразования.

Одновременно Гуссерль отодвигает на задний план и «себя-чувствование», играющее столь большую роль в подходе Хайдеггера, и освобождает место конституирующим актам сознания – место, которое, правда, яснее структурировано, но более абстрактно и более удалено от существования, от экзистенции. Конечная цель гуссерлевской редукции к чистому сознанию – это ещё не единый, логический, трансцендентальный субъект неокантианцев. Напротив, её следует понимать как *свободную активность связанных в «интерсубъективность» субъектов, которые, как находящиеся в коммуникации монады, интенционально конституируют мир.*

На следующей ступеньке нашей системы в современной философии стоит неокантианство. В его крайней форме, прежде всего у Когена, трансцендентальный акт совершенно не зависит от какой-либо временности и историчности. У Виндельбанда посредством такого акта конституируется прямо-таки *надвременное царство абсолютно значимых ценностей.* Посредством этого конституирования Виндельбанд хочет выступить против любого релятивистского растворения человека в истории, ведь, если исходить из вечно значимых ценностей, обосновывается также

стоящий над потоком времени образ человека. Субъективный и исторический характер трансцендентального акта, таким образом, утрачивается всё более и более, зато усиливается и укрепляется его логическая структура.

Итак, здесь мы видим в образе трансценденталистского восстановления всеобщих структур порядка такое развитие, которое точь-в-точь противоположно ранее рассмотренному их разрушению. Если при разрушении за жёстким объективным порядком следует плюрализм разрозненных индивидов, а затем – иррациональный жизненный поток, то восстановление начинается в рамках трансцендентализма прежде всего творческим проектом, исходящим из иррационально-историчной первоосновы. Потом проект находит свои корни в новом плюрализме структурированных субъектов, и, наконец, эти субъекты соединяются в чёткий образ единого трансцендентального субъекта, который отныне и проектирует мир.

Остаётся последняя ступень. Если дальше проследить укрепление трансцендентальных структур, то выявится, что они всё больше и больше утрачивают конституированный характер, т. е. постепенно отделяются от своего происхождения и становятся самостоятельными. Они, в противоположность субъекту, обретают объективное, независимое значение. Субъект подчинён им. Тем самым мы приходим к *объективному идеализму*.

Следующую ступень представляет философия Ясперса. Здесь *человеческая экзистенция раскрывается не только «от трансценденции», но и из живой коммуникации с другими людьми*. Наряду с экзистенцией у Ясперса уже принципиально задаётся ко-экзистенция. «Я» уже вступает в коммуникации. С другой стороны, экзистенция открыта и для трансценденции, пусть даже если последняя и не познаваема до конца и проявляется лишь в однократных контактах и постоянных неудачах «надёжного, испытанного» понимания.

Культура обретает свою значимость через символы. Й.Хейзинга, говоря о Средневековье, показывал, что трепетная вера того времени постоянно жаждала непосредственно пребывать в красочных, сверкающих образах¹²². Потребность молитвенного обращения к неизреченному через посредство зримых обозначений неизменно приводит к созданию всё новых и новых образов.

В XIV в. креста и агнца уже более достаточно, чтобы зримо выразить переливающуюся через край любовь к Иисусу: повсеместно распространяется поклонение имени Иисуса, которое у некоторых граждан грозит вытеснить поклонение кресту.

Избыточность образных представлений, в которых отцветавшей (по выражению Й.Хёйзинги) мыслью Средневековья было растворено уже почти всё, стала бы, вероятнее всего, какой-то дикой фантазмагорией, если бы каждое изображение, каждый образ не находил своего места в обширной, всеохватывающей системе символического мышления.

Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмысленной, если бы её значение исчерпывалось непосредственной функцией и внешней формой. С другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире. «Подобное безотчётное знание присуще также и нам, и оно просыпается в такие мгновения, когда шум дождя в листве деревьев, – пишет Й.Хёйзинга, – или свет настольной лампы проникают вдруг до таких глубин восприятия, до каких не доходят ощущения, вызываемые практическими мыслями и поступками. Порою такое чувство может представляться гнетуще болезненным, так что все вещи кажутся либо преисполненными каких-то угрожающих, направленных против вас лично намерений, либо полными загадок, отгадать которые необходимо, но в то же время и невозможно. Это знание, однако, способно – и чаще всего так оно и бывает – наполнять нас спокойной и твердой уверенностью, что в нашей собственной жизни также отведена её доля в проникновенном смысле мира»¹²³.

Й.Хёйзинга пишет о том, что такое чувство может сгущаться до священного трепета перед Единым. Символический способ мышления, и сам по себе равноценный, стоит рядом с причинно-порождающим способом. Последний, т. е. понимание мира как развития, не был столь чуждым для Средневековья, как это порой представляется. И всё же вытекание одной вещи из другой рассматривалось лишь в свете наивного принципа непосредственного размножения или разветвления и единственно лишь посредством логической индукции прилагалось и к вещам духовного свойства. Их охотно воспринимали как генеалогическое членение или как разветвление древа.

Символизм, рассматриваемый с точки зрения каузального мышления, представляет собой нечто вроде умственного короткого замыкания. Мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости – она обнаруживает эту связь внезапным скачком, и не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и целевую. Убеждение в наличии такой связи может возникнуть, как только две вещи обнаруживают одно и то же существенное общее свойство, которое соотносится с некоторыми всеобщими ценностями. Или другими словами: любая ассоциация на основе какого бы то ни было сходства может непосредственно обращаться в представление о сущностной, мистической связи.

Итак, человек изначально формировался как символическое животное. Именно в символе обозначается универсальное выражение культурной, духовно-творческой деятельности человека. Символ всегда обозначает нечто чувственное, воплощает в себе чувство посредством способа, каким оно дано. Символ помогает нам прояснить проблему происхождения человека, охарактеризовать его чувственный мир, выявить феномен человеческой природы.