
УДК 141

РЕМЕЗОВА И.И.* «ORDO AMORIS» И «ORDO COMMUNICATIVUS»: ФИЛОСОФЫ XX ВЕКА О «ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ В ЧЕЛОВЕКЕ». DOI: 10.31249/rphil/2023.01.05

Аннотация. В статье рассматриваются концепции западных философов XX в., знаменующие «антропологический поворот» в философии, – антропологическая феноменология М. Шелера, теория экзистенциальной коммуникации К. Ясперса, философия диалога М. Бубера, феноменологическая этика Э. Левинаса.

Ключевые слова: западная философия XX в.; проблема человека; философия диалога; экзистенциальная коммуникация; понятие «ordo amoris»; трансценденция; имманентное и трансцендентное; М. Шелер; К. Ясперс; М. Бубер; Э. Левинас.

REMEZOVA I.I. «Ordo amoris» and «ordo communicativus»: philosophers of the twentieth century about the «human in man»

Abstract. The article examines the concepts of western philosophers of the twentieth century, marking an anthropological turn in philosophy – M. Scheler's anthropological phenomenology; K. Jaspers' theory of existential communication; M. Buber's philosophy of dialogue; E. Levinas' phenomenological ethique.

Keywords: western philosophy of the twentieth century; the problem of man; philosophy of dialogue; existential communication; the concept of «ordo amoris»; transcendence; immanent and transcendent; M. Scheler; K. Jaspers; M. Buber; E. Levinas.

* Ремезова Ирина Ивановна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: iremez.koz@yandex.ru

Для цитирования: Ремезова И.И. «Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке» // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 67–100. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.05

Введение

Словосочетание «человеческое в человеке» в последнее время прочно вошло и в обыденную речь, и в научный оборот. Между тем, если внимательно присмотреться к этому выражению, может возникнуть впечатление некоторой неясности и неопределенности. Хотелось бы пояснить его уместность в контексте темы данной статьи. Если подходить к рассмотрению этого выражения с точки зрения формальной логики, оно может быть признано тавтологичным и не вполне информативным. Но если рассматривать его с точки зрения этической, здесь открывается поле для двойной коннотации: 1) все те качества и свойства, которые могут быть присущи человеку – такую трактовку назовем условно «широкой»; 2) поскольку человеку в нравственном плане присущи и добро, и зло, «по умолчанию» стало привычным называть «человеческими» те качества и свойства человека, которые способствуют преобладанию в нем добра, блага, т.е. качества позитивные – такой подход можно условно назвать «узким». Именно наличием двойной коннотации можно объяснить впечатление некоторой неопределенности и двойственности при подходе к данному выражению.

С этической точки зрения человек в своей практической жизни может действительно представлять собой множество различных примеров как проявления добра на самом высоком его уровне, так и чудовищного зла, для которого порой невозможно даже разработать оценочную шкалу. По словам Ларса Свендсена, «мы и добры и злы, не только в том смысле, что порой мы поступаем хорошо, а порой дурно, но и в более значимом, глубоком смысле – обе категории необходимы для понимания того, кто мы»¹. Понимая, что мы «и добры, и злы», мы тем не менее при определении содержания понятия «человеческое» отдаем пальму

¹ Свендсен Л. Философия зла : пер. с норв. – Москва : Прогресс-Традиция, 2008. – С. 104.

первенства именно позитивной, светлой стороне нашего существа, дабы она в первую очередь представляла «человеческое как такое». Неслучайно в юриспруденции существует незыблемое правило презумпции невиновности – виновность должна будет доказывать в суде сторона обвинения. Можно сказать, что в вопросах этики негласно существует правило «презумпции добра», хотя ей противостоит множество концепций, согласно которым человек по своей природе – существо порочное, агрессивное и злое.

Размышляя о проблеме человеческого в человеке, М.Д. Горбачев замечает, что «говоря о человеке, иногда указывают на наличие в нем некоего человеческого, что приводит нас к выводу, что в нем есть и что-то нечеловеческое»¹. Но такой вывод, к сожалению, может быть вполне обоснованным, хотя трудно представить себе, *что* должно произойти, чтобы «презумпция добра» в человеке пошатнулась и уступила место понятиям «нечеловеческое» и «античеловеческое». Известный востоковед-японист Т.П. Григорьева говорит о таком событии: «То, что произошло в Хиросиме, настолько вне норм человеческих, что у японских писателей не могло не появиться представления об “античеловеке”. То, что произошло в Хиросиме, не только предупреждает о том, что человечество просмотрело рождение античеловека, но что он, по сути своей, превращает жизнь в антижизнь. Античеловек, обладая силой, найдет ей применение, в любую минуту может стать послушным орудием злой воли. Он неизбежно разрушает природу. В расщелину между человеком и античеловеком и хлынет Великий потоп, какую бы форму он ни принял – атомной войны или экологического кризиса»².

Тревожные предчувствия представителей восточной культуры перекликаются с предчувствиями русских философов³ и по-

¹ Горбачев М.Д. Проблема человеческого в человеке // Человек: Образ и сущность. – 2022. – № 4. – С. 32.

² Григорьева Т.П. Японская литература XX века (традиции и современность) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 304. [В печати].

³ См. об этом: Бессчетнова Е.В. Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев о бытии России : в предчувствии катастрофы. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 224 с.

этов. XX в. оставил по себе много воспоминаний и свидетельств, содержащих порой яркие и зловещие метафоры, наподобие той что содержится в стихотворении О. Мандельштама: «Мне на плечи кидается век-волкодав / Но не волк я по крови своей...»¹. Множеством эпитетов характеризуют «великий и ужасный» XX век: «железный»; «безнадежно жалкий»; «век прагматизма, основанного на рационализме»; «эпоха торжества отчуждения»; «век утраты духовности»; время «на пороге экологической катастрофы»; «опасность ядерной катастрофы»; «антропологическая катастрофа»; время утраты «человеческого в человеке»; торжество идеала общества потребления; время торжества «модуса обладания» над «модусом бытия»²; время «кризиса идентичности»; «апофеоз варварства»; век «заката Европы», согласно определению О. Шпенглера. Разумеется, все эти и множество других эпитетов обращены не собственно к эпохе (эпоха может быть лишь свидетелем, но никак не подсудимой), а именно к тем людям, которые эту эпоху представляли. В этом смысле век двадцатый не лучше и не хуже многих других веков. Тем не менее принято пользоваться такими выражениями при высказывании горьких суждений в адрес своих современников. В частности, Мигель де Унамуно (1864–1936) не скрывает своего негативного отношения к современникам: «Жалкий век! Безнадежно жалкий век! Всем на все наплевать. <...> Люди даже разучились понимать, что у кого-то может помутиться разум. О помешанном у нас уже и думают, и говорят, что, видно, разум-то он потерял по расчету, а стало быть, вполне благо разумно. Разумная подоплека утраты разума – вещь, непреложно доказанная в глазах нынешних жалких ничтожеств. Если бы наш доблестный рыцарь Дон Кихот воскрес и вернулся бы в современную нам Испанию, здесь принялись бы выискивать, какими задними мыслями внушены его благородные сумасбродства. <...> ... эти жалкие душонки собою весьма довольны, ведь они-то существуют именно сегодня, а ничего другого им и не нужно – только существовать. Существование, одно лишь голое существование – этим

¹ Мандельштам О.Э. Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи. – Тбилиси : Мерани, 1990. – С. 167.

² См. об этом: Фромм Э. Иметь или быть? : пер. с англ. – Москва : Прогресс, 1990. – 336 с.

исчерпываются все их духовные потребности. Они и не подозревают, что есть нечто большее, чем существование»¹. Суть обвинения, которое выдвигается современникам, сводится к простой констатации: человек утратил многие свои человеческие качества, в частности доброту, доверчивость, благородство, мужество, искренность, романтичность. Но эти грустные комментарии к наблюдениям за современниками не могут затмить той характеристики, которую дает Унамуно человеку как таковому: «В действительности каждый человек является единственным и незаменимым; никакое другое я не может занять его место; каждый из нас – наша душа, а не наша жизнь, – стоит целой Вселенной»².

Но если каждый в отдельности «стоит целой Вселенной», почему все вместе оказалась перед лицом огромного количества реальных угроз? Что случилось с человеком и человечеством? По мнению Т.П. Григорьевой, «в XX в. люди оказались перед альтернативой: или они перестанут разрушать природу, рубить дерево, на котором сидят, или дерево рухнет вместе с ними. <...> Возмнивший себя всемогущим, [человек] одного не понимал, что, разрушая природу, разрушал себя, и не только в физическом, в метафизическом смысле»³. Григорьева сетует на то, что «с давних пор действует программа господства – подчинения, дуализм мышления. Отсюда разъединение по всем параметрам: человек – природа, наука – искусство, чувство – разум, дух – плоть»⁴. Можно ли упрекать человека в склонности к дуализму мышления (бинарным оппозициям – эту склонность А.М. Пятигорский называл в своих беседах «бинарным кретинизмом»), если человек сотворен в этом алгоритме, и дуализм коренится в его собственной природе, будучи постоянным источником внутренних и внешних конфликтов? Как бы там ни было, но именно сочетание этой программы с ан-

¹ Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо : пер. с исп. – Санкт-Петербург : Азбука, 2011. – С. 10–11.

² Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов : пер. с исп. – Киев : Символ, 1996. – С. 250.

³ Григорьева Т.П. Японская литература XX века (традиции и современность) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 239.

⁴ Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 240.

тропоцентризм Т.П. Григорьева считает «началом человеческой трагедии», которая в первую очередь коснулась западной культуры. Именно поэтому Т.П. Григорьева предлагает Западу поучиться у Востока сохранению целостного подхода к человеку, согласно которому в человеке нет ничего такого, что не принадлежало бы Природе. Как полагает Т.П. Григорьева, совершенный в древности акт отчуждения человека от мира природы и закрепление за ним права господства над окружающим миром – все это вряд ли соответствовало Божественному Промыслу. «Скорее всего, сами люди приписали Богу, что хотели, в меру своего разумения истолковали Закон. Если бы это соответствовало Божьему Промыслу, то не привело бы к разрушительным последствиям, о чем теперь говорят и ученые Запада»¹.

Западные мыслители XX в. стремились найти выход из трагической ситуации посредством восстановления целостности образа человека, чтобы «человеческое в человеке» вновь обрело бытие. Для этого было необходимо, с их точки зрения, покончить с диктатом «мыслецентризма» и утвердить важность эмоциональной составляющей в жизни человека (по словам В.И. Красикова, «преодолеть традиционный “мыслецентризм” философского познания и создать антропологическую гносеологию»²). Унамуно по этому поводу высказывается вполне определенно: «Ужасная штука интеллект. Он стремится к стабилизации памяти, а тем самым к смерти. Живое, абсолютно нестабильное, абсолютно индивидуальное, является, строго говоря, неинтелигибельным. Логика все стремится свести к видам и родам, чтобы любое представление имело один-единственный смысл, и чтобы смысл его оставался одним и тем же, в каком бы месте, времени или отношении оно в нас не происходило. <...> Ум ищет мертвое, тогда как живое ускользает от него; он хочет остановить бегущий поток, сделать его неподвижным»³. Анализируя проблему человеческого обще-

¹ Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 242.

² Красиков В.И. Вильгельм Дильтей : проблема чужого сознания // Красиков В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды. – Москва : Водолей Publishers, 2007. – С. 184.

³ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – С. 101–102.

ния в трудах Эммануэля Левинаса, И.С. Вдовина приходит к выводу о том, что «французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к «ничто» (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни»¹. П.С. Гуревич в своей монографии отмечает, вслед за Э. Левинасом, заслугу экзистенциализма, которая сводится к тому, что «он разомкнул пределы субъект-объектных отношений, представив субъект и объект лишь как полюсы интенциональной жизни. Левинас в своих работах... пытался раскрыть направленность трансцендирующей активности человека», придя к выводу о том, что «человеческая субъективность вообще не может сводиться к мышлению»². Как полагает Е.А. Маковецкий, «в эпистеме двадцатого века человек не является объектом...<...> В новой эпистеме человек не сводится ни к *cogito*, ни к объекту, и это характеризует ее как нельзя лучше: в новой эпистеме основанием бытия является не разум, а взгляд Другого, причем Другой... никак не категория, а этот вот конкретный другой, онтологическая опора моей трансценденции, наделенная собственным именем»³. С точки зрения А.В. Ямпольской, «материальная, живая телесность Я (ранимость) делает субъект открытым для Другого на принципиально нетеоретическом уровне, на уровне наслаждения или страдания»⁴.

Б.В. Марков в статье «“Аналитика” страсти (субъективные заметки)» пишет о том, что «чувственность является крепким орешком не только для теолога, но и для ученого-гуманитария.

¹ Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической феноменологии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе : сб. ст. – Москва : ИФ РАН, 1988. – С. 61.

² Гуревич П.С. Философская интерпретация человека (К 80-летию проф. П.С. Гуревича). – Санкт-Петербург : Петроглиф, 2013. – С. 257.

³ Маковецкий Е.А. Социальный метод : Левинас, немного о любви // Эммануэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посв. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : С.-Петербургский гос. ун-т, 2006. – С. 68.

⁴ Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эммануэля Левинаса // Эммануэль Левинас : Путь к Другому. – С. 20.

Проблема в ее спонтанности и неуправляемости, в том, что Достоевский называл “глупой волей”. Между тем в сфере чувств существует какой-то особый “порядок сердца”. Более того, отношения людей, основанные на любви и ненависти, связывают их друг с другом сильнее, чем принцип толерантности или “права человека”»¹.

Антропологическая феноменология Макса Шелера и его идея «*ordo amoris*»

Макс Шелер (1874–1928) явился одним из тех мыслителей, которые обратились к попытке расколоть этот «крепкий орешек» и если не разгадать целиком, то хотя бы приоткрыть тайну «порядка сердца», о котором писал еще Б. Паскаль. В работе позднего периода своего творчества «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер решительно настаивает на априоризме эмоциональной сферы и говорит о необходимости «разделения ложного единства, в котором до сих пор находились априоризм и рационализм. <...> Чувствование, предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное *априорное* содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления. И там, и здесь существует *сущностное видение* актов и их материй, их фундирования и их связей. И там и здесь существует “очевидность” и строжайшая точность феноменологического описания»². Как пишет в своем послесловии к «Избранным произведениям» М. Шелера Л.А. Чухина, философ «призывал порвать с ложным взглядом на эмоции как на нечто темное, непрозрачное, сводящееся к чувственным состояниям и находящееся на периферии сознания»³. Кроме того, подчеркивает Л. Чухина, Шелер категорически протече-

¹ Марков Б.В. «Аналитика» страсти (субъективные заметки) // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной : сб. ст. – Москва : РОССПЭН, 2010. – С. 568.

² Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 284.

³ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 387.

ствовал и против отождествления эмоциональной сферы со сферой подсознательного или бессознательного, «заявляя, что эмоции – это наиболее “чистая”, вознесенная над эмпирическим и чувственным область человеческого сознания. Любовь и ненависть как фундаментальные акты управляют, по Шелеру, также и чувственными состояниями, которые являются как бы эхом мира переживания, происходящего в этих актах... Чувственные состояния – явления изменчивые и зависимые от взлетов и порывов эмоций. Стало быть, любовь и ненависть управляют также аффектами и страстями человека. Аффект в свете шелеровской теории – это острое и слепое, но пассивное состояние, страсть же всегда активна и агрессивна. Но, хотя страсть отличается односторонностью, тем не менее она способна видеть и познавать ценности»¹.

Аксиология М. Шелера, которая легла в основу его антропологической феноменологии, явила собой образец теории ценностей, «непревзойденный до сих пор по масштабности своего проблемно-теоретического содержания, концептуальной глубине и цельности философской архитектоники»². Ценности мыслятся Шелером как объективные качественные феномены, предписывающие человеку нормы долженствования и оценок и образующие «особое царство *трансцендентных надэмпирических сущностей*, находящихся вне пространственно-временной реальности. Ценность, по Шелеру, это феномен, самообнаруживающийся в акте эмоциональной интуиции, феномен, которого нет вне направленности на него сознания. <...> ... ценность всегда дана в эмоциональном созерцании, ее невозможно вывести путем абстрагирования из общих свойств предметов и явлений и выразить в формах логического мышления»³.

Система ценностей, с точки зрения Шелера, – это источник, питающий жизнь как отдельного человека, так и семьи, народа, нации, исторической эпохи и любого социоисторического единства. И «самым глубоким образом я познаю и пойму ее тогда, когда познаю всегда неким образом расчлененную систему ее фактических ценностных оценок и предпочтений. Эту систему я

¹ Чухина Л.А. Указ соч. С. 387.

² Там же. С. 380.

³ Там же. С. 381.

называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса – это *порядок любви и ненависти*, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего в том слое, который стал *образцом*. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система»¹.

Приступая к описанию понятия *ordo amoris*, Шелер замечает, что человек пребывает в неизмеримом мире чувственных и духовных объектов, которые «приводят в непрестанное движение мое сердце и страсти. Я знаю, что от этого движения моего сердца, от его игры, зависят и предметы, входящие в мое воспринимающее и мыслительное познание. Отсюда для меня следует, что всякого рода правильность или ложность и извращенность моего образа жизни будет определяться тем, имеется ли *объективно правильный порядок* этих движений моей любви и ненависти, расположения и нерасположения, всех моих интересов к вещам этого мира и могу ли я запечатлеть в своей душе этот “ordo amoris”»². Понятие *ordo amoris* имеет два значения – нормативное и дескриптивное, т.е. описательное. Важность нормативного значения очевидна из самого его обозначения. Но Шелер подчеркивает также важность и дескриптивного значения, поскольку оно есть «средство обнаружить за первоначально вводящими в заблуждение фактами морально релевантных человеческих действий... простейшую *структуру* самых элементарных целей целесообразно действующего ядра личности – обнаружить как бы основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект. Итак, все то в человеке или группе, что мы познаем как морально важное, непременно должно быть... сведено к особого рода строению его актов и потенций любви и ненависти, к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*»³.

С точки зрения М. Шелера, для человека как морального субъекта *ordo amoris* – то же самое, что формула кристалла для кристалла. «Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так

¹ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 341.

² Шелер М. Указ соч. С. 341.

³ Там же. С. 342.

глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его *душевного склада* (*Gemuetes*), который куда более заслуживает называться сердцевиной человека как существа духовного, чем познание и воление. Кто знает *ordo amoris*, тот владеет духовной схемой, тем первоистокон, который тайно питает все, исходящее от этого человека...»¹. Иначе говоря, именно *ordo amoris*, т.е. душевный склад человека, может указать путь к пониманию способности человека к познанию и волению. По мнению М. Шелера, чем пленилась душа человека, в том «всякий раз и оказывается “сердцевина” так называемой “сущности” вещей. И всякий раз будет для него “мнимым” и “производным” то, что отдалается от этого предмета. Его фактический *этнос*, т.е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет также структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними»². Любовь, по словам М. Шелера, всегда пробуждает к познанию и волению, «более того, любовь – мать самого духа и разума. Но это Единое, что участвует таким образом во всем, без чьего воления реальное не может быть реальным... – это Единое есть вселюбящий, а потому также и всепознающий и всеволяющий *Бог* – личностный центр мира как космоса и целого. <...> Итак, *ordo amoris* есть сердцевина миропорядка как порядка божьего»³. Этот космический порядок находит свое отражение в человеческой душе или, говоря образно, в «сердце» человека. Шелер убежден, что душа человека – это «не хаос слепых состояний чувств, якобы только соединяющихся и разъединяющихся с другими так называемыми психическими данностями по каким-то каузальным правилам. Душа сама есть *расчлененное отражение* космоса всего, могущего быть достойным любви – и потому она есть также микрокосм мира ценностей»⁴.

Говоря о практическом воплощении идеи *ordo amoris*, Шелер подчеркивает, что стремление к совместному существованию

¹ Шелер М. Указ соч. С. 342.

² Там же. С. 353.

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же. С. 358.

и совместной деятельности, желание быть ценными друг для друга есть «часть общезначимого предназначения всякого конечного духовного существа... <...> Итак, идея индивидуального предназначения отнюдь не исключает, а, напротив, включает в себя взаимную *солидарность ответственности* в вине и заслугах со стороны моральных субъектов»¹. Моральный субъект, или, иными словами, личность есть, согласно Шелеру, «прежде всего “ens amans” (любящее бытие), а не “ens cogitans” (мыслящее бытие) и даже не “ens volens” (волящее бытие). Определение личности, полагает он, в основу которого положен разум, равносильно ее обезличиванию...»². Если бы были возможны существа, деятельность которых исчерпывалась бы разумом, то эти существа, полагает М. Шелер, были бы не личностями, а логическими субъектами. «Но личность – это конкретное единство, сущность которого состоит в разнообразии актов и возглавляется эмоциональностью духа»³. В свою очередь, эмоциональность духа коренится в *ordo amoris*, и от того, насколько «правильным» или искаженным является этот «порядок сердца», или «порядок любви», зависят все его проявления в сфере человеческой жизни. Как замечает Л.А. Чухина, «полнота, степень и особенные свойства любви индивида, утверждает Шелер, определяют духовно-творческие, познавательные силы личности, ее ценностный мир и возможности контакта со Вселенной, раскрывают сущностные свойства благ и доступную ей часть мира ценностей»⁴. Для утверждения места *ordo amoris* в системе царства ценностей Шелер формулирует два априорных закона «порядка любви» («ordo amoris»): 1) закон примата любви над ненавистью; 2) закон примата любви над познанием. А сущностным признаком высоты ценности, ее аксиологического ранга выступает «степень ее релятивности по отношению к сфере Абсолютного, данная непосредственно в любви и чувствовании, в потаенных глубинах человеческого духа. Абсолютная ценность Бога

¹ Шелер М. Указ соч. С. 347.

² Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 381.

³ Там же. С. 382.

⁴ Там же. С. 387.

есть конечное основание всех ценностей, а отношение к ней – высший критерий их иерархии...»¹. Итак, шелеровскую аксиологию венчает его представление о религии как о «неисчерпаемом факторе развития духа». Религия для Шелера «первичнее, чем философия, искусство и наука, поскольку религия изначально предшествует всем формам духовной культуры»².

Взглядам М. Шелера на роль религии в существовании человека и общества близки взгляды Габриэля Марселя (1889–1973), который в своей социальной философии высказывает глубокую озабоченность той ситуацией «обезбоженного мира», в которую погружается человечество там, где оно лишено ценностей христианского гуманизма. Как подчеркивает в предисловии к книге Г. Марселя «Люди против человеческого» В.П. Визгин, «в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, из него исчезает и свобода человеческого духа. Это и есть ситуация обезбоженного мира, который не может не быть бесчеловечным»³. Как утверждает Г. Марсель, «единственный наш шанс быть свободными состоит в том, чтобы воззвать к трансцендентному, не скажу – к трансцендентным силам, но, скорее, к духовному миру, являющемуся также миром благодати...<...> ... человек может быть свободным или оставаться им лишь в той мере, в какой он хранит свою связь с трансцендентным»⁴.

Способность хранить связь с трансцендентным есть основание религиозного отношения к миру, первой ступенью которого является, как замечает А.Л. Чернявский, благоговение перед жизнью – это мистическое переживание, которое дает человеку твердую духовную опору – чувство единства со всей жизнью, наполняющей Вселенную. «Размышляя о своей жизни, человек видит,

¹ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 389.

² Шелер М. Указ. соч. С. 389.

³ Визгин В.П. Социальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с фр. – Москва : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 12–13.

⁴ Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург, 2018. – С. 36–37.

что все живущее, как и он сам, представляет собой проявление всеобщей воли к жизни. Из этого мистического переживания таинственной связи своей жизни со всей жизнью, наполняющей вселенную, – переживания, которое Швейцер называет благоговением перед жизнью, – и рождается убежденность, что ко всякой жизни человек должен относиться так же, как к своей. <...> Таким образом, благоговение перед жизнью – это этический принцип, основанный на подлинном и глубоком знании, но не о мире, который так и остается для нас загадкой, а на знании о жизни, проистекающем из внутреннего опыта»¹. Очевидно, что благоговение перед жизнью – это не просто этический принцип, но и одна из высших ступеней «царства ценностей», а также основополагающий механизм и залог возможности установления гармоничной коммуникации с Универсумом. Нельзя не видеть глубокой внутренней связи этого принципа, выдвинутого А. Швейцером, с аксиологией Макса Шелера, его идеей *ordo amoris* и «царством ценностей».

В системе иерархии ценностей М. Шелера, являющейся «несущей конструкцией» его аксиологии, несомненно, важное место занимает ценность человеческого общения, которое органически вплетается в гармоническую картину общения человека с Богом, Абсолютом, Универсумом. Встреча человека с миром – это отнюдь не всегда взаимное приятие и радостное упоение гармонией, гораздо чаще это противостояние, борьба, порой переходящая во вражду и неприятие. В межличностной коммуникации этот загадочный механизм перерождения любви в ненависть (а иногда – ненависти в любовь) работает «безотказно», постоянно воспроизводя все новые и новые примеры в виде невероятных и поистине чудовищных происшествий. И каждый раз при встрече с «неподобающей» коммуникацией возникает один и тот же вопрос: почему.

Если диалогизм изначально присущ человеческому бытию и сознанию², если люди наделены однородными механизмами мышления и чувствования, почему они не могут выработать единого

¹ Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 493.

² Об онтологизме диалога в концепции М.М. Бахтина см.: Бонцекая Н.К. Бахтин глазами метафизика. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 252–356.

алгоритма взаимопонимания и построения гармоничного, как сейчас говорят эффективного, диалога? На первый взгляд может показаться, что проблема построения «правильного» диалога не так драматична. Ведь, казалось бы, стоит соблюдать известные правила и нормы – честность, открытость, корректность и т.п. – и будет обеспечено адекватное понимание твоего заявления оппонентом. Однако на деле можно часто наблюдать парадоксальную ситуацию взаимонепонимания там, где ожидалось полное понимание.

Вероятно, все дело именно в этом слове «ожидалось». Наши ожидания бывают связаны с нашими представлениями об образе оппонента, которые в действительности могут быть весьма далеки от его собственных представлений о себе. Эта ситуация зеркально повторяется и в его ожиданиях наших реакций на его замечания. В результате вместо ожидаемого «эффективного» диалога выстраивается некий своего рода «квадрилог» – такая конструкция, в которой участвует не два, а как минимум четыре идеальных образа, а именно: мое представление обо мне и моих проблемах; мое представление о собеседнике и мои ожидания и надежды на его ответ; его представления о самом себе и также обо мне. В такой непростой ситуации сложно ожидать однозначного решения любой заявленной проблемы.

Помимо этого, нельзя не учитывать и непосредственно языковые нюансы – специфику словоупотребления, омонимы, диалекты и т.п. Сюда же следует добавить: мировоззренческие расхождения в трактовке понятий; естественный страх перед необходимостью открыть себя «чужому Я»; сознательное стремление исказить информацию с целью утаить те или иные «секреты». В результате возникают и когнитивные искажения, и эмоциональные реакции на них, в результате «коммуникативный универсум»¹ грозит превратиться либо в «коммуникативные джунгли», либо в «коммуникативную пустыню»... Невозможность идеального диалога часто приводит к неизбежности конфликта.

К.Г. Фрумкин видит источник неустранимой конфликтности межличностных отношений во внутренней конфликтности человеческого существа. С его точки зрения, суть человека – не в проти-

¹ См. об этом: Клюканов И.Э. Коммуникативный универсум. – Москва : РОССПЭН, 2010. – 256 с.

востоянии времени и обстоятельствам. «Не борьба с обстоятельствами – главная коллизия человеческой жизни. Все обстоятельства есть обстоятельства борьбы внутри человека»¹. Внутреннюю конфликтность человеческого существа К. Фрумкин связывает с кризисом самоидентификации, при котором различные этапы самоидентификации «проклинают друг друга»: «Прошлое проклинается за темноту и невежество, ведущее к слиянию с чуждыми, не относящимися к Эго силами. Будущее проклинается за муки, которые принесет более ясное сознание всей страшности и безнадежности бытия. Настоящее проклинает прошлое, но этим оно проклинает себя перед лицом будущего. <...> На этом этапе “Я” не просто бежит под гнетом безнадежной задачи найти себя, но бежит, понимая безнадежность этой задачи»². Может ли человек, учитывая также эти обстоятельства, избавиться от конфликтов, коллизий и «мук коммуникации»? Возможны ли гармоничный диалог и подлинная коммуникация?

Карл Ясперс о понятии «экзистенциальной коммуникации»

В соответствии с различными уровнями человеческого «Я» Ясперс (1883–1969) выделяет и различные типы коммуникации. В итоге он дает описание трех типов «Я» и трех типов социальности, связанных непосредственно с тремя типами коммуникации. А именно: 1) эмпирический субъект, соответственно – организация на основе частного интереса изолированно взятого индивида; 2) человек как *сознание вообще*, трансцендентальное «Я» – организация формально-правовая, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в котором он равен любому другому; 3) человек на уровне разума или духа – здесь «каждый индивид выступает как момент в жизни целого, именно целое, олицетворяющее собой

¹ Фрумкин К.Г. Антропофобия (к философии личности). – Москва : [Б. и.], 1993. – С. 52.

² Там же. С. 47.

идею, – народ, нацию, государство, – определяет место и значение индивида»¹.

По мнению Ясперса, каждый из этих типов организации имеет право на существование. «Однако задачу экзистенциальной философии он видит в том, чтобы воспрепятствовать абсолютизации любого из этих трех уровней “я” и соответствующих типов коммуникации. Ибо все три уровня, по Ясперсу, не затрагивают самого глубинного ядра человеческой личности, а именно *экзистенции*»². Но из указанных трех уровней Ясперс особо выделяет третий уровень, уровень разума, которому отводится важная миссия – наряду с экзистенцией стать одним из двух «великих полюсов нашего бытия». А именно, как пишет Ясперс, «великие полюса нашего бытия, встречающиеся друг с другом во всех способах бытия объемлющего, это *разум и экзистенция*. Они один от другого неотделимы. Каждый из них утрачивается там, где утрачивается другой. <...> Экзистенция делается ясной для себя только благодаря разуму, разум получает содержание только благодаря экзистенции»³.

Представление Ясперса об *экзистенции* коренится в его религиозном мировосприятии. Согласно Ясперсу, «экзистенция необходимо связана с иным: с трансценденцией, благодаря которой она, коль скоро она ведь не сотворила сама себя, впервые становится независимым истоком в мире; без трансценденции экзистенция есть бесплодное и безлюбивое демоническое упрямство. Экзистенция, будучи необходимо связанной с разумом, в светлости которого она впервые испытывает беспокойство и притязание трансценденции, лишь будучи подгоняема стрекалом неотступного вопрошания разума, приходит в свойственное ей движение. <...> Стало быть, разум и экзистенция – это не две противостоящие друг другу силы, борющиеся между собою за решающее пер-

¹ Гайденок П.П. Человек и история в экзистенциальной философии К. Ясперса // Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. – Москва : Республика, 1997. – С. 301.

² Гайденок П.П. Указ. соч. С. 302.

³ Ясперс К. Разум и экзистенция : пер. с нем. – Москва : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 60.

венство. Каждая из сил существует только благодаря другой»¹. Связь разума и экзистенции, согласно Ясперсу, настолько тесная, что в случае утраты одного из этих моментов неизбежно утрачивается и другой. Экзистенция есть источник бытия, разум таким источником не является.

Проблема разума и экзистенции – это «проблема универсального и уникального, всеобщего и единственного. Теоретически она встает как вопрос о истине: как совместить всеобщность истины с ее личным характером? Практически, как мы уже знаем, это проблема свободы в ее отличии от индивидуального своеволия. Разрешить вопрос о связи разума и экзистенции Ясперс пытается на той почве, на которой с самого начала строилась его экзистенциальная философия, – на почве коммуникации. Общение людей, связь их с себе подобными – это структурный момент человеческого бытия»².

С точки зрения Ясперса, «экзистенция не может быть опредмечена, но она может сообщаться с другой экзистенцией, и этого достаточно, чтобы она существовала не как субъективная иллюзия, а как реальность особого рода. Ясперс, таким образом, вернулся к своей исходной теме – экзистенциальной коммуникации, но уже под новым углом зрения: высшая форма коммуникации теперь предстала как способ соединения разума и экзистенции. Если экзистенция – это бытие, то разум вносит в нее начало понимания, освещения изначально темного бытия. Экзистенциальная коммуникация в качестве своей предпосылки требует, по Ясперсу, всех выше рассмотренных уровней, типов коммуникации, но сама к ним не сводится»³. В системе Ясперса подлинная экзистенциальная коммуникация возможна лишь при условии связи экзистенции с трансценденцией, поскольку именно трансценденция «превращает экзистенцию из простого самоутверждения, “своеволия” в носителя бытия более высокого, чем все, что признается рассудком и разумом как наивысшее. Связь с трансценденцией, по Ясперсу, превращает эгоистическое “Я” индивида в личное “Я”, где индивидуальная воля неразрывно сливается с во-

¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 61.

² Гайденко П.П. Указ. соч. С. 305.

³ Там же. С. 305.

лей Бога так, что отделить их и сам индивид уже не в состоянии. Экзистенция у Ясперса становится единственным представителем трансцендентного мира в мире имманентном. Именно поэтому, согласно Ясперсу, только через экзистенцию в мир приходит свобода»¹.

Подчеркивая неразрывную глубинную связь экзистенции и трансценденции, П.П. Гайденко замечает: «Экзистенция как бытийное ядро личности с особой силой открывается самому человеку в так называемых пограничных ситуациях... И лишь по-настоящему пережив хрупкость и конечность своего существования, человек может открыть для себя трансцендентный мир, точнее, его существование, таинственным образом связанное с его собственным. Лишь знаки трансцендентного, обнаруженные в этом имманентном мире, могут осветить новым смыслом человеческую экзистенцию, указав в то же время всю глубину и значимость экзистенциального общения с другим (другими) – перед лицом трансцендентного»².

Проблема диалогичности человеческого «Я» в философии Мартина Бубера

Главной задачей Мартина Бубера (1878–1965) было «не создать новую философскую систему, а “достучаться” до конкретных людей, страдающих от отчуждения. Его слова были обращены не к интеллектуальной элите, но к обычному человеку в повседневной ситуации»³. Ядро буберовской концепции Другого – понятие «Mit-Welt» («Мир-с»). Сущностная характеристика и составляющая человеческого мира – «то, что происходит между человеком и другим человеком в сообществе. В этой встрече, в бисубъектной коммуникации, именно в ней, по Буберу, человек становится личностью. Так как человеческая жизнь есть в сущности своей диалог, призыв и встречный призыв, требование и ответ,

¹ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 284.

² Там же. С. 306.

³ Лифинцева Т.П. Я и Другой : Проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 41.

человек становится самим собой не путем добродетели или путем отношения к себе самому, но только в отношении к Другому»¹.

Согласно М. Буберу, не существует «Я» самого по себе, а именно, «есть только Я основного слова Я-Ты и Я основного слова Я-Оно»². Интересно отметить, что связки слов «Я-Ты» и «Я-Оно» Бубер представляет в качестве единого слова, подчеркивая тем самым глубинную диалогическую природу существования «Я». Как полагает М. Бубер, «мир двойствен для человека в силу двойственности его соотношения с ним»³. Соответственно, двойственно и человеческое «Я». Бубер делает акцент на том, что «Я», которое находится в связке «Я-Ты», кардинальным образом отлично от того «Я», которое присутствует в связке «Я-Оно». Он поясняет это следующими словами: «Мир как опыт принадлежит основному слову Я-Оно. Основное слово Я-Ты создает мир отношения»⁴.

Бубер пишет о трех сферах, в которых строится мир отношений. Первая сфера – природа. «Здесь отношения колеблются во мраке, не достигая уровня речи...»⁵. Вторая сфера – жизнь с людьми. Здесь отношение открыто и оформлено в речи. «Мы можем давать и принимать Ты». Третья сфера – «жизнь с духовными сущностями... Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем... всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами»⁶.

Словно изумляясь своим собственным умозаключениям, Бубер вопрошает: «Как же дерзнули мы включить в мир основного слова то, что лежит за пределами речи?» И отвечает сам себе: «В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, в каждой сфере соответствующим образом»⁷. Итак, Бубер

¹ Лифинцева Т.П. Указ. соч. С. 36.

² Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – Москва : Республика, 1995. – С. 16.

³ Бубер М. Указ. соч. С. 16.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

приходит к тому же выводу, что и Ясперс: без трансценденции нет экзистенции. Подлинное существование ориентировано на построение отношения, а не на приобретение опыта, ибо «... тот, кто живет в мире вещей и довольствуется их использованием и приобретением опыта, сооружает себе с помощью идей пристройку или надстройку, где обретает убежище и успокоение перед надвигающейся пустотой недействительности»¹. Не в этом ли кроется секрет гармоничной коммуникации – когда мое «Я» способно уловить в любом «Ты» то, что Бубер называет «Краем Вечного Ты»? По сути, это есть напоминание известной христианской истины о необходимости любви к ближнему. Звучит эта истина ярко и красиво, но на практике случается так, что она загадочным образом ускользает, и вместо теплого «Я-Ты» в отношениях остается лишь холодное и сухое «Я-Оно». Бубер пишет об этом с легкой грустью: «Но в том и состоит возвышенная печаль нашей судьбы, что каждое Ты в нашем мире должно становиться Оно. Таким исключительным было присутствие Ты в непосредственном отношении: однако, коль скоро отношение исчерпало себя или стало пронизано средством, Ты становится объектом среди объектов...»².

Эммануэль Левинас об отношении субъекта к Другому

Согласно феноменологической этике Эммануэля Левинаса (1905–1995), высший смысл человеческого существования выявляется перед Лицом Другого. Само понятие Лица Другого служит для него смысловым центром, на котором базируются концепции любви и смерти, ответственности и свободы, смысла культуры и истории. Как замечает В.Л. Кошелева, «отношение к Лицу есть отношение к значимости каждого человека, который изначально предстает как слабый и абсолютно покинутый, выставленный напоказ и незащищенный, обложенный и затравленный до всякой

¹ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – Москва : Республика, 1995. – С. 22.

² Бубер М. Указ. соч. С. 24–25.

облавы и травли и, наконец, подверженный тому последнему, что называется смерть»¹.

Давая характеристику понятия Другого, Э. Левинас пишет: «Другой – это не встретившееся нам существо, нам угрожающее или стремящееся нами завладеть. Не поддаваться нашему могуществу – не означает еще обладать большим, сравнительно с нами, могуществом. Все его могущество заключается в бытии другим. Тайна его состоит в другости»². В отличие от Бубера, для которого отношение есть взаимность, Левинас, напротив, подчеркивает несимметричность этического отношения к Лицу Другого: «Личность становится моральным субъектом как таковым, не рассчитывая на взаимность»³. При этом оказывается совершенно неважным, как Другой относится ко мне. Это его дело и его ответственность. С точки зрения Левинаса, именно моя ответственность за Другого может явиться залогом подлинно человеческого существования, поскольку она создает особого рода близость между людьми.

Согласно Левинасу, суть человеческого общения сводится к «близости близкого», ответной реакции на его рану, оскорбление, травлю, такого рода близость возможна в силу изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Т.П. Лифинцева подчеркивает, что «Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металоогическую страсть, которой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение “один-для-другого”»⁴. Однако нельзя забывать, что речь идет о близости особого рода, предполагающей отношения, в которых «нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия,

¹ Кошелева В.Л. Левинас Эмманюэль // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.Я. Левит. – Москва : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 1126.

² Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 94–95.

³ Кошелева В.Л. Указ. соч. С. 1126.

⁴ Лифинцева Т.П. Я и Другой : Проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 34.

уникальности каждого индивида, где всеистребляющей тотальности противостоит плюрализм личностей»¹.

Как полагает Д.У. Орлов, «роднит не родство, не почва и не кровь, а прорастающее сквозь них взаимное отличие»². Это взаимное отличие связано с тем, что Левинас называет «дружостью», или «инаковостью». Речь идет об «инаковости» не только в отношении Другого ко мне, но также и в смысле моего собственного отношения к себе. Ведь в процессе выхода навстречу Другому, т.е. трансцендирования, субъект открывает в себе все новые и новые ракурсы видения Другого, тем самым постоянно изменяясь. Душевная жизнь человека – это процесс постоянных преобразований, обеспечиваемых все вновь и вновь возобновляемым трансцендированием.

С точки зрения Д.У. Орлова, «нет ничего бесчеловечнее, чем человек, равный себе и не пытающийся прыгнуть выше своей головы. Это равенство, этот финальный отказ от трансцендирования устанавливает строй тусклого обезличенного вещеподобия. Другой, становящийся собою во мне и человеком в себе, создает бесконечный разброс граней присутствия, который возобновляет асимметричные позиции существующего. С устранением этого разброса мир рискует безвозвратно утонуть в розовом тумане так называемых общечеловеческих ценностей...»³.

Левинас следует той философской традиции, которая видит в трансценденции подлинную задачу субъекта. «Вся оригинальность и сила учения Левинаса заключаются в том, что отношение к Другому описывается как трансценденция»⁴. Подчеркивая, что трансценденция есть выход за собственные пределы, самопреодоление, посредством которого субъективность открывает себе доступ к тому, что находится «по ту сторону» ее «я», З.А. Сокулер

¹ Лифинцева Т.П. Я и Другой : Проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 34.

² Орлов Д.У. Лицо и феномен : опыт фашиализации вещей // Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. – С. 85.

³ Орлов Д.У. Указ. соч. С. 85.

⁴ Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – С. 145.

приходит к выводу о том, что «трансценденция делает “я” более чем “я”»¹. Философская традиция связывала представление о трансценденции прежде всего с возможностью субъекта в процессе познания выйти к реальности – бытию самому по себе – и тем самым преодолеть свою собственную субъективность; для Левинаса же трансценденция заключена в отношении к любому Другому, а не только к высшей реальности – бытию самому по себе.

Признание радикального отличия Другого от меня означает признание того, что Другой обладает свободой, он непредсказуем и не может быть направляем мною; он может обладать истиной при том, что я могу заблуждаться; онтологический статус Другого не менее фундаментален, чем мой; Другой не может рассматриваться как феномен и не является объектом познания. Понятие «Бесконечное» наилучшим образом подходит для выражения того, что Левинас вкладывает в идею Другого, «как подлинно другого, неприсваиваемого, нередицируемого, свободного. Другой отделен от меня такой же непреодолимой дистанцией, как и Бесконечное»².

Но тут возникает извечный философский вопрос: может ли и каким образом конечный субъект иметь идею Бесконечного? Ведь сама бесконечность не может присутствовать в сознании человека – откуда же взяться идее Бесконечного? Именно стремление человека как существа конечного прикоснуться к бесконечности как таковой демонстрирует весь трагизм человеческого существования как пространства неутоленных желаний и несбыточных мечтаний.

Как замечает А.В. Ахутин, Паскаль исследовал трагическую парадоксальность человеческого существа, «сосредоточивающего в конечность и ничтожество своей природы бытие, которое охватывает и вмещает в себя натуральные бесконечности. <...> Невероятное сочетание несовместимых бесконечностей, образующее конечное нечто, – а в человеке это просто очевиднее и поразитель-

¹ Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – С. 145.

² Сокулер З.А. Указ. соч. С. 150.

ней – вот в чем основная онтологическая загадка»¹. Паскаль пытается разрешить эту загадку с помощью *мысли*: «Только мысль успевает за всячески убегающей бесконечностью природы и оттуда соразмеряет, оценивает и смотрит на себя, “как души смотрят с высоты / на ими брошенное тело”. В этой рефлексии человек и обнаруживает максимальность своего минимума, который сознанием объемлет бесконечную природу...»².

Известный представитель антропологического направления в философии Э. Финк также задается вопросом о том, какие имеются основания для того, чтобы человек оказался способным «отринуть свою конечность, мог овладеть сверхчеловеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог из-мыслить действительное и при-мыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни – бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления?»³. Ответ он находит в таком феномене, как *фантазия*, которая берет свое начало в *способности воображения*, одной из основных способностей человеческой души. (Как тут не вспомнить кантовскую трансцендентальную способность воображения, которая служит связующим звеном между чувственными данными и рассудком!)

В отличие от вышеописанного способа разрешения коллизии конечного и бесконечного, согласно Левинасу, описать отношение конечного существа к Бесконечному возможно с помощью понятия «метафизического желания». «Его особенность заключается в том, что оно не связано ни с какой нуждой и не является желанием чего-то определенного. В отличие от потребности, оно не ищет и не может иметь удовлетворения. <...> Оно ненасыσιμο, потому что в отношении к Другому присутствует непреодолимое расстояние»⁴. В работе «Тотальность и Бесконечное» Левинас пишет, что

¹ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва : Наука, 1988. – С. 91.

² Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва : Наука, 1988. – С. 91.

³ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 359.

⁴ Сокулер З.А. Указ соч. С. 151.

Метафизическое Желание «не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому что оно вообще не взывает к насыщению. <...> Целью первого побуждения Желания является не бессмертие, а Другой»¹.

Как подмечает З.А. Сокулер, когда Левинас пишет о Другом, связывая идею Другого с идеей Бесконечного, он пишет так, словно пишет о Боге, идея которого также неразрывно связана с идеей Бесконечного. Не случайно Другой описывается у Левинаса как правило в роли мученика, страдальца, жертвы. И это вполне сочетается с христианской заповедью о любви к ближнему и любви к Богу как к самому себе. При этом, разумеется, имеется в виду не близкий родственник и не ближайший сосед, а *всякий* Другой, который может оказаться в поле зрения субъекта, попадая тем самым в сферу близости особого рода: это не просто «схожесть в различии», о чем говорится в статье Д.У. Орлова, это уже упоминаемая в цитате из статьи Т.П. Лифинцевой способность субъекта совершить своего рода «подстановку» («substitution»). Благодаря этой «субституции» субъективность – даже при всем желании – «не может оставаться равнодушной к чужой боли, потому что – как бы подставляя себя на место другого – *понимает, что чувствует другой*, когда страдает, и даже, более того, может реально встать на место другого, погибнуть вместо другого и за другого»².

Хотелось бы обратить внимание на это словосочетание: «понимает, что чувствует другой», именно *понимает*, но не *чувствует то же самое*, поскольку совершить реальную подстановку, вжиться в роль другого и действительно перевоплотиться в него и почувствовать то же самое – это по силам далеко не каждому даже из великих актеров. И здесь не случайно приходят на ум такие понятия, как воображение, фантазия, *игра*.

Э. Финк называет игру одним из основных феноменов человеческого бытия, полагая, что «без игры человеческое бытие по-

¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – С. 98.

² Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – С. 152. (Курсив автора.)

грузилось бы в растительное существование»¹. По мнению Финка, человек втянут в игру, «в трагедию и комедию своего конечного бытия, из которого он никак не может ускользнуть в чистое, нерушимое самостояние божества»². Поскольку игра пронизывает все наше конечное бытие, она неизбежно, если отталкиваться от концепции Финка, должна вторгаться и в сферу душевной жизни, в область переживаний, в том числе и сострадания. Мы можем, например, пишет он, стать свидетелями какого-либо несчастного случая, вплоть до чужой смерти. Но «все подобные свидетельства мы совершаем “проходя мимо”. Прохождение мимо вообще есть преимущественный способ человеческого существования. <...> Совершенно невозможно вести диалог со всеми людьми окружающего нас мира, поддерживать с ними подлинные отношения интенсивного сосуществования. Люди, с которыми мы можем действительно сосуществовать в позитивном сообществе, – это всегда лишь узкий круг близких, приверженцев, друзей. Эмфатическое “обнимитесь, миллионы, в поцелуе слейся, свет” можно представить себе лишь в предельно абстрактной всеобщности в качестве универсальной филантропии. Люди, которые нас затрагивают, к которым привязано наше сердце, выделены из огромной безликой массы безразличных нам людей. Чужие, мимо которых “проходят”, образуют столь же элементарную структуру совместного бытия, как и сфера интимности»³.

При виде катастрофы, затрагивающей чужих нам людей, пишет Финк, «мы ощущаем в себе порывы общечеловеческого чувства солидарности, мы жалеем несчастных, страшимся опасности, ... которая подстерегает всех и когда-нибудь может наступить и нас»⁴. Но при этом, подчеркивает Финк, «мы не идентифицируем себя с потерпевшими, настаиваем на чуждости нам жертв катастрофы»⁵. В такие моменты мы являемся словно бы зрителями в «театре драмы», участвуя в своеобразной игре, испытывая опре-

¹ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 370.

² Финк Е. Указ. соч. С. 369.

³ Там же. С. 384.

⁴ Там же. С. 386.

⁵ Там же.

деленные чувства, сострадая, оставаясь при этом все-таки сторонними наблюдателями, которые при всем желании не в силах совершить «подстановку». Такого рода сочувствие при всей его искренности не может не содержать элемента некоторого «ум-«умственного построения» и обоснования, т.е. некоторой «игры разума». Эта «игра» базируется, с одной стороны, на нравственных установках личности, с другой – на упомянутой уже способности воображения, которая обеспечивает человеку «как бы перемещение в иную реальность», иначе говоря, своего рода перевоплощение и «вживание» в ситуацию страдания ближнего, что позволяет стать в некотором роде соучастником события. Однако это по силам далеко не всем людям, и это никак не зависит от их нравственных устоев. Поэтому требовать даже от близкого человека того, чтобы он «влез в твою шкуру» и попытался почувствовать то, что испытывает близкий, не всегда имеет смысл. Он скорее всего сможет *понять*, но далеко не всегда сможет *испытать то же самое*, точнее сказать, по-настоящему скорее всего не сможет никогда. Не с этим ли связаны бывают подчас коллизии межличностных коммуникаций, когда люди ждут друг от друга невозможного и мечтают по сути о том, чтобы любимый ими человек не просто откликнулся на их чувство, но реально погружался в это чувство и улавливал все нюансы его движения? Такое отношение к Другому, связанное с его иллюзорным образом и ошибочными ожиданиями, неизбежно приводит к драматическим и травматическим ситуациям в результате попыток человека «установить контакт» «на свой лад», в удобном для него формате, который может не включать в себя момент уважения к *инаковости* Другого и признания его радикальной трансцендентности.

Размышляя об отношении к страданию Другого, Т. Горичева также говорит о необходимости *задуматься*, когда утверждает, что «непроницаемая тайна смерти и страдание другого – вот две главные вещи, над которыми нам стоит задуматься, когда мы говорим о другом. <...> Выше всего моего бытия – ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. <...> Мы делаемся *реальными* людьми, когда сострадаем другому. <...> В этом смысле

любовь можно назвать творчеством реальности»¹. Ответом на страдание Другого не всегда может быть «подстановка» на его место, гораздо важнее ясное понимание его участи и реальная практическая помощь с целью ее облегчить. Такая помощь тоже будет являть собой творение новой реальности – реальности милосердия.

Но при всех размышлениях о возможности и невозможности оказаться на месте Другого вновь приходит на ум принцип благоговения перед жизнью Альберта Швейцера (1875–1965). Именно способность испытать благоговение перед жизнью даст человеку возможность совершить некую «подстановку», поскольку по словам Швейцера результатом этого мистического переживания будет то, что человек будет воспринимать все, что случается с жизнью вокруг него «так, как будто это случилось с ним; он окажет ей самую большую помощь, какую только может, и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое только может выпасть на его долю»². Не может вызывать сомнений наличие глубинной связи идей А. Швейцера и Э. Левинаса, идей, направленных на сохранение бытия человеческого в человеке.

Как известно, в поздний период своего творчества Левинас расширяет трактовку категории Другого как Лица другого человека «до понятия Иного природы и Иного множества взаимонезаменяемых культур»³. Давая характеристику западной цивилизации, он усматривает в ней такую черту, которую называет «культурой имманентности», т.е. «такого знания и основанного на нем практического действия, которые с “жестоким постоянством” стремятся преодолеть Иное природы, чужого или другого человека или общества. <...> В западной культуре имманентности в человеке как “я” из декартовско-кантовского “я мыслю” неизбежно возникает властный своекорыстный субъект... Поскольку ничто транс-

¹ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Презумпция Другого // Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу. – Санкт-Петербург : Алетей, 2001. – С. 42.

² Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 138.

³ Кошелева В.Л. Левинас Эмманюэль // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.Я. Левит. – Москва : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 1127.

цендентное уже не может затронуть разум западного человека, то “я мыслю” закономерно превращается в “я властвую”, “я самовыражаюсь”, “я потребляю”¹.

Следует заметить, что упование Э. Левинаса на принцип трансцендентности в вопросах жизнеустроения сродни идее Г. Марселя «воззвать к трансцендентному», когда он пишет о том, что «время философий имманентности ушло, ... сегодня они показали свою сущностную ирреальность или, что еще бесконечно серьезнее, свой сговор с теми идолами, которые мы должны безжалостно разоблачать...»².

С точки зрения Левинаса, западная культура, которую он характеризует как «культуру знания и имманентности», представляет собой «эскиз практики захвата, присвоения и гипертрофированного удовлетворения. И в такой модальности она не может рассматриваться как общезначимая. В качестве альтернативы имманентности западной культуры Левинас видит этическую культуру, культуру трансцендентности, в которой несхожесть и обособленность Иного – Иного природы, человека и другой цивилизации – признается в качестве исходного и неустранимого основания справедливых отношений, общения и диалога. <...> Только так человеческое утверждает себя в бытии, прорываясь сквозь инертность и зло, вопреки любым возвратам жестокости и варварства»³.

Тревога западноевропейских философов о судьбе «человеческого в человеке» и стремление восстановить в правах «порядок сердца» переключаются с теми мотивами восточной культуры, которые уходят своими корнями в глубокую древность. Анализируя труды японских писателей, Т.П. Григорьева подчеркивает содержащиеся в них принципы отношения к жизни: «Полнота знания – через полноту чувства – чувства прекрасного. Разум сердца выше наблюдений ума. Для древней литературы японцев (которую и древней не назовешь – настолько она современна) характерно

¹ Там же.

² Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург, 2018. – С. 37.

³ Кошелева В.Л. Указ. соч. С. 1127.

стремление не понять мир, а переживать его непосредственно, в “чистом опыте”, как скажет десять веков спустя Нисидо Китаро»¹.

Принцип отзывчивости на зов Другого, нашедший отражение в учениях М. Шелера, К. Ясперса, М. Бубера и Э. Левинаса, в учении Конфуция выражался иероглифом «жэнь», что означает «человечность». «Если в человеке сжигается то, что называется у Конфуция *жэнь* – человечностью, отзывчивостью на зов другого, даже если этот зов не слышен, то сгорает сам человек. Отсюда и чувство неприкаянности. Утративший человечность неспособен ни в чем быть самим собой и неизбежно саморазрушается»².

Забота о сохранении человечности, которая служит гарантом сохранения и самого человечества, является общей для Запада и Востока, как бы они ни разнились своими историческими судьбами, религиями, традициями и культурными нормами.

Заключение

Пристекающий из дуализма человеческой природы диализм его сознания и поведения, который я условно обозначила как «*ordo communicativus*», находит реальное воплощение в бесконечном множестве своих проявлений в зависимости от различных обстоятельств. Но, пожалуй, главным и решающим обстоятельством можно назвать *ordo amoris*, концепцию которого разработал Макс Шелер. В иерархии человеческих ценностей эти два порядка располагаются в единой связке. Без «правильного» (по выражению Шелера) *ordo amoris* невозможно даже питать иллюзии о построении гармоничного диалога. В свою очередь, онтологизм диалога создает необходимую базу для выстраивания полноценного *ordo amoris*, утверждение которого в обществе может способствовать установлению такой формы коммуникации, которая будет наилучшим образом отвечать идеалу «человеческого в человеке».

¹ Григорьева Т.П. «Японцы и русские» (попытка психоанализа) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 422.

² Григорьева Т.П. Сны о России (Ясоти Иноуэ) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 392.

Озабоченность мыслителей прошлого века проблемой сохранения человеческого в бытии не только не утратила актуальности, но, напротив обрела еще большую остроту и напряженность в наше время, которое, к сожалению, можно назвать временем серьезных испытаний как для *ordo amoris*, так и для *ordo communicativus*.

Анализируя причины кризиса современного западного мировоззрения, А.Л. Чернявский в качестве одной из таковых отмечает то обстоятельство, что вера в прогресс, которая лежит в его основе, к началу XX в. окончательно утратила этический характер и лишилась духовной составляющей. «Когда мы пытаемся приписать ходу мировых событий некий смысл и направленность к этической цели, ... мы занимаемся самообманом. <...> Мы должны признать эту реальность, перерезать пуповину, все еще связывающую в нашем сознании мировоззрение и жизневоззрение (новый термин, введенный Швейцером...) и попытаться обосновать этику не теоретическими представлениями о мире, а тем, что нам непосредственно дано в опыте нашей жизни»¹.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва : Наука, 1988. – 208 с.
2. Бессчетнова Е.В. Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 224 с.
3. Бонещкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 560 с.
4. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры : пер. с нем. – Москва : Республика, 1995. – С. 15–92.
5. Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической феноменологии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. – Москва : ИФ РАН, 1988. – С. 60–66.
6. Визгин В.П. Социальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 5–20.

¹ Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 492.

**«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века
о «человеческом в человеке»**

7. Гайденок П.П. Человек и история в экзистенциальной философии К. Ясперса // Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. – Москва : Республика, 1997. – С. 290–332.
8. Горбачев М.Д. Проблема человеческого в человеке // Человек: Образ и сущность. – 2022. – № 4. – С. 32–47.
9. Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Презумпция Другого // Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу. Беседы. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – С. 34–50.
10. Григорьева Т.П. Сны о России (Ясони Иноуэ) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 386–395. [В печати].
11. Григорьева Т.П. Японская литература XX века (традиции и современность) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 161–338. [В печати].
12. Григорьева Т.П. «Японцы и русские» (попытка психоанализа) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 417–455. [В печати].
13. Гуревич П.С. Философская интерпретация человека (К 80-летию профессора Павла Семеновича Гуревича). – Санкт-Петербург : Петроглиф, 2013. – 428 с.
14. Клюканов И.Э. Коммуникативный универсум. – Москва : РОССПЭН, 2010. – 256 с.
15. Кошелева В.Л. Левинас Эмманюэль // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.Я. Левит. – Москва : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 1125–1127.
16. Красиков В.И. Вильгельм Дильтей : проблема чужого сознания // Красиков В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды. – Москва : Водолей Publishers, 2007. – С. 284–294.
17. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 21–119.
18. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное : пер. с фр. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 416 с.
19. Лифинцева Т.П. Я и Другой : проблема интересубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 29–42.
20. Маковецкий Е.А. Социальный метод : Левинас, немного о любви // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – С. 67–76.
21. Мандельштам О.Э. Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи. – Тбилиси : Мерани, 1990. – 415 с.
22. Марков Б.В. «Аналитика» страсти (субъективные заметки) // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешинной : сб. ст. – Москва : РОССПЭН, 2010. – С. 568–576.

23. Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург, 2018. – 208 с.
24. Орлов Д.У. Лицо и феномен: опыт фашиализации вещей // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – С. 77–92.
25. Свендсен Л. Философия зла : пер. с норв. – Москва : Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.
26. Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – 240 с.
27. Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелло де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно : пер. с исп. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 394 с.
28. Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов // Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни : пер. с исп. – Киев : Символ, 1996. – С. 25–301.
29. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия : пер. с нем. // Проблема человека в западной философии. Переводы. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 387–403.
30. Фромм Э. Иметь или быть? : пер. с англ. – Москва : Прогресс, 1990. – 336 с.
31. Фрумкин К.Г. Антропophobia (К философии личности). – Москва : [Б. и.], 1993. – 62, [1] с.
32. Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 490–505.
33. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 377–396.
34. Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – 528 с.
35. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 259–338.
36. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 339–376.
37. Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – С. 7–21.
38. Ясперс К. Разум и экзистенция / пер. с нем. – Москва : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.