

БЫТИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ В ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

С. Н. Жаров

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 15 сентября 2013 г.

Аннотация: понятия «бытие» и «реальность» рассматриваются в проблемном контексте гуманитарного познания. Бытие человека есть осуществление свободы, реальность – воплощение необходимости. Бытие и реальность представляют собой два взаимосвязанных измерения человеческой жизни. Различие бытия и реальности проявляется в различии двух темпоральных измерений истории и двух уровней человеческого языка.

Ключевые слова: человеческое бытие, реальность, свобода, история, время, постмодерн, язык.

Abstract: concepts «a being» and «a reality» are differentiated in a problem context of humanitarian knowledge. Human being is realisation of freedom, a reality is realisation of necessity. A being and a reality represent two interconnected measurements of human life. Distinction of a being and a reality is manifested in distinction of two temporal measurements of history and two levels of human language.

Key words: human being, reality, freedom, history, time, postmodern, language.

Постановка проблемы и прояснение исходных интуиций. У понятия бытия есть интеллектуальный спутник, своего рода alter ego, – понятие реальности. Что стоит за этой двойственностью – простое удвоение терминов или принципиальное различие смыслов?

Попытка разобраться в данной проблеме уже предпринималась в контексте естественно-научного познания [1; 2]. Однако начиная с XX в. понятие бытия все чаще проблематизируется именно в гуманитарной сфере. Радикальное обновление смысловых горизонтов бытия было связано с фундаментальной онтологией Хайдеггера, где бытие открывалось прежде всего как бытие человека, экзистенция. При этом сохранило свою значимость и понятие реальности – достаточно вспомнить дискуссии об исторической и социальной реальности. Каковы основания для различения бытия и реальности в гуманитарном познании? Ответу на вопрос и посвящена настоящая работа.

Начнем с того, что попытаемся выявить те связанные с обсуждаемыми понятиями интуиции, которые нашли выражение в истории философии и культуры. Ведь проблемные узлы, завязанные мыслителями прошлого, определяют современный дискурс даже без того, чтобы быть опознанными. Сошлемся на Гете, который в беседе с Эккерманом парадоксальным способом выразил влияние Канта на культуру XIX в. «Его (Канта. – С. Ж.) учение и доселе продолжает на нас воздействовать... Кант и на вас повлиял, хотя вы его не читали. Теперь он вам уже не нужен, ибо то, что он

мог вам дать, вы уже имеете» [3, с. 233–234]. Но если Эккерман, мог «не читать» Канта, поскольку не занимался профессиональной философской работой, то философ, напротив, находит в классике систему координат, в которой проясняется содержание фундаментальных понятий. Конечно, речь идет не о том, чтобы извлечь из классических текстов уже известные определения. Живая связь с классикой предполагает обращение к ней в специфическом проблемном контексте; как справедливо говорил Бахтин, мы извлекаем из текста новые смыслы, когда ставим новые вопросы [4, с. 350]. В нашем случае первичные интуиции сами заявляют о себе, стоит только всмотреться в смысловую перспективу, которую высвечивает каждое из обсуждаемых понятий.

В гуманитарном контексте бытие не является в первую очередь «вещью» или объективной реальностью. Бытие – это то, о чем вопрошает Гамлет; его «быть или не быть» обращено не к вещам, но к выбору его свободного духа:

Быть или не быть – таков вопрос;
Что благородней духом – покоряться
Пращам и стрелам яростной судьбы
Иль, ополчась на море смут, сразить их
Противоборством? [5, с. 70].

Дерево просто «есть», и оно не может быть более или менее деревянным. Человек, в отличие от камней и деревьев, существует в перспективе подлинности, и его существование может стать как предательством, так и осуществлением *истины* своего бытия. Рассуждая со сциентистских позиций, можно возразить, что в данном случае речь должна идти не об истине, а о ценностях. Действительно, мое бытие есть осуществление моих ценностей и моей свободы. Однако можно указать на четкий критерий, оправдывающий осмысление такого бытия с точки зрения истины. Прежде чем привести этот критерий, сравним между собой истину и ценность.

В определенном диапазоне выбор ценностей целиком зависит от моего произвола, и нельзя сказать, что один выбор правилен, а другой – нет. Истина не допускает такой вольности, ибо отступление от нее ведет к тому, что наши представления вступают в противоречие с реальностью. Истина всегда мстит за пренебрежение к ней, ибо на человека начинают действовать реальные силы, которые он ошибочно проигнорировал. В культуре роль этих сил выполняет общественное осуждение, однако его неотвратимость не столь безусловна, как действие природных законов, а кроме того, людей, в отличие от природы, можно обмануть. Коротко говоря, *истина*, в отличие от *ценности*, связана с реальностью, а потому обладает безусловной (не зависящей от оценки) силой «наказывать» за пренебрежение ею.

А теперь присмотримся к собственно человеческому бытию (экзистенции), которая никогда не исчерпывается усвоенными культурными формами. «В отличие от экзистенции... социум, культура и т.д. могут быть моими, а могут и не быть...», – замечает Н. А. Мещерякова [6, с. 32]. Разве у моего бытия нет своей *безусловной* истины, хотя, может быть, я ее и не знаю? А если есть, то отступление от этой истины грозит мне внут-

ренным разладом и катастрофой. Именно таков сюжет, выраженный в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского.

Раскольников полагал, что для людей «высшего» разряда запрет на убийство есть лишь условность, которую они могут принять или отвергнуть. И тогда захотелось узнать – «смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет?» [7, с. 322]. Итогом стало его преступление не только перед людьми, но перед собственной истиной, которая была скрыта в запутавшейся душе. Пренебрежение этой внутренней истиной отомстило Раскольникову с той беспощадной неотвратимостью, как если бы он пренебрег одним из законов природы. Правота Достоевского здесь не может быть опровергнута тем обстоятельством, что XX век показал обилие нераскаявшихся злодеев. У нас-то речь идет об истине *индивидуальной* души. Скрытый в глубине души принцип может существовать в уникальном виде, а не только в прямой связи с общезначимыми запретами, однако его нарушение ведет для *этого* человека к тем же последствиям, что и противодействие неумолимой внешней силе. Сам способ действия этого принципа конституирует его как *внутреннюю истину* этого человека. У каждого из нас есть глубины, которые нельзя сконструировать, подделать, изменить новой интерпретацией. Другой вопрос – каковы эти глубины? И здесь наивно надеяться, что мы можем так просто узнать свою тайну, не попав в тиски выявляющих ее обстоятельств.

Таким образом, человеческое бытие можно и должно мерить не только мерою ценности, но и мерой его собственной истины. Общезначимые истины сами по себе не имеют той власти, которую им порой приписывают, ибо конкретный человек прежде всего существует в перспективе своей внутренней истины. Правда, каждая эпоха пытается отштамповать внутреннюю истину человека по своему образцу, или подавляя свободу, или манипулируя ею. В той мере, в какой эта штамповка удастся, люди живут несобственной жизнью. В этом контексте можно увидеть правоту Хайдеггера, настаивавшего на том, что бытие – *всегда мое* [8, с. 114]. Бытие «всегда мое» не в том смысле, что я им распоряжаюсь, но в том, что его нельзя скинуть, как скидывают поношенный пиджак, или обменять на что-то более модное без риска потери самого себя. Тот, кто подумает, что это лишь игра слов, пусть вспомнит, сколько людей проживают чужие, навязанные им жизни.

Начало, способное навязать человеку несобственное бытие, обычно именуется реальностью. В самом деле, когда мы говорим «такова реальность», мы не просто указываем на нечто наличное. Посредством указанного словосочетания мы обычно ссылаемся на силу закона и тиски обстоятельств, с которыми вынуждена соотносываться наша свобода.

Рассмотрим разные аспекты соотношения бытия и реальности в гуманитарной сфере.

Реальность и бытие как воплощения необходимости и свободы. «Быть или не быть» есть вопрос о том, состоится ли мое *бытие-в-свободе*, если я брошен в «море смут», где жизнь подставлена «пращам и стрелам

яростной судьбы». Этот противоборствующий свободе «мир смут» есть поэтическое выражение интуиции, отвечающей понятию реальности. Реальность действует как внешняя для духа сила, которая не способна с ним считаться, а потому мое бытие и свобода могут осуществиться лишь как ее преодоление. Вместе с тем человек способен преодолеть реальность лишь там, где он опирается на ее могущество и использует его для осуществления своей свободы. Мое бытие-в-свободе должно отвоевать себе место в жизненной реальности, иначе останется лишь спиритуалистической фантазией.

Жизненная реальность предстает не только как закон, но и как страх, страсть и соблазн. Человеческий дух не может быть равнодушен к этой реальности, когда речь идет о теле и душе, с которыми этот дух связан. Кант чувствовал эту связь, иначе не предостерегал бы о страстях, пытающихся завладеть нашей волей. Но, будучи рационалистом, Кант не мог представить эту связь как нечто, составляющее сокровенную суть человека.

Кант противопоставил друг другу автономию и гетерономию воли. Гетерономия воли состоит в том, что самодостаточный дух (у Канта – чистый практический разум) теряет свое влияние, уступая внешнему закону или соблазну. «Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле» [9, с. 284]. Но где та нить, которая может связать дух и *страсти*, заставив первого попасть под влияние вторых? Кант признавал влияние страстей и боролся с ним в своей этике, но он не смог выразить *онтологическую связь* чувственности и свободы. Кантовский человек в самом себе раздваивается на разум и чувственность, на свободу и противостоящий ей мир явлений. «...Лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку принадлежит и к умопостигаемому миру...» [10, с. 414]. При этом чувственный мир, будучи равнодушен к свободе и морали, составляет сферу их осуществления, ибо свобода – ничто без поступков. В результате поступки предстают в двух альтернативных метафизических перспективах: как звенья объективной детерминации и как осуществление субъективной свободы. «...Умопостигаемый субъект в отношении данного поступка может... быть свободным, хотя он как субъект, принадлежащий и к чувственно воспринимаемому миру, в отношении это же поступка механически обусловлен...» [10, с. 430].

Осуществление автономии воли здесь сталкивается с царством необходимости. Это и есть столкновение *человеческого бытия и реальности*.

Следует, пожалуй, обсудить некоторые особенности кантовской терминологии. Его трактовка реальности ясна и однозначна: это мир явлений [10, с. 133, 140]. А термин «бытие» Кант практически не употребляет, хотя и замечает, что онтология есть «...наука об имманентном мышлении, т.е. таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность» [11, с. 577]. Если механически следовать за кантовской терминологией, то получается, что свобода лишена и *реальности*, и *бытия*.

Однако следует различать терминологию и философское содержание. Кантовское обоснование свободы имеет по существу онтологический смысл, хотя Кант и не выражает его в терминах онтологии¹. Если посмотреть на «Критику практического разума» в современной понятийной перспективе, мы увидим там *бытие* как осуществление свободы в поступках и *реальность* как осуществление объективного закона в явлениях. Однако онтологическая связь бытия и реальности осталась невыраженной, поэтому Кант делает акцент на чисто моральном должновании: «Не понятие свободы образует фундамент, на котором может быть основано понятие права и долга, но наоборот, понятие долга содержит в себе основание возможности понятия свободы. – Принцип объединения причинных связей в мире со свободой безусловно невозможен: ведь это было бы действие без причины» [12, с. 541].

Единство свободы, бытия и реальности выразил Гегель, однако это счастливое совпадение стало исключительным достоянием абсолюта. «Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. <...> ...Так как субъективная воля человека подчиняется законам, то противоположность свободы и необходимости исчезает» [13, с. 90]. Для Канта свобода не могла быть осуществлена в виде объективного порядка. Для Гегеля, напротив, объективная реальность есть осуществленная свобода понятия [14, с. 212, 214].

Внутреннюю связь и в то же время противоположность бытия и реальности сумел выразить, пожалуй, лишь Хайдеггер. Здесь необходимо сделать пояснение. Есть обстоятельство, способное помешать дальнейшему продвижению анализа. Великие философы, как правило, создавали свой собственный понятийный аппарат; это относится и к классикам XX века. Напрасно было бы искать у Хайдеггера решение обсуждаемой проблемы, идя не за смыслами, а за терминами, и выискивая, что философ говорил о «реальности» и т.д. Наш путь состоит в том, чтобы выяснить, каким образом Хайдеггер выражает смысловой конфликт, который выше был осмыслен как противостояние бытия и реальности.

Хайдеггеровское «бытие» не нуждается в подлаживании под очерченный нами контекст, ибо оно изначально есть источник свободы. Правда, читателю может показаться, что это бытие в чем-то подобно гегелевскому абсолюту. Свобода открывается человеку, когда он своим существованием входит в просвет бытия, открытость истины. Эта свобода не завоевывает мир, но, напротив, приобщает к миру и бытию: «...Свобода в качестве сущности истины не является свойством человека, а, наоборот, человек экзистирует только как собственность этой свободы и таким образом становится способным на историю...» [15, с. 19]. «Собственность свободы» звучит очень по-гегелевски. Только нужно помнить, что

¹ Видимо, дело в том, что термин «бытие» в ту эпоху имел смысловую нагрузку, уводившую в сторону от кантовского понимания свободы. Контексты, в которых *бытие* изначально связывалось со *свободой*, были традиционным достоянием богословия: бытие, неотделимое от свободы, суть Бог.

эта свобода не воплощена в каком-то ином по отношению к человеку *сущем*. Свобода означает вхождение в раскрытость смысловых возможностей – ту раскрытость, которая и есть само бытие [16, с. 204]. Человек как собственность свободы – этот взгляд противостоит общепринятому мнению, согласно которому свобода есть нечто вроде достояния, которое окупается, если вложить его в правильно выбранное предприятие. По Хайдеггеру, человек на пике своего существования есть служитель своей свободы, и только в этом служении она и становится собственно человеческой, *моей* свободой.

А где же связь свободы и реальности? Эта связь заключена в человеческом существовании, экзистенции. Экзистенция в ее собственном выражении – стояние в «просвете бытия», в «истине бытия» [16, с. 199–201, 205]. Однако для человека возможно также существование в модусе не-собственности [8, с. 175, 179], – здесь жертвуют прикосновением к бесконечности ради успокоительного согласия с обстоятельствами.

В этом контексте интересно сравнить, как выглядит бытийное устройство человека, увиденное глазами Канта и Хайдеггера. Кантовский человек не имеет *специфически человеческой сердцевины*: там, где он суть разум и свобода, он не есть страсть и очарованность миром. И напротив, там, где он весь страсть и соблазн, он перестает быть разумом и свободой. Полнос восхождения (автономия воли) и полюс падения (страсть и соблазн) исходят из двух различных миров, мира свободы и мира необходимости. Для Хайдеггера, напротив, восхождение, как и податливое скольжение, – одна и та же самость в модусах обретения и потери самого себя. К истине бытия ведут свобода и непокорство, а «падение» есть конформизм по отношению к жизненным реалиям. Но оба эти пути принадлежат бытийному устройству человека: «Падение есть экзистенциальное определение самого присутствия...» [8, с. 176]. Таким образом, Хайдеггер, с одной стороны, выражает внутреннюю связь бытия и реальности, а с другой – видит в реальности своего рода тень бытия. В мере реальности свет бытия заслоняется окаменелостью житейских смыслов. «...Где речь идет о ничто и смерти, там... осмысливается бытие..., в то время как те, кто якобы имеют дело с “реальным”, в действительности бродят в ничтожном» [17, с. 407].

Из сказанного, однако, не следует, что выраженная Хайдеггером связь есть окончательная истина о человеке. Характер всех связей проверяется на изломах существования. Обычно мы истолковываем эти изломы как пограничные ситуации, где все сводится к дилемме – сдаться или погибнуть непобежденным. Но при всем своем трагизме такие ситуации все-таки обнажают смысл истины и свободы – так свет далеких звезд становится заметнее во мраке ночи. Однако есть разные типы испытаний. Иногда кажется, что история потрясающе изобретательна не столько в препятствиях, сколько в соблазнах, выставляемых ею на пути свободы.

Постмодерн: развоплощение бытия и реальности. Каждая эпоха вносит свою лепту в прокладывание путей к бытию. И в каждой эпохе человек ищет, как уклониться от жертв, которые бытие требует за

свои истины. Надо признать – с иронией или почтением, ужасом или восторгом, – что постмодерн по-своему решил вековую задачу. Как совладать с глыбой реальности, из-под которой пробивается росток человеческой свободы? Есть средство, которое легко раздвигает горизонты индивидуальной свободы. Достаточно отождествить знак и реальность, и буквально все становится продуктом произвольной интерпретации. «...Реальность погибла под действием фантастической автономизации ценности. Детерминированность умерла – теперь наша царица недетерминированность», – констатирует Ж. Бодрийяр [18, с. 52–53].

Реальность перестает отличаться от бытия и превращается в семиотическую систему, свободно интерпретируемый текст. Ничто уже не мешает превращению камней в цветы, а идиотов – в носителей альтернативной истины. В этом есть своя правда, ибо человек и в самом деле задает мир, придавая ему свои смыслы. Однако *реальный мир* тем и отличается от *текста*, что текст не способен дать пинка забывшему об истине интерпретатору, а вот мир – может. Пушкин не встанет из гроба, чтобы, подобно своему *Командору*, явиться к бездарному режиссеру. Зато реальность может заявить о своей самостоятельной силе (так мазут не станет пригоден для питья, даже если убедить всех в его чистоте и полезности).

Свобода, лишенная противостоящей ей жизненной реальности, не человеческая, а воображаемая свобода, и если представить ее действительной, это была бы ангельская свобода. Ангельской свободе противостоит один лишь Бог, человеческой свободе – мир и природа самого человека. Чтобы обрести бытие, человеческая свобода должна преодолеть мучительную хватку «реальной» жизни. Однако бытие-в-свободе², создание адекватных свободе реальных жизненных форм и ситуаций.

Постмодернизм прав, выступая против нависающей над человеком реальностью, которая пытается без остатка интегрировать человека в рамки целого. В интеллектуальном плане такая реальность воспроизводит себя в виде тотализирующего дискурса. А как обстоит дело с той реальностью и с тем бытием, которые предложены самим постмодерном? Реальность здесь приведена в согласие со свободой, ибо сведена к произвольно интерпретируемым знакам. Однако легкая доступность такой свободы вызывает подозрение в ее подлинности, как и настоящее золото раздаваемых на улице украшений.

Мучительная хватка реальности, преодоление которой требует жертвы жизненных сил и никогда не бывает полным, – такова дань, которую уплачивает человек за возможность бытия-в-свободе. А произвол в мире

² Это относится и к тем видам творчества, которые для своего выражения не требуют ничего, кроме языка. Здесь также имеет место преодоление и преобразование признанных культурой символических форм. Но преодоление не означает произвол. Внимательный взгляд на историю науки и искусства показывает, что творческая свобода выступает не как внешняя по отношению к традиции сила. Творчество есть новый способ обращения к традиции, когда в привычном содержании высвобождаются смыслы, требующие для себя новой формы.

знаков есть не более чем игра в свободу. Но если у ребенка игра есть подготовка к реальному миру, то в постмодерне она становится бегством от реальности³. Когда все доступно, реальность умирает, точнее, погружается в искусственную летаргию. «На благоухающих холмах Санта-Барбары все виллы напоминают funeral homes. <...> В этом средоточии богатства и свободы всегда стоит один тот же вопрос: “What are you doing after the orgy?”. Что делать, когда все доступно: секс, цветы, стереотипы жизни и смерти?» [20, с. 97]. А вместе с реальностью цепенеет и свобода. Свободе теперь незачем жаждать бытия: ей говорят, что ее бытие уже состоялось, и она засыпает под балдахин иллюзий.

У Хайдеггера реальность под именем *das Man* была «теневым» измерением человеческого бытия, так сказать, разменявшей себя свободой. Современная ситуация выражена словами Н. А. Мещеряковой: мир постмодерна есть «...непредвиденный Хайдеггером вариант *das Man*, – *das Man*, порвавший со своим *Dasein*» [6, с. 23–24]. В нашем контексте это означает, что реальность перестает быть спутницей бытия и отделяется от свободы и человека.

В политический лексикон XX в. прочно вошло словосочетание *железный занавес*, указывавшее на принудительный способ ограждения людей от реалий внешнего мира. Сегодня постмодерн создает сотканный из символов *зеркальный занавес*, охраняющий человека от столкновения с настоящей, не зависящей от произвола реальностью. Окруженный таким занавесом, человек видит вокруг себя лишь отражение своих символических построений и уверяется в совпадении знака и реальности. Зеркальный занавес постмодерна есть способ *развоплощения* бытия и реальности: бытие превращается в симуляцию свободы, а реальность дает имитацию сопротивления, развращая привыкающий к своеволию дух. Однако зеркальному занавесу суждено пасть точно так же, как и его железному предшественнику.

Драма современной западной культуры состоит в том, что свобода, стремясь к полноте своего выражения, все более уходит в призрачную реальность зазеркалья. Философская мысль нередко рассматривала реальность как вериги свободы. Но теперь мы знаем, что без этих вериг бытие и свобода становятся лишь безжизненными имитациями.

Бытие и реальность как архетипические полюсы жизни. В понятиях бытия и реальности находят свое выражение архетипические полюсы жизни, противостоящие друг другу как смятение и уверенность, зыбкость и прочность, тревога и покой. Чтобы проверить это утверждение, обратимся к двум разным типам духовного опыта, в каждом из которых по-своему осмысливается изначальный драматизм жизни. Первый тип связан с христианством, а второй – с психоаналитическими поисками К. Г. Юнга.

³ Как справедливо замечает Л. А. Белоглазова, «стремление современного человека играть есть выражение желания имитировать событийность полнокровной жизни, особенно там, где ее собственное содержание выхолощено и заполнено чуждыми смыслами» [19, с. 112].

Библейская традиция: трансцендентное бытие – опора странствующему по житейской реальности. Для христианина бытие изначально принадлежит Богу – «Я есмь Сущий» [Исход 3:14]. Жизненная реальность, напротив, виделась как осуществление суетных страстей, череда ничего не меняющих перемен. Об этом – печаль Екклезиаста: «...Суета сует, все суета!» [Екк. 1:2]; «...Что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» [Екк. 1:9].

Библия создавалась не как гимн совершенному космосу, но как ответ на вопль человека, перемалываемого жерновами жизни. Отсюда – вера в трансцендентное, ибо у библейского человека нет надежды на посторонний источник гармонии. «В Библии мы видим человека в основных видах его крушения. Но так, что именно в крушении ему открывается бытие...», – отмечает Ясперс [21, с. 469].

Для христианской традиции характерно сравнение жизни с морем. «Странствует по водам житейского моря, стремится к вечности каждый истинный христианин. На море... не может быть постоянного жилища; на нем живет одно странствование ...» [22, с. 335–336]. И человек ждет, «...чтоб заоблачная пристань вечности отверзла врата свои...», – писал И. Брянчанинов [22, с. 338]. Бытие и покой (понятый как полное разрешение разрывающих человека противоречий) соотносятся с Богом. «Покой Божий означает покой тех, которые успокаиваются в Боге» (Августин [23, с. 473]). В Новом Завете Бог делится с человеком этим покоем: «Придите ко Мне... и Я успокою вас; ...найдете покой душам вашим» [Мф. 11:28–29]. Покой здесь означает не омертвление жизни, а ее умиротворяющее преобразование в Боге.

Но этот покой обретается *по ту сторону* земной реальности: «Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего?» [Деян. 7:49]. Для христианина ожидаемый божественный покой придает жизни смысл, и в то же время обесценивает ее: обычная жизнь есть подготовка к вечной жизни как успокоению в Боге, но это успокоение является *жизнью* лишь по названию и надежде [24, с. 112–113]. Здесь нет не только телесных, но и душевных коллизий – вечная жизнь, где нет места злу (что замечательно), но нет места и живому возмущению злом (что похоже на равнодушие). «...По отношению к теоретическому знанию будет и там существовать воспоминание прошлых зол; по отношению же к ощущению будет полное их забвение» (Августин [25, с. 583]).

Таково христианское видение полюсов жизни. Однако эта трактовка не является единственно возможной.

К. Г. Юнг: жизненная реальность как опора для странствующего духа. Жизнь была бы неполной, если человеческий дух не был бы способен отрываться от реальности и странствовать в смысловых мирах в поисках собственной истины и собственного бытия [26]. Однако на этом пути нас подстерегают свои опасности. Чистый спиритуализм, доведенный до полного пренебрежения реальным миром, обессиливает дух не меньше, чем пребывание в плену у страстей. Э. Андерхилл в свое время точно заметила, что при осмыслении мистики надо помнить сло-

ва суфийского поэта о том, что «мистик странствует не к Богу, а в Боге» [27, с. 409]. Даже если мы осознаем, что Бог есть лишь одно из имен трансценденции, все равно – как человеку не потеряться в духовной бесконечности?

Не для всех Бог выступает как спасительная обитель покоя. Для Юнга «боги есть не что иное, как сияние и отражение нашей собственной души...» [28, с. 8], и погружение в тайны души есть путешествие столь же непредсказуемое, как и восхождение к Богу. Бывает опыт невыразимых глубин, в которых духу не на что опереться, и почва привычных идей и фактов уходит из-под ног. Обычно подобный опыт связывают с мистикой, как восточной («...кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» [29, с. 131]), так и западной («...это – внутренний мир. Здесь Божья глубина – моя глубина» [30, с. 24]). Но разве это состояние не сопровождается в той или иной мере творческие поиски поэта, художника, психоаналитика? Переживания поэтов и художников, как правило, недоступны для научного анализа. Зато мы имеем впечатляющий самоотчет Юнга, который осмысливал свой опыт бессознательного в формах профессиональной рефлексии. Юнг пишет: «...Мне необходима была точка опоры в этом мире... Я как никогда нуждался в чем-то нормальном и само собой разумеющемся, в чем-то, что как бы составляло противоположность всему тому странному, что заполняло мой внутренний мир. Моя семья и моя работа оставались тихой гаванью, в которую я всегда мог вернуться, благодаря им я знал, что я реально существую в этом мире, что я такой же человек, как и все. <...> Я каждый день убеждался в том... что я не легкий лист, колеблемый порывами духовных бурь...» [31, с. 191].

Здесь ясно просматриваются два полюса – жизненная реальность (что-то «само собой разумеющееся») и *бытие бессознательного*, странное и пугающее, и вместе с тем притягательное. Притягательность этого бытия состоит не в обещании «вечной пристани», но, напротив, в ошеломляющей бездне. Это бытие дарит новые возможности, но ценой потери душевного равновесия и покоя. И эта цена настолько значительна, что обыденная реальность, которую так презирают начинающие искатели приключений, видится спасительной гаванью. Примечательно то, что жизненная реальность здесь выступает в позитивном свете не в силу открывшихся в ней творческих возможностей, а именно из-за своей инертности. Реальность сама в себе инертна, даже если она предстает как текучее многообразие – так инертен поток, расщепляющийся на множество извилистых ручьев, которые, однако, несут свои воды в то же самое море.

В романе «Тошнота» Сартра герой, жаждущий иного мира, воспринимал обыденность как «липкое» существование, окружившее душу «плотью вещей» [32, с. 130, 135–137, 172–173]. Юнг, устававший от духовных странствий по иным мирам, увидел ту же самую обыденность в совершенно ином ракурсе. Она по-своему спасительна своей привычностью и тяжестью, удерживающей человека в этом мире, на этой земле. В связи с этим нельзя не вспомнить аналогичный по сути опыт Д. Юма [33]. В сфере чисто интеллектуального дискурса Юм предстает как скептик. Одна-

ко в *экзистенциальной перспективе* он отнюдь не восторгается тотальным пробабилизмом и скептицизмом. Он желал бы, чтобы размышление вернуло ему достоверность существования, но ее возвращает лишь сама жизнь – посредством «живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры» [34, с. 313].

В опыте Юнга и Юма житейская реальность – это не бурное море, а спасительная гавань, однако не следует забывать, что таковой она выглядит лишь на фоне изматывающих странствий мятежного духа.

Таким образом, реальность наравне с бытием составляет архетипическое измерение жизни. Вне «реального» измерения нет собственно человеческой жизни, но точно так же этой жизни нет без стремления за пределы, без трансцендирования реальности ради открытия новых смысловых миров.

Темпоральные структуры истории: время реальности и время человеческого бытия. Сегодня очевидна тенденция понимать историю не только как знание *прошлого*, но и как знание о разворачивающемся *историческом процессе* [35; 36]. Однако такое знание, вообще говоря, предполагает понимание исторических законов. Умножающееся многообразие прогнозов, сценариев и моделей будущего свидетельствует не столько о силе нашего понимания, сколько о его слабости, компенсируемой количеством попыток. У нас нет такого знания, которое могло бы не только объяснять прошедшее, но и предсказывать будущее. Но интеллектуальная беспомощность перед будущим всегда имеет свои корни в недостаточном понимании прошлого.

Трудно ли понять *прошлое*? Оно уже состоялось, и именно поэтому мы можем его спокойно исследовать. Как бы драматичны не были рассматриваемые события, наша судьба не висит на волоске в ожидании возможного исхода. Перед нами как уже свершившееся предстает то, что сами участники событий осмысливали и переживали как назревающее. С одной стороны, в этом преимущество историка, с другой – некая ограниченность понимания. Исторические события переживаются (осмысливаются, оцениваются) их *участниками*, и это переживание составляет неотъемлемую часть самого события; однако историческое познание реконструирует те же события с позиции *стороннего наблюдателя*⁴. То, что делалось в отчаянии или надежде, воссоздается бестрепетным разумом с позиции уже известного результата. За скобками оказывается живое соучастие в событиях. Нам скажут, что это ведет к объективной картине, и это будет правда. Но «объективные» события не составляют единственное содержание истории. Если историк знает, сколько голов отрубила гильотина, отсюда не следует, что он вполне постиг силу и характер воз-

⁴ Фон Хайек справедливо иронизирует над чисто объективистским подходом к описанию человеческого мира: «...Стремление отодвинуть от себя наше знание человеческих отношений “изнутри” и обрести такой подход, каким предположительно руководствовался бы некто, человеком не являющийся, но занимающий по отношению к человеку то же положение, какое мы занимаем по отношению к внешнему миру» [37, с. 83].

действия, какое она оставила в душах современников. Течение дел определяется не только объективным воздействием, но и оставленным впечатлением; смысловая сила событий включает в себя вызываемый ими страх или гнев, смирение или протест. И, кроме того, знание всей цепочки еще не означает знания живого процесса, ибо свершившееся, вообще говоря, не было единственно возможным. А если *post factum* смотреть на уже прокатившийся поток, то все не попавшие в него ручьи выглядят как ненужные декорации уже свершившейся исторической драмы.

Проблема существует, остается лишь понять ее смысл. Один из подходов заключается в принятии новой методологии. Историки обращаются не только к объективной логике событий, но и к изучению связанных с ними культурных ментальностей⁵. Таким образом, историческая реальность включает себя не только объективно фиксируемые события, но ментальные структуры. Однако это не сказывается на понимании существа *исторического времени*. Темпоральная структура истории строится по образцу физического времени, как порядок последовательности; отличие лишь в событиях, образующих эту последовательность. Между тем еще в начале XX в. было понято, что различие процессов может быть источником различия пространственно-временных структур. Такой подход развивается главным образом в физических науках, однако сама идея (она впервые была выдвинута Эйнштейном) носит по существу метафизический характер. Во избежание недоразумений заметим, что было бы нелепо буквально переносить идеи, возникшие в контексте естествознания, в гуманитарную область. Речь идет лишь о том, что эти идеи инициируют ряд вопросов, которые должны ставиться и решаться самими гуманитариями.

В данной работе нас интересует вопрос, требует ли обращение к историческому процессу каких-либо корректив в наше представление времени. Иначе говоря, в чем состоит *существенная* специфика исторического времени, если таковая вообще имеется.

Время, которое конституирует историческую реальность, — это последовательность исторических событий. И все же это не то время, в котором мы *живем*. Ведь собственно человеческое бытие есть последовательность не только внешних событий, это надежда и разочарование, радость побед и горечь поражений, подавленный страх и горячка боя. И это относится не только к индивидуальной, но и коллективной жизни. Может быть, здесь надо искать причины для корректировки нашего представления о времени?

В отечественной литературе вопрос о специфическом времени человеческого бытия был поставлен Н. Н. Трубниковым [38]. Его понимание времени связано с идеей гуманизации человеческой жизни. «Идея осуществления встает на место идеи существования. <...> Понятие осуществ-

⁵ В отечественной литературе этот подход наиболее полно реализован в культурологических публикациях С. С. Аверинцева и исторических исследованиях А. Я. Гуревича, посвященных западноевропейскому средневековью.

вления вводит нас в восходящие структуры развития, в составе которых время оказывается не только общим условием существования, но и результатом человеческого осуществления жизни...» [38, с. 247]. Это время, рассмотренное под знаком самореализации человека, и оно создается нашими усилиями. Автор «хочет сказать, что одну секунду нашей жизни можно сделать другой, наполнив ее другим содержанием, что течение одного дня может быть прожито полнее и достойнее, чем течение другого. ...Время нашего бытия может быть наполнено иным, более отвечающим человеческой сущности, т. е. более человеческим содержанием, и стать, таким образом, иным, более человеческим, временем» [38, 251].

В отличие от Н. Н. Трубникова, нас интересуют темпоральные структуры, которые менее всего определяются человечностью и гуманизмом. Ведь к собственно человеческому бытию принадлежат деградация и восхождение, смирение и преодоление, трусость и мужество. Основная трудность состоит в том, чтобы доказать, что речь должна идти именно о времени. Нужно показать, что «время» не является терминологическим ярлыком, который произвольно наклеивается на череду переживаний ради того, чтобы заявить о новом типе темпоральности.

Мы будем исходить из известных общих принципов. Время по своей сути есть порядок последовательности. В истории элементами этой последовательности являются... исторические события? Да, но этого мало. В собственно человеческом бытии на первый план выступают не столько сами события, сколько связанные с ним чувства, переживания, как индивидуальные, так и коллективно разделяемые.

Если речь идет о *прошлом* или *настоящем*, то общественно значимые чувства сопровождают исторический процесс, но не задают самостоятельной темпоральной структуры, вступала бы в противоречие с последовательностью исторических событий. Данный тезис может показаться тривиальным, однако будет ли он справедлив, если мы применим его к *будущему*? Здесь-то и начинается самое интересное.

Для *исторической реальности* будущее есть возможность, которая переходит в действительность, и эта возможность коренится в уже имеющих событиях и структурах. Для *человеческого бытия-в-истории* будущее – это, прежде всего, ожидание, в котором присутствуют надежда и безнадежность, страх и решимость, мечта и меркантильный расчет. Человеческие сообщества объединены не только общим прошлым, но и общим *переживаемым будущим*. Проецируемые вперед осознанные и неосознанные ожидания составляют полюс будущего, принадлежащий человеческому бытию-в-истории. Здесь применима формула Хайдеггера – «временность временит исходно из будущего» [8, с. 331]. И вот будущее как коллективная *проекция вперед*, сталкивается с будущим как *наступающей реальностью*. Если рассматривать эту ситуацию в гносеологическом и психологическом планах, то перед нами случай неудавшегося прогноза или несбывшейся надежды (мы сейчас не рассматриваем счастливые исходы). Но ситуация имеет и онтологический смысл.

К темпоральной структуре реальности принадлежит объективно наступающее будущее. К темпоральной структуре человеческого бытия принадлежит будущее, которое открывается в наших надеждах и страхах, проектах и сомнениях. В спокойном течении событий обе темпоральные линии идут параллельно: люди видят реальный ход событий под углом ожидаемого будущего. В роковых событиях истории эти темпоральные измерения пересекаются, ибо реально наступившее будущее сокрушает и перечеркивает ожидаемое. Об этом хорошо сказал Х. Беллок: «...Мы, разбирая современные нам события, пытаемся предсказать будущие, которые так никогда и не наступят. Между тем, скрытая от наших глаз в тумане будущего, на нас надвигается Европа, о которой мы не имеем ни малейшего представления» [39, с. 58]. Однако «человеческое» время не сдается и воскресает заново после очередного столкновения с «реальной» темпоральностью. И мы снова (и индивидуально, и коллективно) проецируем на реальность время человеческого бытия.

Здесь можно предвидеть возражение следующего рода: нет надобности говорить о двух измерениях времени, речь идет лишь о несовпадении исторического времени и субъективного представления о нем. Такое возражение было бы совершенно верно, если бы наша история была чисто объективным процессом, наподобие эволюции Вселенной после «Большого взрыва». Однако в историю входят не только последовательность объективных и квазиобъективных форм, но и драма человеческих ожиданий. Можно, конечно, исключить эту драму из предмета исторической науки, но тогда это будет уже не человеческая, а чья-то другая история. Кроме того, есть еще одно соображение, полное раскрытие которого заслуживает отдельной статьи. В роковые моменты истории возникают ситуации, когда решения и поступки определяются не столько реальным положением дел (даже если оно достаточно очевидно), сколько действием страхов, иллюзий и ожиданий, плохо контролируемых разумом. Ожидаемое, но неосуществимое будущее на какой-то исторический миг способно стать фактором великих свершений, и тогда *время человеческого бытия* подчиняет себе *время исторической реальности* (в подобных ситуациях рождаются лозунги вроде известного «Время – вперед!»). В такой миг утопические ожидания обретают плоть реальности, но лишь для того, чтобы реальность в конце концов сокрушила воплощаемую в ней утопию.

История определена переплетением двух темпоральных измерений – времени исторической реальности и времени человеческого бытия-в-истории. Понять историю как процесс можно лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти темпоральные структуры.

Бытие и реальность языка. Название этой части статьи говорит само за себя, но поскольку предмет обсуждения выходит за рамки привычных контекстов, следует еще раз подчеркнуть его специфику. Предметом обсуждения будет не нечто, обозначаемое с помощью языка, но бытие и реальность самого языка.

Пожалуй, сегодня никого не нужно убеждать в значимости «языковой» темы. Однако выдвигание языка на передний план гуманитарной

мысли вовсе не означает придание ему онтологического статуса. Как раз наоборот, примат языка сегодня связан с релятивизацией онтологии.

Начало было положено гипотезой Сепира – Уорфа. «Мы... воспринимаем окружающий мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества» [40, с. 131]. При этом, как выясняется, речь идет не столько о привычках, рожденных объективной реальностью, сколько о бессознательном соглашении, на котором строится каждая языковая картина мира [41, с. 209]. В результате реальность становится зависящей от интерпретации. Собственно, так обстоит дело и в естественных науках, но естественник дорожит связью с той безусловностью, которая дает о себе знать через технику и эксперимент. Природу нельзя убедить в том, с чем она не согласна, но это можно проделать с человеком, и прежде всего, с самим собой. Ведь там, где постигается сам человек, познание происходит в формах коммуникации (вспомним, что М. М. Бахтин говорил о диалоговой природе понимания [4, с. 334–335, 350–351, 373]).

В раскованности гуманитарной мысли свое очарование, но здесь же таятся и свои опасности. Сдвиньте акценты – и суть дела растворится в коммуникациях, а реальность будет поглощена интерпретациями, что большей частью и происходит в современной герменевтике. По мнению Дж. Ваттимо, философия, превратившаяся в герменевтику коммуникации, адекватна современному человеческому миру. «...Герменевтика не может быть метафизической философией, которая утверждает, что бытие и реальность суть “вечная” интерпретация, она может лишь выступать в роли философии, которая соответствует ситуации существования мира всеобщей коммуникации. И как раз относительно этого мира для нас окажется разумным считать, что “не существует фактов, но только интерпретации”» [42, с. 91]. Переведете это рассуждение на более привычный язык, и получится, что камень и динамо-машина имеют выходящее за рамки условности бытие, а человек – нет, ибо он есть продукт собственной интерпретации.

В рамках постмодернистской гуманитарности язык уже не выступает выражением бытия и реальности; напротив, он используется как средство дезонтологизации и дереализации мира. По точному замечанию М. Эпштейна, «гуманистика стала текстологией и перестала быть чело-вековедением» [43, с. 28].

Однако существует и другая, онтологическая герменевтика, созданная Хайдеггером. В этой герменевтике нет надобности искусственно налаживать связи между языком и бытием, ибо «язык есть дом бытия» [16, с. 192]. Конечно, следует помнить, что Хайдеггер имеет в виду бытие в том подлинном гуманитарном смысле, о котором и шла речь в начале данной статьи.

Язык как дом бытия – эта формула выглядит экзотично для тех, кто привык видеть в языке систему знаков. Однако, на наш взгляд, это случай мнимой экзотики, когда за необычностью формулировки скрывается

то, с чем мы на самом деле давно знакомы. И, наоборот, классическое определение языка легко может обнаружить связанные с ним парадоксы. Вспомним метод «остранения» В. Б. Шкловского и подойдем к привычному определению, как если бы мы знакомились с ним впервые. «Система знаков...». Все верно. Верно точно так же, как верна мысль, что текст «Войны и мира» составлен из слов русского языка. Этот подход мог бы стать торжеством демократии в литературе, ибо он уравнивает великого графа с великим множеством графоманов. Но неужели, приступая к работе, Толстой или Пушкин были заняты тем, что комбинировали слова? Так работает не художник, а компьютер. Художник, конечно, редактирует свое творение, но лишь тогда, когда главное уже сказано. А в самом начале художник, и в особенности поэт, вслушивается в язык как самостоятельную стихию. Менее всего хотелось бы, чтобы эти слова были восприняты как еще один комментарий к Хайдеггеру. Ведь мы обсуждаем не ту или иную концепцию, но действительность литературного творчества. Посмотрим, что еще до Хайдеггера говорил по этому поводу Александр Блок в статье «О назначении поэта (1921 г.): «На бездонных глубинах духа, где человек перестает быть человеком, на глубинах, не доступных для государства и общества... катятся звуковые волны, подобные волнам эфира, объемлющим вселенную... Эта глубина духа заслонена явлениями внешнего мира. <...> Первое дело, которое требует от поэта его служение, – бросить “заботы суетного света” для того, чтобы... открыть глубину. <...> Тайнственное дело свершилось: покров снят, глубина открыта, звук принят в душу. Второе требование Аполлона заключается в том, чтобы поднятый из глубины... звук был заключен в прочную и осязательную форму слова... Это – область мастерства» [44, с. 415–416].

Было бы наивным буквализмом счесть эти «волны» только звуками. Это волны смысла, но не того заранее оформленного смысла, который довлеет над литературной посредственностью. Речь идет о неявленном смысле, который ищет себе слова. Поэт «слышит» неслышимый другим гул; его призвание в том, чтобы дать форму накатывающейся на него таинственной стихии. Тут не столько поэт владеет словом, сколько волна смысла владеет поэтом, чтобы через него раскрыть нечто неведомое.

Если физика говорит о бытии, выразимом в понятиях и формулах, то в поэзии все иначе. Поэтический язык не сводится к системе значений. Об этом писал Лермонтов: «Есть речи – значенье / Темно иль ничтожно, / Но им без волненья / Внимать невозможно» [45, с. 157]. Обратим внимание: ничтожно лишь *значение*, а значения всегда сопоставимы с предметностью, будь то образ, понятие, или акт деятельности. «Волненье», с которым мы внимаем поэтической речи, связано не с ее «значениями», а с тем, что она *пробуждает нас к новому бытию*. Это пробуждение и есть смысл, несводимый к значению, но бесконечно значимый для человеческого существования. И дело здесь не только в поэзии как таковой, но в существовании самого языка, ибо, как говорил Хайдеггер, «...по-

эзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии» [46, с. 209].

А как обстоит дело с философией в ее отношении к языку? Хорошо известны попытки свести философию к прояснению языковых значений. Но может быть, философия, подобно поэзии, имеет свои корни в бытийности языка?

Философия по своей изначальной природе есть соединение знания и мудрости, рациональности и внерациональных интуиций. Возможность этого единства изначальна заложена в сущности языка. Эта сущность выражает себя в двух проекциях – поэтической и рационально-логической. Поэзия есть преимущественное осуществление дорефлексивных возможностей языка. Рациональность связана с его орудийно-предметной стороной; уже Платон говорил об имени как об орудии, позволяющем работать с идеальными предметами: «Имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок – орудие распределения нити» [47, с. 619]. Первоначально эти два уровня существовали, как бы не зная друг о друге. Философия, заявив о себе как единстве знания и мудрости, выступила как осознанное единение двух уровней языка. Здесь мысль обращается к дорефлексивному бытию не для того, чтобы отдаться его стихийной силе, но для того, чтобы найти пути ее разумного осуществления. В свою очередь, стихия бытия принимает свет разума не для того, чтобы увянуть под его критическими лучами, но для того, чтобы войти в пространство мысли. В философии изначальная поэзия языка соединяется с логикой, и философская логика, не теряя своих рациональных форм, обретает жизненную силу поэзии.

Теперь можно сформулировать ответ на вопрос о бытии и реальности языка.

Мы привыкли говорить, что язык выполняет функцию отражения мира. Так и есть, если иметь в виду знаки. В качестве системы знаков язык не только отсылает к реальности, но и сам выступает как особая реальность: мы нередко работаем со знаками как с некой предметной данностью. «Языковая реальность» очень важна для моделирования объективных ситуаций. Но если слишком сильно увлечься языковыми играми, то хоровод знаков превратится в зеркальный занавес, заслоняющий собой реальность мира.

В языке заключена не только реальность, но и бытие, сопряженное с человеческим существованием, экзистенцией. Бытийность языка не означает, что язык не нуждается в человеке. Бытийность присутствует в языке, когда он не обозначает, но *выражает* и *пробуждает* в человеке ширящуюся перспективу истины и свободы. У истоков языка как целого стоят не атомы значений, а волны не вполне сознаваемого нами смысла, «волны бытия». Эти волны катятся не в физической вселенной, а в жизненном мире человека; они не могут поднять и пылинки, но способны смять человеческое существование или, напротив, возродить его из забвения, в котором оно пребывало.

Гуманитарный «язык бытия» составляет противоположность строгим понятиям физики и математики. Но разве физик и математик получают свое вдохновение не в той же самой сфере, что поэт и художник? Как справедливо указывает Н. А. Мещерякова, научное творчество берет свое начало в экзистенции ученого [48, с. 8, 13–14, 47]. Различие лишь в том, что ученые облачают свою интуицию в «одеяние идей» (выражение Гуссерля [49, с. 78]), а потому результат кажется бесконечно далеким от того, что говорят поэты. Но и у того и другого один исток, ибо человек един, как и един язык, несмотря на все многообразие своих осуществлений. В свою очередь, единство самого языка получает свое высшее выражение в философии, где бытийность живой речи наполняется светом мысли, а мысль становится осуществлением человеческого бытия.

Литература

1. Жаров С. Н. О соотношении бытия и реальности в естественнонаучном познании / С. Н. Жаров // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2011. – № 2(6). – С. 11–28.
2. Жаров С. Н. Математика в свете философского вопроса о бытии / С. Н. Жаров // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2012. – № 2(8). – С. 59–70.
3. Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни / И. П. Эккерман. – М.: Худож. лит., 1981. – 687 с.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
5. Шекспир У. Гамлет, принц Датский / У. Шекспир; пер. М. Лозинского // Шекспир У. Полн. собр. соч.: в 8 т. – М.: Искусство, 1960. – Т. 6. – С. 5–157.
6. Мещерякова Н. А. Человек в просвете бытия: очерки философской антропологии / Н. А. Мещерякова. – Воронеж: ИПЦ Воронеж. гос. ун-та, 2012. – 165 с.
7. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л.: Наука, 1978. – Т. 6: Преступление и наказание. – 424 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Кант И. Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 219–310.
10. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
11. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
12. Кант И. Opus postumum / И. Кант // Кант И. Из рукописного наследия: (материалы к «Критике чистого разума». Opus postumum). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 321–588.
13. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2000. – 477 с.
14. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3: Субъективная логика, или учение о понятии. – 371 с.
15. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разго-

вор на проселочной дороге : избр. статьи позднего периода творчества. – М. : Высш. шк., 1991. – С. 8–27.

16. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.

17. *Хайдеггер М.* Ницше / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – Т. 1. – 604 с.

18. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.

19. *Белоглазова Л. А.* Игра как феномен бытия : дис. ... канд. филос. наук. / Л. А. Белоглазова. – Воронеж, 2007. – 139 с.

20. *Бодрийяр Ж.* Америка / Ж. Бодрийяр. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 208 с.

21. *Ясперс К.* Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – С. 419–508.

22. *Брянчанинов И., св.* Житейское море / св. И. Брянчанинов // Брянчанинов И., св. Полн. собр. творений. – М. : Паломник, 2006. – С. 335–341.

23. *Августин.* Творения / Августин. – СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ – Пресс, 1998. – Т. 3 : О граде Божиим, кн. I–XIII. – 595 с.

24. *Мещерякова Н. А.* Биология и культура : смысловая онтология жизни / Н. А. Мещерякова, С. Н. Жаров // Биология и культура. – М. : Канон+, 2004. – С. 100–134.

25. *Августин.* Творения / Августин. – СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ – Пресс, 1998. – Т. 4 : О граде Божиим, кн. XIV–XXII. – 586 с.

26. *Жаров С. Н.* Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки : монография / С. Н. Жаров. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2006. – 352 с.

27. *Андерхилл Э.* Мистицизм : опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл. – Киев : София, 2000. – 496 с.

28. *Юнг К. Г.* Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» / К. Г. Юнг // Тибетская книга мертвых. – М. : Двойная звезда ; Фаир, 1994. – С. 3–18.

29. Дао дэ цзин / пер. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия : собр. текстов : в 2 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 114–138.

30. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII. – 192 с.

31. *Юнг К. Г.* Воспоминания. Сновидения. Размышления / К. Г. Юнг. – Киев : AirLand, 1994. – 405 с.

32. *Сартр Ж. П.* Тошнота / Ж. П. Сартр // Сартр Ж. П. Стена : избр. произведения. – М. : Политиздат, 1992. – С. 15–176.

33. *Мещерякова Н. А.* Миры Дэвида Юма и современная наука / Н. А. Мещерякова, С. Н. Жаров // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2012. – № 1. – С. 155–160.

34. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Соч. : в 2 т. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 53–655.

35. *Кон И.* История / И. Кон // Философская энциклопедия : в 5 т. – М. : Сов. энцикл., 1962. – Т. 2. – С. 368–376.

36. Кемеров В. Е. История / В. Е. Кемеров // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – С. 177–180.
37. Хайек Ф. А. фон. Контрреволюция науки : (этюды о злоупотреблениях разумом) / Ф. А. фон Хайек. – М. : ОГИ, 2003. – 288 с.
38. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия / Н. Н. Трубников. – М. : Наука, 1987. – 255 с.
39. Беллок Х. Ришелье / Х. Беллок. – СПб. : Алетейа, 2002. – 336 с.
40. Сепир Э. Статус лингвистики как науки / Э. Сепир // Языки как образ мира. – М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – С. 127–138.
41. Уорф Б. Л. Наука и языкознание / Б. Л. Уорф // Языки как образ мира. – М. : Аст ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – С. 202–219.
42. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Дж. Ваттимо – М. : Логос, 2003. – 124 с.
43. Эпштейн М. Техника – религия – гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2009. – № 12. – С. 19–29.
44. Блок А. О назначении поэта / А. Блок // Блок А. Собр. соч. : в 6 т. – Л. : Худож. лит., 1982. – Т. 4. – С. 413–420.
45. Лермонтов М. Ю. Собр. соч. : в 10 т. / М. Ю. Лермонтов. – М. : Воскресенье, 2000. – Т. 2 : Стихотворения 1832–1841. – 404 с.
46. Хайдеггер М. Исток художественного творения : избр. работы разных лет / М. Хайдеггер. – М. : Академ. проект, 2008. – 528 с.
47. Платон. Кратил / Платон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 613–681.
48. Мещерякова Н. А. Детерминизм в философском рационализме : от Фалеса до Маркса / Н. А. Мещерякова. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1998. – 168 с.
49. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология : введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб. : Ун-т : Владимир Даль, 2004. – 400 с.

Воронежский государственный университет

Жаров С. Н., доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

E-mail: zharov_sn@mail.ru

Тел. (473) 2-55-08-57

Voronezh State University

Zharov S. N., Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department

E-mail: zharov_sn@mail.ru

Тел. (473) 2-55-08-57