

12. Философия старости: геронтософия: сб. материалов конф. Серия: Symposium. Вып. 24. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. 115 с.

13. Христенко О.В. Философско-антропологический анализ старости: дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д., 2008.

14. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. 243 с.

Sergey A. Lishaev

## ON PHEMENOLGY OF ANILITY

**Abstract.** The article regards age peculiarity of anility, which is the last age of maturity. It considers the notions of «aging» and «anility». I have also tried to identify the criterion of the aging start and of the anility coming as an age period. The sum of the temporal vectors of the oversituational temporality of Dasein do shifts over time, and the analysis of it is the key point for the description and interpretation of anility. It is shown that the existential constitution of anility is determined either by the predominance of the age past (the case I call «anility of completion») or by the way out beyond the oversituational temporality (the case I call «meditative anility»).

**Key words:** age, philosophy of age, anility, situational temporality, oversituational temporality, age future, age past.

УДК 101.3+101.9; 141.32

С.В. Борисов

## ФИЛОСОФСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ В МИРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ОБРЕТЕНИЕ ВНУТРЕННЕГО ИЗМЕРЕНИЯ

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные характеристики философского созерцания как метода философствования, а также как опыта философского самопознания в соответствии с основными характеристиками философской практики экзистенциализма на примере «философской исповеди» Н.А. Бердяева. Согласно этой философской практике, чтобы по-настоящему быть человеком, нужно не душевное расслабление, а, наоборот, душевное напряжение, стремление к значительной цели, свободно выбранной задаче.

**Ключевые слова:** философствование, философское созерцание, экзистенциализм, самопознание, Н.А. Бердяев.

Для «одномерного человека» массовой культуры философское созерцание приоткрывает завесу «второго», внутреннего измерения. Созерцание — это обнаружение внутренней глубины, замороженное наблюдение за мерцающим светом на дне душевного колодца. Глубина ценится так же, как ценится красота. Философское созерцание — это прежде всего процесс, а не способ получения конечных результатов. Главное, что созерцание не завершается конечной точкой — выводом, теорией, решением проблемы; созерцание ценно само по себе.

По мысли известного философа-практика Р. Лахава, психотерапия создает лишь иллюзию философского созерцания, потому что для терапии важен конечный результат: уверенность в себе, изменение поведения, улучшение семейных отношений, рост самооценки и т. д. [5, р. 36]. Если, например, к концу психотерапевтического сеанса тревожность клиента заметно снизилась, значит, есть все основания считать сеанс успешным. Таким образом, психотерапевтический сеанс подобен дороге к желаемой цели. Дорога же сама по себе не важна: она может быть укорочена или даже упразднена вовсе, если результата можно достичь другим способом.

Философское созерцание, подобно музыке, не связывает свои цели с достижением конечного результата, который можно просто «потребить» или присвоить. Также не имеет никакого смысла спрашивать о том, можно ли прослушать музыку в ускоренном режиме. Для нас важен каждый звук. Философское созерцание интересно множеством драгоценных и глубоких моментов прозрений, вспышек озарения, случайных всплесков вдохновения и ощущения полноты. Эти моменты драгоценны не столько застывшими осколками оформленных мыслей, сколько общей тенденцией движения по направлению к нашей внутренней глубине.

Философское созерцание имеет также долгосрочное воздействие. В этом отношении оно тоже похоже на музыку. Месяцы и годы тренировок развивают нашу музыкальную восприимчивость. Чем больше мы слушаем музыку, тем сильнее мы ее ценим. В опыте созерцательных упражнений наши умозрительные способности и восприимчивость, вероятно, улучшатся, даже если это долгосрочное воздействие не является главной причиной нашего созерцательного отношения.

Философское созерцание можно также сравнить с молитвой. Конечно, тот, кто молится, делает это не для того, чтобы улучшить в будущем свои способности к молитве. Молитва — уникальный способ обращения к подлинной реальности. Однако мы можем заметить, что с течением времени наша молитва тоже изменяется к лучшему: она становится глубже, вдохновеннее, сильнее. Философское созерцание открывает нам глубину нашего подлинного существования.

Путь в философию, как правило, начинается со знаменитого призыва «Познай самого себя!». Многие из тех, для кого этот призыв станет жизненной программой, будут озабочены проблемой метода. Возможно, проблема метода не столь важна для разрешения намеченного вопроса, но полученные в ходе образования «прививки» классической науки дают о

себе знать. Хорошо, метод, так метод... Пусть наше рассуждение разворачивается по схеме «тезис – антитезис – синтез». Итак, тезис: «Я изначально просто полагает свое собственное бытие». Например, Я есть! Так мыслить могу не только я, но к этому может прийти любой, кто будет рассуждать также. Но для того, чтобы это понять, нужно отвлечься от всего поверхностного в нашем представлении о Я. Абсолютное Я, согласно Г. Фихте, как единство мыслящего и мыслимого постигается через созерцание. Но до этого отвлечения можно возвыситься лишь посредством *абстракции* от всего остального (психологического) в личности.

Рассуждаем дальше. То, что определено в тезисе – это некая данность, основание нашего мышления. От этого мы можем оттолкнуться, чтобы дать предметное определение нашего Я. В этом нам поможет антитезис: «Я полностью противостоит не-Я». Например, мне противостоит кто-то другой. Он как зеркало, отражаясь в котором, я лучше узнаю кто я для него. Или, в сам общем виде: Я – это Я, а не-Я – это окружающий мир. Однако при этом не стоит забывать, что и кто-то другой, и окружающий мир – это конструкции моего Я. Отсюда синтез: «Я и не-Я взаимно *определяют* и *ограничивают* друг друга». Ведь наше абсолютное Я – это бесконечное стремление, деятельность, активность. Оно содержит в себе требование: вся реальность должна полагаться Я как таковым. Но поскольку нет стремления без объектов, Я сталкивается с сопротивлением не-Я, чтобы, преодолевая его, стать практическим, побороть косность окружающего мира. Одновременно конечное Я должно отдавать себе отчет в том, действительно ли оно объемлет собой всю реальность. Граница объектов, на которую наталкивается Я, есть условие того, что стремление становится рефлексированным, а Я знает о себе самом и таким образом может определять себя [4, с. 203–204].

Философствуя, используя метод Фихте, мы получаем возможность лучше понять себя и тем самым реализовать свое право быть свободным и творческим человеком. Однако при этом что-то все-таки будут упущено, причем самое главное. В ликвидации этого «упущения» и состоит главный замысел философской «исповеди» как формы самопознания. Разберем это на примере философской исповеди Н.А. Бердяева [1]. Метод Фихте хорош, но дает ли он самопознание меня как вот-этого-конкретного человека? Скорее всего, нет, поскольку это будет не знание обо мне, а знание о человеке вообще. Как это часто происходит в академической («школьной») философии – общее познает общее, универсальное познает универсальное, а сам познающий себя человек ступевывается на фоне этого.

Практика экзистенциального самопознания является существенным прорывом в этом вопросе. Все началось с горького замечания С. Кьеркегора, что в отношении человека классическая философия стоит *sub specie aeterni*, поэтому она упускает из вида конкретное, временное становление существования, бедственное положение того, кто существует. А поскольку абстрактно мыслящий и сам всегда наделен конкретным существованием,

он становится «комичной фигурой», не желая признаться самому себе в этой основе своего бытия и мышления. Он сам и его мышление превращаются в фантомы.

В противовес этому мне для самопознания необходимо стать *субъективным*, т. е. установить отношение познания к познающему, сущность которого — существование, ибо единственной действительностью, о которой существующий не просто знает, является его собственная действительность, то, что он существует; и эта действительность есть его абсолютный интерес и забота. Что же в таком случае есть человек? Это не конфликт биологического и социокультурного. Этот мнимый «конфликт» — не более чем надуманная «школьная» абстракция, наподобие модели Г. Фихте. Даже если допустить наличие этого конфликта, он никак не затрагивает существенные характеристики человека, ибо он будет характеризовать лишь поверхностные, объективированные проявления человеческой сущности. Человек — это, скорее всего, неповторимый синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости — короче говоря, *вообще синтез*. Однако, помимо этого, он еще и *личность*. Причем личность следует также понимать не «по-школьному», как совокупность социальных функций, а, например, по-бердяевски — как деятельное свободное отношение, которое устанавливается к себе самому. Личностью человек становится, лишь установившая сознательное отношение к синтезу своего бытия. Самобытие, таким образом, отнюдь не дано человеку природой, а является заданием, в ходе выполнения которого он реализует свою свободу.

Однако можно предположить, что человек ощущает себя неготовым к такому синтезу и сознательно или бессознательно упускает возможность самопознания. Это поистине трагичное состояние порождает в человеке экзистенциальный ужас и вину, проявляющиеся как паралич воли к бытию самим собой. Прошу понять правильно: речь идет об ужасе и вине не как о фактических переживаниях, а как о *экзистенциальных состояниях*. Например, я могу «ужасно» бояться смерти, но это не философский ужас. Философский ужас меня настигает тогда, когда я осознаю свою принципиальную неготовность принять свою смерть как благо. Наступление смерти от меня не зависит, но принятие смерти, моя готовность к ней — это моя обязанность и долг. Мой философский ужас связан с тем, что никто, кроме меня, не исполнит этой обязанности и я чувствую свою ответственность за то, что могу быть к этому не готов. Согласно С. Кьеркегору, поскольку человек не сам создал себя в качестве синтеза — это сделал Бог, — то эти муки есть состояние неподготовленности к встрече с Богом [3, с. 726–727].

Осознание, что я неподлинен по отношению ко всей полноте своих человеческих способностей и что я живу неаутентично, приводит к переживанию экзистенциальной вины. В экзистенциальной вине я слышу голос своей совести. Я виновен не потому, что нарушил социальные нормы или плохо себя вел, но потому, что я недостаточен как личность. Жизнь неизбежно разоблачает мое несоответствие и тем самым ввергает в пере-

живание экзистенциальной вины. Я осознаю, что я способен быть более живым, более открытым, более продуктивно расходовать свой экзистенциальный потенциал, нежели я это делаю в действительности.

Н.А. Бердяев, с ранних лет увлеченный философией (согласно его воспоминаниям, он прочел «Критику чистого разума» Канта и «Феноменологию духа» Гегеля в 14 лет), представляет собой яркий пример человека с симптомами неизлечимой «философской болезни» (термин швейцарского экзистенциального психотерапевта А. Хельцхей-Кунц). «Философские болезни» нельзя преодолеть, с ними нужно научиться жить. Философом человек становится «поневоле» в период своего противоборства с судьбой. Ужас, вина, забота являются тем философским опытом, который без слов говорит человеку о том, что означает быть личностью. Есть люди с особой чуткостью к той философской истине, что я есть человек и что моя жизнь как человека подчинена определенным неизменным условиям (фактичности). Человек не может «понять» или «изменить» эти условия, а может лишь «переживать» их в основополагающем настроении ужаса, вины, заботы. Любой повседневный опыт содержит в себе такие «онтологические включения», на которые большинство «здоровых» людей не обращает внимания и не чувствует ужаса. Душевное страдание — это *особая чуткость* к философской истине. Для некоторых это невыносимо, поэтому они тешат себя иллюзорной надеждой, что можно каким-то образом изменить судьбу и тем самым преодолеть экзистенциальный ужас и вину (путь к неврозу и психозу). Однако для некоторых душевное страдание открывает путь философского самопознания, который дает возможность использовать эту особую чуткость к философской истине для *подлинного освобождения*. Таков путь Н.А. Бердяева.

Какие же практические советы можно извлечь из опыта самопознания Н.А. Бердяева?

Когда познающий субъект направляется на самого себя как на предмет познания, то возникают неизбежные трудности. Самая главная из них, согласно Бердяеву, заключается в том, что субъект слишком заинтересован в своем предмете, относится к нему страстно и пристрастно, склонен к невольной идеализации своего Я. Когда я начинаю себя идеализировать, я становлюсь не до конца правдив и искренен. По сути, мое самопознание актуализирует главную проблему философской герменевтики. Ведь в опыте самопознания я объединяю в себя субъекта и объекта. Я как субъект обладаю *первичным* безотчетным (дореклексивным) пониманием себя через способ своего бытия. От этого «горизонта» никогда нельзя освободиться. Но я как объект наделяюсь *вторичным* пониманием, возникающим на рефлексивном уровне в виде философской интерпретации. Конечно, вторичная интерпретация коренится в первичном предпонимании. Однако интерпретация всегда приглушает голос субъекта. Если я интерпретирую свои мысли и чувства, которые имели место в прошлом, сохраняю ли я их в первозданном виде или это просто стилизации «под прошлое» моих нынешних мыслей и чувств? Если я припомнил и воссоздал в своей памяти

мысли и чувства прошлого, означает ли это, что я способен во всей полноте пережить прошлый опыт и извлечь из него уроки для настоящего? Возникающая объективация приводит к тому, что я безотчетно начинаю себя стилизовать и мне самому начинает нравиться мой стилизованный образ вне зависимости от того, соответствует ли он канонам «прекрасного» или «безобразного».

Бердяев неоднократно подчеркивает, что хотя процесс самопознания и предполагает исповедальный жанр, но не всякая исповедь способствует самопознанию. Для самопознания исповедь полезна не как признание подлинных, конкретных, индивидуальных грехов или достижений, а как «рассказ о духовном пути искания правды». В центре внимания следует держать не саму свою жизнь как таковую, а свое отношение к жизни, связанное с этим поиском. Увлечение автобиографическими деталями не способствует самопознанию, наоборот, это заглушает поиск истины. Те случайные обрывки реальности, которые сохранила наша память, напоминают «лоскутное одеяло» сновидений. Сон не становится «вещим», если мы не способны припомнить своего субъективного отношения, своего экзистенциального опыта, связанного с переживанием события, в котором мы были вовлечены. В этой глубине опыта откроется для нас связь с настоящим моментом существования. У наших воспоминаний должна быть единая цель — поиск истины, т. е. мы должны чувствовать себя в этом поиске как в прошлом, так и в настоящем.

Бердяев неоднократно говорит о том, что есть как истинный и ложный реализм, так и истинный и ложный идеализм. Жизнь в действительности слишком часто напоминает сновидение и иногда кошмарное сновидение, но с прорывами дневного света. Поэтому не всякая действительность является реальностью. Менее всего к реальности Бердяев относит то, что для большинства людей называется объективностью. Объективность всецело связана с объективацией, следовательно, она имеет производный характер, является порождением известной направленности духа и субъекта. Поэтому рабство у объективности есть «добровольное» рабство, порожденное самим субъектом.

«Парадокс моего существования в том, что, будучи асоциален и антисоциален в одном смысле, в другом смысле я был очень социален, так как я стремился к социальной правде и справедливости, к социальному освобождению, к братской общности людей», — пишет Бердяев [1, с. 407]. Это свое качество он называет «прирожденным аристократизмом». Необходимо понимать это правильно. Речь идет об аристократизме духа, а не о каком-то проявлении тщеславной гордости по поводу высокого социального статуса. Аристократизм духа как раз отрицает любую иерархию, связанную с чинами, почестями и общественным положением.

Если вспомнить четыре типа отношений личности и общества, характеристику которых Бердяев дает в работе «Я и мир объектов. Опыт философского одиночества и свободы», то становится понятно, к какому типу отношений он причислял себя — «одинока и социалена». В этом нет противоречия,

как кажется на первый взгляд. Поиск истины актуализируется через ценности, на которых базируется культура, следовательно, и социальность. Но для многих людей ценности позиционируются как нечто санкционированное извне, объективированное. Для них «Бог умер», и это событие уже не вызывает у них сожаления. Они могут спокойно жить дальше, вовсе не считая, что их повседневная жизнь в таком состоянии есть, по словам Ф. Ницше, продолжающееся планомерное и поэтапное убийство Бога. Поэтому те, кто, подобно Бердяеву, восстают против такого порядка вещей, обрекают себя на одиночество.

Процесс самопознания, в интерпретации Бердяева, представляет собой определенные духовные практики, которые закрепляются в повседневной жизни, органично в нее вплетаясь, т. е., по сути, философия становится образом жизни. «Во мне совмещается духовная революционность с большой ролью привычки в моей жизни, анархизм по чувству и убеждению с любовью к установившемуся порядку в своей жизни», — пишет Бердяев [1, с. 421]. При более глубоком рассмотрении этого положения опять-таки становится понятно, что в нем нет противоречия. Философия как духовная практика, закрепляемая привычкой, приводит к тому, что я избавляюсь от усилий, которых требует сопротивление материальному миру и которые отнимают силы, предназначенные для моего мышления и творчества. Привычка становится одной из форм борьбы с чуждостью мира. Когда нас охватывает тоска чуждости мира, необходимо, чтобы привычка ритмизировала нашу жизнь, и тогда тоска чуждости ослабевает.

Таким образом, Н.А. Бердяев с ранних лет приобщился к «искусству жить» (в экзистенциальном понимании) посредством того, что М. Хайдеггер определяет как четырехмерное силовое поле жизненного опыта. В-первых, существует наша вовлеченность в физический мир объектов, где мы сражаемся между выживанием и смертью. Во-вторых, существует наша деятельность в социальном мире других людей, где мы сражаемся с противоречиями между нашей потребностью в Другом и возможностью изоляции. В-третьих, существует личное измерение, где мы пытаемся преодолеть напряжение между целостностью и расщеплением (идентичностью и идентификациями). И наконец, существует духовное измерение, где мы боремся за смысл перед постоянной угрозой бессмысленности. В каждом из этих измерений позиция личности — стремление находиться *в напряжении между противоположностями*, обнаруживая и мужественно принимая мысль о том, что не может быть жизни без смерти, любви без ненависти, подлинности без путаницы и мудрости без сомнений. В возможности удерживать в себе это напряжение проявляется сила или слабость экзистенциального потенциала, жизненной энергии. Именно в таком фокусе напряжения открывается нам практика самопознания Н.А. Бердяева.

Подведем итоги. В функциональном выражении область определений (предметность) человеческого бытия зависит от смысловых значений. При чем зависимость здесь обратно пропорциональная, наподобие соотношения содержания и объема понятий. Четко очерченная предметность дает

самые минимальные смысловые значения, и, наоборот, полнота смысла человеческого бытия достигается в условиях полного размывания предметности. В мире «человека предметного» вопросу о смысле просто нет места, поскольку существование в этом мире полностью поглощено деятельностью по удовлетворению повседневных потребностей и «рационализацией» этой деятельности. Однако «выпадение» из предметности сразу актуализирует вопрос о смысле. Человек некогда не ищет «предметности», но он может искать смысл. Предметность объективна (или как бы сказал Бердяев – «объективирована») [2, с. 249], она сама «находит» человека, человек в ней находится, но, находясь в ней, он с неизбежностью теряет себя. Сила осознания своей «потерянности» в предметности прямо пропорциональна степени зависимости от нее. Стоит прерваться привычной деятельностью, пустота «потерянности» заявляет о себе, предметность «размывается» – и возникает «поле» смыслового напряжения.

Возможность открытия уникального и специфического смысла становится единственным ориентиром в беспредметности. «Человек предметный» целиком и полностью поглощен миром, он находится в рабстве объективности и до поры до времени не осознает, что это рабство добровольное. Разрушение мира, выпадение из привычной, доведенной до автоматизма деятельности, высвобождает подавленную волю человека, и эта воля ищет свою цель. Один из векторов приложения воли – поиск смысла. Было бы ошибочно в этом контексте понимать волю психологически (предметно) как совокупность «защитных механизмов» психики. В экзистенциальном плане воля – это не то, что «толкает» (побуждает), это то, что «притягивает» (генерирует), собирает, «стягивает», организует мир.

Хотя поиск смысла вызывает скорее внутреннюю напряженность, чем внутреннее равновесие, именно эта напряженность свидетельствует о душевном пробуждении человека. Воля к смыслу всегда основана на напряжении, вызванном разницей между тем, чем я был и что я есть. В этом напряжении источник, как душевного страдания, так и душевной радости. Для большинства людей страх перед страданием настолько силен, что «человек предметный» считает благом для себя такое положение дел, когда его воля может находиться в латентном (спящем) состоянии. Он руководствуется ложным понятием «душевной гигиены», предполагающим, что человек в первую очередь якобы нуждается в равновесии, или, как это называется в биологии, «гомеостазе», т. е. в ненапряженном состоянии. Однако чтобы по-настоящему быть человеком, нужно не душевное расслабление, а, наоборот, душевное напряжение, стремление к значительной цели, свободно выбранной задаче.

### Библиографический список

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: АСТ, 2010. 447 с.
2. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общенности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.



3. Кьеркегор С. // Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. С. 708–734.
4. Фихте Г. // Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. С. 197–242.
5. Lahav R. (2016). Stepping out of Plato's Cave: Philosophical Counseling, Philosophical Practice and Self-Transformation, 2 ed. Hardwick, Vermont: Loyev Books.

Sergey V. Borisov

## PHILOSOPHICAL CONTEMPLATION IN THE DAILY LIFE: ACHIEVING OF INTERNAL DIMENSION

**Abstract.** The article examined the main characteristics of philosophical contemplation as a method of philosophizing, as well as the experience of philosophical self-knowledge in accordance with the main characteristics of philosophical practice of existentialism on the example of «philosophical confession» by N.A. Berdyaev. According to this philosophical practice, in order to truly be a human, one should not be in a state of emotional relaxation, but, on the contrary, one should have mental tension, the desire towards a significant goal and a freely chosen task.

**Key words:** philosophizing, philosophical contemplation, existentialism, self-knowledge, N.A. Berdyaev.

УДК 177

Е.Н. Болотникова

## МЫ ВСЕ В ЗАБОТЕ ПОСТОЯННОЙ: ОБЛИКИ ЗАБОТЫ В СОВРЕМЕННОМ ДИСКУРСЕ

**Аннотация.** На основе принципа онтико-онтологической дифференциации, по М. Хайдеггеру, в статье выделяется два режима существования заботы. В онтической проекции забота проявляется в сферах педагогики, медицины и политической власти. Предложены метафоры для понимания заботы, и выделены ее специфические черты.

**Ключевые слова:** забота, онтология, медицина, лекарство, население, правительственность, педагогика, парресия.

Проблематика заботы в последние десятилетия буквально захватывает российский интеллектуальный дискурс. Количество конференций и выхо-