

ПОНЯТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ АНАЛИЗА СТРУКТУРЫ САМОСТИ

Анализируется понятие трансценденции, обозначающее основной фактор, формирующий самость человека. Разбираются различные смыслы трансценденции, обретающие формы философских, психологических смыслопорождений.

Ключевые слова: человек; самость; трансценденция; структура самости.

В современной философии представлены самые разнообразные, нередко противоречивые точки зрения в трактовке человека, нашедшие воплощение в классической и неклассической антропологии. Однако преобладающим при этом оказывается подход (во многом инициированный постмодернистскими представлениями), ставящий под сомнение наличие единого целостного образа человека. Сомнение в постановке вопроса о целостности человека является основанием постмодернистских дискурсов о «смерти автора», «смерти субъекта», «смерти человека». В рамках данного подхода (Ф. Гваттари, Ж. Делёз, Ж. Лакан, М. Фуко и др.) подчёркивается наличие множественных образов собственного «я» – когда человек живёт словно бы в разных, внутренне несогласованных реальностях, в которых образы его «я» практически никак не связаны друг с другом. Отсюда реальность человека, его «я» постепенно приобретает мозаичный, файловый, нецелостный характер и может сводиться лишь к факторам дискурсивного самоописания. В практике социального бытия, как полагают сторонники этого подхода, подобное неустойчивое положение приводит к тому, что человек воспринимает себя лишь как соединение множественных «я», соответствующих различным социальным ситуациям, требующих постоянного увеличения многоролевого, многофункционального социального поведения. Все это оборачивается для человека отсутствием целостного представления о самом себе и невозможностью воспринимать в качестве естественного ни одно из тех мест, которые он занимает в мире и обществе.

Подобное понимание человека как множественного, некогерентного, релятивного, не принадлежащего самому себе не может не осознаваться философией как кризисное и, соответственно, не может не требовать своего определённого разрешения. Не случайно, как полагает ряд мыслителей (В. Налимов, Г. Тульчинский, М. Эпштейн) [1], одна из перспектив философии, её практическая функция, должна быть связана с возвращением ею способности осмыслить возможности человеческого бытия как целостного. Такой выход современной философией из кризиса видится в создании «постчеловеческой персонологии» [1], способной воссоздать целостность бытия человека и придать смысл его существованию, т.е. выполнить ту роль, которую философия играла с начала своего возникновения.

На наш взгляд, один из вариантов плодотворного размышления о целостности человека может быть найден в обращении к концепту *самости*. Философия не столь часто обращалась к данному понятию. Она зачастую подменяла его «идентичностью», «я», «личностью», «его». Сложность философского определения самости заключается в том, что оно не может быть объективировано, рационализировано до конца. Как известно, любое определение задаёт определённые

границы, пределы того, что оно пытается описать или зафиксировать. И, конечно, ни одно определение не может быть удовлетворяющим наш разум до конца, тем более, когда речь заходит о человеке и его существенных характеристиках. Всегда будет оставаться впечатление о незавершённости и недосказанности. Это вполне логично, т.к. такое сложное и полифоничное явление, как человек, не может иметь однозначной и простой оценки. По этой причине в концепте самости не может быть жёстко заданной категориальной закреплённости, поэтому мы обращаемся к описательным характеристикам, отражающим её различные, многозначные стороны.

Прежде всего, понятие самости обозначает некоторую индивидуальность, имманентную идентичность, которая сохраняет себя при различного рода изменениях, поддерживая и воспроизводя собственную структуру. Подобная идентичность существует уже на уровне психосоматического состояния индивида. Но также «самость» предстает и в качестве непосредственно данной человеку целостности его индивидуальной жизненной истории, т.е. того, что лежит в основе подлинных потребностей его развития и, соответственно, предполагает изменения, вне которых она не может окончательно достичь осознания своего зрелого состояния. В этом контексте она оказывается концептом, который может использоваться в процессе понимания механизма нарушения целостности «я» или способа формирования этой целостности. Нам хотелось бы отметить, что постановка проблемы понимания самости – это не просто проблема понимания сущности человека, а проблема осмысления его интегральной целостности, которая выражает себя в параметрах когерентности, интегрированности, самодостаточности, автономности и является обобщённой, качественно неповторимой характеристикой человека, в которой наличествует сложная внутренняя структура.

Применительно к пониманию самости мы будем исходить из того, что она является квинтэссенцией человека (в сущностном смысле квинтэссенция обозначает соединение всех основополагающих черт, своеобразную «выжимку» из базовых характеристик), которая вбирает в себя черты индивида, личности, индивидуальности. Все это, в конечном итоге, позволяет рассматривать человека во всеобъемлющем представлении: с одной стороны, обладающим сущностно неизменными, «ядерными» чертами, с другой – открытого для различного рода преобразований и внутренних изменений. Вследствие этого самость может рассматриваться не только в качестве онтологической характеристики человека, выражающей его интегрированную идентичность, но и в качестве сущности, обладающей экзистенциальной направленностью своего бытия. Данная экзистенциальная устремленность проявляется

не только в состоянии аутентичного, гармоничного, самоудовлетворённого видения самостью самой себя, но и в проявлении обеспокоенности, заботы, неудовлетворенности миром, собой и поисками гармонии между внутренним миром и внешним его проявлением. Последнее неизбежно приводит к своеобразному кризису, носящему не экономический или социологический характер, а характер сложной метафизической проблемы.

Учитывая все это, можно говорить о разных аспектах анализа проблемы самости, затрагивающих всю многогранность данного феномена. В нашей работе мы остановимся на рассмотрении структуры самости, т.е. совокупности таких ее устойчивых связей, которые позволяют обеспечивать сохранение основных свойств при различного рода внутренних и внешних изменениях. Необходимо учитывать, что по отношению к самости каждый из компонентов структуры обладает, с одной стороны, определенной самостоятельностью и самодостаточностью, с другой – взаимозависимостью и стремлением к объединению в единую целостность. Всё это позволяет индивиду воспринимать себя в качестве непосредственно данной целостности своего бытия.

К наиболее важным структурным аспектам самости мы будем относить следующие: трансцендентный, социально-феноменальный и герменевтически-дискурсивный. Как нам представляется, именно в них выявляются ключевые, жизненные смыслы самости, способствующие её развитию и самореализации, а самое главное – позволяющие воспринимать её в качестве единой целостности. Так, трансцендентный аспект выражает духовно-нравственное развитие личности, способность к самотрансцендированию, преодоление границ собственного «я»; социально-феноменальный связан с характером социального бытия самости, на который существенный отпечаток накладывает смыслообразующая концепция жизни, выбор ценностных ориентаций, а также социальных установок; герменевтически-дискурсивный отражает понимание личностью самой себя через «другого», что способствует самораскрытию и конструированию своей самости. Как мы видим, данные аспекты внутренне взаимосвязаны и предполагают гармоничное единство. Доминирование одного из представленных параметров, в ущерб другим, нередко приводит к искажению сущности самости, что требует своего определенного преодоления.

Бесспорно, указанные аспекты условны и вполне могут быть предложены иные структурные параметры, но нас в данном случае интересует то, насколько именно в них отражается сущность самости, что позволяет говорить об унитарном, едином человеке, хотя и представления о подобной целостности являются идеализацией. Чем более динамично меняется социальный мир и чем более рефлексивной становится культура, тем большей проблемой для самого себя становится человек и его бытие, тем драматичней осознается, что тождество «Я=Я», о котором в свое время говорил Фихте, совершенно не очевидно. Осознание человеком самого себя, своей сущности в современной социокультурной реальности сопровождается утратой целостности и самотождественности. Это не означает, что целостная самость не существует. Речь здесь идет о том, что самость не имеет раз и навсегда обоснованных гарантий

своей целостности и в силу своей проблематичности нуждается в очень серьезной духовной и интеллектуальной работе по самоосознанию и самообоснованию.

Рассмотрение структуры самости необходимо начать с трансцендентного аспекта, т.к. именно он позволяет выразить глубинную сущность смысла существования человека. Трансцендентное предстает в качестве важной имманентной характеристики личностного бытия, позволяющей самости устремляться к выходу за пределы своего индивидуального существования. Под трансцендентным мы будем понимать такое состояние, в котором происходит осознание самостью границ своего бытия, возникновение потребности в нахождении высшего смысла (формы которого многообразны), того, что приведёт к обретению аутентичного личностного бытия. Состояние трансценденции, как считал Э. Левинас, дает возможность направлять самость к отношению с реальностью, бесконечно далекой от себя, не растворяясь в ней без остатка, не нанося ущерба своей идентичности. «Это отношение не становится проникновением в Иное и смешением с ним, оно не наносит ущерба идентичности, самости, не заставляет умолкнуть апологию и не превращается ни в отступничество, ни в иступление» [2. С. 72]. Состояние трансценденции позволяет самости удерживать смысл своего бытия в рамках своей целостности, избегая крайностей, которые могли бы привести к «отступничеству», «иступлению» т.е. отказу, уходу от своей сущности, при том, что у человека всегда есть возможность прибегнуть к апологетике и найти понимание самого себя. Здесь, можно сказать, наличествует следующая ситуация: с одной стороны, в результате обращенности к трансценденции самость раздвигает собственные границы, преодолевает их, выходит за пределы своего бытия, с другой, – благодаря такому самопреодолению, она и обретает смысл своего существования.

Потребность в трансцендентном для формирования самости огромна. Даже на бессознательном уровне, не отдавая себе отчёт, человек испытывает перманентное чувство неудовлетворённости своим существованием, причём эта неудовлетворенность не связана с социальными параметрами. Никакое материальное благополучие, изменение места жизни не в состоянии удовлетворить потребность в нахождении высшего, трансцендентного источника смысла. Именно обращённость к трансцендентному делает бытие самости наполненными осмысленными, смыслодержательными и ценностными параметрами. Трансцендентные ценности, как смысловой контекст, находятся за пределами всего эмпирического мира, фактичности социального бытия. Принципиальная значимость трансцендентного заключается в том, что им определяется высокая планка существования для самости. Трансцендентное постоянно полагает новые параметры возможного в развитии самости, показывая перспективу и в тоже время вечную неосуществимость личности самой себя. Трансцендентное предстает как специфически смыслообразующее существование, которое свободно, безгранично, безусловно, но существует исключительно как единство возможности смыслопорождения.

Анализируя трансцендентный аспект, необходимо учитывать возможность различных его смыслов для

понимания самости. Они могут обретать формы религиозных, философских, психологических и других смыслопорождений, того, что, с одной стороны, упорядочивает и гармонизирует человека с самим собой и миром, с другой – задаёт векторы духовного развития. В рамках нашей статьи мы остановимся только на философских и психологических смыслах трансцендентного.

Философский смысл трансцендентного в отчётливом варианте присутствует у Канта, который придаёт ему гносеологическое значение и в противоположность имманентному определяет его как то, что находится за границами возможного опыта. Как известно, Кант проводил различие между трансцендентным и трансцендентальным. К числу трансцендентных идей Кант относил идеи о Боге, душе и бессмертии. С его точки зрения, все попытки рационализировать религию от Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского до Декарта и Лейбница вызвали целую бурю столкновений, казуистики, скептицизма и атеизма. Поэтому мыслитель ставит проблему трансцендентного в такую плоскость, которая позволит положить конец столкновениям науки и религии. Для этого Кант ограничивает возможности разума границами феноменального мира, что, как следствие, освобождает религию от научной критики. Кант доказывает, что ограничение научного знания рамками феноменального мира и признание непознаваемости трансцендентного мира открывают дорогу вере. Наука может претендовать на определенное познание явлений, но она не вправе претендовать на знание действительности во всей полноте. Такой вывод позволил Канту примирить научное знание с религиозной верой и моралью. Философ был убежден, что хотя никому не дано знать, существует ли Бог, человек, тем не менее, должен верить в то, что Он существует, чтобы поступать нравственно. Тем самым вера в Бога, оставаясь только верой, получает нравственное и практическое обоснование. Так, Кант пишет: «Моральная телеология... скорее имеет преимущество в том, что она а priori опирается на принципы, неотделимые от нашего разума, ведет к тому, что нужно для возможности теологии, а именно к определенному понятию высшей причины как причины мира по моральным законам, стало быть, такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели» [3. С. 522]. Таким образом, сфера трансцендентного выходит из-под власти знания, и человек постулирует существование Бога, следуя не логическим, рациональным доказательствам, а категорическому велению нравственного сознания.

При анализе философских смыслов трансцендентного исследователь сталкивается с самыми его различными толкованиями и интерпретациями, и зачастую они находятся в прямой зависимости от религиозной или светской позиции философа. Как нам представляется, обращение к философско-религиозным смыслам трансцендентного при анализе сущности самости позволяет найти ответы на глубинные, духовные вопросы ее существования. В этом контексте многие выдающиеся мыслители религиозной философии XX в., одновременно представляющие различные философские направления (философскую антропологию, персонализм, экзистенциализм, русскую философию и др.),

очертили антропологическую линию религиозной философии, поставив в центр именно широко понятую проблему человека, существенно отличающуюся от традиционной религиозной философии. Во многом благодаря усилиям религиозных философов в XX столетии был осуществлён «антропологический поворот», в результате которого проблема человека стала осознаваться как одна из главных проблем философии.

Одним из идейно-теоретических источников философско-религиозной антропологии стало творчество основоположников немецкой философской антропологии М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена. Так, к числу наиболее важных идей М. Шелера можно отнести, прежде всего, идею о соотнесённости образа человека, его самости с Божественной реальностью, а также идею открытости человека миру. Шелер полагал, что самость нельзя понять исходя из ее разумности или актов ее воли; человек – это не столько биологическое, сколько духовное существо, способное к чистому созерцанию вещей. «Человек, – пишет Шелер, – это вечный Фауст... никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся порвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я» [4. С. 65]. Основную особенность самости Шелер видел в устремленности к высшей трансценденции – к Богу, представление о котором сопряжено с переживанием абсолютной высшей ценности. Человек интуитивно признает наличие высшей трансценденции, его личный дух становится «окном в абсолют». Для мыслителя человек – не просто творение Бога, но и «соавтор» великого синтеза «порыва и духа». Трансцендентный процесс происходит, по Шелеру, «в человеке, человеческой самости и человеческом сердце» [4. С. 94], это единственное место, в котором происходит становление Бога. Эту способность возноситься к трансценденции мыслитель считает главной и определяющей способностью самости, обусловившей центральное положение человека в космосе.

В рамках философии персонализма (Н. Бердяев, Ж. Лакруа, Э. Мунье, П. Рикёр, Дж. Ройс и др.) трансценденция рассматривается как важный составляющий компонент самости, связанный с постижением высших ценностей – истины, блага, красоты. Персоналистам была достаточно близка позиция христианских экзистенциалистов Г. Марселя, К. Ясперса, которые пытались связать внутренний мир человека с трансцендентным, Божественным бытием. При этом персоналисты приносили новые смыслы в понимание христианской концепции человека, стремясь уйти от излишнего догматизма, свойственного теологическим концепциям.

Основатель французского персонализма Э. Мунье строит своё учение на признании абсолютной ценности самости, которая рассматривается им как высшая духовная сущность, находящаяся в постоянном творческом саморазвитии. В структуру личностного универсума Мунье включает три взаимосвязанных диалектических компонента: экстериоризацию, интериоризацию, трансценденцию. Интериоризация предполагает изолированность самости, погруженность ее в свой внутренний мир. Экстериоризация проявляется в направленности на внешнее. Мунье был убеждён в том,

что (при всей опасности мира объективации) только выход к внешнему, объективному даст возможность самости поддержать её внутренний мир. И экстерииоризация, и интериоризация, находясь в глубинной взаимосвязи, направлены движением трансценденции, в котором происходит самоосуществление личности. «Трансцендентное устремление личности не есть некоторое волнение, но отрицание себя как замкнутого, самодостаточного, изолированного в собственном излипании мира. Личность не есть бытие, она есть движение к бытию, и она получает свою содержательность только в бытии, к которому устремляется» [5. С. 81]. Итак, Мунье считает, что личности свойственно выходить за пределы собственной самости, трансцендировать к высшему бытию, к которому она приходит в моменты осознания ценностей, «идущих от единственной в своем роде Высшей Личности» и соединяющих человека за пределами своей субъективности с абсолютным целым.

В философии экзистенциализма идея трансцендентного имеет разные смыслы, определяемые личной позицией мыслителя. Так, в религиозном экзистенциализме (Марсель, Ясперс) источник подлинного бытия самости видится в постоянном самопревосхождении, ведущем к Богу, к трансценденции. В атеистическом экзистенциализме (Сартр, Камю) трансцендентное истолковывается как «ничто», в котором реализуется свобода личности и которое является необходимым условием её самосозидания.

К. Ясперс в своей философии исходит из тесной взаимосвязи экзистенции и трансценденции. Без этой связи экзистенция пуста, слепа, неподлинна. Трансценденция выступает как такое бытие, которое превращает экзистенцию из простой свободной воли в носителя более высокого бытия. «Трансценденция – это бытие, – пишет Ясперс, – которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире» [6. С. 426]. Трансцендентное бытие нельзя обосновать с помощью рациональных аргументов, поэтому его принятие или отвержение оказывается свободным выбором человека. Трансцендентное человеку дается в виде неких шифров, требующих своего прочтения и прояснения. Постижения смыслов трансцендентного, по Ясперсу, можно достичь с помощью философской веры, находящейся на границе между религиозной верой и научным знанием. Таким образом, трансценденция мыслителем рассматривается как совпадение веры и знания. Самости дана возможность открывать трансцендентное, поскольку она сама есть «трансцендирующее бытие».

Проблема трансцендентного была также ключевой в русской философии, которая стремилась к достижению цельного знания, собрав в единое целое чувственный опыт, рациональное мышление, нравственный идеал и религиозное созерцание. Один из оригинальных подходов в понимании трансцендентного мы находим в философии С.Л. Франка, который наиболее развернуто им применяется в работе «Непостижимое». Трансценденция у Франка выступает в качестве коррелята непостижимого. Непостижимое раскрывается в трех уровнях бытия: в объективном мире, т.е. в предметном бытии; в собственном духовном бытии личности; «в том слое реальности, который в качестве первоосновы и всеединства объединяет и обосновывает эти различные

и разнородные миры» [7. С. 198]. Трансцендентность первого уровня заключается в том, что всякое познание не только выражает познанное, но и содержит в себе указание на непознанное, неизвестное. Более того, считает Франк, даже то, что человеку знакомо, известно, не перестает быть непостижимой тайной. Второй уровень трансцендентного связан с «обретением устойчивой почвы для своего бытия» [7. С. 346], с его самонахождением, которое реализуется в двух измерениях: в направлении «во-вне» и в направлении «во-внутри». Трансценденция «во-вне» проявляется в обращенности на «другое «я», в другое «есмы», в другую «самость». Трансценденция «во-внутри» – это трансценденция в реальность духа, основу самого непосредственного самобытия. Несмотря на различие и противопоставление между объективным существованием и непосредственным бытием для себя, они принадлежат к одной реальности, одному миру и, соответственно, у них должен быть общий источник, то, что их объединяет, собирает. И таким третьим уровнем является абсолютная первооснова, высшая трансцендентность – Бог, который открывается человеку в своей абсолютной сокровенности. Человек не только сотворен Богом, но и принадлежит Божественной реальности. Отсюда, как считает Франк, человек должен не просто существовать в мире, а должен каждым шагом своей жизни двигаться к трансцендентному источнику, служить высшему, значимому, абсолютному.

Как видим, философия в раскрытии философско-религиозных смыслов трансцендентного исходит из антропологической проблематики, определяющей основу таких обоснований. Богоподобие человека, его обращенность к трансцендентному отражается в его духовной природе и раскрывает одну из глубинных сторон его самости. Именно дух в философско-религиозной традиции предстает как то, что способно вывести человека за пределы эмпирического и сделать его причастным трансцендентному миру. Другими словами, возможность к трансценденции обуславливает и объясняет существование человека, драму его земного бытия, его самостной реализации.

Другой важный конституирующий аспект трансцендентного для понимания самости проявляется в психологических дискурсах. В свое время К. Юнг в работе «Проблема души современного человека» обратил внимание на то, что огромный, охвативший весь мир рост интереса к психологическим проблемам свидетельствует о повороте современного человека к глубинным внутренним процессам, происходящим в его душе. Это, как полагал Юнг, с одной стороны, демонстрирует желание человека исследовать основания, мотивы своей души, с другой – говорит об утрате религиозных смыслов и является знаком того, что человек хочет обрести новые смыслы трансцендентного, «не инвестировав их в устаревшие религиозные формы» [8. С. 303].

Психологическое объяснение смыслов трансцендентного в рамках психоаналитической традиции представлено разными концепциями, которые фундируются научно-позитивистскими подходами (З. Фрейд), методами аналитической психологии (К. Юнг), методами экзистенциального анализа (В. Франк), методами гуманистической психологии (А. Маслоу).

Фрейд объясняет трансцендентное бессознательными мотивами, проекцией вытесненных желаний человека [9]. Трансцендентное иллюзорно и опасно. Чувство трансцендентного, считал он, появляется на ранних этапах развития человечества и является «контрафактом», к которому человек апеллирует, не имея возможности держать под контролем внешние и внутренние силы. Опасность трансцендентного основатель психоанализа видел в самых разных причинах: в том, что оно освобождает человека от критического, рационального мышления, в том, что оно – слишком слабая основа для морали, и в том, что оно угрожает социальным идеалам и ценностям. Выход Фрейд видел в преодолении человеком инфантильной привязанности, что приведёт его к избавлению от трансцендентного и даст ему возможность иметь дело с объективной реальностью, а не с её иллюзорной подменой.

Взгляды К. Юнга на чувство трансцендентного практически во всём противоположны фрейдовской концепции. Для него трансцендентное является мощной психотерапевтической системой, поставляющей соответствующие формы, в которых выражаются архетипические образы [10]. В своих работах Юнг вводит понятие *нуминозного опыта* (термин немецкого теолога Р. Отто), т.е. божественного, священного, сверхъестественного. Это опыт того, что вызывает, по Юнгу, специфические изменения сознания, что невозможно преодолеть в себе, чему можно лишь открыться. Юнг считал человека религиозным по своим глубинным основаниям, а религиозную функцию столь же существенной, как и другие витальные функции человека. Благодаря обращённости к трансцендентному человек поддерживает своё психосоматическое единство. Психологическим носителем трансцендентного в человеке Юнг считал самость как центр тотальной, беспредельной личности, как основу целостности человека. При этом он был убеждён в том, что трансцендентное изменчиво, как и изменчива самость, и измененное состояние самости влечет за собой измененное восприятие трансцендентного. Таким образом, в отличие от Фрейда, для которого трансцендентное предстает в качестве изживающей себя иллюзии, Юнг вновь открывает божественное в качестве ведущего принципа целостности внутри человеческой самости.

В. Франкла с полным правом можно считать одним из первых мыслителей, которому удалось глубоко понять психологические причины такого широко распространенного явления, как потеря человеком смысла своего существования (к числу которого им относится и потеря веры в трансцендентное) [11]. Франкл обращал внимание на то, что бытие самости реализуется в том мире, в котором она существует, и основная задача, стоящая перед ней, заключается в нахождении самой себя, что возможно сделать только в самотрансцендировании. Когда отрицается самотрансцендирование, то само существование искажается, человек деперсонализируется и становится объектом для различного рода манипуляций. Самотрансценденция предполагает сосредоточенность и направленность самости не только на саму себя, но и на мир и предметы вне своего «эго». Вывод, к которому приходит Франкл, основывается на идее, что осуществление трансцендентного

смысла является императивной необходимостью его самости, несущей ответственность как за самореализацию, так и за осуществление уникальности смысла своей жизни.

А. Маслоу – один из основоположников гуманистической психологии – считает, что способность стремления к высшим трансцендентным основаниям заложена в биологической природе человека в качестве определенной потенциальности, которая актуализируется при определенных социокультурных условиях и связана с потребностями личностного развития. «Трансценденция относится, – пишет Маслоу, – к высшим и в максимальной степени включающим, или холистическим, уровням человеческого сознания, поведения и отношения – как к цели, а не средству – к себе, к значимым другим, к людям вообще, к другим видам, к природе и к космосу» [12. С. 265]. Трансценденция Маслоу понимается предельно широко, она включает в себя природные, социальные, духовные смыслы. Главная объединяющая их черта заключается в потребности развития, самоактуализации самости. Данный мыслитель полагал, что подобной самоактуализации, реализации трансцендентного достигает лишь небольшое число людей (большинство, реализовав самые элементарные житейские потребности, «застревает» на этом уровне), которые являют собой пример подлинной самостной целостности.

Рассмотренный нами трансцендентный аспект самости, представленный философскими и психологическими смыслами, нашедший отражение в многообразных теоретических исканиях, связан с существенными смыслопорождениями личности. Можно сказать, что вопрос о смысле трансцендентного нерасторжимо связан с вопросом о смысле жизни человека. Трансцендентная направленность самости указывает на то, что человек тем в большей степени реализует свою сущность, чем в большей степени он выходит за пределы самого себя. Как в самой самости духовное и телесное взаимосвязаны (дух реализуется в теле, а тело есть форма существования духа), в ней же взаимосвязаны в диалектическом единстве имманентное и трансцендентное. Трансценденция необходимо связана с реализацией самости в мире и осуществляется как выхождение её за пределы своей имманентности. При всей обусловленности жизненным миром, миром объективаций, самость тяготеет к абсолютному, трансцендентному, соизмеряет своё бытие идеалами трансцендентного. Способность к трансцендированию возможна в том случае, когда самость проявляет себя в экзистенциальном бытии. Отсюда человек, осознает он это до конца или нет, всегда предполагает трансцендентное в качестве условия собственной возможности, высшей ценностной и безусловной смысловой основы своего существования.

Устремлённость к трансценденции, как мы видели, объясняется в разобранных нами позициях разными характеристиками: и как исключительное свойство человеческого разума, и как свойство его биологической природы. Источник трансцендирования кроется в самом человеке, в нём перманентно присутствует «тоска», направляющая его к инобытию, к высшему миру. В любом случае, каковы бы ни были причины возникновения идеи трансцендентного, самость трансцен-

дентна по отношению к природе, и эта её способность является свидетельством присутствия её в бытии. Именно трансцендентный аспект позволяет самости определять своё существование и существование мира в качестве осмысленного и ценностно содержательно-го. Причём подобный смысл мира может находиться как в самом мире, так и вне самой реальности.

Итак, важным содержанием самости является способность к трансцендированию, к преодолению своей ограниченной субъективности и к достижению целостности «я». Как пишет Ю.В. Петров, «человек выходит из субъективности через трансцендирование. Человек как личность реализует себя только на этом пути... Трансценденция есть глубинный мир существования, и в нём человек обнаруживает свою свободу, борясь с внешней детерминацией. Всё, что превосходит человека в трансценденции, воспринимается им не в безличных, но исключительно личных формах. Человек в таком мире не теряет себя, не социализируется, но остаётся самим собой – тем Я, которое говорит о подлинности человека. В мире трансценденции личность предстает целостным образованием» [13. С. 685].

Думается, отрицание человеком трансцендентного параметра серьёзно обедняет его существование, т.к. в этом случае он предпочитает реализоваться только в социальном, объективированном мире и по этой причине наполняется исключительно утилитарно-практическими ценностями, избегая экзистенциальной рефлексии. Мир объективированных сущностей вне трансцендентного порождает гедонистический тип человека, нацеленного на беспрепятственное удовлетворение своих потребностей. Гедонистический тип человека тяготеет к отказу от трансцендентного уровня бытия, поскольку оно требует от него серьёзных духовных усилий, выстраивания определённых ограничений, работы над обеспечением целостности самости, своего «я». «Именно распад этого Я, – пишет Ж. Липовецки, – вырабатывает новую гедонистическую этику: усилия

больше не в моде; всё, что является принуждением или жёсткой дисциплиной, обесценивается в пользу культа желаний и их немедленного удовлетворения» [14. С. 88]. В то же время отрицание трансцендентного способствует появлению человека в стиле cool (в современном английском означает «прохладный», «равнодушный»). Этот человек с отстранённостью и безразличием (безразличие в духе фейерабендовского anything goes) наблюдает за протекающими мимо него жизненными процессами, к которым он глубоко равнодушен. Отказ от трансцендентных ценностей приводит человека «в пустыню удушающей автономности и нейтральности» [14. С. 77]. Но парадоксальность подобного состояния заключается в том, что осознание человеком cool пустоты своего бытия неизбежно порождает чувство страха перед открывшейся пустыней. Поэтому он отчаянно ищет сопричастности, смысла своей жизни, поскольку констатация индивидом бессмысленности своего существования подчёркивает необходимость хотя бы номинального обозначения этого смысла.

Таким образом, мы видим, что мироощущение человека, отрицающего или игнорирующего трансцендентное как важный принцип своего бытия, с неизбежностью приводит к чувству смыслоутраты, состоянию экзистенциального вакуума. Отсюда и возникает одна из центральных проблем, стоящих перед философией, – проблема обретения человеком своей самости. Пути решения данной проблемы многообразны. Один из них и заключается в нахождении трансценденции, принадлежащей высшим, интегративным уровням сознания и поведения, приближающей самость к осознанию подлинных ценностей, находящихся в мире. Осмысленная, постигая трансцендентное, самость раскрывает глубинную суть своего бытия, осознаёт себя в качестве существа, способного выйти за пределы своей ограниченности и подняться до высот «непостижимого», «предельного», «Абсолютного». Вне этого бытие человека оказывается проблематичным, уязвимым и неустойчивым.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002. 677 с.
2. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Собрание сочинений: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. 564 с.
4. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
5. *Мунье Э.* Персонализм. М.: Гнозис, 1993. 130 с.
6. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
7. *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.
8. *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1994. 330 с.
9. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
10. *Юнг К.* Настоящее и будущее // Аналитическая психология: прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1995.
11. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
12. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999. 425 с.
13. *Петров Ю.В.* Философия человека. Томск: Изд-во НТЛ, 2002. 1004 с.
14. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб.: Владимир Даль, 2001. 331 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 25 декабря 2008 г.