

Артемцева Н.Г.

## Экзистенциальные корни «со-зависимости»

В последнее время появляется все больше публикаций на тему «со-зависимости», однако авторы редко заходят дальше описаний этого феномена. Проблема «со-зависимости» встала перед исследователями в результате изучения природы химических зависимостей. В широком смысле под «со-зависимостью» в настоящее время понимают эмоциональную зависимость человека от *значимого другого*.

«Со-зависимость» может затрагивать различные сферы человеческой жизни, влиять на всю совокупность отношений человека с окружающим миром и с самим собой, вследствие чего возникает состояние хронической подавленности и депрессии, а также повышается риск развития психосоматических нарушений. Недостаточная изученность «со-зависимости», масштабы феномена делают эту проблему особенно актуальной.

Изучение «со-зависимости» имеет высокую практическую значимость, так как «со-зависимость» представляет собой состояние, приводящее к деформации духовной, психической и физической сферы. При «со-зависимости» эта деформация выражается в том, что человек становится неспособным к близким, интимным отношениям, чувство любви подменяется тотальной поглощенностью личностью другого, что, в конце концов, приводит к развитию чувства безнадежности и ненависти к самому себе и к близким людям.

На наш взгляд, основополагающая характеристика, которая детерминирует все остальные, есть отказ от своего «Я» и потеря «самости» «со-зависимого». Это тот фундамент, без которого невозможно научиться брать на себя ответственность за свои действия, быть независимым и психологически автономным, выражать свои чувства и эффективно справляться со страхом и тревогой, удовлетворять свои потребности, выработать свою систему ценностей и т. д. Но самое главное, отказываясь от своего «Я», невозможно испытывать здоровое чувство любви к себе, которое предполагает адекватное отношение к себе, а также уважение и самопринятие себя как уникальную и целостную личность.

«Со-зависимость» — это также и явление культуры. Все мы включены в определенный социокультурный контекст, который также играет не последнюю роль в формировании и усвоении «со-зависимых» моделей поведения. «Со-зависимость» в таком — наиболее широком — понимании существует на протяжении всей истории человечества, и распространена

столь широко, что люди стали считать ее нормой человеческого существования, а не патологией. Более того, различные стереотипы поведения и чувствования, вызванные этим явлением, принимаются и утверждаются обществом в качестве идеала, они укореняются в культурной традиции, пропагандируются искусством и литературой.

За большинством частных психологических трудностей в жизни человека лежат более глубокие (и не всегда ясно осознаваемые) экзистенциальные проблемы — проблемы свободы выбора и ответственности, изолированности и взаимосвязанности с другими людьми, поиска смысла жизни и ответов на вопросы «Кто я есть? Что есть этот мир? Каково мое место в этом Мире?» и т. д. Мы полагаем, что причины возникновения «со-зависимости» могут быть объяснены с позиций философии экзистенциализма.

Философия экзистенциализма явилась ярким выражением кризиса современной культуры, внутренние противоречия которой обусловили разнообразные варианты экзистенциализма — от религиозной формы до атеистической. Немецкий и французский экзистенциализм не выдержали исторической проверки: вторая мировая война показали не только слабые места этой философии, но и ее полное бессилие. Выставляя проблему человека и его свободы как главную и фундаментальную проблему философии, экзистенциализм, по существу, не только не решил этих проблем, но и оказался теоретически и практически несостоятельным.

Вместе с тем философы-экзистенциалисты внесли весомый вклад в развитие философской мысли, общечеловеческих ценностей. Характерной особенностью их творчества является то, что они обозначили проблему человека в тесной взаимосвязи с его повседневной жизнью. Вот почему в их работах столь серьезное внимание уделяется изучению этики, эстетики, антропологии, этнографии, психологии. Именно поэтому в основе историко-философских трудов экзистенциалистов лежит не просто исторический, академический интерес к «числотому» знанию, а делается попытка обосновать их значение для современности.

Несмотря на различие в их взглядах на историю философии и в используемых методологических приемах, их объединяет то, что они разделяют и развивают гуманистические воззрения на мир и человека, на его место и роль в познании и в современном мире. В разнообразии методологических построений и принципов главной ведущей проблемой оказывается, в конечном итоге, проблема человека, через экзистенциальную трактовку которого осмысливаются и историко-философские концепции прошлого. В этой связи трудно не согласиться с Н. Бердяевым, который считал, что «невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, от его религиозной веры... Философствует и познает конкретный человек, а не гносеологический субъект, не отвлеченный универсальный дух».<sup>1</sup>

## От Дильтея и Хайдеггера до Яспера и Ортеги

Разработанный Дильтеем методологический подход состоит в постоянном взаимодействии «переживания» и «понимания» и опирается на «описательную психологию» и герменевтику. Описательная психология, которую Дильтей противопоставлял обычной психологии, это наука описывающая и расчленяющая внутреннюю сущность душевной жизни. Она должна изучать психические структуры, познавать психические явления и их связи, вытекающие из нашей внутренней жизненности, и, таким образом, понимать смысл психических актов, который скрыт от самой личности. По Дильтею герменевтика — это учение об истолковании психических процессов. Она рассматривалась им как основной метод «наук о духе» и противопоставлялась рациональному познанию. Как считал Дильтей, для того, чтобы понять историю философии, нужно уяснить себе сущность самой философии. Это понятие он выводит из внутреннего психического понимания индивидуума.

Дильтей выступал против понимания истории философии как целостной системы, проявляющейся в историческом развитии философского познания и имеющей объективное основание. В то же время он был сторонником системности философии. По Дильтею, систематизация философских идей основывается не на объективном историческом развитии, а коренится в субъективном мире личности философа, в определенной форме философского мировоззрения. Поэтому, считал он, системы философии должны выводиться не из истории философии, а из биографии мыслителей.

Современные экзистенциалисты часто приводят это определение предмета и задач историко-философской науки, считая, что Дильтей радикально отмежевался от историчности и последовательности в развитии философской мысли прошлого, от объективности истории философии даже в идеалистическом ее понимании, выдвинув на первый план принцип иррационалистического субъективизма. Привлекательной оказалась и идея Дильтея о том, что в истории философии нет никакой преемственности философских знаний, а есть лишь «анархия философских систем», при которой одна философия опровергает другую и не в состоянии доказать свою непогрешимость.

Чтобы понять историю философии по Дильтею, нужно подходить к ней с позиции «философии жизни». Этот мир психических переживаний, мир человеческого духа является «историческим сознанием». В ходе этого исторического рассмотрения мы как бы поднимаем пласты наслоений прошлого — мифологические, религиозные, метафизические — и постепенно проникаем в сущность самого человека.

В своей историко-философской концепции Хайдеггер исходил из субъективистского учения об историческом знании Дильтея и ницшеанского нигилизма. Вслед за Ницше он идет по пути противопоставления

философии наукам и отрицает всякую научность философии. Достигается вершина духовной путаницы, когда возникает мнение, что будто бы можно обосновать метафизические положения и воззрения «научным познанием», в то время как научное познание возможно лишь на основе другого рода более высокого и более строгого знания о действительности как таковой.<sup>2</sup>

С позиций отрицания научности философии Хайдеггер рассматривал всю прежнюю, более чем двухтысячелетнюю историю философии. По Хайдеггеру вся предыдущая философская мысль была метафизикой, всегда сосредотачивающей свое внимание на «бытие сущего». Она рассматривала мир по принципу «субъект-объект», а самого человека представляла не как «бытие в себе», а как «бытие сущего», отождествляя его с «мыслящей вещью». Она не ставила вопроса о «подлинном бытии» человека, его экзистенции. Истинная философия (т. е. экзистенциализм) должна быть «родом познания, направленного на самого себя».<sup>3</sup>

Хайдеггер отрицает существование объективных законов истории, «объективной истины в исторических явлениях». «Вопрос, имеет ли история своим предметом упорядочение отдельного «индивидуального» данного или также «законы», неудачен уже в корне», — пишет Хайдеггер. По его мнению «темой истории не являются ни отдельные события, ни выплывающее из этого всеобщее, а фактически существующая возможность».<sup>4</sup>

«Историчность существования», по Хайдеггеру, основывается на том же: единичный субъект в своем бытии как бы воспроизводит себя в прошлом, в своей ретроспективности. Историчность есть лишь наша теперешняя экзистенциальная возможность опрокинуться в прошлое. Из этой собственной «историчности существования» экспонируется историческая истина, критерием которой является субъективный мир самого историка. Суть всех рассуждений Хайдеггера сводится к тому, что история существует лишь в связи с субъективным миром ее исследователя, как проекция в прошлое его экзистенции. Следовательно, невозможна объективная история философии, которая может показать последовательный ход развития философской мысли, объективно исследовать действительное содержание философских систем прошлого. История философии возможна только в связи с позицией исследователя, причем эта позиция является главным моментом истории философии. «Я как личность», — подытоживает Хайдеггер, — «как «бытие», нахожусь в истории и через свой личный мир оцениваю те или иные моменты философии прошлого».<sup>56</sup>

Историко-философская концепция экзистенциализма наиболее, пожалуй, подробно и образно изложена у Карла Ясперса. Она основывается на понятии «великого» или «величия». Однако Ясперс не отождествлял величие с силой и проводил между ними определенное различие: «Где есть величие, там есть сила, но сила еще не есть величие...»<sup>7</sup> Ясперс выделял три «внутренних критерия» величия философов. Первый критерий

заключается в том, что каждый, даже великий мыслитель, имеет свое определенное «историческое одеяние». Вместе с тем они действуют во времени и одновременно вне времени, пробивая «бреши в оболочке исторически определенного времени». Они как бы предвосхищают будущее в настоящем, а свое настоящее как бы переносят в будущее.

Второй внутренний критерий Ясперс видел в том, что каждый великий философ является «самобытным» и «оригинальным в своей самобытности». Оригинальность заключается не в новизне вклада, а в духе, из которого мыслитель исходит и который его связывает со многими другими.

Третий внутренний критерий Ясперс определял как «независимость», под чем понимался не какое-то своеволие, а такая непредубежденная широта взглядов, которая «предполагает открытость по отношению к другим философским учениям».<sup>8</sup>

Вся персонафицированная история философии по Ясперсу укладывается в три группы:

– Люди, служащие мерилom для всех. Это — Сократ, Будда, Конфуций, Иисус.

– Основоположники философствования. В эту довольно большую группу входит несколько подгрупп «великих будителей», «гностических носителей истины», «проектирующих метафизиков», «разрыхляющих» и «негативно сверлящих» (Платон, Кант, Спиноза, Гераклит, Лейбниц, Декарт, Юм, Паскаль, Гегель, Кьеркегор и др.)

– Мыслители различных областей человеческого знания, не входящих в собственно философскую сферу (Данте, Шекспир, Гете, Достоевский, Кеплер, Галилей, Дарвин, Эйнштейн, Маркс, Руссо, Вольтер, Цицерон, Эхнатон, Ашока, Фридрих Великий, Гиппократ, Парацельс и др.)

В периодизации истории философии Ясперса обращает на себя внимание то, что она составлена на основании чисто внешних форм философствования того или иного мыслителя. При таком способе периодизации нарушается не только хронологическая последовательность, но и отбрасывается исторический способ рассмотрения. Философские системы группируются не соответственно тому объективному содержанию, которое каждая из них содержит как определенная форма отражения действительности своего времени, а соответственно духовному настрою того мыслителя, которому она принадлежит, соответственно его склонности к политическому мышлению, поэзии, критике и т. д. Философия и ее история рассматриваются лишь как неповторимые, «оригинальные» и «самобытные» идеи мыслителя, замыкаются в личности самого философа.

Чтобы уяснить сущность экзистенциалистской (по Ясперсу) методологии философских исследований, необходимо разобраться в содержании категорий «изложения», «усвоения», «понимания», «интерпретации».

Под «изложением» Ясперс понимал следующее: «Мое изложение стремится отвергнуть понимание философии как игры более или менее удавшихся образов. Философские сочинения не являются по своей сути

поэмами или произведениями искусства, творцы которых создают целый ряд таковых в течение всей своей жизни. Они изыскивают истины в мышлении, которое ведет к единству».<sup>9</sup>

По мнению Ясперса, это единство, которое мы постигаем, обращаясь к великим философам, все же не поддается никаким определениям, но толкает нас от философа к философу и далее к вопросу об отношении философствования к действительности и истине. Он указывал на то, что условием нахождения истины является единство, связывающее великих философов, соотнесенность их экзистенций в акте «коммуникации», т. е. личного взаимопонимания.

Под определением «усвоения» Ясперс исходит из того, что любая философская система содержит в себе положительные элементы, которые нужно воспринимать, усваивать, сохранять. Усвоение не может являться полемической борьбой с целью уничтожения, но становится критической борьбой в коммуникации с целью почувствовать некое единство и всеобщую взаимосвязь. Поэтому, говорит Ясперс, мы не имеем никакого абсолютного критического масштаба, с помощью которого мы могли бы оценить все существующие и существовавшие философские системы. Согласно Ясперсу, историческое знание как таковое может быть осознано только посредством усвоения его экзистенции. В связи с этим «усвоение экзистенции» должно означать именно усвоение того реального содержания, которое выражено в той или иной философской системе. Задача философии заключается в воссоздании этого «реального содержания», в его «воспроизведении», ибо только через это он может настоящему «усвоить» исследуемую философскую систему.

Всякое усвоение непосредственно связано с пониманием и интерпретацией. Ясперс выделил ряд «исторических пунктов», которые, по его мнению, являются непременимыми условиями любого историко-философского исследования. Во-первых, изложение должно пользоваться «отражением» образов мышления, как история искусства — репродукциями. Здесь с Ясперсом трудно согласиться, т. к. изложение философской проблематики невозможно без использования средств отражения, каковыми являются прежде всего научные понятия и категории самой философии, а не «образы мышления», как считал Ясперс.

Еще одно достаточно спорное положение касается подхода к историко-философскому исследованию, которое, согласно Ясперсу, должно выявлять и бережно доносить до современности идеи мыслителей прошлого. «Задача состоит в том, — пишет Ясперс, — чтобы великие философские мировоззрения проявляли себя сами, насколько можно просто и впечатляюще, при сохранении содержания и заложенных в них жизненных импульсов... Историческое воспроизведение должно сохранять баланс между самим «присутствием» и «рациональным схематизированием».<sup>10</sup>

Ясперс отстаивает подлинность изложения взглядов рассматриваемых философов как гарантию исторической объективности изложения. При этом

вопрос о том, насколько данное произведение адекватно отражает действительность, а также о степени необходимости соотнесения произведения с тем реальным содержанием, которое оно отражает, у Ясперса не возникает.

По сравнению с Хайдеггером и Ясперсом крупнейший испанский философ Хосе Ортега-и-Гасет относится к новому типу современных мыслителей, которые перешагнули узкие рамки традиционной философии, чтобы осмыслить более широко содержание всей духовной культуры. Его труды содержат в себе идеи и «философии жизни», и кантианства, и экзистенциализма, однако во всех его работах приоритет отдается личности, индивидууму, соединившему в себе и микро и макрокосмическое начало. «Человек,- пишет Ортега,- является не какой-то вещью, а драмой, его жизнь — универсальное событие, которое случается с каждым...»<sup>11</sup>

Единственное, чем детерминирован человек — это обстоятельства, но, находясь в определенных обстоятельствах, человек может выбирать то или другое, выбирать какую-либо из возможностей. Здесь Ортега начинает говорить экзистенциальным языком. Однако он идет дальше своих предшественников, рассматривая историю как систему человеческого опыта и считая, что она может быть познана только «историческим разумом».

Основу человека и истории следует искать, утверждает Ортега, в «трансцендентальной реальности», которая только и остается с человеком, живет с ним, срывает с жизни все и всякие иллюзии. При помощи «трансцендентальной реальности» Ортега пытается объяснить историю, а при помощи истории — преодолеть неизбежное отчуждение человека. «Человек, отчужденный от самого себя, встречается с самим собой как реальность, как истории... история восстанавливается как исторический разум».<sup>12</sup>

Используя понятие «исторический разум» Ортега стремится соединить в единое целое историю и разум, которые, по его мнению, были оторваны друг от друга и противоположены со времен античности, и применить этот «исторический разум» к исследованию феноменов человеческого общества.

Ортегу не удовлетворяет понимание истории у неокантианцев и у Гегеля: первые сводят философию истории к историографии; второй делает из философии истории метафизику истории. Только «онтология исторической реальности» способна превратить историю в науку, говорит Ортега. И это, возможно, было бы правильно, если бы под «онтологией» он понимал действительную историческую реальность, а не проекцию или перспективу историка, а под «постоянными» величинами — не априорно данное ядро, а объективные исторические законы, соответственно которым и развивается историческая реальность.

Подобное понимание истории лежит в основе его методологии историко-философских исследований о философах прошлого — Галилее, Декарте, Канте, Гегеле и др.

Важное методологическое значение имеет его работа о Канте. В этой работе Ортега подчеркивает, что главное внимание уделяется им не философии Канта как таковой, а «отношениям между Кантом и его фило-

софией». Это положение Ортега считает ключевым для истории философии. Результаты такого анализа проявляются весьма своеобразно. В работе о Канте Ортега связывает кантовскую философию с капитализмом через характер человека, характер буржуа. Он убежден, что характер человека той или иной эпохи играет определенную роль в создании той или иной философской теории.

По его мнению, в Греции, Риме и в Европе был рожден и поставлен в центр социальной жизни общества «человек войны». Однако теперь эта ведущая фигура исторического действия начинает вытесняться. «Современная философия, продукт подозрительности и осторожности, рождает буржуа. Это новый тип человека, который идет к потере военного темперамента и к тому, чтобы стать образцовым гражданином. Это происходит потому, что буржуа является таким типом человека, который не верит в себя, который не чувствует уверенности в самом себе».<sup>13</sup>

Эту сентенцию Ортега дополнил этнологическими и психолого-антропологическими характеристиками, которые у него превратились в основной методологический принцип исследования истории философии. «Немецкая душа пытается основать философию на человеческом «Я», на идее. Южная душа (испанцы, итальянцы и др.), южная философия основывает философию на внешнем мире».<sup>14</sup>

Давая высокую оценку немецкому идеализму, Ортега полагал, что «вся современная философия является идеализмом», если не принимать во внимание два исключения: Спинозу, который не был европейцем, и материализм, который не был философией.

Исходя из этой якобы «объективной» посылки, вся история философии в понимании Ортеги выглядит как история идеализма. Субъективная же точка зрения у Ортеги состояла в том, что он рассматривал действительность как «проекцию», как «перспективу» человека, как некий спектр личности, его продолжение. В связи с этим и история философии — это, по мнению Ортеги, та же «проекция», «перспектива», «спектр» личности философа, непосредственное продолжение его личности. А вся история философии представляется в виде обширной панорамы «спектров» различной величины, глубины, ясности и т. д.

При таком понимании мира и философии вся реальность сводится к существованию отдельных личностей, отдельных индивидуальных миров, обладающих психологическо-антропологической природой. Это не есть миры «чистого самопознания», как у некоторых представителей немецкого идеализма. Но это также и не реальные конкретные люди с их осознанным отношением к действительности, а некий интеграл живого, действующего человека, с самосознанием человека, для которого весь мир представляется миром лишь в той степени, до которой простирается его самосознание. От реального мира остаются лишь небольшие островки, с которыми индивидуум имеет какие-то отношения и которые в некоторых случаях обладают лишь биологическими или физиологическими характеристиками.

## От феноменологического метода М. Мерло-Понти до «позитивистских» взглядов Н. Аббаньяно

Среди представителей современной французской философии особое место принадлежит М. Мерло-Понти, за которым признается первенство в разработке на французской почве феноменологии Гуссерля и немецкого экзистенциализма. После опубликования своей работы «Феноменология восприятия» Мерло-Понти становится одним из ведущих французских философов и психологов, который предпринял попытку создания нового мировоззрения, опираясь не только на основные идеи феноменологии, но и достижения современных естественных и общественных наук.

Мерло-Понти в результате своих исследований приходит к следующему пониманию феноменологии: «Феноменология продолжает использоваться и признаваться как способ или как стиль, прежде чем достигнуть полного философского сознания, она существует как движение. Филологическое комментирование текстов не дает ничего: мы находим в текстах только то, что мы в них вложили, и если история когда-либо апеллировала к нашей интерпретации, то это именно история философии. Именно в нас мы находим единство феноменологии и ее подлинный смысл. Феноменология достижима только как феноменологический метод».<sup>15</sup>

Выступая против причинного объяснения явлений (материалистического и идеалистического), Мерло-Понти пытается обосновать специфику философско-психологического анализа человека, анализа, который только и может и должен, в отличие от методов естественных и общественных наук, дать цельное синтетическое представление человеческого «Я». С этой целью он вводит категорию «опыта мира», который лежит в основе всего человеческого познания и первичен по отношению к какому бы то ни было знанию, включая и научное. Даже если все то, что человек знает о мире, было получено с помощью науки, то и в этом случае он знает все это, исходя из своего видения или опыта мира, без которого о символах науки нельзя было бы ничего сказать.

Мерло-Понти стремится создать универсальную онтологию (сущее учение о бытии вообще, независимо от его частных видов), которая должна преодолеть материализм и идеализм, объективизм субъективизм, рационализм и иррационализм, метафизику и диалектику. Мерло-Понти представляет новую онтологию как вопрошающую мысль, вопрошающую о мире, о человеке, мысль, которая в конечном итоге должна привести к порождению смысла.

Согласно Мерло-Понти, философия должна отказаться от познания законов истории, поскольку она должна быть свободным творением человеческого духа, раз и навсегда порвавшего с какими бы то ни было материальными отношениями, интересами, вещами. Он развивает концепцию «истории-поэзии», призванную сокрушить рационалистическое понимание истории и философии и подменить его иррациональным по-

стижением. Поворот философии с рационалистических, научных позиций на позиции иррационалистическо-художественного эстетизма, начатый еще Кьеркегором и подхваченный Хайдеггером и Ясперсом, нашел у Мерло-Понти свое последовательное завершение.

Преодолеть крайности немецкого и французского экзистенциализма — такую задачу поставили перед собой представители направления «позитивного экзистенциализма», одним из основоположников которого стал профессор философии Туринского университета Н. Аббаньяно.

Содержание «позитивного экзистенциализма» Аббаньяно изложил в ряде своих работ, таких как «Введение в экзистенциализм», «История философии» и др. Он продолжает экзистенциалистскую традицию, которая рассматривает проблему человека как главную и основную проблему философии: «Философские проблемы действительно касаются бытия человека; но не человека вообще, а единичного человека, в конкретности его существования».<sup>16</sup>

Аббаньяно подчеркивает личный характер философии, которая в любом случае является строго личностным произведением, поскольку она «вводит в игру» конкретную человеческую судьбу. Такой же личностный смысл приобретает у него категория историчности, которую философ считает важнейшей характеристикой позитивного экзистенциализма. По Аббаньяно, историчность — это, по сути, внеисторическая переключка, трансляция усилий отдельных мыслителей, налагающая бремя ответственности на всех участников. Он рассматривает саму философию как существование. Затем он переходит к рассмотрению существования как субстанции, как проблемы, как свободы, как истории, и, наконец, он исследует такие темы, как «существование и природа», «существование и искусство». Аббаньяно полемизирует с основными модификациями экзистенциализма. Он выступает против различных форм объективизма и субъективизма Хайдеггера и Ясперса, т. е. против такого понимания человека, когда его рассматривают как некую вещь среди других вещей или как тождество бытия и субъекта. Он не соглашается с позицией Сартра и Камю, которые говорят об абсолютной свободе человека, ибо он считает подобные утверждения «парализующими», приводящими к отрицанию существования как такового.

В противоположность пессимистической интерпретации возможности Аббаньяно выдвигает «позитивное» понимание возможности — «трансцендентальную» возможность. «Возможность возможности есть критерий и рома всякой возможности: возможность возможности связывается с именем трансцендентальной возможности; трансцендентальная возможность является тогда тем, что определяет и основывает любое конкретное человеческое поведение, любой выбор и решение».<sup>17</sup>

В такой интерпретации категория возможности становится одной из основных категорий позитивного экзистенциализма и перерастает в его методологический принцип, на котором строятся историко-философские

работы Аббаньяно. Так, согласно его воззрениям, развитие философской мысли постепенно ведет к инфляции идей детерминизма. Необходимость вытесняется возможностью.

Аббаньяно связывает крушение веры в историческую необходимость с крушением романтических иллюзий философских школ, отстаивающих идею необходимости исторического развития. Именно поэтому он отстаивает свою точку зрения о трансцендентальной возможности, понимаемой как «возможность возможности», и пытается прорвать горизонты необходимости, сделать возможность постоянным выбором человека, который не был бы обречен не этот выбор, а постоянно ощущал бы в нем внутреннюю потребность.

Аббаньяно усиленно подчеркивает значение человека и человеческих ценностей. Он еще категоричнее, чем его предшественники, сводит философию к существованию, а существование к философии. В своей истории философии он пишет: «В философии историческое рассмотрение является основным: философия прошлого, если она была действительно философией, не является заброшенной и мертвой ошибкой, но вечным источником изучения жизни. В ней, таким образом, нашла свое выражение и воплощение личность философа не только в том, что было по преимуществу его собственным достоянием, в своеобразии его опыта мыслителя и опыта жизни, но и в его отношениях с другими и с миром, в котором он жил. К этой личности мы и должны обратиться, чтобы вновь найти жизненный смысл любой доктрины. Мы должны оживить перед собой философа в его реальности исторической личности и ясно понять через тьму забытых веков или деформирующих традиций его подлинное слово, которое еще может служить нам проводником и ориентиром».<sup>18</sup>

Здесь Аббаньяно неоригинален, поскольку подобная историко-философская концепция была основательно развита Ясперсом, который, отбросив традиционное понимание истории философии и ее методологию, пытался обосновать историко-философскую концепцию, исходя из понятия величия и великого, а также самобытности и оригинальности.

Правда, Аббаньяно не отказывается от сложившихся методов историографии. Однако он также понимает историю философии как философствование великих личностей, решающих извечные проблемы человека и человеческой свободы. Индивид, по Аббаньяно, с необходимостью должен обращаться к великим философам прошлого, чтобы не только понять их взгляды на решение фундаментальных проблем человеческого существования, но и выработать собственно философский метод мышления, ибо для Аббаньяно, как и для Хайдеггера и Ясперса, философствование составляет одну из главных характеристик существования.

В конечном счете Аббаньяно, признавая проблематичным само человеческое существование, все-таки пытается освободить экзистенциализм от налета трагичности, который имеет место у Хайдеггера, Ясперса, Камю и других экзистенциалистов. Если у Хайдеггера смысл человеческого

существования заключался в бытие, устремленном к смерти, если Ясперс и Сартр также не раскрывали перед индивидом никаких перспектив, то Аббаньяно полагает, что рождение и смерть человека относятся к «экзистенциальному фундаменту существования». Рождение и смерть — не крайние пределы или границы, между которыми мечется существование; они являются фундаментальными определениями существования, которое конституирует свою сущность.

Каждое человеческое поколение, в т.ч. и поколение основоположников различных направлений и школ экзистенциализма, создает определенный объем материальных и культурных ценностей. Проследивая тенденцию развития этого философского направления от Хайдеггера и Ясперса до «позитивиста» Аббаньяно, нельзя не отметить все возрастающий от поколения к поколению оптимизм, веру в человека, его будущее, стремление помочь ему осмыслить существование в этом трудном мире, создать, пусть иногда иллюзорные, ориентиры, базирующиеся на пластах всей предшествующей культуры.

Таким образом, мы предприняли попытку философско-психологического исследования противоречивых путей поиска смысла человеческой жизни как детерминанты «со-зависимости». Путь к экзистенциальным глубинам общения со значимым другим очень не прост, не очевиден, не имеет какой-то одной гарантированной траектории и всегда уникален. А самое главное: этот путь к личности другого берет начало в собственном внутреннем мире, и успех в налаживании экзистенциального контакта, в выстраивании «мостика» на глубине, зависит от способности идти по этому пути, внимательно всматриваясь, тонко чувствуя и чутко прислушиваясь к каждому шагу и его последствиям.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.

<sup>2</sup> Кон И.С. Философский идеализм и кризис исторической мысли. М., 1959.

<sup>3</sup> Цит. по: Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990.

<sup>4</sup> См.: Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 69.

<sup>5</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 92.

<sup>7</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 89.

<sup>8</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 102.

<sup>9</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 109.

<sup>10</sup> Цит. по: Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С.

<sup>11</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 112.

Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 113.

<sup>13</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 112.

<sup>14</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 115.

<sup>15</sup> Цит. по: Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 173.

<sup>16</sup> Гарэн Э. Хроника итальянской философии XX века. М., 1965. С. 470.

<sup>17</sup> Гарэн Э. Хроника итальянской философии XX века. М., 1965. С. 273.

<sup>18</sup> Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 276.