



Н.Ф. Рахманкулова

Ценностный смысл антропологической антиномии

Автор исследует проблему человека с аксиологических позиций. Вводится понятие антропологической антиномии, выражающее мысль о ценностной двойственности человеческой природы. Данное понятие, вместе с идеями ценностного максимума, смысла жизни, свободы, идеала человека, представляется как совокупность инвариантов, входящих в философское мировоззрение. На примере античности демонстрируется, как эти идеи могут прояснить способ философствования эпохи. Рассматриваются положения Паскаля, Канта, Бердяева, Рикёра о противоречивости человека. Отмечается, что вопрос о ценностной амбивалентности отношения к Другому выдвигается в ряд первостепенных в современной философской антропологии.

Ключевые слова: антропологическая антиномия, ценностный максимум, философская антропология, мировоззрение, свобода, Другой, способ философствования.

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропшет мыслящий тростник?

Ф.И. Тютчев

Надпись на храме Аполлона в Дельфах «Γνῶθι σεαυτόν» («Познай самого себя») выражает одну из главных задач философии, с тех пор как она возникает в Китае, Индии и Греции. В Новое время и в наши дни эта задача остается таковой, о чем свидетельствуют философско-антропологические изыскания столь разных мыслителей, как Б. Паскаль, И. Кант, Н.А. Бердяев, П. Рикёр, к чьим идеям мы будем обращаться в данной статье.

Философы, охватывая мыслью универсум и даже пытаясь выйти за его пределы, настойчиво возвращаются к вопросу: в чем же состоит существо человека? История философии подтверждает, что ответ на этот вопрос не есть конечный пункт в движении мысли, а скорее мост, ведущий к основной цели. А цель эта практическая — самосовершенствование, ориентированное на образы идеального человека, соотнесенные с представлением о том, что есть максимально

ценное в сущем. Исследуя основные параметры человеческого существования, китайский мудрец ищет способы соединения индивидуальной жизни с Дао, индийский — приближения к Брахману или достижения Нирваны, древнегреческий — постижения и посильного воплощения в своем малом мирострое (микрокосме) того идеального мирового строя, который образует Космос. Мыслители патристики и схоластики, Ренессанса и Века разума рассуждают о том, что в человеке способно приблизить его к Богу и как этого наилучшим образом достичь. Начиная с эпохи европейского Просвещения, появляется наряду с прежним новый идеал, определяющий вектор роста: всесторонне развивающаяся человеческая личность, максимально содействующая развитию других личностей и человечества в целом.

Познавая себя, человек открывает, что его «человечность» *не дана, а задана*, он *должен* ее осуществить; он проясняет свои *жизненные задачи* и вытекающие из них *обязательства перед собой*.

Так, Паскаль, осмысливая природу человека, показывает, как в ней соединено «ничтожество» и «величие», и предлагает путь отдаления от того, что делает несчастным людской удел. Он убеждает, что надо вернуться к вере в личного Бога, надеяться на благодать, следовать Христову «порядку любви» и, трудясь «для своего спасения со страхом», нравственно совершенствоваться [8, с. 110—111, 247, 361]. Из философии Канта следует, что высшим принципом, которым человеку надо руководствоваться, чтобы как можно полнее реализовать свою сущность — свободу, является категорический императив. Это требование индивида к самому себе поступать так, чтобы достоинство личности было нерушимо, а человечество в лице каждого почиталось бы как святыня [3, с. 196]. Бердяев настаивает на том, что обязанность человека — быть свободной и творческой личностью. Он пишет: «Свобода личности есть долг, исполнение призвания, реализация Божией идеи о человеке, ответ на Божий призыв. Человек должен быть свободен, не смеет быть рабом, *ибо должен быть человеком*» (выделено мной. — *Н.Р.*) [2, с. 29]. Согласно Рикёру, основополагающие качества человека обуславливают его обязательства перед собой — делают его «носителем зарока»: стремиться к «*благой жизни с другими и для других в справедливых институтах*» [11, с. 410].

Ценностно-практическая направленность требования «Познай самого себя!» определяет особое внимание к основным свойствам человеческой природы с точки зрения их возможностей содействовать или противодействовать приближению к тому, что представляется максимально ценным в сущем. Такое средоточие ценностей, будь то Бог, Брахман, Дао, Космос, Человечество, Личность, может быть обозначено как «ценностный абсолют» или «ценностный максимум». Второй термин мне кажется более точным для обозначения в самом общем виде того, что представляется единством высших ценностей, поскольку оно может быть максимальным, но не всегда абсолютным.

Следует уточнить, что в трактовке ценностей я придерживаюсь мировоззренческой установки (она характерна для европейской, индийской и китайской культур, обнаруживается уже в учениях брахманизма, даосизма, платонизма, христианства), согласно которой неблагое (дурное) не имеет собственного источника, «субстрата», а определяется через отношение к благу: как недостаток блага. Прасимволом, выражающим данную установку, можно считать абсолютный источник света для всего сущего (Сияющий ларец Брахмана, платоновское Солнце), рассеивающий тьму. Но полная тьма — ничто — отсутствие света. В этом смысле и благое, и дурное расположены на одной ценностной линии, точнее, на «подвижной лестнице», а самое дурное — это минимально ценное, то, что больше всего отстоит от наиболее благого.

Приближение к ценностному максимуму есть путь к высшему благу, что определяет смысл человеческой жизни. Сообразно целям благой жизни, человеческие качества распределяются по шкале между экстремумами лучшего и худшего. Природа человека представляется ценностно противоречивой, антиномичной. Осознание ее таковой имеет высокую мировоззренческую значимость, поскольку помогает человеку прояснить его жизненную задачу и условия ее решения.

На центральное положение в европейской философии Средних веков, Возрождения и Нового времени представлений об антиномичности человека указывает отечественный историк философии И.С. Нарский [7, с. 5—6, 15]. Он солидаризируется с идеями, выдвинутыми по этой проблеме польским философом и педагогом Богданом Суходольским в капитальных трудах последнего «Рождение современной философии человека» и «Развитие современной философии человека» [14; 15]. Нарский отмечает, что Средние века оставили людям антиномию: «Человек создан по подобию Бога, и Бог создал для него природу, но человекотягощен первородным грехом и не может выбраться из пучины соблазнов». В эпоху Возрождения складывается новая антиномия, унаследованная не только XVII, но и XVIII веком: «Человек свободен и равен Богу, но он лишь маленькое звено в величественном механизме природы». С одной стороны, «человек свободен и велик, его разум могуч и его развитию нет преград», а с другой — он «всего лишь песчинка в безбрежном мире естественной детерминации». Нарский пишет: «Эту антиномию стали решать — каждый по-своему — крупные философы XVII века Бэкон и Декарт, а затем и другие мыслители» [7, с. 5, 15].

Насколько мне известно, в исследовательской литературе идея ценностной антиномичности человека не получила того развития, которое раскрыло бы ее потенциал для философского исследования человека, его мировоззрения, истории мысли и культуры. Идея эта заслуживает терминологического закрепления и концептуального развертывания. Считаю целесообразным называть ее «антропологической антиномией». При этом

необходимо сразу подчеркнуть ее аксиологичность, поскольку практически приоритетным в осознании человеком своей противоречивой природы является выявление ее ценностного смысла.

Изначально термин «антиномия» (противоречие в законе), предложенный Р. Гоклениусом в «Философском словаре» 1613 года, обозначал наличие противоречащих друг другу, но в одинаковой степени обоснованных положений относительно одного и того же предмета. Такое «равенство противоположных друг другу доводов» [1, с. 477] древнегреческие философы считали видом апории (затруднение, парадокс). Кант в «Критике чистого разума» назвал «антиномиями чистого разума» противоречия, которые закономерно возникают, когда понятия абсолютного, безусловного, непреходящего прилагаются к миру опыта, явлений, где есть лишь относительное, условное, преходящее [4, с. 257—267, 344—345]. Обратим внимание на то, что в системе Канта антиномии чистого разума проистекают из антиномичности человека — ценностно нагруженной двойственности его бытия, к обсуждению чего мы еще вернемся.

Во избежание недоразумений подчеркну, что в словосочетании «антропологическая *антиномия*» второе слово, в моем понимании, указывает именно на *ценностную* двойственность природы человека: не на «равенство в обосновании», а на ценностное неравенство, противостояние сторон. Суть ее не «логическая», а аксиологическая.

Антропологическая антиномия имеет свой ценностный максимум и ценностный минимум. Первое — ценностно высшая сторона человеческой природы, второе — ценностно низшая, предельно отдаленная от максимума. Это два полюса человеческой природы, причем ее «ценностный максимум» определяет сущность и назначение человека. Задача человека — реализовать свою природу так, чтобы низшее в нем было подчинено его собственными усилиями высшему. Отметим смысловую связь между введенными понятиями: ценностного максимума, антропологической антиномии, ценностно высшей и ценностно низшей сторонами антропологической антиномии. Доминирование в человеке качеств, представляющих ценностно высшую сторону антропологической антиномии, приближает человека к ценностному максимуму как таковому, а ценностно низшей, напротив, отдаляет от него. Так, в рамках христианского мировоззрения представляется, что образ Божий в человеке помогает ему приблизиться к Богу, а несовершенство человеческой природы, радикально усугубленное его грехом, мешает этому. Противоречивость человека и его жизненная задача проистекают из непостижимой ценностной разрозненности Творца и творения, что хорошо передается словами А.Ф. Лосева о том, что Бог есть предельное Благо и Красота, в мире же «борется божеское и сатанинское», и «зло мира» ничуть не говорит о недостатках в Боге. Философ заключает: «Антиномия Бога и мира — разумно непреодолима. <...> Пережить и изжить, жизнью охватить эту антиномию и есть задача христианина» [6, с. 767].

Теперь можно подробнее рассмотреть идею антропологической антиномии в той наиболее острой ее постановке, в какой она вошла в поле зрения мыслителей XVII и последующих веков. Речь идет о философии человека Б. Паскаля. Именно у него мы находим особую сосредоточенность на проблеме антиномичности человека, в ее ценностно акцентированном, более того, экзистенциально заостренном виде. Его взгляды повлияли на дальнейшее развитие представлений о человеке в философии и культуре в целом, нашли продолжение в идеях Лейбница, Канта, Руссо, Кьеркегора, Достоевского, Толстого, Фейербаха, Ницше, Шелера, Бердяева, Бергсона, Камю и др. Поэтому здесь целесообразно рассмотреть рассуждения Паскаля о ценностном смысле двойственности человеческой природы.

Прежде всего, Паскаль отмечает невероятную противоречивость человека: «Что это за химера — человек? Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо!» Даются оценочные характеристики этой противоречивости: «Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной», «человек бесконечно выше человека». Он — самый загадочный для себя предмет, расположенный между двумя безднами: бесконечно большого и бесконечно малого. Его существо — непостижимое соединение тела и духа. Человек — «парадокс для самого себя». Перед ним стоит практическая, жизненная задача: осознать двойственность своего удела («Не ясно ли как день, что удел человеческий двойственен?») и найти пути ее разрешения [8, с. 110, 136, 133].

Паскаль стремится «распутать этот клубок» с помощью разума, сопровождаемого религиозной верой. Надо найти корни его «величия» и «ничтожества», а найдя их, определить, как подниматься от ничтожества к величию, от низшего к высшему в нашей природе. Паскаль находит ставший знаменитым образ для выражения радикальной антиномии человека: мыслящий тростник. «Человек — всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая». Ничтожество человека — в его хрупкости, смертности, пространственно-временной ограниченности, малости в бесконечной вселенной. Величие человека — в силе его мысли, в способности охватить умом все сущее, включая себя в мире. Способность мыслить, осознавать — не только достоинство, но и существеннейшее отличительное качество человека. Нельзя себе вообразить человека без мысли. «Это был бы камень или животное» [8, с. 137, 136, 105].

Как убедительно показывает исследовательница творчества Паскаля Г.Я. Стрельцова, французский философ прослеживает проявления «универсальной антиномии “величия” и “ничтожества” человека» на трех уровнях: бытийном, познавательном и нравственном. В плане онтологическом противопоставляются «величие» духа и «ничтожество» телесности; в гносеологическом — «величие» стремления к знанию, истине и «ничтожество» невежества, невозможности познать все; в этическом — «величие» стрем-

ления к добру, нравственному совершенствованию, любви к ближнему и «ничтожество» злой воли и пороков [13, с. 144—145].

Размышления Паскаля ведут его к очень значимой для понимания природы человека идее о внутренней связи между двумя сторонами антиномии. Именно потому, что антиномия имеет ценностный смысл, низшее положение на ценностной шкале определяется отношением к высшему, несовершенство — отношением к совершенству. Паскаль уподобляет человека королю, лишенному трона. «Кто ощущает себя несчастным оттого, что он не король, как не свергнутый король?» И заключает: ничтожество человека «вытекает из величия, а величие из ничтожества» [8, с. 106, 107].

В бытийном отношении: мысль открывает человеку его слабость, уязвимость и смертность, и в способности открыть свое ничтожество — его величие. «Но пусть вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что умирает, и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает». В познавательном отношении: разум простирается до осознания границ самого разума, пасующего перед бездной бесконечно большого и бесконечно малого. В этом осознании — его величие, дающее человеку возможность преодолеть гордыню разума, прислушаться к «порядку любви», которая принадлежит «сверхъестественному порядку» [8, с. 136—137, 164], и обратиться к спасительной вере в личного Бога. В нравственном отношении: стремление к добру и совершенству идет вместе с осознанием и осуждением своих злых наклонностей и пороков, с решимостью их преодолевать.

В сжатом и обобщенном виде можно представить следующий практически значимый вывод из рассмотрения идей Паскаля о двойственности человека. Природа его антиномична, его удел — пребывать между величием и ничтожеством. Но от человека зависит, в каком направлении он будет продвигаться. Вектор совершенствования направлен в сторону развития качеств, составляющий величие человека — его разумность, нравственность и способность к любви и вере в Бога. Эта цель, определяющая сущностную отличительную черту и достоинство человека, указывает и его назначение. В приближении к этой цели состоит его жизненная задача. Ценностный максимум — средоточие ценностей, задающее направление всем человеческим целям, принадлежит надчеловеческой, божественной сущности. В этом Паскаль — наследник основной мировоззренческой традиции всей предшествующей истории цивилизаций. Ценностный максимум как Абсолютное благо, *Summum bonum* наделялся божественным статусом в Древности — индийской, китайской, античной, в Средневековье, в эпоху Возрождения, в начале Нового времени. Величие человека измерялось степенью его приближения к божественному абсолюту.

Век Просвещения производит в философском мировоззрении радикальный ценностный сдвиг, последствия которого значимы по сей день. Появляется и расширяет свое влияние представление о ценностном мак-

симуле, альтернативном божественному. Это, говоря словами Канта, человечество «в лице каждого», идущее по пути Прогресса; Просвещение — время совершеннолетия, «*выход человека из состояния несовершеннолетия*» [5, с. 29]: теперь он полностью в ответе за себя, над ним нет господина. Сама цель целей становится земной, историчной, развивающейся, никогда не реализуемой полностью. Новому, антропосоциоцентристскому миропониманию соответствует новый ценностный максимум, совпадающий с высшим ценностным уровнем антропологической антиномии. В классическом виде эта антиномия представлена у Канта. Присмотримся к ней.

Противоречивость человеческой природы прекрасно выражена в его знаменитом размышлении о «звездном небе надо мной и моральном законе во мне». Кант пишет: «Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время, неизвестно каким образом, была наделена жизненной силой». Этот образ низшей стороны антиномии напоминает «тростинку» Паскаля. Но вот вторая, возвышенная сторона состоит в способности человека следовать нравственному закону. Взгляд на него «бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира...» [3, с. 257]. Вид звездного неба может не ужасать, а восхищать и вдохновлять, если оно будет восприниматься нами как символ нравственного идеала.

Согласно Канту, в человеке соединяются два противоположных мира — природа и свобода. Мир природы — царство внешней, каузальной необходимости, это мир явлений — феноменов, чувственно воспринимаемой реальности; здесь человек, как и другие предметы и существа, движим внешними воздействиями и чувственными влечениями. Мир свободы — царство внутренней, целевой духовной необходимости, мир ноуменов — умопостигаемых сущностей — это доступный только разумным существам моральный мир [4, с. 473]. Человек есть «ноумен» как существо свободы, он же — «феномен» как существо природы. С точки зрения «совершенно сверхчувственной способности к свободе, — пишет Кант, — совершенно независимой от физических определений личности», он — «*homo noumenon*», а с точки зрения субъекта, «обремененного физическими определениями», он — «*homo phaenomenon*» [3, с. 293].

Перейдем к ценностной характеристике человеческой двойственности. В принадлежности к миру свободы заключается, по Канту, не только сущностное отличие человека от животных, но и его достоинство. «Существо свободы» в человеке, будучи «целью самой по себе», самоценно, обладает безусловной ценностью — достоинством, в то время как ценность «существа природы» в нас относительна [3, с. 95].

«Номо ποιμενον» Кант называет личностью. Она возвышается над эмпирическим индивидом — лицом. Кант пишет, что «лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением» [3, с. 196]. Личность в человеке — высшая ценность для него. Более того, подчеркнем, человек находит в личности свое высшее назначение.

Исследование истории философии в антропологическом ключе наводит на мысль, что представления о ценностной противоречивости природы человека характерны не только для философии периода, о котором пишет И.С. Нарский, — от начала европейского Средневековья до Просвещения включительно. Они обнаруживаются в основаниях различных способов философствования, от древности до современности. В частности, это относится к философии Древнего Китая и Индии, что было показано в моей статье, посвященной возникновению философской традиции в этих странах [9]. Думаю, это объясняется тем, что в составе мировоззрения есть инварианты, необходимые для того чтобы оно выполняло свою жизненно ориентирующую задачу, а антропологическая антиномия — один из них, что я и стараюсь показать в данной статье.

Приведу пример из Античности. Это будет по необходимости предельно сжатый экскурс, который можно развернуть в другой работе со всеми отсылками к источникам.

Лапидарно суть представлений о человеке в классической философии Древней Греции можно охарактеризовать словами Ф.А. Степуна о том, что каждый человек «дан себе как хаос и задан себе как космос» [12, с. 16]. Человек по природе своей — соединение двух бытийно и ценностно различных космических начал, условно назовем их логос и хаос. Логос — начало «аполлоновское» — разумно-волевое, упорядочивающее, источник устойчивости, единства и гармонии. Хаос — начало «дионисийское» — иррациональное, беспорядочное, источник изменчивости, множественности и пространственности. Логос безусловно выше хаоса как бытийно, так и ценностно в целом.

По сущности и назначению своему человек — микрокосм, часть космоса. Античный космос — ценностный максимум, мировое благое и божественное целое, в котором хаос подчинен логосу. Космос разумен, упорядочен, целесообразен и прекрасен. Это одушевленный, бессмертный, безличный и самоценный организм. В нем есть своя душа — оживляющее, движущее начало, свой дух — мировой разум, свое тело. В мире действуют два рода необходимости: «аполлоновская» разумная закономерность, создаваемая силами логоса, и «дионисийская» иррациональная, слепая судьба-рок, проистекающая из хаоса.

Ценностная вертикаль космоса проходит через человека, его пространство — между землей и небом, между животными и богом. Он может своими силами возвыситься до состояния, близкого к божественному совершенству, а может заслужить участь зверей (Платон).

Задача человека — по мере своих возможностей уподобиться космосу-миру (ценностному максимуму), стать микрокосмом. Душа человека, индивид и полис по своему назначению суть три вида микрокосма, которые можно представить как концентрически расположенные сферы. Душа — в индивиде, индивид — в полисе (межполисное пространство — своего рода междумирье), полис — в космосе-мире.

Чтобы исполнить человеческое назначение, надо развивать лучшую сторону своей природы, следовать благой необходимости космического разума (Гераклит). Высшая часть человеческой души — разум, соединяющийся с мировым разумом, личный логос — частица мирового логоса. Свобода есть познание разумной космической необходимости и следование ей (стоики). Данное представление о свободе соединено с рационалистическим оптимизмом, обнадеживающим убеждением в том, что человек с помощью своего логоса-разума может совершенствоваться, способен соединиться с логосом мировым и устроить свою жизнь и жизнь вокруг упорядоченно, «космично». В этом и есть смысл жизни и счастье человека.

Но, с другой стороны, природа человека такова, что он есть лишь несовершенная и недолговечная часть бессмертного целого. Человек смертен, на его тело, чувства, влечения воздействуют разрушительные силы хаоса. В этом — его несовершенство, отдаляющее от Блага (Сократ, Платон). Недостаток совершенства — зло. Существует трагическая сторона жизни, определяемая хаотической бездной. Но человек должен мужественно, героически (как царь Эдип) следовать логосу, не страшась этой бездны, которая рано или поздно его поглотит, она сильнее человека, но разум, правда, справедливость не с ней (стоики).

Личная задача индивида — построить свой микрокосм, подчиняя его логосу-разуму. Ведь человек, согласно классическим определениям Аристотеля, существо «логосное» (разумно-словесное) и «полисное» (общественное). Наилучшим образом человеческую задачу решают немногие — мудрецы-созерцатели, они — философы — любители мудрости-софии Бога-Космоса. Они способны подниматься в своем размышлении к разумной божественной красоте космоса и упорядочивать свою жизнь (Платон). Они наиболее свободны, их занятие самодостаточно, они сознательно реализуют божественную необходимость космического разума (Аристотель, стоики). В образе мудреца-философа воплощен наиболее возвышенный идеал человека (Сократ).

Итак, мы посмотрели, как выявляется в философии мировоззренческий строй эпохи через его опорные пункты: представления о противоречивой природе человека и его сущности, о его месте и в мире и отноше-

нии к ценностному максимуму, о путях совершенствования и свободе, о смысле жизни и счастье, об идеале человека.

В основаниях современных философско-антропологических концепций также обнаруживается совокупность идей, выражающих то, что мы называли антропологической антиномией. К таковым можно отнести идеи М. Шелера, Н.А. Бердяева, Г. Марселя, Ж.П. Сартра, Э. Фромма, М.М. Бахтина и др.

В качестве одной из существенных особенностей философии человека XX и XXI веков следует отметить включение интерсубъективности (направленности на Другого) в число характеристик ценностного максимума антропологической антиномии. Речь идет о том, что реализация человеческой сущности предполагает следование императиву, требующему от индивида диалогического, субъект-субъектного отношения к Другому, больше того, — практического признания Другого-Иного, именно в его «инаковости», как принципиально равноценного данному индивиду. Такого рода идеи развиваются в философии М.М. Бахтина, М. Бубера, К. Ясперса, Н.А. Бердяева, Э. Левинаса, П. Рикёра, Ж.-Л. Нанси и др.

Для иллюстрации этой особенности обратимся еще раз к антропологии П. Рикёра. Он указывает на двойственность природы человека, выражающуюся в том, что динамика развития личности определяется диалектическим взаимодействием двух полюсов ее идентичности. Один — идентичность-самотождественность (тождественность) от латинского *idem*. Второй — идентичность-самость («Я-сам») от латинского *ipse*. Идентичность-тождественность (*idem*) — свойство не только личности, но и многих объектов — способность сохранять неизменной, при непрерывных изменениях во времени, «организацию комбинаторной системы». Примеры: «неизменная структура инструмента, все детали которого мы постепенно изменили» или постоянство «генетического кода биологического индивида». Такая идентичность характеризует не только телесную организацию личности, но и устойчивые, ставшие «второй натурой» черты ее характера. Идентичность-самость (*ipse*), напротив, создается только личностью как активным и ответственным субъектом, способным нести обязательства перед другим и, тем самым, перед собой. Выполняя обязательства, «Я-сам» выходит на новый уровень устойчивости во времени. Его «сдерживание обещания», разъясняет Рикёр, «как будто бы представляет собой вызов, брошенный времени, отрицание изменения: как бы ни изменялось мое желание, как бы я ни менял мнения и наклонности, “я сохраняюсь”». Самость ценностно ориентирована, она совершенствуется, опираясь на самооценку, выражающую этическую установку, направленную на благо, и самоуважение, основанное на выполнении морального долга. Развитие личности идет в диалектическом взаимодействии *idem* и *ipse*, совершенствование ее есть продвижение к полюсу «Я-сам» (*ipse*). Рикёр пишет: «Итак, самооценка в сочетании с самоуважением будут представлять наиболее продвинутые

стадии роста, что в то же время является разворачиванием самости». Но в разворачивании самости есть своя диалектика — инаковости и самости. Инаковость «принадлежит к смысловому содержанию и онтологическому конституированию самости», «работает» в «сердцевине самости». Ведь сохранение «Я-сам» есть способ вести себя так, чтобы Другой мог на меня рассчитывать. «Поскольку кто-то рассчитывает на меня, я *держу ответ* за свои поступки перед другим». [11, с. 17, 147, 154, 206, 371, 200]. В самоуважении и самооценке уже есть обращенность к Другому и к Другому как к себе. Уважение, как отмечает Рикёр, «исходно структурировано как категория диалогическая», нет самоуважения без уважения другого. «Больше того, оценивая себя как себя, я уважаю себя как кого-то другого. Я уважаю другого в себе. Свидетелем этой интернализации другого в самоуважении является совесть». Заповедь любить ближнего как самого себя может быть понята как «интерпретация самооценки в терминах, уважения к другому, а уважения к другому — в терминах самооценки» [10, с. 49—50].

Таким образом, сторона личности, представляющая идентичность-самость, ориентированную на инаковость, поддерживает выполнение обязательств личности перед собой и перед другими людьми, а личностный рост включает в себя движение к разворачиванию самости и инаковости в антиномичном противостоянии их с самотождественностью.

Этические и моральные установки становятся базисом для социальных и политических. В частности, рассуждая о принципах нового, справедливого этоса объединяющейся Европы, Рикёр утверждает, что он должен быть основан на взаимном понимании народов, прислушивании к историческим аргументам разных сторон, признании и принятии друг друга с присущей каждому инаковостью и, наконец, на взаимном прощении [16].

Если проанализировать, в ценностно-практическом плане, какое место в многообразных философско-мировоззренческих системах занимают размышления о том, что такое человек, можно прийти к следующему обобщению: понимание своей природы и сущности рассматривается людьми как ключевое для определения мировоззренческих ориентиров и расстановки ценностных приоритетов таким образом, чтобы в наибольшей степени можно было бы приблизить свою жизнь к совершенному состоянию. Этим целям отвечает совокупность идей, сосредоточенных вокруг понятия антропологической антиномии. Антропологическая антиномия — представление о ценностной двойственности человеческой природы, наличия в ней свойств, низших в ценностном отношении (ценностного минимума) и высших (ценностного максимума). Ценностный максимум в человеке ориентирован на ценностный максимум во всем сущем и может с ним совпадать. Сущность и назначение человека определяется его ценностным максимумом, поскольку человек стоит перед жизненной задачей: подчинить низшую сторону своей природы высшей. Свобода — мера того, насколько индивид собственными усилиями реализует возможности ценностного

максимума в себе, что предполагает заботу о свободе другого. Смысл жизни — совершенствование ее в соответствии с представлениями о ценностном максимуме, а счастье — состояние жизни, которое положительно оценивается и переживается человеком как направляемое им самим осуществление смысла жизни. Идеал человека — образ совершенной личности, определившей пути и цели разрешения своей жизненной задачи и реализовавшей сущность и назначение человека.

Литература

1. *Аристотель*. Топика // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 687 с.
2. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
3. *Кант И.* Критика практического разума (Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов). СПб.: Наука, 1995. 528 с.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
5. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. 718 с.
6. *Лосев А.Ф.* Мировоззрение Скрябина // Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.
7. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVII в. М.: Высшая школа, 1974. 379 с.
8. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд. им. Сабашниковых, 1995. 480 с.
9. *Рахманкулова Н.Ф.* Ценности и возникновение национальной философской традиции (Индия и Китай) // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2000. № 1. С. 19—35.
10. *Рикёр П.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41—50.
11. *Рикёр П.* Я-сам как другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова; под общ. ред. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
12. *Степун Ф.А.* Основные проблемы театра. Берлин: Слово, 1923. 129 с.
13. *Стрельцова Г.Я.* Феномен Паскаля // Вопросы философии. 1979. № 2. С. 135—145.
14. *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka.* Warszawa: P.W.N., 1963. 619 с.
15. *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka.* Warszawa: P.W.N., 1967. 849 с.
16. *Ricœur P.* Quel éthos nouveau pour l'Europe? (Каков новый этос для Европы?) // Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique. Koslowski P., (ed.). Paris: Cerf, 1992. P. 107—116.