



ФИЛОСОФИЯ

ПОЗНАНИЕ И СМЫСЛ

УДК 140.8: 130.2

МЕТАСМЫСЛОВЫЕ КОНСТАНТЫ ПОЗНАНИЯ

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич

кандидат философских наук

**доцент Луганского
государственного
университета
им. Т. Шевченко**

(Украина, г. Луганск)

e-mail: darenskiy1972@mail.ru

В статье рассматривается проблема базовых смысловых констант познания. В качестве фундаментального принципа мировоззренческих установок рассматривается концепт метасмысла. Сделан акцент на демонстрации того, что разные типы метасмыслов коррелируют со всеми типами культуры, определяя открытость субъектов к диалогу и его способность к порождению новых культурных смыслов. Дается философско-антропологический анализ содержания понятия метасмысл, позволяющий скрытые измерения человеческой экзистенции и культурных форм человеческого бытия. Предложена типология метасмыслов как базового уровня познавательных процессов.

Ключевые слова: познание, константы, смысл, метасмысл, типы культуры.

Слово «смысл» вышло за рамки обыденного употребления в сферу философских категорий в силу сущностных закономерностей неклассического мышления, предполагающего непрерывные «встречные» рефлексии от наличных предметных ситуаций, подлежащих пониманию и концептуализации, к тем первореальностям, которые предполагаются лежащими в их основе — и обратно. Эта развивающаяся, многообразная рефлексивная связь наличной предметности и проблематизированной онтологии и составляет специфическое, т. е. категориально-философское содержание термина «смысл».

Смысл — это включенность некоторой частной и ситуативной предметности сознания

(как индивидуального, так и межиндивидуального) в общую «картину мира», сложившуюся в этом сознании; такая необходимая связь между ними, без которой ни эта предметность, ни эта «картина» не могут быть помыслены. Это понимание запечатлено и в самой этимологии слова «смысл»: это со-мысливание чего-то одного с другим и со всем потенциально мыслимым вообще. Базовый уровень человеческого мышления вообще можно определить как «работу со смыслами» (назависимо от специфики их дальнейшего опредмечивания). Смысл до тех пор является для нас смыслом, пока сохраняет в себе неисчерпаемую *инаковость* нашему опыту, связывая его с бесконечностью Смысла бытия как такового. Смысл постигается только бытийной — живой и смиренной — причастностью к его истоку. Смерть символического Иного уничтожает смысл, оставляя его мертвые «симулякры» как предмет интеллектуальной игры, слепомыслящей о своем всепонимании.

Понятию «смысл» изначально свойственен фундаментальный парадокс, хорошо сформулированный В. Л. Петрушенко: «Смысл предмета или явления в первую очередь очерчивается той его гранью, которая присуща ему и только ему одному. Однако все эти характеристики смысла можно выявить опять-таки лишь в бесконечных соотношениях рассматриваемого предмета или явления с другими. *Смысл и предстает как способ проявления бесконечного в конечном*». Тем самым это «дает возможность представить смысл как конечное количество шагов или узловых пунктов в жизненном развитии предмета, которыми как раз и очерчиваются те абсолютные его грани, что задают его место, его уникальную состоятельность среди всех других предметов и явлений действительности. Но каждый такой узловой пункт как бы излучается в целый спектр связей и отношений... Таким образом... проблема смысла в культуре предстает как проблема целевого выявления и закрепления в культурном творчестве *абсолютных граней самопроявления* природных, социальных и духовных процессов»¹ [курсив мой. — В. Д.].

Каким образом возможна передача смыслов как особых потенциально бесконечных содержательных размерностей сознания — вопрос нетривиальный, если исходить из конечности значений отдельно взятых знаковых элементов коммуникации. Ответ на него, по-видимому, состоит в том, что в основе любых знаковых форм коммуникации лежит относительно небольшое множество первичных, матричных символических структур, которые посредством своей представленности через вторичные структуры (например, слова обыденного языка, изображения, жесты и т. д.) конституируют, «индуцируют» в человеке первичные, дорефлексивные способы целостно осмысленного восприятия реальности. Это первично-символические, не сводимые к своим частным способам представленности «машины понимания» (М. К. Мамардашвили), «не отображающие или описывающие, а в своем пространстве производящие собственные эффекты, которые являются не описательными или изобразительными, а конструктивными по отношению к нашим возможностям

¹ *Петрушенко В. Л.* Принципы диалектики и проблема смысла в культуре // Проблемы философии : респ. науч. сб. Вып. 78. Киев: КГУ, 1988. С. 43–45.

чувствовать, мыслить, понимать... Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир... был бы хаос»².

Совокупность матричных символических структур и правил их знаковой представленности в производных артефактах, обеспечивающих первичное смысловое конституирование человеческого опыта (восприятия, понимания, деятельности и общения), может быть определена как *метатекст* культуры, обеспечивающий смысловую «прозрачность» любого ее частного фрагмента. Поэтому насущной задачей является построение *типологии метасмыслов*, обеспечивающих возможность интерпретации локальных феноменов культуры. На наш взгляд, имеет смысл выделять следующие типы: 1) метасмысл *витальности* (общность простого воспроизводства жизни); 2) метасмысл *трансгрессии* (общность стремления к личностной самоактуализации); 3) метасмысл *трансценденции* (общность причастности к сакральному). На уровне метасмыслов нет противопоставления человека и мира, «объективного» и «субъективного» — ведь это уровень исходного *смыслополагания человеческого присутствия в Бытии* как такового.

К сожалению, в современной литературе сам термин «метасмысл» иногда употребляется в негативном значении, что, по нашему мнению, глубоко ошибочно, поскольку не позволяет использовать его особую внутреннюю эвристичность. Так, например, по мнению Д. В. Винника, «возможна иерархия метасмыслов, не имеющая предметного основания. Они являются тем, что иные называют симулякрами. Задача философа — выявлять такие смысловые конструкции и разоблачать их, ибо обрести смысл в их рамках невозможно»³. Действительно, в современном «гуманитарном дискурсе» часто попадаются термины, претендующие на роль предельных смысловых обобщений, но при ближайшем рассмотрении оказывающиеся крайне малосодержательными. В таких случаях «разоблачения», о которых говорит цитированный автор, совершенно необходимы. Но почему такие ситуации обозначаются термином «метасмысл» вместо того, чтобы пользоваться им в ином, сугубо конструктивном ключе? Очевидно, что это сделано совершенно произвольно и без серьезных на то оснований. Целью настоящей статьи является анализ того особого содержания культуры и человеческого сознания, которое единственно адекватным образом может быть теоретически зафиксировано именно в термине «метасмысл», а также общее структурирование этого содержания.

В дальнейшем анализе мы будем исходить из того, что каждый из типов метасмыслов в предложенной выше схеме актуально разворачивается в вариативную сюжетность человеческого сознания и культуры, в результате чего приобретает полиморфизм и динамику. Соответственно, любая наша *интерпретация любой локальной предметности познания соотносится именно с таким представлением о реальности в целом, как со своим предельным смысловым контекстом и своего рода «каноном» понимания чего бы то ни было*. В частно-

² Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М. : Лабиринт, 1994. С. 72.

³ См.: Винник Д. В. Essence of Sense // http://ru.philosophy.kiev.ua/library/vinnik/sense_vinnik.html

сти, для метасмысла *витальности* — это «мир как живое, одушевленное тело» (А. Ф. Лосев). Для метасмысла *трансгрессии* — это «мир как воля к власти», в котором каждое индивидуальное сущее существует постольку, поскольку стремится стать больше себя самого, подчинить себе других, осуществляет «страсть к преодолению границ» (таково обычное понимание трансгрессии⁴). Для метасмысла *трансценденции* — это «мир как тварное сущее», чья конечность, однако, изначально соотносена с перспективой преображения и бытия в вечности.

Например, для последнего мир в своей подлинной сущности не есть совершенный и самодостаточный «космос», но временный, уязвимый, саморазрушающийся, хрупкий «век», именуемый в Библии словом «олам». Как писал С. С. Аверинцев, «греческий “космос” покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский “олам” движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы *смыслу*»⁵. «Олам» изначально движется к своему Концу, имея свой конечный смысл *вне* себя, а не в себе. Здесь метасмысл любой локальной ситуации определяется через матричные символы Суда и Искупления (Освобождения). У первых двух метасмыслов матричными символами являются, соответственно, Жизнь (далее развертывается в ряд символов природного бытия) и Воля (развертывается в ряд символов покорения природы и исторического прогресса).

Таким образом, на базовом уровне «работы со смыслами» сознание человека осуществляет своеобразный синтез: а) локальной причинности (в рамках интенционально ограниченной предметности) с Причинностью в предельном значении этого слова — с метасмыслом всего существующего как такового; б) удостоверивания налично данного с помощью определенных процедур с особой предельной Достоверностью метасмысла, полагаемой в основу мировосприятия. Заметим, что эта базовая структура сознания является универсальной для любого типа мировоззрения. Она, как правило, остается рефлексивно не фиксируемой и осознается только в критических ситуациях «несрабатывания» привычных стереотипов мышления, когда человеку приходится подниматься до смысложизненных вопросов. Именно это обстоятельство очень важно для нашей темы. Оно показывает, что термин «метасмысл» фиксирует изначальные, внутренние «протоструктуры» сознания как такового, обеспечивающие во взаимодействии между собой любой синтез локального культурного смысла. Эти базовые «протоструктуры», в свою очередь, по-разному «работают» в зависимости от того, какой «мировой» метасмысл развертывается в процессе познания, независимо от конкретной предметности последнего.

По отношению к матричным символам часто используется термин «базовые метафоры» (И. Т. Касавин), но он, по нашему мнению, в данном случае недостаточно адекватен, поскольку метафора предполагает соотношение чего-то уже заранее данного, а *матричный символ*, наоборот, как раз и дает возможность помыслить реальность в качестве *мира*, а не соотносит *уже* помысленный

⁴ См.: Козелецкий Ю. Человек многомерный. Психологические эссе. Киев : Лыбидь, 1991. С. 30.

⁵ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. : CODA, 1997. С. 94.

мир с *уже* помысленным его образом. Другое существенное обстоятельство состоит в том, что только в предельных случаях названные метасмыслы культуры выступают в своем «чистом» виде. Как правило, они образуют сложные синкретические конфигурации как в массовом, так и в индивидуальном сознании. Но их дистинкция, тем не менее, насущно необходима для анализа и понимания логики конкретных ситуаций интерпретации, поскольку в последних, как правило, происходит «игра» переходов от одного метатекстового «канона» смыслополагания к другому и третьему, затем наоборот и т. д. Собственно, мастерство интерпретации артефактов любого рода в конечном счете и состоит в умении отслеживать эти не всегда явные переходы или самостоятельно их инициировать там, где это требуется новой проблемной ситуацией.

Но важнейшая эвристическая функция предложенных различий состоит именно в акцентировании *взаимной конфликтности* метасмыслов, которая, с одной стороны, является глубинной, исходной причиной взаимных непониманий людей и целых культур, опирающихся (сознательно или чаще бессознательно) на разные метасмыслы, и, как следствие, их уклонения от реального диалога в монологическое самоутверждение и конфликт. С другой стороны, эта конфликтность не исключает смысловой преемственности и даже может обнаруживать определенную «логику» переходов от одного метасмысла к другому (впрочем, как правило, весьма индивидуальную в своих проявлениях). Эта амбивалентность, в свою очередь, отвечает двум «шкалам», имеющим место в структуре интерпретации, которая обретает диалогической структурой: 1) моменту «остранения» собеседника и 2) моменту трансформации *своей* позиции вследствие обогащения *его* опытом и *его* обращенности ко мне.

В своем этимологически точном и эвристически плодотворном смысле диалог может быть определен как *игра по правилам актуальных метасмыслов*, учитывая их изначальную типологию и непрерывность образования вторичных констелляций (обычно именуемых «мировоззрениями», «культурными парадигмами» и т. д.). Бесконечное разнообразие возможных вторичных констелляций, а также способов их опредмечивания в культуре представляет собой ее креативное пространство, изначально диалогическое по своей структуре. Сознание и речь человека пребывают в диалогическом (а значит, креативном) режиме постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями: *волей к различанию* (от *differance* Ж. Деррида) и *волей к общности смысла*. С одной стороны, в рамках единого метасмысла (или общей констелляции смыслов во вторичных текстах) обмен высказываниями возникает в силу *неполноты включенности* в метасмысл каждого из собеседников — и поэтому они ценны друг другу именно этой своей взаимообогащающей различностью. С другой стороны, эта неполнота имеет своей обратной стороной *принципиальную избыточность* каждого относительно общего для них метасмысла (или констелляции) — и поэтому они должны (сознательно или бессознательно) делать усилия, чтобы не «выпасть» из него. *«Топос» диалога как глубинного общения — в неизбывном «зазоре» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно.*

Принципиальной закономерностью в процессах диалога на уровне метасмыслов является то, что сознание каждого из его участников всегда так или

иначе «включено» в каждый из них по принципу свободной причастности. Содержательное «наполнение», ассоциативные ряды и способы рациональной интерпретации при этом всегда глубоко индивидуальны, но сам «топос» диалога и хотя бы минимальная взаимная «прозрачность» сознаний обеспечиваются именно этой общей триединой причастностью всем метасмыслам одновременно. Но возможна ли жесткая «привязка» метасмыслов к разным типам культур?

Весьма характерна в этом контексте достаточно авторитетная в наше время концепция «диалогики» как «логики культуры», созданная В. С. Библером и развиваемая целым рядом его последователей. В основе этого построения и лежит вышеописанный принцип жесткого и однозначного отнесения разных метасмыслов к разным типам культур. Автор работает с тремя доведенными до крайней абстракции интеллектуальными моделями античного, средневекового и нововременного «смыслов бытия», «мыслящих разумов» и их «логик» (впрочем, все три термина часто употребляются практически как синонимы). В концепции В. С. Библиера современный человек как субъект культуры трактуется как особо развитый именно вследствие того, что он якобы не имеет никакого собственного типа мироотношения, но призван быть своего рода «менеджером», обеспечивающим диалог трех исторически сложившихся способов отношения к миру: познавательного (парадигма Нового времени), эйдетического (античность) и причастного (христианская цивилизация).

Главная идея автора концепции состоит в утверждении особого положения человека современной эпохи, который, по его мнению, уже «не может» жить и мыслить исключительно в рамках какого-то одного из перечисленных «смыслов бытия», «мыслящих разумов» и «логик», но только в их «контрапункте», т.е. на их границах между собой, которые должны неизбежно им самим постоянно актуализироваться в каждой ответственной жизненной ситуации. Современный человек, пишет В. С. Библер, «оказывается где-то в *промежутке* различных встречающих и пересекающихся смысловых кривых, и ни одна «кривая не вывезет», ни к одной человек не прирастает, он все время остается (оказывается) наедине с собой. Индивид теряет комфортное место «точки» на некой единственной восходящей траектории. В таком промежутке ни один осмысленный поступок уже не имеет абсолютной исторической или ценностной санкции. Каждый поступок (если он хоть как-то осознан) всегда что-то *преступает*, несет в себе риск личного перерешения — заново! — исторических судеб, выборов, решений, исторических форм общения. Все эти ценностные и смысловые спектры оказываются значимыми одновременно; каждый смысл вновь и вновь претендует на единственность и всеобщность»⁶. Тем самым, современный человек должен словно расставить всех по «своим местам» в своем всеобъемлющем, «божественном» сознании, поставляющем себя в некую эсхатологическую позицию мирового разума, по своему произволу выстраивающего как внутренние «логики» разных мировоззрений и культурных миров, так и всеобщую «диалогiku» их взаимодействия между собой.

⁶ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М. : Политиздат, 1991. С. 262—263.

Однако что должен представлять собой сам субъект, который ориентирован именно таким образом — на постоянное пребывание на границах локальных культур, удерживающийся от предпочтения и «сроднения» с какой-либо одной из них? Субъект с такой установкой, во-первых, вовсе не становится универсальным и всепонимающим, но оказывается не на одной насущной для себя Границе с «родной» культурой, а одновременно на множестве частных, случайных и, в общем, необязательных для него границ с локальными культурными традициями, ни одна из которых, тем самым, не может для него стать вполне своей. Естественно, что это лишь абстракция, отражающая предельный случай некоего «абсолютного диалогизма». Естественно, что такие случаи чрезвычайно редки, однако в теоретическом аспекте именно они являются «модельными». Нетрудно заметить, что *сознательно культивируемая дистанцированность по отношению к любым традициям и локальным культурам в конце концов неизбежно превращается в симулякр — в своего рода «алиби» по отношению к любому культурному смыслу*. Такой субъект становится радикально без-ответственным, поскольку каждый раз сам определяет, со-ответствовать ли ему нормам, императивам и смыслам конкретной культурной среды или нет. Подлинная же, неустраняемая ответственность формируется только в ситуации принципиального не-алиби, в живой и «кровной» включенности в конкретную традицию. В противном случае возможно лишь игровое отношение к любым смыслам, ценностям и даже абсолютам. Во-вторых, с другой стороны, необходимость пребывать одновременно на множестве локальных границ с различными культурными мирами — такое состояние с неизбежностью приводит к внутреннему «расщеплению» субъекта на множество квазисубъектов-фантомов, каждый из которых становится лишь адаптивным «инструментом», а отнюдь не полноценным способом бытия в культуре. Такое культурно расщепленное сознание не позволяет сформироваться целостной личности. Но вследствие такой внутренней расщепленности у человека может возникать иллюзия, будто бы это признак его особой развитости и внутренней сложности. Но трудно не заметить, что в данном случае задана как раз модель монологичного субъекта культуры, которому приписывается поистине «божественное» сознание, способное вместить любой культурный смысл, поскольку он изначально признается ограниченным. Такой тип сознания изначально настроен на манипуляцию элементами различных культурных традиций, превращаемых при таком отношении в мертвый материал.

Кроме того, объективное соотношение названных типов по самой своей сути *иерархично*. Причастный тип является базовым, поскольку формирует человека как духовное существо, связанное с Абсолютом. Эйдетический тип формирует человека как душевное существо, пребывающее в единстве с миром как Космосом. Наконец, познавательный тип формирует человека как рациональное существо, овладевающее миром как своим «сподручным» (М. Хайдеггер) материалом. Если эти типы не будут поняты именно как неизменно *соприсутствующие*, но иерархически соотнесенные, то это приведет лишь к глубокому расщеплению сознания, ценностному релятивизму и в конечном счете к неспособности различать реальность и ее иллюзорные симулякры.

Вместе с тем, предложенная В. С. Библером классификация задаваемых культурой типов мироотношения весьма плодотворна. С ее помощью можно диалогически соотносить различные локальные культуры, однако совсем по другому принципу. А именно исходя из того, что в каждой из них всегда присутствуют все три типа, но в различных «пропорциях» и формах своего осуществления. Но именно наличие общей типологической «матрицы» делает их всегда в определенной степени взаимно «прозрачными» друг для друга. Такой «матрицей», выполняющей функцию универсального «кода» человеческой культуры, опосредующего взаимодействие любых ее локальных «областей», может быть концепция трех типов метасмыслов. Она достаточно четко соотносится с типами мироотношения, о которых пишет В. С. Библер, но без абсолютизации их исторически преходящих форм: *причастный тип — с метасмыслом трансценденции, эйдетический тип — с метасмыслом витальности (в его самом глубоком, «космоцентрическом» смысле этого термина); познавательный тип — частный случай реализации метасмысла трансгрессии.*

«Стереоскопичность» любой локальной традиции, сохраняющей в себе (в большей или меньшей степени) своеобразный «микрокосм» Культуры как таковой, и является «ключом» ко всей проблеме «диалога культур». Универсалии Культуры всегда локально конкретизированы и предметно воплощены. Для того чтобы освоить их в большей степени, чем они даны в какой-либо из локальных культур, нужно сначала освоить их именно в этой локальной форме как родной и единственно возможной. И только после этого можно позитивно преодолевать ее ограниченность — но не путем отторжения, а путем ее обогащения. Если же с самого начала занять позицию игровой отстраненности по отношению ко всем локальным культурам как таковым — то это и означает с самого начала отрезать себе путь к постижению Универсального, поскольку оно всегда конкретно. Невозможность восприятия универсальности вне и помимо ее ограниченной, но «родной» для нас формы задана онтологически, однако требует своего осознания на уровне нравственной рефлексии — в виде императива смиренной любви к своей культурной родине.

Исходными здесь являются три онтологические презумпции: 1) о наличии универсального «кода» человеческой культуры как таковой, благодаря которому в принципе достижимо «сквозное» взаимопонимание любых ее локальных субъектов; 2) об уникальности любого локального субъекта культуры, благодаря которой он всегда представляет интерес для других; 3) о «пограничности» любого феномена культуры, в силу которой он раскрывает свою собственную сущность только во взаимодействии с иным, с «внеаходимой» по отношению к нему реальностью. Последняя из названных презумпций сформулирована в известном тезисе М. М. Бахтина об отсутствии у «культурных областей» своей «внутренней территории». О «внутреннем пространстве» можно говорить в том смысле, что субъекту культуры всегда присуща внутренняя сложность и в этом смысле «пространственность». Однако ему не нужно взаимодействовать сразу с несколькими локальными культурами для того, чтобы оказываться «на границе» и вследствие этого воспринимать новое содержание и меняться. Ведь, во-первых, для субъекта любая локальная культурная среда является не только внутренней (усвоенной, интериоризированной), но и внеш-

ней, с которой он «граничит». Она реально существует для него именно как постоянная *внутренняя* граница его собственного внутрисубъектного «культурного пространства». А во-вторых, человек не только сейчас, в эпоху разрушения всех органических традиций, но и вообще всегда был, есть и будет пребывать «где-то в *промежутке* различных встречных и пересекающихся смысловых кривых», поскольку это задано самой структурой его сознания, которое всегда «включено» в каждый из трех предельных метасмыслов по принципам жизненно-практической причастности и открытости смыслового «поля» сознания.

Понятие «границы», введенное М. М. Бахтиным в указанном выше смысле, имеет и другое важнейшее измерение, которое можно назвать *экзистенциальным*. Оно связано с особым парадоксом «двойничества», в свое время введенного в философский оборот А. А. Ухтомским, но до сих пор не получившего полноценного концептуального развития. Суть его состоит в обусловленности нашего восприятия мира и всякого другого «Я» двумя противоположными доминантами: на своем «Я», при которой все остальные становятся в моем восприятии его же двойниками, и доминантой на Другого, при которой он являет мне свое подлинное и насущное для меня Лицо. Сам А. А. Ухтомский пишет об этом так: «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты... Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать, и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т.е. если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны... Проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника... служат естественным продолжением того, что доминанта является формирователем “интегрального образа” действительности... Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою... завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами. Везде, где человек осуждает других, он исходит из своего Двойника, и осуждение есть вместе с тем и тайное... самооправдание»⁷. Этим первичным экзистенциальным установкам отношения к Другому как к Двойнику или как к Собеседнику соответствуют два противоположных способа отношения к Другому: «в первом случае человек домогается равенства тем, что *стаскивает другого с его высоты до своего уровня*, принижает его до себя. В другом случае он домогается того же равенства, но тем, что *усиливается подняться со своего низа до того высшего*, в котором видит другого»⁸. Тем самым, с экзистенциальной точки зрения мыслящее и понимающее «Я» всегда *на границе самого себя* (иначе оно *не* «мыслит» и *не* «понимает» в подлинном значении этих слов) — и точно так же оно на границе Другого (за которым всегда — другое «Я»). Иллюзорное устранение этой границы путем *замещения* Другого проекцией своего «Я» и создает эффект «двойничества». Наоборот, позитивное *наполнение* границы своей открытостью Другому создает эффект «собеседничества» в указанном чисто герменевтическом смысле — как эффект смиренного приоб-

⁷ А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1992. С. 179—183.

⁸ Там же. С. 170.

щения к особой сфере универсальной открытости «Я»-«Ты»-отношения. Именно это и есть тот реально-жизненный «канал», по которому осуществляется трансляция культурных смыслов, а значит, и процесс «вживания» в базовые метасмыслы.

Возможность противоположных доминант восприятия, очевидно, не сводится к уровню психологии восприятия или только к сфере моральной культуры — наоборот, само формирование противоположных доминант в этих сферах является уже следствием противоположных экзистенциальных состояний человека, определяющих его отношение к миру. В свою очередь, возможность таких состояний объясняется особой онтологической структурой человеческого существа, которая у А. А. Ухтомского лишь намечена и поэтому требует специальной экспликации. Речь идет о *расщепленности* человеческого существа на свою онтологически высшую часть, выражающуюся в бескорыстной любви к Другому, и низшую — демоническую, выражающуюся в стремлении властвовать над Другим, сделать его своей собственностью. Доминанта на «Я» и, как следствие, феномен «двойничества», «бред самого с собою» вместо обращения к реальному Собеседнику, завистливое «стаскивание другого до своего уровня» и т. д. — все это результат своеобразного *паразитирования* нижней части человеческого существа на высшей, присваивания ею функций последней. Доминанта на «Я» возможна лишь вследствие отождествления «Я» с Другим, присвоения «Я» себе той любви, которая предназначена Другому. Тем самым «Я» иллюзорно делает себя центром вселенной — низшая, демоническая часть человеческого существа узурпирует способность к любви, подчиняет ее своему стремлению к господству. Эта предельная «метафизика» самоосуществления человеческого «Я» оказывается вовсе не абстракцией, но самым непосредственным образом определяет наше отношение ко всякой интерпретируемой нами культурной реальности, определяет нашу способность (или неспособность) видеть в ней насущный для нас *инаковый* смысл, а не совершать каждый раз проекцию «мирка» собственного индивидуального сознания на весь Универсум. Движение в «треугольнике» метасмыслов создает то внутреннее свободное смысловое пространство сознания, которое обеспечивает «эффект Собеседника» и способность человека к универсальной культурной восприимчивости — но не по модели якобы всепонимающего, «божественного» разума, но по модели *универсальной отзывчивости* в реально-жизненном познавательном диалоге.

Краткое рассмотрение проблематики, связанной с необходимостью содержательной концептуализации термина «метасмысл», позволяет сделать ряд обобщающих выводов. 1) Неклассическая категория смысла как «способа проявления бесконечного в конечном» приобретает эвристическую полноту только после восхождения к ее предельным содержательным основаниям, которые логично фиксировать термином «метасмысл». 2) Целесообразно выделять следующие типы метасмыслов: *витальности* (общность простого воспроизводства жизни), *трансгрессии* (общность стремления к личностной самоактуализации), *трансценденции* (общность причастности к сакральному). 3) Универсальные типы мироотношения, «логики культуры» (В. С. Библер), в целом достаточно четко коррелируют с типами метасмыслов: «причастный» тип — с метасмыслом трансценденции, «эйдетический» тип — с метасмыслом

вительности; «познавательный тип» — с метасмыслом трансгрессии. 4) Особую сферу содержательных определений метасмыслов, требующую дальнейшего анализа, составляют концепты *причастности* и *границы*, а также особый *парадокс «двойничества»*; они определяют универсальные закономерности функционирования смыслов в культуре и поэтому могут рассматриваться в качестве моделей метасмысловой динамики культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. — Санкт-Петербург : Изд-во СПб. ун-та, 1992. — 212 с.
2. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — Москва : CODA, 1997. — 422 с.
3. *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — Москва : Политиздат, 1991. — 413 с.
4. *Винник Д. В.* Essence of Sense // http://ru.philosophy.kiev.ua/library/vinnik/sense_vinnik.html
5. *Козелецкий Ю.* Человек многомерный. Психологические эссе. — Киев : Лыбидь, 1991. — 212 с.
6. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — Москва : Лабиринт, 1994. — 96 с.
7. *Петрушенко В. Л.* Принципы диалектики и проблема смысла в культуре // Проблемы философии : респ. науч. сб. Вып. 78. — Киев : КГУ, 1988. — С. 41–53.