



УДК 316.33

ЧЕЛОВЕК НАУКИ: НОВЫЕ КОНТЕКСТЫ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Филимонова Ольга Федоровна –

доктор философских наук, профессор кафедры философии,
Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю. А.
E-mail: filmon-2006@yandex.ru



Целью статьи является исследование проблемы самоидентичности современного ученого в познавательном поле социально-философской мысли XX в. Обозначаются основные контексты современных изменений в социальном и научном мире, характеризующиеся сложной социальной дифференциацией, разведением принципов научной идентификации и иерархизации, ценностной и этической неопределенностью. Исследуется специфика саморефлексии ученого в соотносительности с «эталонной моделью» человека науки, определяются основания для резкой смены самоидентификаций. Предложены и описываются два типа самоопределения: ученый как практик и ученый как интеллектуал. Методологические принципы ряда социальных концепций (М. Вебер, П. Бурдьё, теория идентичности, постмодернистская социальная теория) стали необходимым условием для отображения новых контуров самоидентичности ученого и проблемы поиска им своего места и роли в научной практике.

Ключевые слова: социальные изменения, кризис идентичности, самоидентичность, ученый, индивидуальность, выбор.

Как известно, характерные черты ученого изменяются не только под влиянием перемен в сфере самой науки, но и под воздействием социально-исторических условий. Специфика современной социальной динамики, которая в академической интерпретации фигурирует как ситуация радикальных социальных преобразований, характеризуется упадочными и кризисными явлениями. Острым проявлением таких наблюдаемых событий можно назвать трансформацию идентичности и самосознания человека науки. Соответственно, дополнительный импульс в данном событийном поле получает проблема самоидентичности ученого, поиск им своего места и роли в научной практике.

Если непредвзято ответить на вопрос, кто такой ученый, то, вероятно, дефиниция получится весьма обобщенной: творец научного знания. Такое традиционное понимание по своему существу исходит из обширнейших теоретических и эмпирических исследований образа ученого в истории, философии, социологии и психологии науки. На их плодотворность можно рассчитывать, поскольку данное направление познания образует в сфере социально-философской мысли определенную структуру. Однако не стоит склоняться только к констатации имеющихся данных, а обратить также внимание на ту динамику современного развития общества и культуры, в которую они вплетены. Этому, как представляется, будет спо-

собствовать обращение к отдельным методологическим принципам ряда социальных концепций.

Поскольку дальнейшие рассуждения будут строиться на основе понятия идентичности, то стоит определиться в его толковании. Нет смысла подтверждать популярность этого термина и детально касаться всего комплекса идей, возвращенных на его основе, лишь сведем сложившиеся интерпретации в общий контур. Идентичность (от лат. *idem* – тот же, тот самый; *idennidem* – постоянно, снова и снова; *identitas* – одинаковость): выражает напряжение между индивидуальным, фундаментальным, единичным и множественным, фрагментарным, одинаковым; относительна, не имеет «эссенции», сущности, но «есть одни дифференции» и начинается с противопоставлений Другому; с одной стороны, «моментальная, личная, быстро меняется и выступает во множественном числе», с другой – «это потребность в продолжительности отождествления, на которое можно опереться в перспективе» [1, с. 304]. Следовательно, самоидентификация отражает внутреннее побуждение индивидуального «Я» придать собственным «мерцающим» представлениям о себе и своем месте в реальности определенную цельность. Затруднительность, противоречивость, неподлинность самофокусировок означает кризис самости, то есть трансформацию онтологических оснований, формирующих человеческую личность как таковую.

Обратимся к некоторым известным темам, каждая из которых позволит определить контексты, в которых индивидуум погружается в глубину рефлексий для удостоверения равности себе как ученому. Здесь проблема видится в самой полноте такой возможности. Первая, самая очевидная тема связана с утверждением, что самоопределение ученого конституируется по собственному выбору как стиль жизни. Она присутствует в историко-научных исследованиях периода так называемой «малой науки», однако известный шаг в сторону изменения социального статуса ученого сделал М. Вебер. В его оценке профессиональное занятие наукой служит «делу самосознания и познания фактических связей», вот почему на вопрос – заслуживает ли наука стать чьим-то призванием – он со ссылкой на собственную работу в университетской аудитории дал утвердительный ответ, опре-



деляя последний как ценностную предпосылку науки как призвания. Отсюда и возможность оставаться «верными себе» Вебер отождествляет с индивидуальным выбором профессии, острота осознанности которого, однако, не лишена сильного чувства: без страсти, «без странного упоения» и «испытания того, что называют увлечением наукой», нет и призвания [2, с. 543]. Здесь событие самоидентификации осуществляется в сугубо экзистенциальном и даже истовом порыве.

В самой сути призвания, как она представлена выше, нетрудно обнаружить также установку, которая с позиции социально-антропологического взгляда говорит об интенции личности к трансформации самости. Потому что «любая новая интерпретация собственного прошлого, любая перемена “Я-концепции” для осуществления метаморфозы являет собой отречение от старой идентичности и переход в новую жизнь» [3, с. 98]. В формате данного подхода смена идентичности как ее становление и подкрепление образуют процесс, в котором индивидуальное представление о себе подчинено давлению социокультурных обстоятельств. Такая познавательная перспектива страдает известной долей односторонности. В этом смысле эпистемологический нюанс веберовской концептуализации имеет более сущностную семантику, поскольку прочерчивает аксиологию «мысленного взора» (духовно-чувственного) в индивидуальном выборе.

Небезызвестно, что когда люди приступают к осмыслению своей жизни, они исходят из позиции своего личностного и деятельностного участия в мире. Результаты историко-научных исследований, основанные на материалах мемуаров, официальных и личных документах, воспоминаниях коллег, учеников, на воображении авторов подобных жизнеописаний, дают хорошее представление о зависимости успеха в научной деятельности от ценностных предпосылок в профессиональном выборе ученого. Судьбоносные моменты биографий, неизменно связанные с такими свойствами, как увлеченность, одержимость работой, любознательность, глубокое интеллектуальное наслаждение, не-утилитарный подход к познанию в том качестве, которое было прекрасно отмечено А. Пуанкаре: «...безумные бессребреники, умирающие нищими, никогда не думающие о своей пользе и руководимые все же не своим капризом, а чем-то другим» [4, с. 83], стали свидетельством определяющего влияния самосознания ученого на его призвание, творческие достижения и образ жизни. Подобные показатели воплощают традиционную модель человека науки, существующую сегодня в виде эталона, на который сориентировано сознание современного научного деятеля. Соединив в себе

черты идеального «Я», она нормативно определила, что должен думать и как должен поступать индивидуум, служащий науке.

Однако сравнение себя с эталонной моделью, а проблема идентификации всегда есть проблема сходств и различий, подражания и отказа от подражаний, имеет разные эффекты. При определенных условиях оно способно вызвать как удовлетворение, так и «синдром неудачника», но может через развертывание сознания вывести в иные пласты реальности, где достижение того, что символизирует успех, повлечет признание (или ощущение) такого соответствия. Другое дело, насколько профессиональные компетенции и общая культура позволят успешно и продолжительно адаптироваться в новых контекстах. И здесь однозначных ответов быть не может: это та самая неопределенность, когда возможны любые метаморфозы, риск, действие, здесь не уйти от обращения внутрь себя.

Подобная перспектива вполне совместима с теорией деятельности, рассматривающей человека в его познавательной способности рефлексивно отслеживать структурные потоки своих взаимодействий и концентрироваться на значимости и вариативности их обстоятельств. Онтологически любое взаимодействие суть смыслопорождение. Современный ученый-исследователь сосуществует в напряженном пересечении множественных «малых» и «больших» смыслов и ситуаций. В этом плане его действия и отношения, номинально поддерживая эталонную модель, могут отличаться от выражения приверженности социальной и культурной ценности нормативного ценза, который она артикулирует.

Понятно, что историко-биографические описания с трудом могут удостоверить (даже маскировать) истинные мотивы и содержание индивидуального научного творчества и выйти за границы внешних примет, за которыми самость исследователя постоянно ускользает от целостного схватывания. Научная критика еще может распознать степень интеллектуальной интенсивности и качество научных аргументаций (хотя и здесь имеют место «накладки»), но идентифицировать индивидуальность, личность ученого в полноте, включающей профессиональный опыт и убеждения, – вряд ли. Показателен ответ П. Фейерабенда критикам: «моя личная жизнь и моя книга – две разные вещи... Они не способны представить ситуации, когда писатель описывает один стиль жизни, живет иначе, принадлежит группе, связанной с третьим стилем жизни, а пропагандирует отличный от всех предыдущих» [5, с. 254]. В философии и психологии существует немало версий познания чужого «Я», однако все они предположительны, и постижение Другого



остается в гносеологическом плане явлением «под покровом», «неразглашаемой» тайной. Даже нарратив как способ самоидентификации и то воздействие, которое он производит на публику, вовсе не тождественны самости говорящего (даже по поводу собственных исследовательских результатов), поскольку вербализация есть уже отбор, «процеживание». Иллюстративна реплика П. Бурдьё: «...ответы, которые я мог бы дать на наиболее часто задающиеся мне вопросы, варьируют в зависимости от собеседников: социологи ли они или не социологи, французские социологи или иностранные, специалисты в других областях или «профаны» и т.д.», и ее ценность (в том числе вместе с «фрейдовскими» оговорками) для подтверждения саморавности публично позиционированному «Я» вдвойне под вопросом [6]. Да и самонаблюдение весьма неопределенно: призыв «познай себя» остается потенцией.

Вторая тема связана с тем, что профессиональная деятельность современного исследователя может выступать в непрерывной последовательности и многообразии социальных ролей с соответствующими идентификациями (преподаватель, администратор, эксперт, специалист, интеллектуал). Возможности и причины их разделения или наложения в настоящее время довольно разнообразны, и практика перехода, сопровождающаяся принятием новой роли, не всегда проходит непротиворечиво. Наиболее сильным фактором резкой смены самоидентичности можно считать явление «избыточной квалификации», повлекшее значительную дифференциацию в научно-интеллектуальном секторе, статусную поляризацию, исключение, персонализируемое в определенных случаях как ролевое несоответствие. Подобные обстоятельства обусловили то состояние индивидуального сознания, которое универсализировано в понятии «кризис идентичности». Психологи убеждают в возможности «критической перестройки» посредством смыслостроительства, повышения смыслового соответствия индивидуального сознания и бытия (Д. А. Леонтьев, Ф. Е. Василюк). В культурологической перспективе доминирует известный лейтмотив: человек, превышающий социализированный минимум, способен к самоопределению (В. Библер).

Поясняя своеобразие «современности», П. Штомпка обращает внимание на наиболее сильное ее проявление – формирование индивидуальности, своеобразного типа личности современного человека и делает ссылку на модель А. Инкелеса. Все обозначенные американским психологом черты синдрома «современной личности» не независимы друг от друга. Не только условия современности формируют каждый

признак, но и каждая особенность, «если уж она сформировалась, начинает оказывать свое воздействие, помогая формированию других черт и признаков или усиливая их значение и способствуя в конечном итоге сложению цельного типа личности» [7, с. 585].

Этот «эволюционный» по духу концепт становления индивидуальности удачно вписывается в идею общества «открытых возможностей», в котором предельно выросло значение компетенций и предпосылок для успешного выполнения конкретных задач и предпринимаемых действий. Причем вовсе несущественно, как отмечает П. Штомпка, кто конкретно эти действия совершает и соответствующими компетенциями и предпосылками располагает. Для всех, способных такие роли исполнять, границы открыты. С этой точки зрения, коренящейся в модернистском идеале свободного индивидуума, задаются возможности, в которых можно было бы обрести то единственное, что наилучшим образом отвечало бы индивидуальному запросу и желанию создавать собственную идентичность по своему выбору.

Резюмируем все вышесказанное следующим образом: поскольку ядро личной самоидентичности ученого и внешняя оценка его профессиональной ипостаси в реальности отчасти не совпадают, мы вправе рассматривать их не с точки зрения взаимоисключающих, а в качестве ценных аспектов дуальности одной цельности. Тогда соотношение «раздумий о самом себе» с тем, чем предписано быть по статусу, может стать своеобразной мерой для «считывания» контекстов, в формате которых человек науки ищет способы подтверждения саморавности себе как ученому. Если принять во внимание всю совокупность условий, то можно проследить два типа рефлексий.

Практическое (утилитарное) чутье как мера ученого достоинства. Это свойство, которое удачно отметил Жюльен Бенда, указывает на качество фокализации самости научного деятеля: «духовное воинство мирского» [8, с. 130]. В самом деле, имманентная динамика современности ломает рамки традиционной академической нейтральности, что запечатлелось в чертах неподлинности, которой пронизана наука «на заказ» и которая придает своеобразную тональность духовному производству в структурах коммерческих исследовательских институций. Компетентная в той или иной научной области осведомленность ученого-исследователя включается в практическую сферу и, если видеть здесь проблему, то она предначинена тем, что высокая нравственная и познавательная форма человеческого духа оказалась сведенной к утилитарной. Однако если на индивидуальном уровне эта практика удалась как новое призвание, то она своей же властью



полагает как свершившееся то, что в реальности далеко не удавалось. И это, в свою очередь, изнутри как бы очищает: возможно, из желания ощущать себя всегда равным себе учёный осознал себя как личную проблему и, теряя часть идентичности, уже как бы заново в точке раскрепощенной субъективности, освобожденной от мифов внутреннего плана, камуфлирующих работу по смыслостроительству, самоопределился. Так, выбор оказывается следствием динамического течения экзистенции и оправданием последующих практических результатов самовыражения. Благодаря этому оправданию предъявлено то, что утаивалось, но неудержимо стремилось за рамки академической деятельности.

Софистический дух как аттитюд интеллектуального самовыражения ученого. Эта культурно-стилистическая ипостась раскрывается в личном даровании, оригинальном мышлении или восприимчивости, которые здесь значат больше, нежели конвенциональный статус. Такие качества обнаруживают себя в культурно-коммуникативном противоречии, которое можно пояснить через различие ученый/непосвященный, научный/светский, академическое/авангардное, исключительное/банальное. Размывание оппозиций возникает в связи с реконверсией специализаций, разделением интеллектуального труда по доминированию, возникновением общественно-научных дискурсов, дискуссий, конфронтаций, появлением массмедиа внутри научного поля [9]. В этих контекстах интеллектуальная работа ученого включена в процессы формирования аналитических и познавательных структур, в борьбу слов и по поводу слов «в попытках совершить переворачивание в обычной иерархии смыслов, чтобы установить как *существенный* смысл <...> такой смысл, который до сего момента был вторичным или, еще лучше, *подразумеваемым*» [6, с. 172].

Риторические усилия интеллектуалов – это не только открытость к идущим извне пожеланиям и ожиданиям заказчиков, но сциентизирование культуры (циркулирование рационального знания между различными регистрами философии, политики, физики, религии, биологии, журналистики, литературы), т.е. совмещение академического дискурса с формами общения, ориентированного на непосвященную аудиторию. А та, в свою очередь, наталкивается на непреодолимые препятствия, потому что слушатели не владеют той или иной внутридискурсивной логикой и терминологией. И поскольку «понимать» не означает «знать», то вербальный акт в таких опосредованных обстоятельствах охотно переводится в поле интерпретаций, эрудиции, культуры. Возможность высказывания самомнения (творческого или подражательного) и притязания такового на авторитетность публично

(нередко в рамках светской логики оценивания) являются предпосылкой активной обращенности интеллектуалов вовне. В контуре такого позиционирования дискурсивные экзерсисы суть та автономная и имманентная логика иронического праксиса, который стал, если перефразировать П. Бурдье, в некотором роде словом-паролем к интеллектуальному идиолекту. Как движения рациональной мысли они «функционируют в основном как инструмент защиты и иммунизации» [9] и позволяют легитимно выявить в регистре коммуникативного сближения различие.

Можно ли утверждать, что тот и/или другой обозначенный тип рефлексии по поводу собственной самости не причастен друг другу и идеальной модели? Пожалуй, нет. Однако они не непосредственно тождественны. Соотносительность приобретает большую подлинность в устремленном вглубь себя взгляде, который позволит прочесть в самом себе ответ на задаваемый каждым, кто «испытал увлечение наукой», вопрос. Индивидуальный тон ответа сконцентрирует в себе всю его пылкость, противоречия и муку.

Список литературы

1. Гланц Т. (По)чему идентичность? // Гражданин мира или пленник территории? К проблеме идентичности современного человека. М., 2006. 423 с.
2. Вебер М. Избранное // Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006. 656 с.
3. Бергер П. Л. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. М., 1996. 168 с.
4. Пуанкаре А. Наука и метод // Химия и жизнь. 1980. № 6. С. 78–84..
5. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. М., 2010. 378 с.
6. Бурдье П. Начала. М., 1994. 288 с.
7. Штомпка П. Социология: анализ современного общества. М., 2010. 664 с.
8. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М., 2009. 310 с.
9. Пэнто Л. Философская журналистика // Социо-Логос постмодернизма. М., 1996. 236 с.

A Contemporary Scientist: Novel Contexts of Self-Identification

O. F. Filimonova

Saratov State Technical University named after Gagarin Yu. A.
77, Politekhnikeskay, Saratov, 410054, Russia
E-mail: filmon-2006@yandex.ru

The purpose of the article is studying of the problem of self-identity of a contemporary scientist in the cognitive field of the social philosophical conception in the XX century. The main contexts of the modern changes in the social and scientific world characterized by complicated social differentiation, separation of the principles of scientific identification and hierarchy, value and ethical uncertainty are defined. Specificity of an



individual self-reflection of the scientist in correlation with a 'model' of a scientist and the basis for a switch in self-identifications are studied. Two types of individual self-determination – a scientist as a practical worker and a scientist as an intellectual person – are suggested and described. Methodological principles of a number of social concepts (M. Weber, P. Bourdieu, the theory of identity, the post-modernist social theory) became an indispensable condition for reflection of the novel contexts of self-identification of a scientist, the problem of search of his place and role in the scientific practice.

Key words: social changes, crisis of identity, self-identity, scientist, individuality, choice.

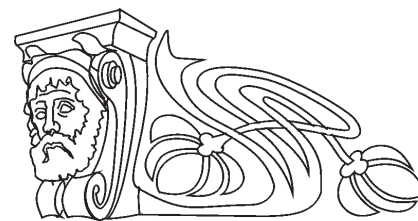
References

1. Glants T. Pochemu identichnost'? *Grazhdanin mira ili plennik territorii? K probleme identichnosti sovremennogo cheloveka* (Why Identity? A Cosmopolitan or a Prisoner of the Territory? To the Problem of Identity of a Contemporary Person). Moscow, 2006. 423 p.
2. Weber M. *Izbanoye: Protestantskaya etika I dukh kapitalizma* (A selection: Protestant ethics and the Spirit of Capitalism). Moscow, 2006. 656 p.
3. Berger P. L. *Priglaseniye v sotsiologiyu: Gumanisticheskaya perspektiva* (Invitation into sociology: Humanistic perspective). Moscow, 1996. 168 p.
4. Poincaré A. *Nauka i metod* (Science and Method). *Khimiya i zhizn'* (Chemistry and Life), 1980, no. 6, pp. 78–84.
5. Feyerabend P. *Nauka v sovremennom obshchestve* (Science in the Modern Society). Moscow, 2012. 378 p.
6. Bourdieu P. *Nachala* (Bases). Moscow, 1994. 288 p.
7. Shtompka P. *Sotsiologiya: Analiz sovremennogo obshchestva* (Sociology: Analyses of the Modern Society). Moscow, 2010. 664 p.
8. Benda J. *Predatel'stvo intellektualov* (Treachery of Intellectuals). Moscow, 2009. 310 p.
9. Pinto L. *Filosofskaya zhurnalistika* (Philosophical Journalism). *Socio-Logos postmodernizma* (Socio-Logos of Post-modernism). Moscow, 1996. 236 p.

УДК 1(470) (091)

ЯЗЫК, МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА В ДИАЛОГЕ РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ

Фриауф Василий Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры теологии и религиоведения, Саратовский государственный университет
E-mail: friaufva@inbox.ru



В статье анализируются возможные формы диалога русской и китайской традиций; эти формы – язык, метафизика и этика. Русский язык принадлежит индоевропейскому семейству языков, китайский – сино-тибетской группе, возможность диалога между ними основана на том, что оба языка фундаментальны интенциями языка-символа. В этом аспекте русский и китайские языки отличаются от языка-знака европейских языков. Метафизика русской традиции выражена как восточное христианство – Православие, китайская метафизика – это традиция Дао. Их различие – это различие ступеней «лестницы именованности» в общей для них изначальной традиции Логоса. Каково соотношение этих ступеней? Панэтизм русской философии соотносится с этикой конфуцианства и этикой даосизма. Возможность диалога в этическом измерении этих форм впервые исследуется с позиции предложенной методологии.

Ключевые слова: этика Вл. Соловьёва и Н. Бердяева, конфуцианская этика и этика Дао, метафизика и онтология русской философии, онтологии встречи у даосов.

Исходя из цели предстоящего исследования, предполагается в качестве задач рассмотреть следующие сюжетные линии: *взаимосвязь языка, метафизики и этики в русской духовной традиции; структурная связь между метафизикой, языком и этикой в китайской культуре.*

Взаимосвязь языка, метафизики и этики в русской духовной традиции

То, что русская мысль склонна к этизации в своих медитациях, нет нужды специально доказывать. Некоторые авторы говорят даже о «панэтизме» в русской философской и духовной традициях. Точно так же можно утверждать, что существует тезис о склонности к онтологизму и к метафизике в истории русской философии. Вот только в отношении к языку как предмету специальных исследований трудно утверждать нечто подобное. Есть, конечно, талантливые работы по языку – но они, как правило, принадлежат не философам, а лингвистам и филологам. И тем не менее между языком и метафизикой в русской мыслительной традиции есть внутренняя и необходимая связь. Мне доводилось размышлять на эту тему и проводить обоснование этого тезиса [1].

Напомню в тезисной форме основные идеи такого обоснования: во-первых, русский язык, в отличие от немецкого, английского или французского, в своих истоках укоренён в языке-символе, в то время как европейские языки почти целиком фундаментальны редукцией к языку-знаку. В свою



очередь, язык-символ фундирован природой *Имени*, в отличие от языка-знака, который генетически происходит из природы *Числа*.

Во-вторых, несмотря на то обстоятельство, что русский язык, подобно другим европейским языкам (не всем, есть исключения), принадлежит к индоевропейскому семейству, а китайский язык – к сино-тибетской группе, между русским и китайским языками есть сходство в том, что они оба укоренены в языке-символе.

В-третьих, язык-символ тяготеет к метафизике уже потому, что принцип *Имени* не только онтологичен, но и метафизичен сам по себе: как удачно выразился А. Лосев, помимо онтологически фундированных «первичных имён» имеется также метафизически фундированное апофатическое Первоимя. В свою очередь, язык-знак семиотичен и онтологичен – по той причине, что Число само по себе есть принцип *онтологический*, а не *метафизический*. Сложнее выявить и обосновать имманентную связь между языком и этикой. Тем не менее именно такое обоснование является одной из задач нашего исследования.

Уже с первых строк трактата «Оправдание добра», в которых подробно изложен план предстоящего исследования нравственной философии, Вл. Соловьёв высказывает принципиальные положения о связи теоретической и нравственной философии. Мы можем констатировать по видимости (а если вернее, то и по существу вопроса) антиномическое противоречие между *этикой* и *метафизикой* во взглядах русского мыслителя. Прочитав соответствующие пассажи из «Оправдания добра»: «Независимость нравственной философии от теоретической (от гносеологии и метафизики» [2, с. 50]. В этом тезисе явно заметна переключка между этикой Канта и этикой Соловьёва. Вл. Соловьёв, высоко ценивший вклад Канта в историю философии, специально отмечал тот момент, что из всех вопросов кантовской философии немецкому мыслителю именно этические удалось рассмотреть наиболее строго и последовательно. Тезис Канта о свободе воли, наиболее полно выражающейся в автономии нравственного законодательства человеческого разума, русский философ оценивает как гениальное достижение общечеловеческой мысли.

Но это лишь первая сторона антиномии-противоречия между этикой и метафизикой во взглядах русского философа. Читаем у Соловьёва далее: «Нравственная философия как полное знание о добре предполагается при основательной постановке и решении метафизического вопроса (о свободе выбора между добром и злом), а не зависит в своём содержании от решения этого вопроса» [2, с. 51]. А это уже совсем не кантиан-

ство: здесь русский мыслитель вступает в принципиальную полемику с немецким философом. Кант отрицает за метафизикой легитимное право устанавливать достоверное знание на том основании, что метафизические утверждения, как полагает «кенигсбергский отшельник», в принципе невозможно проверить на достоверность, ибо они касаются той референтной области, которая расположена по ту сторону возможного опыта человека. Напротив, Вл. Соловьёв исходит из установки реальной возможности мистического опыта – и об этом свидетельствует *софиология* великого русского мыслителя.

Какое собственное решение данной антиномии он предлагает? Ответ на этот вопрос начинается с установления Соловьёвым так называемых «первичных данных нравственности» как таковой. Первая такая данность, согласно Соловьёву, есть чувство *стыда*. «Чувство стыда (первоначально – половой стыдливости), – утверждает русский философ, – есть естественный корень человеческой нравственности» [2, с. 51]. Подобно *смеху* (о метафизической природе которого рассуждал Соловьёв в своих более ранних сочинениях), который уже Пифагором квалифицируется как присущее человеку метафизическое свойство его духа, стыд, согласно Соловьёву, не есть ни естественное, ни социально приобретенное качество человеческого существа. «Чувство стыда, – констатирует Соловьёв, – есть уже фактически безусловное отличие человека от низшей природы, так как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени» [2, с. 123].

«Рядом с этим основным нравственным чувством, – рассуждает далее Вл. Соловьёв, – находится в природе человеческой другое, составляющее корень этического отношения уже не к низшему, материальному началу жизни в каждом человеке, а к другим человеческим и вообще живым существам, ему подобным, – именно чувство *жалости*» [2, с. 127]. Есть, однако, развивает свои мысли Соловьёв, и третье начало нравственности как таковой: «Кроме этих двух основных чувств есть в нас ещё третье, несводимое на них, столь же первичное, как они, и определяющее нравственное отношение человека не к низшей стороне его собственной природы, а также не к миру подобных ему существ, а к чему-то особому, что признаётся им как *высшее*, чего он ни *стыдиться*, ни *жалеть* не может, а перед чем он должен преклоняться» [2, с. 129].

Это есть не что иное, как чувство *благоговения*, или преклонения перед высшим, отмечает русский мыслитель, именно оно составляет у человека нравственную основу религии и религиозного порядка жизни. При этом, подобно чувствам стыда и жалости, чувство благоговения,