

ЖИЗНЬ КАК КАТЕГОРИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Т. В. Козырева

Категория «жизнь» меняет свое содержание в зависимости от области применения. В биологических науках жизнь понимается как одна из форм существования материи, осуществляющая обмен веществ, регуляцию своего состава и функций, обладающая способностью к размножению, росту, развитию, приспособляемости к среде – в целом воспроизведением в соответствии с наследственной программой. В социальных и гуманитарных науках это понятие приобрело культурно-исторические и философские значения, в которых на первый план выходят интуитивно постигаемые первичность жизненной реальности, ее темпоральность, событийность и непрерывность течения.

Обращение к жизни как феномену культуры и истории обусловлено, во-первых, необходимостью постижения изначального опыта восприятия реальности и выявления непосредственного, дорефлексивного знания, предшествующего разделению на субъект и объект, во-вторых, осознанием недостаточности, неполноты абстракции чистого сознания – логической конструкции, в конечном счете лишаящей человека познающего тех связей, которые соединяют его с реальным миром, в-третьих, стремление рассматривать человека как целое, в-четвертых, попытка при помощи понятия жизни построить целостное видение мира, в основе которого она находится.

Обращение к феномену жизни в гуманитарных науках, стремление осмыслить жизнь в ее социокультурном значении предполагает расширение сферы рационального за счет поиска новых форм рациональности, не сводящихся к «образцам» интеллектуального опыта естествознания. За этим стоит обращение к философским размышлениям, поэзии, филологии и истории, гуманитарному и художественному знанию в целом, использующих духовный, чувственный и эстетический опыт человека. В результате такого переосмысления «жизни» происходит введение новых типов и соответственно понятий и средств концептуализации, а также порождение новых форм иррационального и принципов перехода его в рациональное.

Для философов понятие жизни хотя и было значимо и необходимо, но не являлось самоцелью и скорее служило другим, различным для каждого из этих философов задачам. Рассмотрим концепции отдельных философов.

Одним из ведущих исследователей понятия «жизнь» является немецкий философ и историк культуры **В. Дильтей**. Он вводит это понятие, разрабатывая методологию исторического познания, наук о культуре. Он стремится к «человеку как целому», в многообразии его сил и способностей, как «воляще-чувствующе-представляющему существу». Вернуть целостного человека в науки о духе и в познание в целом возможно лишь через **обращение к жизни**, данной во внутреннем опыте как нечто непосредственное и целостное.

Необходимо начать с **первичного способа конструирования реальности**. Познание всегда имеет дело с реальностью конституированной, осмысленной в актах жизнеосуществления. Логическая очевидность, последовательность умозаключений всегда вторичны по отношению к целокупности жизненных отношений, в которых создается мир, доступный познанию. Объективное познание внешнего мира всегда может быть **спорным**, суждения о том, что лежит в основе явлений, всегда носят **гипотетический характер**. В познании необходимо опираться на несомненное и истинное.

Дильтей руководствовался главным принципом – *познать жизнь из нее самой и стремился представить мышление и познание как внутренне присущие жизни*, полагая, что в ней самой формируются объективные структуры и связи, с помощью которых осуществляется ее

саморефлексия. Для Дильтея философия – это «рефлексия жизни на самое себя», а переживание, чувство жизни, жизненный опыт, жизненное отношение обозначают «внутреннее восприятие нашей души», «самодостоверность внутреннего опыта» – единственный прочный и неприкосновенный фундамент.

Дильтей принимает **в качестве метода опыт**, в котором каждая составная часть абстрактного мышления соотносится с целым человеческой природы, как она предстает в языке и истории. Важнейшими составляющими нашего образа действительности и нашего познания ее являются, по существу, «живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие» [1: 272].

Основополагающим для всех определений жизни, по Дильтею, является ее **темпоральность**, проявляющаяся в «течение жизни», одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения.

Содержание нашей жизни определяет переживание времени как беспрестанное движение вперед, в котором настоящее становится прошлым, а будущее – настоящим. Собственно, настоящего никогда не существует, мы лишь переживаем как настоящее то, что только что было. Время существует только в единстве с содержанием – наполняющей его человеческой деятельностью, историей и культурой. Никакая интроспекция не может постичь «живое время», его сущность, *человек познает себя и других через понимание и только в истории, а не посредством интроспекции.*

Жизненный процесс, по Дильтею, состоит из внутренне связанных друг с другом переживаний как особого рода действительности, которая существует не в мире, но во внутреннем наблюдении, в сознании самого себя. Каждое отдельное переживание соотносено с «Я», во всем духовном мире мы находим связность – категорию, возникающую из жизни, являющуюся структурой, связывающую переживания.

Духовная жизнь возникает на почве физического мира и является высшей ступенью эволюции, предполагая связные переживания. Но с переживанием мы уже переходим из мира физических феноменов в сферу духовности и тем самым в область наук о духе. В целом, **знание о духовном мире складывается** из взаимодействия переживания, понимания других людей, исторического постижения субъектов истории, из объективного духа.

Способы понимания различаются в зависимости от типа проявления жизни.

К первому отнесены **образования мысли**, в частности, понятия и суждения, которые высвобождены из переживания, а понимание направлено только на содержание мысли и ничего не говорит о скрытой подоснове и полноте душевной жизни.

Другой тип проявления жизни – **по поступок**, в котором следует отличать состояние душевной жизни, выражающееся в поступке, от жизненной связи, в которой коренится это состояние. *Поступок выражает лишь часть нашего существа*, возможности которого он своим свершением уничтожает, и, соответственно, поступок также высвобождается из подосновы жизненной связи.

Наконец, существует такое проявление жизни, как **выражение переживания**, которое относительно душевной связи может сказать больше, чем интроспекция. Выражение переживания *«поднимается из глубин, не освещенных сознанием»* и оценивается не в познавательных оценках «истинно» или «ложно», но с позиций правдивого или неправдивого суждения. *Именно на границе между знанием и действием открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории.*

Различные типы проявлений жизни и их своеобразное сочетание определяют тот факт, что *каждая жизнь имеет свой собственный смысл*, а непосредственным выражением осмысления жизни становится биография, наиболее «инструктивная» форма, в которой представлено понимание жизни. Это «праклеточка истории», в которой ход жизни осознается самостью в последовательности, и исторические категории вырастают из нее.

Дильтей озабочен проблемой «непроницаемости» жизни для познания, он осознает, что естествознание обладает своим «всеобщим схематизмом» в понятии причинности, господствующей в физическом мире и в специфической методологии, и *стремится разработать новые категории, необходимые для новой методологии*, определения нашего **отношения к жизни через понимание**. Это *категории значения, ценности, цели, развития и идеала*, причем «значение», имеющее непосредственную связь с пониманием, – это всеохватывающая категория, благодаря которой постигается жизнь как целое. Она характеризует **отношение элементов жизни к целому**, коренящемуся в сущности жизни. Любой жизненный план как знак особого рода – это выражение понимания значения жизни, и можно даже провести аналогию с конструированием смысла и значений слов и предложений при конструировании значения элементов жизни из их взаимосвязи.

Особыми возможностями познания жизни обладает **поэзия**, которая связана с «комплексом действий жизни», с переживаемым или понимаемым событием. **Поэт вновь создает в своих переживаниях отношение к жизни**, утраченное при интеллектуальном подходе и под воздействием практических интересов. Глубины жизни, *недоступные наблюдению и рассудку*, извлекаются на свет. В поэзии не существует метода понимания жизни, **явления жизни** не упорядочены, она **становится непосредственным выражением жизни как свободное творчество**, придающее зримое событийное выражение значимости жизни.

В отличие от поэта **историк**, также стремящийся познать жизнь, *выявляет и упорядочивает взаимосвязь действия, осознает реальный ход событий жизни*. Здесь выясняется очень важный момент: проявления жизни одновременно предстают как репрезентация всеобщего. История обнаруживает себя как одна из форм проявления жизни, как объективация жизни во времени, организация жизни в соответствии с отношениями времени и действия – никогда не завершаемое целое.

Исследователи идей Дильтея подчеркивают, что в отличие от других философов жизни он совершенно определенно **рассматривал жизнь в качестве жизнеосуществления под углом зрения истории культуры и общественно-исторической деятельности**, полагая при этом, что она первична по отношению к эпистемологическим конструкциям.

Гуссерль подходит к проблеме жизни в связи с проблемой кризиса европейского человечества как кризиса науки, философии, привычной формы рационализма. Естествознание как наука, полагал Гуссерль, ничего не может сказать нам *о наших жизненных нуждах, о смысле или бессмысленности всего человеческого существования*. Наука утрачивает свою **жизненную значимость**, поскольку забыт смысловой фундамент естествознания. Для познания социальной реальности, повседневной жизни Э. Гуссерль вводит понятие **«жизненного мира»**. Он критикует философию Нового времени за то, что она, по существу, отождествила познание с его частным, хотя и важным видом – научным познанием, тогда как познание во всей его широте включает «разум и неразумное, несозерцаемое и созерцаемое», различные акты веры. Гуссерль полагает, что европейский рационализм Нового времени страдает односторонностью. Он вытеснил духовное, смысловое начало из области научного познания. Возможность преодоления кризиса видится Гуссерлем в создании новой науки о духе. Предметом этой науки должен выступать жизненный мир, от которого зависит научное познание как от фундаментального слоя сознательной деятельности.

«Жизненный мир» – это мир «субъективно-соотносительного», в котором присутствуют наши цели и устремления, обыденный опыт, культурно-исторические реалии, не тождественные объектам естественно-научного анализа. Гуссерль пытался переосмыслить существующее отношение к миру и открыть сферу так называемого дотеоретического опыта. Жизненный мир – мир донаучной жизни с ее хаосом неупорядоченных созерцаний, с ее первичными обыденными структурами пространственности и временности, догадками, суевериями и предвосхищениями.

Жизненный мир – **ценностная основа** всех идеальных образований и теоретических конструкций науки. Например, у древних греков, по Гуссерлю, был свой жизненный мир, свое изначальное видение действительности, природы, которая вовсе не была природой в современном естественно-научном смысле. Исторически, окружающий греков мир – не объективная реальность, в нашем смысле, а их представления о мире, их собственная субъективная ценность со всеми принадлежащими сюда смыслами и значениями, со всеми их богами, демонами и т. д.

Жизненный мир – «глухая скрытая атмосфера» основополагающих ценностей, горизонт всех смыслов и возможностей сознания, априорных структур допредикативного опыта, из которых вырастают ценности культуры, научные конструкции, философские установки.

Проблема «объективно-истинного» мира – проблема **вторичных и специальных** интересов. Жизненный мир имеет объективность совершенно другого рода, которая раньше игнорировалась и не принималась в расчет позитивными науками как нечто субъективное, аморфное, подлежащее преодолению. В частности, центральной проблемой жизненного мира становится проблема живого осмысленного созерцания, рассматриваемого современной наукой как неопределенное и смутное понятие, как нечто малоценное по сравнению с общезначимостью логического. На самом деле, очевидности логики научного познания нуждаются в очевидностях жизненного мира, в жизненно-мировых априори как более ранних и более универсальных. Только возвращение, «откапывание» из-под более поздних пластов мира этих жизненно-мировых априори может дать действительно радикальное и подлинно научное обоснование современных объективно-логических наук, вернуть питательную почву современной культуре в целом, открыть возможности построения других картин мира, других перспектив и возможностей развития культуры. «Гуссерль, – писал Сартр по поводу открытия жизненного мира, – возродил исполненный эмоционального воздействия мир пророков и художников. Утверждая неподатливость, неразстворимость мира в сознании, он вернул вещам их могущество и чары» [2]. Феноменология предлагает целую «мировую схематику», она различает ряд миров:

- а) мир научной объективности;
- б) многочисленные миры, обусловленные специфичными донаучными интересами: мир бизнесмена, плотника и т. д.;
- в) дообъективный мир восприятия, мир непосредственных переживаний и интуитивно полагаемых ориентиров, предвосхищающих дальнейший опыт;
- г) жизненный мир в полном смысле этого слова как горизонт, в котором даны и конституируются другие миры – совокупность априорных структур, предопределяющих образчики любого опыта, «архетипы» пространственности и временности, горизонтности и историчности, присущие любой культуре.

Рациональное знание, раскрывающее мир как систему объектов, скорее заслоняет от нас подлинный мир. Научная картина мира, будучи лишь осадком целостного творческого проникновения, убивает вечную свежесть, красоту и новизну мира.

Стремление обратиться к «точке зрения жизни», особенно проявившееся в поздней философии Гуссерля, привело к постижению **«жизни сознания»**, его отдельных переживаний, а также скрытых, имплицитных интенциональностей сознания как целостности во всей ее бытийной значимости. Но, по существу, речь шла уже не столько о сознании или субъективности, сколько о выходе за пределы сознания к универсальной деятельности – «действующей жизни». Основатель феноменологии сделал возврат к жизни универсальной философской темой, не сводимой к методологическим проблемам наук о духе. «Жизненный мир» и смыслополагание как основа всякого опыта изменили представление о понятии научной объективности, представшей как частный случай. Обращение к «деятельной жизни», по существу, свело на нет противоположность между природой и духом. Используя понятие «жизнь», Гуссерль стремился преодолеть наивность и мнимость противоречий идеализма и реализма,

показать внутреннюю сопряженность субъективности и объективности как «взаимосвязи переживаний», что говорит о его общности с Дильтеем в стремлении к «конкретности жизни».

Хайдеггер исследовал **проблему жизни** в период работы над своим главным трудом «Бытие и время», анализируя «суть тенденции Дильтея» (кассельские доклады, 1925), не оцененной в то время философами. Проблема смысла человеческой жизни – одна из фундаментальных проблем всей западной философии, **но что это за действительность – жизнь?** Ответ на этот вопрос и становится для Хайдеггера определяющим при рассмотрении проблемы в целом. Человек – это такой способ бытия, для которого может быть поставлен вопрос о смысле этого бытия. Бытие, которое обладает способностью вопрошать о бытии вообще, есть дазайн. Дазайн – это сокровенная способность в человеке, которая понимает бытие вообще. «Дазайн» дословно переводится как «вот-бытие», «здесь-бытие». Обычный его философский и обиходный смысл – «существование», «экзистенция» так оно и переводится на русский язык.

Хайдеггер стремился подчеркнуть отличие «здесь-бытия» от понятия «субъекта», поскольку последний характеризуется как противоположность объекту; «здесь-бытие», напротив, являет собой некую нерасчлененную целостность субъективного и объективного. Здесь-бытие – своя возможность. Экзистенция – «бытие-при-внутри-мировом-сущем» призвана у Хайдеггера выразить способ отношения к вещам как к спутникам человека в отведенном ему «конечном» отрезке жизни и способ отношения к ним не как к наличным, предполагающий дистанцию между человеком и вещью, а как к «сподручным». Интимное отношение к вещи как к чему-то родному, согретому человеческим теплом и потому отдающему это тепло обратно человеку, противопоставляется Хайдеггером современному способу «орудования» вещами, который подытоживается в понимании вещественного начала как «сырья» и «техники».

Хайдеггер стремится прояснить в человеке феноменологически определяемые бытийные характеристики, увидеть человеческое бытие таким, каким являет оно себя в «повседневном здесь-бытии». Изначальная данность здесь-бытия в том, что оно пребывает в мире. *Жизнь и есть такая действительность*, которая пребывает в этом мире, причем так, что она обладает этим миром. Всякое существо обладает окружающим миром не как наличествующим рядом, но как раскрытым, развернутым для него. *Жизнь и ее мир никогда не бывают рядомположенными, жизнь обладает своим миром.* Каким образом мир дан? Первоначально не как объект теоретического познания, но как окружающий мир, предметы – первично это не объекты теоретического познания, а вещи, с которыми мы имеем практические отношения. *Существование жизни здесь определяется сосуществованием других действительностей с тем же бытийным характером – это другие люди.* Человек в повседневности не принадлежит самому себе. «Бытие-в-мире – это совместное бытие друг с другом»; «я ближайшим образом и прежде всего дан мне самому», «попадаюсь навстречу самому себе».

Можно ли путем такого описания прийти к понятию жизни и как мое собственное здесь-бытие может быть дано в целом? Хайдеггер видит в этом проблему, так как **если жизнь предстала в целом, как готовая, то она окончилась, ее более нет**; если она длится, «живая», то не может быть взята как завершенность, целостность. Жизнь в существенном отношении незавершена, перед ней всегда остается еще часть. Выход из этой трудности он видит в преодолении понимания жизни как процесса, взаимосвязи переживаний, которая где-то прервется. Существование здесь, или здесь-бытие должно быть понято как бытие временем, где «время – это не что-то такое, что происходит вовне меня в мире, но то, что я есмь сам... Человеческая жизнь не проходит во времени, но она есть само время» [3: 171–172]. Именно время, которое необходимо уразуметь как реальность нас самих, определяет целостность жизни и в то же время определяет мое собственное бытие в каждый его момент. Такое понимание ставит **вопрос об историчности жизни или бытия историчным**, где история означает такое совершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же. Очевидно, что Хайдеггер предложил свой – онтологический –

вариант категориального осмысления жизни и способ введения этого понятия в текст феноменологического, а не упрощенно-обыденного, эмпирически-интуитивного философского рассуждения, тем самым преодолевая столь нежелательную «иррациональность», а по существу признавая легитимным другой тип рациональности, явленный, в частности, в феноменологии и ее абстракциях.

Зиммель, посвятивший последнее в своей жизни исследование «**созерцанию жизни**», по-своему осознавал логические трудности «**понятийного изображения жизни**». Понятие жизни стало у Зиммеля базисным для объяснения **динамики и развития культуры**. Невозможно дать жизни строгое понятийное определение, ибо *логическим действием не выявляется, а скорее скрывается сущность жизни*. Ее иррациональность может быть, хотя бы отчасти, схвачена в понятиях только в том случае, *если жизнь приобретет те или иные **формы – нормы культуры***.

Понятие формы фиксирует различные образования жизни, претендующие на устойчивость и даже вневременность и проявляющие стремление существовать сами по себе, независимо от жизни, требующие для себя самостоятельных прав и значения. Но жизнь – непрерывный поток, она быстро выходит за пределы, поставленные той или другой формой, иными словами, вступает в конфликт с культурой, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры. Жизнь с необходимостью структурируется, она «обречена» вечно воплощаться в формах, выражать себя в культуре, а затем, разрешая конфликт, сбрасывать старые формы, чтобы принять новые.

Как и Дильтей, Зиммель за исходный пункт принимает размышление о *природе времени*, отмечая, что субъективно переживаемая жизнь ощущается реально во временном протекании. «Время есть жизнь в отвлечении от ее содержаний, поскольку лишь жизнь из вневременной точки настоящего по двум направлениям трансцендирует любую действительность и тем самым реализует временную длительность, т. е. само время» [4, 14].

Жизнью он называет такой способ существования, который не ограничивает свою реальность настоящим моментом, полагая ирреальным прошлое и будущее; его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем.

Непрерывный поток жизни протекает через индивидов, «скапливается» и обретает в них четкую форму, в которой индивид противостоит как себе подобным, так и окружающему миру. Но «жизнь стремится прорвать всякую органическую, душевную, вещную форму» и выйти за собственные пределы; она всегда есть ограниченное образование, постоянно преодолевающее свою ограниченность. «Жизнь одновременно неизменна и изменчива», «оформлена и разрывает форму», связана и свободна; «глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы» [5, 18]. Как прафеномен жизни, самосознание, «Я» противостоит самому себе, делает себя предметом знания и судит себя, оставаясь самим собой. Зиммель постоянно отмечает, что *логически трудно уловить «единство в самовозвышении», пребывании жизни в себе самой и в постоянном оставлении пройденного*; она предстает как непрестанная борьба против исторической завершенности и формальной застылости любого содержания культуры. Итак, сущность жизни видится в трансцендировании, выходе за ее пределы, в непрерывном процессе преодоления **замкнутости индивидуальной формы**.

Содержательное отношение к жизни как собственной жизни субъекта выявляет, по Зиммелю, еще два концептуальных момента: *действительность жизни и ее долженствование*. Фундаментальность и правомерность выделения первого безусловна, второе – долженствование – требует специального обоснования, поскольку его следует понимать не только как этическое, моральный долг, но как совершенно общее «агрегатное» состояние создания жизни. Речь идет о «**живом**» **долженствовании**, бытийность которого также не может быть выведена, как бытийность действительности. «Долженствование вообще» обладает объек-

тивной значимостью, оно так же не имеет цели, как «действительность вообще» не имеет причины. В своем непрерывном течении жизнь создает свои содержания как в одном, так и в другом образе; долженствование есть такой же способ, каким жизнь сознает себя, каким является действительность. Это такой же «первичный модус», как действительность, посредством которого индивидуальное сознание переживает жизнь в целом. Долженствование определяет ритм жизни, которая не делает скачков – отдельных нравственных поступков, но постоянно порождает одно состояние из другого, проистекающее не из требований дня, а из глубочайшей собственной жизни как «идеальная линия долженствования».

Зиммель убежден, что **укоренением долга в жизни** дана значительно более **радикальная объективность**, чем этого может достигнуть рациональный морализм, которому известно лишь долженствование, достигнутое волей. Если же **долженствование** – «**идеальный ряд жизни**», то очевидно, что какой бы ни была действительность, *над каждым бытием и событием возвышается идеал, образ того, каким он должен быть в этой жизни*. Такое понимание долженствования позволяет преодолеть механическое видение душевной жизни, когда по соответствию отдельного действия правилам или нормам судят о человеке в целом. На самом деле в каждом поведении человека «продуктивен» весь человек, а каждое мгновение, событие жизни есть вся жизнь; не часть жизни или «сумма частей», а ее целостность, содержащая все следствия своего прошлого и напряжения своего будущего, совершает каждое действие и поступок.

Видение жизни Шпенглера в определенном смысле существенно дополняет и обогащает идеи Зиммеля. В широко известной морфологии культуры понятия «жизнь» и «культура» взаимосвязаны. Общее представление у Шпенглера на уровне жизни как истории наполняется богатейшим содержанием и многообразием форм культуры. Созидающие, творческие усилия жизни в концепции Шпенглера предстают как историческое формотворчество народов и культур, которых он насчитывает восемь (египетская, индийская, вавилонская, китайская, арабская, греко-римская, западно-европейская и культура майя), равноценных по уровню зрелости. Общая идея Зиммеля – жизнь как вечное воплощение в формах культуры и их преодоление – также, по существу, обретает историко-культурное содержание по Шпенглеру. Последний представил историю как жизнь «организма», развитие которого осуществляется в формах культуры, каждая из которых проходит этапы: юность, расцвет, упадок и смерть как превращение в цивилизацию.

Жизнь, называемая Шпенглером *образом, в котором протекает осуществление возможного*, должна быть ощущаема как имеющая *определенное направление – судьбу*. Идея судьбы требует жизненного, а не научного опыта, предполагает органическую логику, логику жизни, направления, а не застывшего и протяженности. Настоящая история как жизнь имеет судьбу, но никаких законов. Мимо судьбы молчаливо проходили все создатели рассудочно построенных систем мира, как Кант, потому что, утверждает Шпенглер, «они не умели прикоснуться к жизни своими абстракциями» [6: 181–183]. Ставшая, превратившаяся в неорганическое, «застывшая в формах рассудка судьба» [6: 181–183] – это уже alter ego – абстракция причинности как нечто рассудочное и законосообразное, подчинившее все живое становление неподвижному ставшему. Но нельзя отделаться от момента судьбы в живом миростановлении, жизнь, бытие и подвластность судьбе – все сливается в одно. Необходимость судьбы – это логика времени как глубоко собственного факта внутренней достоверности. Для Шпенглера «собственное», «время», «судьба» – синонимы, все живое, жизнь обладает особым, нефизическим направлением-временем и движением; живое неделимо и необратимо, однократно, никогда не повторимо, что и составляет сущность судьбы.

Если для Шпенглера, полагавшего жизнь основой каждой культуры, сама смена культур определяется «извне» и субъектом истории становится отдельная культура, то для **Ортеги-и-Гассета** *основой истории, исходным понятием стала жизнь человеческого*

индивида в его «обстоятельствах» (circunstancia). В разработке категории жизни он шел от Шопенгауэра, Ницше к Дильтею и Зиммелю. Он также *стремился ввести «жизненные» начала в систему философских рассуждений, отстоять первичность «жизненного разума» по отношению к «чистому разуму»*. Разум предстает как «инструмент» истолкования жизни, дающий истину каждому в его индивидуальных обстоятельствах, выявляющий совокупность смыслов и идей об окружающем мире. **Жизнь** – это способ радикального бытия, фундаментальное явление, предшествующее всей науке и культуре, вбирающее в себя «все имеющееся»: математические уравнения и философские понятия, любые вещи и события, Универсум и самого Бога. Это **первичная реальность**, индивидуальный «образ бытия», то, что существует без права передачи и чего никто не может сделать за конкретного человека. Жизнь дана нам изнутри, она переживается как «выстрел в упор», сама себя «пожирающая деятельность», сущность которой – текущее изменение, т. е. время [7]. Как Дильтей и Хайдеггер, Ортега признает, что *переживание времени определяет содержание нашей жизни*, но это не космическое бесконечное время, а время человека, которое на пути к цели «истекает», ибо необратимо. Жить – значит жить здесь, сейчас, пребывать в парадоксальной реальности, где нам надо решать, что мы будем в том бытии, где нас еще нет, в «начинании будущего бытия». Человек предстает как исторический, развертывающий жизненное творчество, а «жизненный разум» обретает историческую ипостась в отличие от внеисторического и сверхжизненного «чистого разума». Каждая жизнь являет собой определенную перспективу, точку зрения на Вселенную, а индивид – человек, народ, эпоха – предстает как «орган» постижения истины, обретающей тем самым жизненное, историческое измерение. Ортега по-своему трактовал отношение жизни и культуры, исходя из существования «двойного императива» – «биологического» как законов жизни и духовного. Культура не только трансвитальна, но она подчиняется и законам жизни, она вырастает из жизненных корней субъекта, является спонтанностью, «субъективностью».

Всесоздающая жизнь в определенные моменты преклоняется перед своим творением культурой, но до определенных пределов, не позволяющих считать культуру превыше жизни. Культура жива, пока она получает приток жизни от человека, иначе она засыхает, костенеет, вырождается в формальное «священнодействие». Она не должна стремиться заменить спонтанность жизни чистым разумом, поскольку культура абстрактного интеллекта не является самодостаточной жизнью, это лишь «островок в море первичной жизненности», на которую должен опираться чистый разум.

Таким образом, каждый философ по-своему отобразил логические трудности понятийного изображения жизни, выделил основополагающие категории для определения жизни, обозначил объективные структуры, отображающие жизнь. «Как бы ни менялись контекст и теоретические предпосылки осмысления и разработки этого понятия, именно оно, при всей многозначности и неопределенности, *дает возможность ввести в философию представление об историческом человеке, существующем среди людей в единстве с окружающим миром, позволяет преодолеть абсолютизацию субъектно-объектного подхода, существенно дополнить его «жизненным, историческим разумом», выйти к новым формам рациональности* [8].

Литература

1. Дильтей, В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории [Текст] / В. Дильтей // Собр. соч. – Т. 1. – М., 2000. – 806 с.
2. Сартр, Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000069/> (дата обращения 15.02.2016).

3. Хайдеггер, М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) [Текст] / М. Хайдеггер ; Пер. Ал. В. Михайлова. Текста о Вильгельме Дильтее. – М., 1995. – 505 с.
4. Зиммель, Г. Избранное. Созерцание жизни [Текст] / Г. Зиммель. – Т. 2. – Изд. : Юристь, 1996. – Режим доступа : <https://docviewer.yandex.ru/> Дата обращения 15.02.2016
5. Там же
6. Шпенглер, О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер. – Новосибирск, 1993. – 606 с.
7. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 411 с.
8. Микешина, Л. А. Эпистемология ценностей [Текст] / Л. А. Микешина. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН) Серия «Humanitas», 2007 – 439 с.