

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2015. Том 1. № 1

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Б.Г. Юдин (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва), В.С. Стёпин (Москва),
А.Н. Фатенков (Нижний Новгород)

Редакционный совет

Председатель редакционного совета
доктор филос. наук А.А. Гусейнов

Заместитель председателя редакционного совета
доктор филос. наук А.В. Смирнов

Заместитель председателя редакционного совета
доктор филос. наук Б.Г. Юдин

Р.Г. Апресян (Москва), М.Ф. Быкова (Чапел-Хилл),
П.А. Гаджикурбанова (Москва), Ф.И. Гиренок (Москва), Б.Л. Губман (Тверь),
И. Дворкин (Иерусалим), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюрей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), В.С. Стёпин (Москва),
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),
А.Н. Чумаков (Москва)

Главный редактор

доктор филос. наук, доктор филол. наук П.С. Гуревич

Редакция

Заместитель главного редактора
доктор филос. наук Э.М. Спирина

Технический секретарь
С.А. Авалян

Переводчики
Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева, Е.Г. Руднева

Корректор
И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка
Ю.А. Аношина

Учредитель: Институт философии Российской академии наук.

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2015 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-61803 от 18 мая 2015 г.

Адрес редакции: Институт философии РАН. 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Сайт: www.iphjournal.ru

В Н О М Е Р Е

<u>СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА</u>	4
---------------------------------------	---

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

<i>Павел Гуревич. Десакрализация мозга</i>	6
--	---

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

<i>Надежда Волкова. Вечна ли душа Сократа? (К проблеме объяснения индивидуальных качеств человека в философии Плотина)</i>	20
--	----

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>Эльвира Спинова. «Второе полушарие интеллектуального глобуса»</i>	34
--	----

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

<i>Франсуа Ларюэль. Два этических начала в технологическом мире (Перевод Елены Рудневой)</i>	49
--	----

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Андрей Смирнов. Субстанциальная и процессуальная картина мира (к вопросу о типологии культур и картин мира)</i>	62
--	----

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Вадим Розин. Память: опыт антропологического изучения</i>	82
--	----

ГЕРМЕНЕВТИКА

<i>Отто Дёрр-Цегерс. Герменевтика, диалектика и психиатрия (Перевод Александра Чикина)</i>	104
--	-----

ЖИЗНЕННЫЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

<i>Алексей Фатенков. О непостороннем (с симпатией к А. Камю)</i>	118
--	-----

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

<i>Раиса Алейник. Фундаментальная онтология как антропология</i>	135
--	-----

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

<i>Давид Спектор. Сознание: узелки и нити (опыт антропологического введения)</i>	150
--	-----

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ

<i>Анна-Франсуаза Шмид. Философское рассуждение посредством гипотезы (Перевод Елены Рудневой)</i>	169
---	-----

<u>ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ</u>	188
------------------------------	-----

<u>ПРЕСС-РЕЛИЗ</u>	195
--------------------------	-----

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Мы начинаем издание нового журнала «Философская антропология». Уже в первом номере мы попытались объединить усилия специалистов этого философского направления, независимо от тех размежеваний, которые сегодня присущи данному блоку знаний. Пожалуй, ни одна философская проблема современности не требует столь неотложного решения, как статус философской антропологии. Само её существование поставлено под сомнение. Чем должны заниматься философские антропологи, если «человек умер»?

Отчего так? Суть в том, что философская антропология потеряла свой канонический облик. Притом, что ни одна область философского знания не утратила свой предмет. Натурфилософия по-прежнему занимается природой. Естественная среда всё больше замещается искусственной. Постепенно теряет очертания человек как проект природы. Но по-прежнему, как писал Н.А. Бердяев, возврат к природе остаётся вечным мотивом в истории культуры.

Логика, как и положено, продолжает быть учением о литургически стройном мышлении. Социальные философы по-прежнему размышляют о специфике общественной организации и о её динамике. Этика, несмотря на растущее влечение к прикладным ситуациям, не расстаётся с толкованием нравственного сознания. Эстетика через череду своих категорий – «красота», «прекрасное», «возвышенное», «безобразное» – анализирует художественный опыт.

Но философская антропология по сути дела оказалась в беспредметном пространстве. После десяти тысяч лет истории человек как объект постижения стал утрачивать природность, социальность, трансцендентность. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании. Человек стал целиком и полностью проблематичным. Трансгуманизм настаивает на его полном устранении как особого рода сущего.

В этих условиях философская антропология пережила множество неожиданных превращений. В ней прежде всего произошёл галактический взрыв: она «распалась» на необозримое число «антропологий»: политическую, культурную, социальную, педагогическую, религиозную. Этот процесс не получил завершения. Дробление философско-антропологического знания продолжается в виде различных «подходов» и «опытов» [см.: 6]. Отчётливо заявила о себе специализация философско-антропологического знания по направлениям и методам. Сегодня исследования ведутся в рамках «психоаналитической антропологии» (З. Фрейд, Ж. Лакан), «экзистенциальной антропологии» (Л. Бинсвангер, М. Босс, К. Ясперс), «юнгIANской антропологии» (Л. Коуэн), «структурной антропологии» К. Леви-Строса, «феноменологической антропологии» (М. Шелер, М. Мерло-Понти), «трансперсональной антропологии» (С. Гроф, К. Уилбер).

В.А. Подорога отмечает, что «сейчас трудно говорить о единой систематике философского (антропологического) знания как о “школе” или об общем взгляде на развитие философии как дисциплины. Так, термин “антропология”, предвещая различные аспекты современного знания (политику, философию, искусство, язык), теряет свои необмениваемые, только ей присущие дисципли-

нарные качества и области исследования» [4, с. 11]. Одновременно появились отдельные комплексы рассуждений, обозначенных самими философами в качестве особых блоков философско-антропологического знания. Так, Ф.И. Гиренок использует слово «археоавангардист» [1; 2; 3], В.А. Подорога, отделяя свои профессиональные интересы от занятий коллег, вводит термин «аналитическая антропология» [5].

В наши дни многие исследователи пришли к убеждению, что последовательные критические расчёты с декартовской концепцией субъекта и субъект-объектной когнитивной парадигмы приводят к радикальной постановке вопроса о статусе философской антропологии. Новая «герменевтика субъекта», казалось бы, открыла неожиданные перспективы философского постижения человека. Однако, в конечном счёте, сообщество осталось вообще без субъекта. Оно покрылось сетью сингулярностей. Так шаг за шагом подвергся радикальному переосмыслению статус философской антропологии. В результате основательной зачистки оказались устранёнными прежние концепции личности, её конструкции, её идентичности. Деконструкция «ктожности» выбила из оснований философской антропологии её державный предмет – человека.

Так, философская антропология трансформировалась в антиантропологию, в последовательное разоблачение всех её устоев. Парадокс заключается в том, что закат философской антропологии причудливым образом сопровождается выдвиганием этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Исследователи начинают осознавать, что ни один социальный или технологический проект не может быть реализован без философской рефлексии о человеке. Нередко постижение человека осуществляется в рамках так называемой негативной антропологии.

Но вместе с тем философия не только демонстрирует крушение многих классических представлений. Философская антропология наполняется новыми смыслами, констелляциями, драматургическими узорами. Нет никаких оснований ставить вопрос о полном отречении от классических парадигм мышления. Сегодня можно говорить о нарождающейся плодотворной перекличке новейших философско-антропологических конструкций с классическими философскими подходами.

Мы пока ничего не можем добавить к этому предваряющему слову.

П.С. Гуревич,
главный редактор журнала

Список литературы

1. Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М.: МГИУ, 2010. 247 с.
2. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Фонд «Мир»: Академический проект, 2010. 235 с.
3. Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 244 с.
4. Подорога В.А. Антропограммы: Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. 106 с.
5. Подорога В.А. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии литературы: в 2 т. Т. I. М.: Культурная революция [и др.], 2006. 379 с.
6. Чеснов Я.В. Народная культура. Философско-антропологический подход. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 496 с.

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА



Павел ГУРЕВИЧ

доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: gurevich@rambler.ru

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ МОЗГА

В статье речь идёт о своеобразной тенденции в современной науке, которую можно охарактеризовать как десакрализацию мозга. В классической философии мозг выступал как поразительное творение Бога. Он трактовался как источник разумности, памяти и как выражение величия человека. Однако изучение мозга привело к мысли, что он имеет целый ряд дефектов, которые не позволяют оценивать его как огромное достижение эволюции. Во многих современных исследованиях мозг наделяется множеством серьёзных недостатков. Так, в философии возникает потребность заново переосмыслить такие понятия, как человек, сознание, мозг, эволюция.

Автор опирается на многочисленные труды нейронауки и пытается связать их выводы с философско-антропологическим мышлением.

Новизна статьи заключается в том, что в ней впервые анализируется вопрос о таком своеобразном феномене, как десакрализация мозга. Автор критически относится к попытке многих исследователей элиминировать психологию и свести психические процессы к рефлексам физиологии. Он выражает также несогласие с попыткой устранить свободу воли человека, подкрепляя такой вывод не вполне корректными исследованиями. Многие вопросы, поднятые в статье, требуют более основательной философской рефлексии.

Ключевые слова: мозг, сознание, человек, память, разумность, нейронауки, глупость, физиология, душа, интеллект

Мозг – поразительное ваяние Бога. В его замысловатых и хитрых извилинах исток памяти и разумности. Недаром у Шекспира сказано, что мысли вскормлены мозгом. Но ведь не только мысли. Эмоции и страсти человека тоже рождаются в его полушарном пространстве. Величие человека на протяжении многих веков, пусть и не всегда оправданно, соотносили с размером мозга. В живой природе нет более продуктивного органа. Он состоит из почти 100 миллиардов нейронов. Специалисты заявляют, что если бы каждый из них был звездой, то в черепной коробке разместилась бы треть Галактики – Млечный путь.

С древнейших времён мозг рассматривался какместилище души. Она, если рассматривать её как тонкую материю, может распространяться через мозг со скоростью молнии. Однако людям было предельно трудно понять, как функционирует это чудо Вселенной. Только в эпоху Возрождения церковь разрешила вскрывать тело покойника. Скальпель из всех сил торопился проникнуть в мозг человека, разгадать его тайны. Мнилось, что люди на пороге потрясающих открытий, если им удастся уяснить, как работает мозг. Однако и в наши дни, когда наука изучила едва ли не каждую извилину, каждую ганглию мозга, его таинственная суть не ухватывается, она не раздвигает трансцендентные горизонты. Потрясает скорость передачи информации в сером веществе. Изумляет число мыслей, которые посещают буйные головы обыкновенных землян. Чаруют глубины памяти. Восхищает мощностъ энергии мозга, причём даже спящего. Мозг – символ неслыханных озарений, арсенал немыслимого сонма идей. Его любимое занятие – креативность, творение нового и небывалого.

Но чем дальше продвигались учёные в постижении мозга, тем чаще возникали разочарования. Наверное, такое смутное чувство испытали и те мужи науки, которые изобрели громоотвод. Им казалось поначалу, что они могут теперь одомашнить молнии. Но этого не случилось. Исследователи умилили свой восторг и даже допустили, что шаровые молнии обладают разумностью... И всё же представление об уникальности и неприручаемости мозга стало расшатываться.

Изучение мозга, накопление прорывных знаний о нём привели постепенно к тому, что аура, окружавшая извилистое серое вещество, стала меркнуть. Исчезло волшебство – мозг оказался не чем иным, как устройством вроде машины, наподобие гаджета. Да, обладает скоростями и энергией, вместимостью и относительной универсальностью. Но люди изобрели компьютер, и это породило иллюзию, будто мозг легко поддается конструированию. Соревнование мозга и компьютера накопило аргументы в пользу значимости мозга. Мозг сам по себе содержит множество дефектов. Это устройство только по первому впечатлению имеет идеальные характеристики. Однако мозг сработан грубо, шит белыми нитками. Природа трудилась долго и томительно, закрепляя в нём положительные задатки, но не справилась и вроде бы потеряла интерес к собственному чуду.

Что вы скажете, к примеру, о таком откровении: глупость, оказывается, врождённое качество человеческого мозга? Вам казалось, что умственная отсталость – синоним безмозглости. Демонстрируя тупость, человек покидает мудрость мозга. По крайней мере, так думал Эразм Роттердамский, с иронией возвеличивая глупость. Интеллект вообще находится в сложных отношениях со способностями человека. Индивид может с поразительной скоростью усваивать информацию разных видов. Но это вовсе не свидетельствует о развитости интеллекта. Каким образом в процессе эволюции мозг закрепил в себе участок глупости? Зачем также понадобилась мозгу «область зла», в которую вселена врождённая жестокость?

Удивительная вещь: там, где то или иное открытие нейронауки должно рождать уверенность в святости мозга, он всё более напоминает мощную, но дефектную машину, способную даже погубить человечество. Да и сам характер постижения тайн мозга сегодня лишён того священного трепета, который ощущается на художественных полотнах Возрождения в глазах людей, разглядывающих разъятое тело. Мозг теперь перестал быть незаконной планетой в кругу расчисленных светил. Он не рождает прежней нуминозности, ибо становится объектом, имеющим количественные и качественные характеристики, как и другие физические объекты. Исследователи рассуждают в основном о блоках, биоритмах и структурах мозга. Волшебство дрейфует в инженерный или нейронаучный проект.

Оценивая роман Флобера «Воспитание чувств», Андре Моруа отмечал, что писателю было трудно примирить два полушария своего мозга. Разумеется, А. Моруа не знал о том, что мозг имеет функциональную разделённость. Он имел в виду метафоры романтика и реалиста. В наши дни после открытия Р. Сперри в основном толкуют о рассечении мозолистого тела, которое связывает мозговые полушария. Процессы в каждом полушарии протекают независимо, словно действуют два разных человека. Мозг один, а жизненный опыт разный. Исследователи, словно сговорившись, устремились к анализу этой личностной расщеплённости. Мозг оказался децентрированным, в нём обнаружены многочисленные полюсы, о державном единстве мозга вроде бы нет уже и речи. Коли так, так нет и единства сознания, способного к адекватному освоению реальности.

Угасший разум

Когда же начался этот процесс десакрализации мозга? Есть основания полагать, что это было спровоцировано изучением больного мозга. «Угасший разум», говоря словами Шекспира, судя по всему, мог окольным путём утвердить величие и бесценность мозга. Однако грань между нормой

и патологией оказалась слишком зыбкой, что невольно вызвало страх перед самым серым веществом. Что происходит, когда мозг болен и завис над пропастью безумия? Верно ли, что разум принадлежит человеку, а безумие лишает его антропологического статуса?

Мозг несёт смысл, а безумие – бессмысленность. А что подсказывает интуиция Шекспира? Он вкладывает в уста Лаэрта фразу «Бред полнотенней смысла». Психиатры XIX в. уже теряют уверенность в том, что мозг обладает чудодейственной сохранностью. Безумие во всех ликах преследует людей. И вместе с тем доказывает, что ненормальные могут рождать гениальные идеи. Например, в воспалённом мозге Ф. Ницше возникает идея сверхчеловека. В интуитивных прозрениях психиатров рождается мысль: уж не безумцы ли творят историю? Позже это убеждение озвучит М. Фуко: безумие и нормальный рассудок рождаются вместе, в одно и то же время [16, с. 12].

В начале XX в. К. Ясперса захватывает проблема соотношения мозга и психики. Он убеждён в том, что тело воздействует на душу не прямо, а только через мозг. Но как мозг в свою очередь воздействует на душевную жизнь? Ясперс пишет: «Мы с одинаковым основанием можем сказать: душа пребывает во всем теле – душа находится в мозгу – душа находится в определённом месте мозга – душа пребывает нигде; и каждое новое утверждение выражает определённого рода опыт, содержит свою собственную правду» [18, с. 562]. Однако философ был уверен в том, что продвижение к мозгу, к его локализациям не позволяет понять душевный мир человека.

Безусловно, органические заболевания мозга всегда меняют движение психической жизни. Но означает ли это, что психические процессы можно выводить напрямую из физиологии? Между тем многие исследователи сошлись на том, что спектр психических состояний должен иметь свои аналоги в структуре головного мозга. Чем дальше учёные углублялись в изучение мозговых извилин, тем более доказательной считалась эта мысль. На самом деле она вела не только к умалению душевных состояний, но фактически к ликвидации их психологической автономности. Уже бихевиористы стали рассматривать сознание как цепь условных рефлексов. Все процессы, которые соотносились с мозгом, подверглись чисто количественному просчёту. В качестве единственно научного метода бихевиористы провозгласили измерение капли слюны, которая истекает из фистулы у собаки.

Однако в современном сознании неожиданно стала набирать популярность идея врождённой и эволюционной порочности мозга. Откуда, вообще говоря, возникло убеждение в целесообразности и непогрешимости эволюции? Кому пришло в голову, что мозг – идеальное приобретение природы? Теперь, напротив, нейроспециалисты изо всех сил развенчивают мозг. Они вчиняют Богу обвинение в том, что он не сумел в качестве вселенского дизайнера создать сразу совершенный механизм,

который явился бы достойным подарком человеку. Но ведь если речь идёт об эволюции, то здесь вполне допустимы и нелепости, и отбраковки, и даже предельная эксцентричность. Эволюция и преднайдённое совершенство – две вещи несовместные.

Американский нейрофизиолог П. Маклин, разуверившись в мозге, привёл множество примеров, которые, по его мнению, свидетельствуют об этом устройстве как о биологической халтуре. Он отмечает, что, например, у некоторых насекомых и черепах голова столь массивна, что, перевернувшись на живот, они уже не в состоянии вернуться в исходное положение и погибают. Подобную ситуацию изобразил Кафка в повести «Превращение»: когда обычный коммивояжер Грегор Замза, проснувшись рано утром, обнаружил, что превратился в страшное насекомое. Лёжа на панцирнотвёрдой спине, он видел, что стоило ему приподнять голову, как утрачивалось равновесие. С верхушки его живота сползало одеяло, а многочисленные, убого тонкие по сравнению с остальным телом ножки беспомощно копошились у него перед глазами.

П. Маклин считал, что все без исключения беспозвоночные забрели в эволюционный тупик, который поставил предел развитию их нервного аппарата. Нервные узлы у них размещены вокруг пищеварительной трубки и в случае дальнейшего разрастания сдавили бы её недопустимым образом. Но причём тут человеческий мозг? Он тоже оказался оплошностью в конструкции. Такой просчёт был вызван «взрывной» эволюцией, которая развернула свои маршруты в плейстоцене. Оказывается, человеческий мозг не образовался сразу в своем готовом, совершенном варианте. В ходе эволюции можно выделить три разновидности мозга – старый, средний и новый. Они и составляют некий трёхслойный пирог мозга.

Первоначальный, так называемый рептильный мозг направлял деятельность инстинктов, позволяющих обеспечивать выживание и сохранность вида. Он окружён сложной лимбовой системой, которую специалисты называют «мозгом млекопитающего». Рептильный мозг обеспечивает уже простые познавательные навыки и эмоциональные переживания. Третий слой мозга можно назвать мыслящим. В нём происходит сбор, сортировка и анализ полученных сведений от органов чувств. Неокортекс соотносится с памятью, интеллектом, речевой деятельностью и сознанием.

Эти три отдела мозга выполняют сходные функции. Выживание в значительной мере зависит от качества обработки информации, поступающей из внешнего мира. Однако эти три слоя разнятся по химическому составу, структуре, действию и стилю. Можно полагать, что если у человека три мозга, то это даёт ему огромное преимущество перед другими живыми особями. Однако три мозга далеко не всегда действуют согласованно. Это возможно лишь в пиковых, стрессовых ситуациях, когда мобилируются все ресурсы человека. Но чаще всего возникает

разлад между сознательным и бессознательным, между рациональным и иррациональным, между рассудочным и эмоциональным, между ритуалом и символом.

Оказывается, главная опасность для будущего состоит в том, чтобы не прозевать вопиющую угрозу – разлаженную коммуникацию между названными видами мозга. Старый мозг обладал палеокортексом, восходящим к рептилиям, средний – мезокортексом, которым располагают низшие млекопитающие, новый – неокортексом, который присущ высшим млекопитающим и человеку. Дефект координации замечен постольку, поскольку многие функции филогенетически новых отделов мозга дублируются филогенетически более старыми его отделами. Последние «руководят» бессознательными вегетативными процессами в организме. Однако они посягают на ментальные и эмоциональные навыки.

Таким образом, в человеческом сознании соседствуют два самостоятельных экрана: на один из них проецируется грубый и упрощённый эскиз действительности. Он сопровождается обращением к низшим инстинктам и невербализированным эмоциям. Тогда как на другом экране обозначается более точный, дифференцированный и, в известной мере, аутентичный образ мира. Человеку, следовательно, по определению присуща психологическая раздвоенность.

По мнению другого автора – писателя и учёного А. Кёстлера, – настало время выявить патологические черты человеческого сознания. По его мнению, безумие пронизывает всю историю человека как особого вида. Дело в том, что эволюция похожа на лабиринт с множеством тупиков. Надо ли удивляться, что природное оснащение человека, хоть и превосходит экипировку других биологических видов, имеет в своей конструкции погибельный изъян. Если человечество не хочет самоуничтожения, надо срочно исправить просчёты эволюции.

В нашей черепной коробке, писал в 70-х гг. минувшего столетия А. Кёстлер, расположились бок о бок крокодил, лошадь и человек разумный. Однако первые две твари далеко не всегда подчиняются своему предполагаемому господину. Парадокс состоит в том, что они властвуют, подчиняя себе неокортекс. Человек реализует свои низменные инстинкты. Что должен делать тот слой мозга, который более развит и дифференцирован? Разумеется, накладывать запрет или прибегать к моральному осуждению. Однако вербальное мышление пытается рационализировать, оправдать эти примитивные обнаружения инстинкта, всевозможные аффекты. Об этом разладе свидетельствуют З. Фрейд как психолог и В. Парето как социолог.

Что же вытекает из этой десакрализации мозга? Эволюция наградила человека замечательным органом – мозгом, но не научила пользоваться им. Те ресурсы, которыми располагает старый отдел мозга, не могут остановить человека на пути деструктивности и безумия. Но, мо-

жет быть, человек способен опереться на те механизмы, которые действуют внутри инстинкта и носят запретительный характер? Скажем, в животном мире, как правило, отсутствует истребление внутри вида. «Брат не убивает брата» в мире инстинктов. Но в этом случае человек мог бы ориентироваться на «новый мозг», продуцирующий разумность.

Здесь П. Маклин и А. Кёстлер попадают в собственную ловушку. Они упускают из виду тот факт, что цивилизация, апеллирующая к разумности человека, тем не менее неспособна «окультурить», «облагородить» людей. Напротив, варварство вероломным образом превращает цивилизованность в дикость. Н.В. Мотрошилова отмечает мощные выбросы варварства в истории цивилизации. Варварство рассмотрено ею как «наследственный код» (относительно) молодой человеческой цивилизации, а в особенности – как обратная сторона современной цивилизации [см.: 9]. Можно ли в этом смысле уповать на то, что аналогичные механизмы разумного характера – на уровне нового мозга – ещё не выработаны? Нет ли оснований считать, что разумность сама по себе, независимо от более ранних слоев мозга, обладает деструктивной мощью?

К чему, по мнению Кёстлера, привело искажение интегративной тенденции в деятельности мозга? Человек оказывается единственным биологическим видом, для которого внутривидовые различия важнее, чем внутривидовая общность. Совсем как у Александра Городницкого, «родство по крови порождает кровь». П. Маклин и А. Кёстлер сетуют на то, что в деятельности мозга разладилась коммуникация. Именно язык как достояние мозга и как средство общения и единства рождает распри и вражду. Образ Вавилонской башни постоянно маячит перед человечеством. «Призраки» сознания, согласно Ф. Бэкону, порождены несовершенством и неточностями языка. «Идолы площади или рынка» создают муки коммуникации. Оказывается, человек не может адекватно воспринимать посланную ему информацию. Американский психолог и психиатр Эрик Бёрн замечает, как бы имея в виду этот дефект мозга, если бы было иначе, человек напоминал бы счётную машину, делающую совершенно точные и однозначные вычисления по мере поступления на её клавиши данных из внешнего мира. Человек оказался бы куском глины, который сохраняет верный и неизменный отпечаток любого предмета, обнаруженного на его пути. В наши дни мощь технических средств общения всё равно не покрывает готовность к контактам.

Наделённый сознанием человек осознал конечность своего существования. Это открытие принадлежит «новому мозгу». Но древний инстинкт выживания не хочет мириться с этой перспективой. Его функционирование, утыкаясь в очевидность, не в состоянии преодолеть этот разлад. Культура наводняет своё пространство разными химерами и грёзами. Возникает расщеплённость сознания. Число шизофреников, как показывает статистика, растёт. Человечество шизофренизируется. Тотальное безумие готово потрясти мир.

В этой ситуации нет оснований надеяться на плавное развитие эволюции. А. Кёстлер предлагает пришпорить эволюцию, проще говоря, радикализировать её. Человечеству некогда ждать, пока сдвинутся стрелки времени. Не нужно бояться бега времени, который был однажды наречён «ужасом». На повестке дня обозначилась искусственная адаптивная мутация. Автор призвал на помощь нейрофармакологию. Неотложная задача – перестроить и гармонизировать работу мозга, человеческого сознания. Важно синтезировать такую таблетку, которая, будучи введённой в человеческий организм, обеспечит контроль разума над инстинктом. Это как раз и компенсирует анатомическую нехватку в коммуникационных каналах между старыми и новыми отделами мозга. Так будет усовершенствовано Божье творение.

Не опасны ли мутации такого рода? Есть ли возможность предвидеть все последствия такого шага? Кёстлер, во-первых, ссылается на тот факт, что искусственные мутации уже имели место в истории медицины. Он причисляет к ним способы борьбы с эндемическими патологиями, оснащение йодом питьевой воды в «зобных» местностях, массовую вакцинацию против оспы. Нужны ещё примеры? Пожалуйста – распространение новейших гормональных контрацептивов. Итак, насилие над человеческой природой. Но, по мнению Кёстлера, это всё-таки не столь радикальные меры, как, скажем, евгеника или нейрохирургический контроль над поведением. Однако готовы ли люди к такой экзекуции? Им дано право выбора. Они могут самостоятельно благословить таблетку. Но способны также последовать влиянию моды. Начавшись в одном месте Земли, привлекательная мутация перешагнёт все барьеры. Она приобретёт лавинообразный характер.

Возможно, кому-то это покажется слишком натуралистичным, приземлённым вариантом спасения человечества. Но и здесь можно добиться утрачиваемой святости мозга. Нужно лишь выразить его суть в традиционном мифопоэтическом варианте. Таблетка – это алхимический эликсир жизни. Он противостоит *mortido*. Поэтому у людей, которых Кёстлер называет «расой душевнобольных», есть шанс.

Нелепости мозга

Эволюция, оказывается, менее всего похожа на плавное накопление благодатных задатков. Она тычется во все углы и порой предлагает безумные решения назревших прорывных процессов. Особенно не повезло в этом отношении человеку. Он явно не годится для образца как «венец творения». Потомок Адама с самого начала был инвалидом природы, сработанным мешковиной и топором [8]. Бог не имеет никакого отношения к мозгу как величайшему творению. Эволюция постоянно ищет эффективное решение дальнейшей динамики. Но при этом зачастую вы-

бирает нелепый, несуразный, косолапый ход. Чтобы дать об этом хоть какое-то представление, Г. Маркус использует слово «клудж», взятое из технической практики. Если вам нужно быстро, наспех, на скорую руку решить конкретную проблему, вы можете взять на вооружение клудж. Так и поступает эволюция.

Впрочем, это относится не только к мозгу. Все живые организмы менее всего могут ассоциироваться с идеальной инженерной конструкцией. Чаще всего каждый из них слеплен из того, что было под рукой, без соблюдения критериев гармонии и соразмерности. Организм – это произвольная мозаика отдельных фрагментов, по случаю приносившихся к творению. Что касается человека, то он предельно далёк от совершенства. В соответствии с нынешним мышлением Г. Маркус ищет в природе конструкцию, а не эволюцию, машину, а не живой, спонтанный, противоречивый процесс, устройство, а не становящееся существо. Но как машина человек на самом деле, слава Богу, не представлен техническим проектом. Его мысли далеко не всегда рациональны, воспоминания зыбки, язык сумбурен. Однако вообразить иной образ человека, пожалуй, трудно.

Г. Маркус всё же считает, что «дизайн» человеческого мозга никому не годится. В 1962 г. была опубликована статья «Как спроектировать клудж?». Она принадлежала компьютерному мастеру Д. Гренхольму, который определил клудж как набор несовместимых друг с другом, плохо подогнанных элементов. Мозг, по мнению Г. Маркуса, не самое беспомощное творение, но всё-таки дефектный механизм. Мы же не замечаем его ущербности. Пора трезво взглянуть на наши странные предрассудки, безотчётные страсти, подчас убогую память. Суровые расчёты с эволюцией подчас перетекают в жанр судебного приговора. Она, по его словам, не отличается ни умом, ни расчётливостью, ни ответственностью.

Человеческий позвоночник, рассуждает Г. Маркус, представляет собой самое отвратительное решение проблемы поддержания двуногого существа в вертикальном положении. В самом деле, зачем наш предок поднял глаза к небу? Оставался бы вечным ползунком. Куда больше смысла распределить живой вес человека на четыре опоры. Однако четвероногий волк, достигнув старости, тоже наживает прогнутую спину. Ангелы, согласно божественной традиции, вроде бы тоже не могут распределить равномерно свой вес, иначе зачем им крылья? Если бы наш предок не поднял глаза к небу, он, говоря словами И. Канта, не обрёл бы два чуда: нравственный закон внутри нас и звёздное небо над нами.

Можно подумать, будто до такого решения проблемы позвоночника не мог додуматься наш четвероногий предок. В философской антропологии давно известно, что человек находится в авантюре собственного развития. Каждое обретение потомка Адама имело свои положительные и отрицательные стороны. Поднявшись вертикально, наш предок, условно говоря, увидел небо. Не исключено, что именно так возникло у человека и трансцендентное чувство.

Увы, это привело к болезненным ощущениям в позвоночнике. Много ли новизны в этом утверждении Г. Маркуса? Выломившись из природного царства, человек стал заложником страха и трепета. Создав машину, он стал самого себя разбирать на технические детали. Но кто же мог дать эволюции такое инженерное задание? Да и в этом ли Божий замысел о человеке?

Текст книги Г. Маркуса порой напоминает профсоюзное собрание с критикой месткома. У человека тело, которое представляет собой набор несовершенств, с бесполезной выпуклостью над ноздрями, с зубами, которые подвержены гниению. Ноги у него болят, спина ноет, кожа – оголённая и нежная. Даже шимпанзе бегает быстрее, чем люди. Сетчатка глаза человека, которая воспринимает свет, расположена задом наперёд и обращена к задней части головы. В результате чудовищная зрительная аберрация. Реальность предстаёт перед нами особым образом, в частности, в каждом глазу у человека есть слепые пятна – области, не чувствительные к свету.

Но не подумайте только, что человек – изгой эволюции, её жертва, её пасынок. Предательство природы относится ко всем живым тварям. Можно полагать, что человек гордится не спиной или позвоночником. Он упоён мозгом. Разве Аристотель не называл человека «мыслящим животным»? Разве экономисты не исходили из постулата, будто в экономической сфере человек успешен, поскольку опирается на здравый смысл и ясное понимание собственных интересов?

Г. Маркус вступает в полемику с современными исследователями человеческой природы. Он не согласен со Стивеном Пинкером, который считает, что, несмотря ни на что, эволюционный процесс всё же позволяет выбрать лучшие варианты. Определённые части мозга неплохо сконструированы. Нет, к примеру, оснований считать, что качество инженерной мысли катастрофически ухудшается, когда информация доходит до уровня способности интерпретировать то, что мы видим, и реагировать на это. Но Г. Маркус неумолим. Он согласен с тем, что естественный отбор способен создать в высшей степени функциональный дизайн. Как и полагается ответственному инженеру, он требует от природы безупречных гарантий. Он убеждён в том, что, развенчав мозг, он заставит учёных усомниться и в человеческой природе как совершенстве.

Вопросы, которые задаёт Г. Маркус, разумеется, нуждаются в обсуждении. К примеру, зачем эволюции понадобилось детоубийство? Если мы существуем как резервуары, в которых размножаются гены, то почему родитель может убить своего ребёнка? Ответ, пожалуй, напрашивается сам по себе: не всё целиком обусловлено генами. Ведь и Кант недоумевал: почему младенец громко плачет, привлекая к себе внимание хищников? Отчего, мол, природа не заложила в поведение ребёнка нужную осторожность? Зачем оставила чадо без гарантии сбережения? Но можно ли полагать, что за каждым капризом природы или несовершенством скрывается стратегия приспособления к окружающей реальности?

Известный учёный Ричард Докинз доказывал, что эволюция не могла создать какой-либо сложный вид или орган одним усилием. Для этого понадобилось бы много удачных мутаций, которые произошли бы одновременно. А с другой стороны, будем справедливы: эволюция сумела продемонстрировать не только промахи и ошибки. Она принесла и неоспоримые преимущества. Наши визуальные системы, несмотря на замечательные компьютерные достижения, по-прежнему превосходят визуальные возможности любой машины. Паучья сеть крепче стали и эластичнее резины. В остальном, будучи равноправными, виды (и органы, от которых они зависят) со временем всё лучше и лучше приспособляются к окружающей среде – порой даже достигая теоретических пределов, как в случае с вышеупомянутой чувствительностью глаза. Гемоглобин (ключевой ингредиент красных кровяных телец) великолепно адаптирован к задаче доставки кислорода, настраиваясь незначительными колебаниями у различных видов так, что может загружать и разгружать запас кислорода способами, оптимально соответствующими преобладающему атмосферному давлению, – одним способом для существ, живущих на уровне моря, другим для таких видов, как горный гусь, обитатель верховьев рек в Гималаях. Начиная с биохимии гемоглобина и заканчивая замысловатыми оптическими системами глаза, есть тысячи проявлений биологии, когда она поразительно близка к совершенству.

Мозг без психики

В нейронауках обсуждается ещё один скандальный вопрос, связанный с десакрализацией мозга: располагает ли он неким собственным содержанием или вообще является лишь «перевалочным пунктом»? Иначе говоря, действительно ли мысль возникает в мозге? Связь мозга и человеческого сознания, казалось бы, не вызывает вопросов. Известно, что контузия мозга или кислородная недостаточность могут привести к потере сознания. Применение психodelиков или лекарств чревато изменёнными формами сознания. Однако нейрохирург мировой известности Уайлдер Пенфилд в книге «Тайна сознания» выразил сомнение в том, что сознание является продуктом мозга. Иначе говоря, сознание невозможно объяснить в терминах церебральной анатомии и физиологии [23].

Многие учёные доказывают, что сознание вовсе не обязательно является продуктом мозга, и связывают это заблуждение с механическим мышлением. «Логика этого полученного механистической наукой вывода весьма сомнительна, – отмечает С. Гроф, – и, разумеется, можно представить себе теоретические системы, которые объясняли бы имеющиеся данные совершенно иначе. Иллюстрацией может послужить такой простой пример, как телевизор. Качество изображения и звука

строго зависит от правильной работы всех компонентов, а неисправность или поломка какого-нибудь из них приведёт к весьма специфическим искажениям» [3, с. 39].

В свете этих рассуждений вопрос о дефектах мозга в значительной степени снимается. Ведь в этом случае он оказывается всего лишь транслятором сознания, которое вовсе не рождается в самом мозге. Может быть, действительно мозг не является идеальным передатчиком информации, которая устремляется к нам из других источников. А это означает, что мозг не является источником мысли и человеческих страстей. Нет оснований приписывать ему и неслыханные озарения, о которых говорили философы и поэты. Величайшие тайны сознания отлепились от мозга, и он утратил ореол нерушимости и праведности.

Между тем нейронаука по-прежнему пытается свести всё богатство человеческих состояний к отдельным частям мозговой ткани. Оказывается, разнообразие антропологических обнаружений и психологических процессов строго иницировано конкретным участком мозга. Пространство человеческой воли, по сути дела, сошло на нет. Вот, скажем, супружеская неверность обусловлена вовсе не оскудением моральных императивов, а наличием гена измены. Если мужчина или женщина по тайне генетического наследования обрели такой фрагмент, факт измены законному супругу гарантирован. Бабники и распутницы – мутанты. У них изменён ген, который связан с системой восприятия удовольствия от секса. Искушение возникает тогда, когда в мозг впрыскивается домафин – гормон удовольствия.

Всё чаще повторяется мысль: свободная воля – это химера. Физиолог Бенджамин Либет выявил эффект потенциала готовности к действию. Человек ещё не успел даже подумать о том, как ему следует поступить, а в определённом участке мозга за микроскопический отрезок времени уже сложилась конкретная реакция. В ходе проверочного эксперимента было продемонстрировано, что человек, осознав свой выбор, неумолимо нажмёт на ту кнопку, где такой вариант уже приурочен. Нейрофизиолог Джон-Дилан Хейнс и коллеги, участвовавшие в этом исследовании, пришли к выводу, что сеть управляющих участков мозга, ответственных за принятие решений, начинает формироваться задолго до того, как мы начинаем об этом подозревать.

Человек, как показали опыты Р. Сперри, может демонстрировать два независимых выбора, но оба вызваны так называемым геном Бога, то есть мозговой тканью, которая целиком обуславливает наше возможное поведение. Вы включили телевизор и уверены, что это ваше безупречное желание. Но это совсем не так. У людей с перерезанным мозолистым телом (так называется перемычка, которая соединяет левое и правое полушарие мозга) рождаются две независимые личности (одна в правом, другая в левом полушарии). Эти две личности, что парадоксально, не конфликтуют друг с другом и даже не подозревают о существовании друг друга.

Мозг, контролирующий мельчайший нюанс нашего поведения и уже заведомо знающий о нём, – это ли не исчадие ада? Человек, утративший свободу выбора и безоговорочно следующим полученным сигналам, – это ли не крах былой сакральности мозга?

Список литературы

1. Бэкхёрст Дэвид. Формирование разума / Под ред. и с предисл. В.А. Лекторского. Перевод Е.О. Труфановой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
2. Гончарова С.Ю. Интенциональность сознания как биологическое свойство мозга // Психология и психотехника. 2014. № 3(66). С. 295–303.
3. Гроф Станислав. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / Пер. с англ. М.: Ин-т трансперсонал. психологии: Изд-во Ин-та психотерапии, 2000. 497 с.: ил.
4. Гроф Станислав. Исцеление наших самых глубоких ран: холотропный сдвиг парадигмы / Пер. с англ. Ст. Офертаса и А. Киселева. 2-е изд., испр. М.: Ганга, 2013. 365 с.
5. Гуманитарное знание и вызовы времени / Отв. ред. и составитель тома С.Я. Левит. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 480 с.
6. Гуревич П.С. Технологии свихнувшегося разума // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2012. 496 с. С. 355–372.
7. Князева Е.Н. Когнитивная архитектура воплощённого разума как понятие неклассической эпистемологии // Философия и культура. 2010. № 2(26). С. 29–40.
8. Маркус Г. Несовершенный человек: случайность эволюции мозга и её последствия / Пер. с англ. Р. Пискотина. М.: Альпина нон-фикшн, 2011. 253 с.: ил.
9. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 482 с.
10. Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2015. 432 с.
11. Пинкер Стивен. Субстанция мышления. Язык как окно в человеческую природу / Пер. с англ. В.П. Мурат, И.Д. Ульяновой. М.: URSS, 2013. 557 с.: ил.
12. Релятивизм как болезнь современной философии / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 392 с.: ил.
13. Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.
14. Смит Роджер. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
15. Тарт Чарльз. Конец материализма: как паранормальные явления объединяют науку и духовность: начало духовного пробуждения / Пер. с англ. Н. Филонцевой. М.: Постум, 2013. 421 с.: ил.
16. Фуко Мишель. Ненормальные: курс лекций, прочит. в Колледже Франс в 1974–1975 учеб. г. / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Наука, 2004. 431 с.

17. Шпрангер Э. Формы жизни: Гуманитарная психология и этика личности / Пер. А.К. Судакова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 400 с.
18. Ясперс К. Общая психопатология / Пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: Практикум, 1997. 1053 с.
19. Chater N., Tenenbaum J.B., & Yuille A. (2006). Probabilistic models of cognition: Conceptual foundations // Trends in Cognitive Science. 2006. No. 10(7). P. 287–291.
20. Dijksterhuis A. & Nordgren L.F. (2006). A theory of unconscious thought // Perspectives on Psychological Science. 2006. No. 1(2). P. 95–101.
21. Linden D.J. The accidental mind. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 288 p.
22. Marcus G.F. The birth of the mind: How a tiny number of genes creates the complexities of human thought. New York: Basic Books, 2004. 288 p.
23. Penfield W. The mystery of the mind. 2-d ed. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1978. 123 p.
24. Schacter D.L. The seven sins of memory: How the mind forgets and remembers. Boston: Houghton Mifflin, 2001. 272 p.
25. Tooby J. & Cosmides L. Mapping the evolved functional organization of mind and brain // The cognitive neurosciences / Ed. by M.S. Gazzaniga. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. P. 1185–1197.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА



Надежда Волкова

кандидат философских наук, научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: go2nadya@gmail.com.

ВЕЧНА ЛИ ДУША СОКРАТА?

(К проблеме объяснения индивидуальных качеств человека в философии Плотина)

Основной *целью* статьи было показать проблематичность объяснения индивидуальных качеств в платонической парадигме мышления на примере ранних трактатов Плотина. С одной стороны, всё многообразие умного содержания телесной вещи должно сводиться к идее, которая является умпостигаемым образом. С другой стороны, традиционно, начиная с Аристотеля, индивидуальные качества рассматривались как результат различия в принимающем идею субстрата, поскольку идея должна быть общей и единой для всех порождённых ею вещей. Одним из возможных вариантов решения проблемы индивидуальных качеств является предположение о существовании идей индивидов, то есть наиболее частных идей, отвечающих не за вид, а за каждого индивида. Используя *метод* историко-философской реконструкции, базирующийся на сравнительном анализе философских текстов Платона, Плотина, Аристотеля, автор приходит к *выводу*, что Плотин, решая проблему индивидуации, рассматривает концепцию идей индивидов только как возможное решение, которое, однако, он окончательно не принимает, выдвигая свою собственную оригинальную теорию «непадшей части» души.

Ключевые слова: античная философия, индивидуальные качества, материя, идея, идеи индивидов, душа, проблема индивидуации, Платон, Аристотель, Плотин

В раннем трактате V 7 (18 в хронологическом порядке) «Существуют ли идеи индивидов?» Плотин в качестве условия возвращения к горнему миру умопостигаемых сущностей предлагает принять наличие в нём идеи каждого отдельного человека. « – Существует ли идея индивида? – [Я полагаю, что] если я, как и любой другой человек, может вернуться в умопостигаемое¹, то каждый имеет Там начало. – Пожалуй, если Сократ, а именно душа Сократа², существует вечно, то будет сам-по-себе Сократ, и поскольку каждый человек – это душа, то, как было сказано³, все индивиды будут Там [в умопостигаемом]⁴»⁵. То есть если душа Сократа вечна, то должна быть и идея Сократа. Известный исследователь Плотина Блюменталь считает, что есть по крайней мере ещё два фрагмента, подтверждающие, что Плотин принимал наличие идей индивидов в Уме, это трактат IV 3 (27 в хронологическом порядке), главы 5 и 12. Трактат посвящён проблемам исследования души. В 5 главе Плотин спрашивает, будет ли наша душа именно нашей после смерти? Можем ли мы говорить, что она наша, только пока она находится в теле, то есть пока она принадлежит низшему порядку? Означает ли это, что Сократ, или душа Сократа, существует только до тех пор, пока живёт тело? Нет, утверждает Плотин, ничто из подлинно сущего не исчезает. Как частные умы не исчезают во всеобщем Уме, так и души, зависящие от них, не теряют своих особенностей. Частные умы отличны друг от друга не благодаря разным телам, а благодаря идее иного, точно

¹ Сначала Плотин ставит вопрос об идее человека, а не об идее всякой отдельной вещи. Плотину очевидно, что каждый человек укоренён в умопостигаемом, поскольку опыт восхождения доступен любому: «Однако следует рассматривать сущность каждого, взирая на него в его чистоте... Рассматривай же отделив... а лучше: пусть отделивший узрит себя и уверует в собственное бессмертие, когда станет созерцать себя уже в умопостигаемом и чистом» (IV 7 (2) 10, 30–33. Пер. Ю.А. Шичалина).

² То, что человек – это душа, доказывается в Алкивиаде 1: «Если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остаётся, думаю я, – говорит Сократ – либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа» (130 с. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн). Вот аналогичное рассуждении Плотина IV 7 (2) 1, 23–25. «А душа – наиглавнейшее в нас, то есть сам человек; и в таком случае она должна быть по отношению к телу или как вид к материи, или как пользующийся орудием; но так или иначе самим человеком будет душа» (Пер. Ю.А. Шичалина).

³ О том, что Ум содержит в себе вечные и неизменные сущности, Плотин, например, рассуждает в трактате V 9 (5) «Об Уме, идеях и сущих». Идеи «суть сущностно сущие» (V 9 (5) 5, 34. Пер. Ю.А. Шичалина), это означает, что идеи не претерпевают никаких изменений, а значит, являются неаффицируемыми и вечными.

⁴ VI 4 (22) 4, 5–11. «Ибо он [ум] охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда» (Пер. С.В. Месяц).

⁵ Εἰ καὶ τοῦ καθέαστον ἔστιν ἰδέα; Ἡ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἐκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ. Ἡ εἰ μὲν αὖτε Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους, ἔσται Αὐτοσωκράτης, καθὼς ἡ ψυχὴ καθέαστα καὶ <ὡς λέγεται> ἐκεῖ [ὡς λέγεται ἐκεῖ].

так же и души, связанные с ними, не теряют своей индивидуальности⁶. Таким образом, делает вывод Блюменталь, вопрос об идеях индивидов тождественен вопросу о существовании частных умов. Однако есть не менее веские свидетельства того, что Плотин отрицал существование идей индивидов – это трактаты V 9 (5 в хронологическом порядке) и VI 5 (23). Как мы видим, объяснить возникшее противоречие хронологией нельзя.

В исследовательской литературе проблема идей индивидов в философии Плотина обсуждается достаточно широко. Первым эту тему поднял Рист в статье 1963 г. «Forms of individuals» [19]. Он полагает, что Плотин, для того чтобы объяснить индивидуальные особенности как людей, так и некоторых животных, принимает существование идей индивидом. При этом Плотин идёт против всей предшествующей платонической традиции, включая Аристотеля, который только указывает на логическую возможность существования идей индивидов. Рист считает, что в этом вопросе влияние на Плотина могла оказать стоическая доктрина индивидуальных качеств (*ιδίως ποιόν*). На эту работу вскоре отреагировал другой знаменитый исследователь Плотина Блюменталь. В 1966 г. он выпустил статью с таким полемическим названием «Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals?» [12], в которой высказал сомнение в том, что Плотин придерживался такой доктрины. Блюменталь полагает, что Плотин рассматривал идеи индивидов только как возможный ответ на вопрос о том, каким образом можно объяснить индивидуальные особенности, но никогда полностью и окончательно не был согласен с этой теорией, разработав свое оригинальное учение о «непадшей части» души (трактат IV 8 (6)). После этого в 1969 г. вышла статья «Forms of Individuals in Enneads» Сальватора Мамо [16], которая в основном носит реферативный характер, а относительно недавно, в 1996 г., вышла статья «Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination» Поля Каллигаса [15], в которой автор помещает проблему в широкий историко-философский контекст. Привлекая достаточно большое количество текстов Аристотеля, автор показывает аристотелевское влияние на Плотина и доказывает, что под идеями индивидов Плотин мог иметь в виду частные души, а вовсе не частные умы. А совсем недавно, в 2014 г. в сборнике «Individuality in Late Antiquity» вышла статья Риккардо Чиарадонны «Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences» [13], где первая часть работы, озаглавленная «Sensible Particulars and Ideas of Individuals: Plotinus' Treatise 5.7 [18]», целиком посвящена проблеме идей индивидов, в ней

⁶ Пожалуй, ничто из сущих не исчезнет. Ведь умы Там не растворяются в единстве, потому что разделены не телесно, но остаётся отдельным в различии, обладая тем самым, что составляет его бытие. "Н ἀπολείται οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐπεὶ κακεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι, εἰς ἕν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι.

автор доказывает, что в трактате V 7 Плотин не предлагает своего оригинального решения, а рассматривает известную школьную проблему идей отдельных вещей в рамках своей метафизической системы.

Несмотря на большое количество работ, как мы видим, авторы не предлагают единого мнения по этому вопросу. Проблема идей индивидов требует дополнительного внимания, потому что остается неясным, каким образом соотносятся концепция «непадшей части» души, которую разрабатывает Плотин как ответ на тот же вопрос о возможности возвращения к умопостигаемому, и концепция идей индивидов, то есть частных умов.

Главная причиной, по которой Блюменталь считает, что Плотин не мог всерьёз принимать концепцию идей индивидов, состоит в том, что она противоречит логике теории идей Платона. Для Платона идеи есть у нравственных качеств, объектов математики и у чувственных вещей. К признанию такого широкого круга идей Платон пришёл не сразу. В «Пармениде» (130 с и далее) Сократ сомневается, принимать ли идеи человека, огня и воды, потому что не считает такие вещи в достаточной мере достойными. Парменид в ответ спрашивает Сократа о ещё менее «достойных» вещах, «которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь», считает ли он, что для них существуют свои идеи? Такую возможность Сократ отрицает, поскольку полагает, «что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно». Тем не менее, Сократ высказывает предположение, что, возможно, он ошибается и даже у этих вещей есть идеи. «Правда меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия». На это Парменид отвечает, что сомнения Сократа относительно существования таких идей происходят от того, что «философия ещё не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, ещё слишком считаешься с мнением людей». Таким образом, Платон в «Пармениде» ставит в один ряд вопросы о существовании идеи человека, первоэлемента и грязи. В «Тимее» Платон ясно утверждает существование идей элементов (51 b), а в «Филебе» принимает идею человека (15 a). Этот факт был хорошо известен Аристотелю, который говорит об идее человека уже как о типичном примере идеи как таковой (например, в «Никомаховой этике» 1096 b 1).

Вопрос о том, у каких вещей могут быть идеи, а у каких нет, широко обсуждался в Академии, подтверждение этому можно найти, например, в 9 главе I книги «Метафизики», где Аристотель суммирует основные аргументы против теории идей. С точки зрения Аристотеля,

все доказательства, предлагаемые сторонниками теории идей, несостоятельны, несостоятельность части доказательств он видит как раз в том, что они приписывают идеи тем вещам, у которых их быть не должно, например относительным вещам (больше-меньше, отец-сын), отрицательным вещам и исчезнувшим вещам. «Ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по “доказательствам от знаний” эйдосы должны были бы иметься для всего, о чём имеется знание; на основании довода относительно “единого во многом” они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что “мыслить что-то можно и по его исчезновении” – для преходящего: ведь о нём может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесённого, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно “третьего человека”» [3, с. 86]. Аристотель не принимает отдельного существования идей: идея должна быть сущностью вещи, если претендует сообщать ей бытие, а сущность не может быть вне того, сущностью чего она является. Кроме того, он не принимает платоновскую теорию причастности, желая заменить её своей теорией причинности [14, р. 358]. Аристотель полагает, что идеи не дают ничего вещам ни для их бытия, ни для их познания, так что вместо объяснения чувственно воспринимаемых вещей, мы получаем их простое удвоение.

В «Учебнике платоновской философии» Алкиноя возможность существования идеи индивидов обсуждается наряду с возможностью идей относительных вещей, искусственно созданных предметов, болезней и ничтожных вещей: «по мнению большинства платоников нет идей для создаваемого искусственно, например, для щита или лиры, для того, что нарушает естественный порядок, например для лихорадки или холеры, для отдельного, например для Сократа и Платона, а также для ничтожного, например, для грязи или сора, и для относительного, например для большего и меньшего» [1, с. 77]. Таким образом, когда Плотин ставит вопрос о существовании идей индивидов, он мог, прежде всего, отвечать на эти школьные вопросы.

Почему же не может быть идей индивидов с точки зрения логики теории идей? Как мы знаем из свидетельства Аристотеля [3, с. 79], когда Платон начал разрабатывать теорию идей, он обращается к философии Сократа. Сократ искал «определения» нравственных понятий, таких как добродетель, прекрасное, знание, справедливость. Платон, например, так предлагает разыскивать определение знания: всё множество разнообразных знаний нужно свести к некоторому общему виду, это и будет означать, что знанию дано определение. Из этого следует, что в эпистемологическом аспекте единая идея представляет собой нечто об-

щее, присущее целому ряду вещей. В «Государстве» Платон сопоставляет каждому классу вещей, который можно объединить общим именем, *идею*: «для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определённый вид» [6, с. 390]. Таким образом, Платон жёстко связал идеи с общими понятиями. Отношение множества вещей и идеи сводится к уподоблению, к отношению подобий и образца. Об этом говорит Сократ в «Пармениде» (132 d-e): «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чём ином, как только в уподоблении им» [7, с. 354]. В каком смысле идея – это образец? Идеи выступают в качестве мер и эталонов для вещей телесного мира. Платон рассуждает об этом в 10 книге «Государства»: например, когда ремесленник делает кровать, то идея кровати – это единственный образец, в соответствии с которым он делает то, что делает [6, с. 390].

Итак, из сказанного ясно, что идея выступает как «одно над многим» и в отношении бытия вещей, и в отношении познания. В отношении бытия телесных вещей идея является образцом телесных вещей. Идея – это единая идеальная мера, которой причастны многие вещи, одного прообраза достаточно для многих образов. В отношении познания идея есть то одно, что мы должны усматривать во многих вещах. Следовательно, нет никаких оснований предполагать, что существуют идеи отдельных вещей. Правда, можно предположить существование идеи уникальной вещи, например Солнца, но никак не отдельных людей или животных.

Указанные обстоятельства позволяют Аристотелю в *Метафизике* интерпретировать идеи Платона как общее (*καθόλου*) и противопоставить их единичному (*καθ' ἑκάστων*). Разбирая источники платоновской теории идей, Аристотель полагает, что сам «Сократ не считал отделёнными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее называли идеями, так что, исходя почти из одного и того же довода, они пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее» [3, с. 327]. Тогда если идея – это только общее, то откуда индивидуальные особенности? Возникает проблема индивидуации. Сама идея не может за индивидуальные качества отвечать, значит, делает вывод Аристотель, различия индивидов сводятся к различной материи. «А целое – это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим» [3, с. 202].

В противовес Платону Аристотель развивает свою теорию сущности. Как известно, в «Категориях» он выделяет два типа сущности: первая сущность – отдельная вещь, например Сократ, и вторая сущность – роды (живое существо) и виды (человек), то есть общее. Вторыми сущностями являются и вид – «человек», и род – «живое существо», причем вид – в большей степени сущность, так как в силу меньшей общности

находится ближе к единичной вещи и может быть подлежащим (в грамматическом смысле) для рода. Итак, вторые сущности сказываются о подлежащем, то есть о первой сущности, но не находятся в нём. Если бы не существовало первых сущностей, то о них не только нельзя было бы ничего высказать, так что и категорий бы не существовало, но и вообще «не могло бы существовать ничего другого» [2, с. 56]. По-видимому, из этих его слов следует, что первые сущности, то есть единичные вещи, не только первые *среди категорий*, но суть единственное подлинное бытие. Однако в «Метафизике» такое положение вещей становится проблемой: если есть только множество единичных вещей, то как возможно знание о них? «Ведь мы познаём все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее. Но если это необходимо и что-то должно существовать помимо единичных вещей, то, надо полагать, необходимо, чтобы помимо этих вещей существовали роды – или последние, или первые; между тем мы только что разобрали, что это невозможно» [3, с. 109]. Таким образом, если кроме единичных вещей нет ничего, то нет ничего, что постигалось бы умом, и нет знания, но только чувственное восприятие. Эта апория легла в основу спора об универсалиях. И если знание как-то возможно, значит, встаёт вопрос о том, что мы должны полагать в качестве сущности?

Вернёмся к проблеме индивидуации. Что касается одушевлённых предметов, проблему индивидуации Аристотель рассматривает в трактате «О душе». Во второй книге «О душе» Аристотель определяет душу как своего рода форму: «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [4, с. 394]. Нет сомнений, что для Аристотеля, души Сократа и Каллия, даже если они представляют собой один род, численно разные и индивидуальные, потому что они есть форма конкретных органических тел, неотделимые от них физически. Все становится гораздо менее ясным, когда мы подходим к области аристотелевской ума в 3 книге «О Душе». «Поскольку ум может мыслить всё, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т. е. чтобы [всё] познавать» [4, с. 433]. Значит, такой ум не связан ни с каким телом. «Этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» [4, с. 434–435]. Таким образом, если не касаться деталей и не обсуждать спорные места, общая картина у Аристотеля такова: душа человека индивидуальна и смертна, потому что она форма отдельного живого тела, а ум вечный и надындивидуальный.

Вернёмся к Плотину. Рассмотрим сначала ранний трактат Плотин V 9 (5 в хронологическом порядке) «Об уме, идеях и сущем», потому что в нём впервые заходит вопрос о необходимости объяснить индивидуаль-

ные качества того или иного человека. В отношении идей индивидов Плотин занимает традиционную для платоника позицию, он отрицает существование идей индивидов, потому «что виды суть виды общего, то есть не Сократа, а человека» [9, с. 223]. Но тут же Плотин останавливается, потому что ситуация с человеком не кажется ему вполне ясной, «относительно человека следует рассмотреть, есть ли Там то, что свойственно отдельным людям?» [9, с. 223]. Затем Плотин приводит пример с курносым и горбатым носом как пример различных индивидуальных качеств и спрашивает, относятся ли они к понятию (то есть логосу, определению) или к материи: «относительно отдельного свойства, то есть того, что не тождественно, а у разных разное: например, если один курнос, а другой с горбатым носом, то горбоносость и курносость следует относить к видовым отличиям человека, как в случае с различиями животного; но то, что у одного появляется такая горбоносость, а у другого другая, может зависеть и от материи». Ещё один пример – цвет кожи, который также может объясняться различием в логосе или материей и местом. «Точно так же различия в цвете кожи: одни – в понятии, а особенность других зависит от материи и места, которое может быть различным»⁷ [9, с. 223]. Таким образом, здесь Плотин объясняет индивидуальные телесные качества как различием в логосе (формирующем понятии), так и местом и материей. В следующей 13 главе Плотин делает очень важное утверждение: «Прежде всего, следует сказать, что не всё здешнее следует считать подобиями первообразов» [9, с. 223]. Если конкретный человек отличается от человека самого по себе и ум в душе отличается от ума самого по себе (ὡς περ ἀνθρώπου ὁ αὐτοάνθρωπος ἕτερος, εἰ καὶ ψυχῆς αὐτοψυχὴ ἐκεῖ ἕτέρα καὶ νοῦ αὐτονοῦς), то душа не есть подобие души как таковой. В теле находится та же душа, что и в умопостигаемом, разница между ними состоит только в том, что в умопостигаемом душа не ограничена никаким местом. Итак, на основании трактата V 9 можно утверждать, что Плотин принимает существование идеи человека, присутствующей в Уме наравне с другими идеями, и отрицает существование идей индивидов, тем самым занимая последовательную платоническую позицию.

Обратимся ко второму трактату, свидетельствующему об отсутствии у Плотина идей индивидов. Трактат VI 5 (23 в хронологическом порядке) озаглавлен «О том, что единое и тождественное бытие присутствует повсюду», он представляет собою вторую часть большого рассуждения Плотина, в котором тот доказывает, что умопостигаемое находится не где-то, скажем, в надлунном мире, а везде⁸. В главе 8 Плотин

⁷ τὸ δὲ καθέκαστον, ὅτι [μὴ] τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω· οἷον ὅτι ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός, γρυπότητα μὲν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἴδει θετέον ἀνθρώπου, ὡς περ ζῶον διαφοραὶ εἰσιν· ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ὕλης τὸ τὸν μὲν τοιάνδε γρυπότητα, τὸν δὲ τοιάνδε. Καὶ χρωμάτων διαφορὰς τὰς μὲν ἐν λόγῳ οὖσας, τὰς δὲ καὶ ὕλην καὶ τόπον διάφορον ὄντα ποιεῖν.

⁸ Первый трактат начинается с рассуждения о том, каким образом душа присутствует в теле, а второй с того, что каждый человек видит присутствие бога в мире.

обсуждает вопрос причастности материи идеям. Он говорит, что мы не должны мыслить причастность вещи идеи в том смысле, что вещь – это отражение идеи. Во-первых, потому что если вещь отражение идеи, как например, отражение в воде, то она должна быть пространственно отделена от того, отражением чего она является. В случае идей – это неверно, потому что, как он доказывает на протяжении всего трактата, идеи не отделены от материи пространством, они присутствуют в материи везде целиком и полностью. То есть, когда мы говорим об освещении идеями или душой материи, мы говорим иносказательно. Во-вторых, идеи ничего не дают от себя материи, потому что каждая идея *едина*, и именно в силу своего единства она оформляет то, что не едино, сообщая единство тому, что не едино. Причём она оформляет не так, что одна её часть присутствует здесь, а другая там, а так, что она оформляет каждую часть как целое⁹. В этом контексте Плотин говорит, что смешно предполагать, что, например, есть множество идей огня¹⁰, оформляющих каждый единичный огонь. Такое предположение, во-первых, излишне, а во-вторых, привело бы к увеличению числа идей до бесконечности.

Прежде чем перейти к рассмотрению аргументов в пользу идей индивидов нужно попытаться найти предпосылки к формированию такой теории. Плотин не мог приписать различие в индивидуальных качествах материи, как это делает Аристотель. Первую материю нельзя рассматривать как источник индивидуации, поскольку сама она, не обладая никакими качествами, не может ничего сообщить вещи, кроме нумерического различия (например, не один огонь, а два и т. п.). Ненумерические различия индивидов требуют дополнительного разъяснения. Эти отличия могут быть объяснены недостаточностью реализации формы из-за материи. Таким образом, Плотин объясняет, например, уродство (I 8 9, 11–14). Но различие в свойствах индивидов так объяснить нельзя. Источником всех индивидуальных отличий должно быть умопостигаемое, потому что оно содержит в себе всё и есть всё. Означает ли это, что Плотин должен был принимать существование идей индивидов? Если посмотреть на систему Плотина в целом, то мы увидим, что она строится по следующей схеме, во главе стоит Единое, за ним единое-многое – это Ум, затем единое и много – это Душа, и наконец просто многое – это телесный мир (см., например, V 1). В итоге развертывание изначального единства даёт нам разнообразный и пространственно разделённый чувственный мир. Таким образом, последовательная экспликация высших принципов может не предполагать наличия идей индивидов. Плотин говорит о едином и многом в уме и душе следующее: «Поскольку вселенский Ум пребывает в

⁹ Это рассуждение откликается на затруднения, которые высказывает Платон в первой части диалога «Парменид», когда встаёт вопрос о том, каким образом следует понимать причастность вещей идее.

¹⁰ Интересно отметить, что в качестве примера Плотин выбирает первоэлемент – огонь.

сфере мышления как совокупное целое (его-то мы и называем умопостигаемым космосом), а в нём заключаются умные силы и единичные умы ($\nu\acute{o}\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$), ибо Ум есть не чистое единство, а единое-многое, необходимо, чтобы было и множество душ, и одна единая душа, чтобы из одной души происходило много различных душ» (IV 8 3)¹¹. Таким образом, у Плотина единичные умы присутствуют внутри единого Божественного ума, но речь в данном случае не идёт об идеях индивидов, а просто о множестве идей. В развёрнутом виде концепцию частных умов исследователи находят у Ямвхиха. Его концепция появилась как результат критики теории Плотина о «непадшей части» души. Если высшая часть души не пала и всегда пребывает в умопостигаемом, то она совершенна и мыслит постоянно, но вторая часть души, оказавшаяся в теле, несовершенна и мыслит только иногда, значит, душа оказывается состоящей из двух элементов, которые отличаются по сущности, а это невозможно, потому что душа должна быть единовидна ($\acute{o}\mu\omicron\iota\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$) [21, р. 38]. Следовательно, непадшей части души нет, а есть отдельно душа и отдельно ум (как это описано у Аристотеля), однако ум не всеобщий, а частный, с которым связана каждая индивидуальная душа. Единственным основанием для появления этой теории идей индивидов у Плотина является принцип полноты умопостигаемого, который предполагает, что не может возникнуть ничего, что не имело бы места в умопостигаемом, поэтому возможность, что идеи индивидов существуют, всё-таки остаётся.

Рассмотрим основные аргументы Плотина в пользу идей индивидов. Они сосредоточены в основном в первой главе трактата V 7. Плотин ставит вопрос о существовании идей индивидов в контексте возможности возвращения к умопостигаемому: «Если я, как и любой другой человек, может вернуться в умопостигаемое, то каждый человек имеет Там начало»¹². Что значит вернуться в умопостигаемое? Плотин использует термин восхождение – $\alpha\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$. Для разных живых существ путь восхождения может быть разным, например для философа – это диалектика, метод, позволяющий путем рассуждений прийти к Благу, Первому началу (I 3, 1 «О диалектике»). Итак, если не только каждый человек, но и всякое живое существо может вернуться в умопостигаемый мир, значит, все мы имеем в нём своё основание. Возможно, таким основанием является индивидуальная душа? Ещё раз процитирую начало трактата V 7, 1, 3–5: «Пожалуй, если Сократ, а именно душа Сократа, существует вечно, то будет сам-по-себе Сократ, и поскольку каждый человек – это душа, то, как было сказано, все индивиды будут Там [в умопостигаемом]». И тут же Плотин видит затруднение, опровергающее эту

¹¹ Ὅντος τοίνυν παντὸς νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ὅλου τε καὶ παντός, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα – οὐ γὰρ εἰς μόνος, ἀλλ’ εἰς καὶ πολλοί – πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους.

¹² Ἡ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἑκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ.

теорию: «Но если Сократ не вечен, а душа в разное время будет разными людьми: тот, кто жил прежде, станет Сократом, например, Пифагор или некто другой, – то уже не будет каждого человека в умопостигаемом»¹³. Оказывается, что если душа перерождается, то никакого самого-по-себе Сократа, в смысле идеи Сократа, не будет.

Известно, что Плотин принимает идею реинкарнации. Плотин смещает фокус внимания с идеи индивида на индивидуальную душу, желая показать, что, перерождаясь, душа содержит в себе все индивидуальные особенности людей, которыми она становится, таким образом именно в душе мы должны искать объяснение всех индивидуальных качеств: «Но если душа содержит в себе логосы каждого человека из числа тех, кого она одушевляла, то все индивиды всё-таки будут существовать Там»¹⁴. При этом душа каждого человека содержит в себе не только логосы всех людей, которыми она была, но и логосы всего космоса: «Мы считаем, что сколько космос содержит логосов, столько их содержит и каждая индивидуальная душа»¹⁵. Плотин делает это утверждения, следуя логике Аристотеля: если душа может познать всё, значит, она должна состоять из всего, и если космос содержит не только логос человека как рода, но и логосы всех отдельных вещей, то их должна содержать и каждая отдельная душа. Тут Плотин сталкивается с проблемой бесконечности в умопостигаемом, которая возникает потому, что число индивидов постоянно увеличивается с течением времени. «Следовательно, если космос содержит не только логосы человека, но и каждого живого существа¹⁶, то и каждая душа должна их содержать, из этого следует, что число логосов будет бесконечным...»¹⁷. Поскольку за каждую индивидуальную особенность должен отвечать отдельный логос, то число логосов будет бесконечным. Плотин предлагает в качестве возможного решения стоическую концепцию о цикличности мира. «Если только космос не возвращается в исходное состояние за определённые периоды времени, тогда бесконечность логосов будет ограничена тем, что всякий раз будут появляться те же самые живые существа» (V 7, 1)¹⁸. Именно упоминание космических циклов вместе с общей направленностью трактата привели Риста к мысли о влиянии стоической концепции индивидуальных качеств на логику Плотина в этом трактате¹⁹.

¹³ Εἰ δ' οὐκ αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλη γίγνεται ὁ πρότερον Σωκράτης, οἷον Πυθαγόρας ἢ τις ἄλλος, οὐκ ἐστὶ ὁ καθέκαστα οὗτος κακεῖ.

¹⁴ 'Ἀλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἐκάστου ὧν διεξέρχεται τοὺς λόγους ἔχει πάντων, πάντες αὖ ἐκεῖ.

¹⁵ ἐπεὶ καὶ λέγομεν ὅσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους, καὶ ἐκάστην ψυχὴν ἔχειν.

¹⁶ Это могут быть и животные, и растения, и звезды.

¹⁷ Εἰ οὖν καὶ ὁ κόσμος μὴ ἀνθρώπου μόνου, ἀλλὰ καὶ τῶν καθέκαστα ζῶων, καὶ ἡ ψυχὴ ἄπειρον οὖν τὸ τῶν λόγων ἔσται...

¹⁸ εἰ μὴ ἀνακάμπει περίοδοις, καὶ οὕτως ἡ ἀπειρία ἔσται πεπερασμένη, ὅταν ταῦτα ἀποδιδῶται.

¹⁹ Плотин рассматривает стоическую концепцию *ιδίως ποιόν* также во второй главе трактата.

Помимо проблемы бесконечности логосов, принять положение, что за каждого индивида и за каждое индивидуальное качество должен отвечать свой отдельный логос, мешает Плотину ещё одно возражение, которое мог бы выдвинуть любой платоник, а именно: одной идеи достаточно для множества индивидов: «Всем людям достаточно одной идеи человека, также как хотя число душ ограничено, они создают бесконечное число людей»²⁰. На это он сам отвечает, что «пожалуй, у различных существ не может быть один и тот же логос, и недостаточно одной идеи человека в качестве парадигмы для нескольких людей, потому что люди отличаются друг от друга не только материей, но и большим числом отличий, относящихся к форме: ведь дело обстоит не так, как в случае изображения Сократа и оригинала [то есть самого Сократа], а нужно, чтобы различное устройство [индивидов] происходило из-за разных логосов»²¹. В итоге Плотин утверждает, что индивидуация – это не продукт отличия по месту или материи, она есть результат отличий, которые имеют место в умопостигаемом, а именно в частной душе. Цель этого короткого и противоречивого трактата состоит в том, чтобы пересмотреть известную школьную проблему о существовании идей индивидов. Плотин делает это в контексте уже своей хорошо разработанной метафизической системы. Нужно отметить, что нигде больше в Эннеадах речь об идеях индивидов не идёт. Поэтому мы должны согласиться с позицией Блюментала, считавшего, что Плотин никогда не рассматривал концепцию идей индивидов как решение проблемы присутствия индивида в умопостигаемом, считая, что таким основанием будет «непадшая часть» души. Именно «непадшая часть» души и будет тем вечным Сократом, который, однако, не тождественен Сократу историческому, но присутствует в нём, как и в каждом из нас.

О связи частных умов с частными душами Плотин говорит в трактате IV 3, 5 следующее: «Итак, таким вот образом души, которые последовательно связаны с отдельными умами, являясь логосами умов, при том развернувшись больше, чем те, возникли как многое из немногого; они остаются связанными с менее многочисленными умами благодаря тому, что в каждой из них осталось неделимым, а уже пожелав разделиться, но не способные прийти во всецелое разделение, они сохраняют тождественное и иное, оставаясь и каждая одна, и вместе с тем все они вместе»²². Из этой цитаты, с одной стороны, ясно, что число умов мень-

²⁰ Ἄρκεῖν γὰρ ἓνα ἄνθρωπον εἰς πάντας ἀνθρώπους, ὥσπερ καὶ ψυχὰς ὀρίσμενας ἀνθρώπους ποιοῦσας ἀπείρους.

²¹ Ἡ τῶν διαφορῶν οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, οὐδὲ ἄρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφορόντων ἀλλήλων οὐ τῇ ὅλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαῖς· οὐ γὰρ ὡς αἱ εἰκόνες Σωκράτους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, ἀλλὰ δεῖ τὴν διάφορον ποιήσιν ἐκ διαφορῶν λόγων.

²² Οὕτω τοίνυν καὶ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὔσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὔσαι ἀμερεστέρω ἐκείνων ἑκάστω, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἰέναι, τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον σφίζουσαι, μένει τε ἑκάστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσαι.

ше, чем душ, то есть не каждой частной душе соответствует свой ум, а некоторому числу душ. Возможно, Плотин имеет здесь в виду разные роды душ. С другой стороны, неясно, что означает, что души связаны с каким-то отдельным умом? Это совершенно точно не означает, что частные умы порождают частные души, потому что все частные души происходят из единой души, Души самой-по-себе, которая является их непосредственной причиной. Скорее всего, в этом вопросе Плотин следует Платону. Отношение частных душ и Мировой души описано Платоном в «Тимее». После речи, обращённой к младшим богам, в которой Демиург велит им создать три смертных рода, он смешивает состав частных душ: «...затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звёзд, и распределил их по одной на каждую звезду» (41 d-e). Демиург помещает каждую новую душу на звезду, которой руководит бог, там они узнают законы Вселенной и Рока, а затем посылает души в становление на землю и другие планеты. Таким же образом можно объяснить концепцию частных умов Плотина. Частные умы – это боги, за которыми следует множество человеческих душ. Эту интерпретацию подтверждает следующее утверждение Плотина: «Души остаются невредимыми, когда вместе с Душой мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе вместе с Мировой душой управляют космосом, – словно приближенные царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов» (IV 8 8, 8–9 «О нисхождении душ в тела») [11, с. 211].

Список литературы

1. Алкиной. Учебник платоновской философии // Учебники платоновской философии / Ред. и пер. Ю.А. Шичалина. М.-Томск: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина; Водолей, 1995. 160 с. С. 67–101.
2. Аристотель. Категории // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с. С. 53–90.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с. С. 65–367.
4. Аристотель. О душе // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с. С. 371–448.
5. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 521 с.
6. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–421.
7. Платон. Парменид // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 346–412.

8. Плотин. О нисхождении души в тела / Пер. М.А. Солоповой // Историко-философский ежегодник-95. М.: Наука, 1996. 396 с. С. 204–219.
9. Плотин. Сочинения в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. 672 с.
10. Плотин. Трактаты 1–11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 440 с.
11. Солопова М.А. Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу // Историко-философский ежегодник-95. М.: Наука, 1996. 396 с. С. 204–219.
12. *Blumenthal H.J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis*. 1966. Vol. 11. No. 1. P. 61–80.
13. *Chiaradonna R.* Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences // *Individuality in the late Antiquity*. Ashgate: Farhnam / Burlington, 2014. P. 47–61.
14. *Gerson L.P.* Aristotle and other Platonist. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
15. *Kalligas P.* Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination // *Phronesis*. 1997. XLII/2. P. 206–227.
16. *Mamo S.* Forms of Individuals in Enneads // *Phronesis*. 1969. No. 14. P. 77–96.
17. *Metaphysica* / Ed. by W.D. Ross // *Aristotele's metaphysica*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
18. *Plotini Opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Minor. Oxford University Press: 1 – 1964, 2 – 1977, 3 – 1982.
19. *Rist J.M.* Forms of individuals // *The Classical Quarterly*. New Series. 1963. Vol. 13. No. 2. P. 223–231.
20. *Rist J.M.* Plotinus: the road to reality. Cambridge, University press, 1967.
21. *Steel C.G.* The changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel, 1978.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Эльвира СПИРОВА

доктор философских наук, заведующая сектором истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

«ВТОРОЕ ПОЛУШАРИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ГЛОБУСА»

Автор статьи пытается оценить философское наследие В. Дильтея в контексте философской антропологии. Видные представители данного направления, в том числе Н. Бердяев, М. Бубер, М. Шелер и другие, не ссылаются на Дильтея как мыслителя, близкого к философскому постижению человека. Однако, по мнению автора, вклад В. Дильтея в развитие философской антропологии значителен. Прежде всего, он выступает как весьма компетентный и оригинальный знаток философско-антропологической мысли. Во-вторых, Дильтей имеет в своем арсенале несколько идей, напрямую располагающих философско-антропологическим статусом. Наконец, его предложение разделять науки о духе и науки о природе является значительным методологическим открытием. Вне этого различия нелегко обосновать гуманитарное знание, без которого невозможно и понимание человека.

Автор опирается на методологические установки философской антропологии. В статье, вслед за В. Дильтеем, используется исторический взгляд на природу человека. Ставится вопрос: допустимо ли отождествлять становление человека и постепенное обогащение мысли о нём? По мнению автора статьи, легко предположить, что определённое знание о человеке, обретенное в конкретную эпоху, вовсе не обязательно аутентично раскрывает человеческую природу.

В статье рассматриваются собственно философско-антропологические идеи В. Дильтея. Философ размышляет о том, можно ли постулировать единоеобразие человеческой природы. Крайне сложно выявить базовые черты человека. Поле познания человека, как и его историческая деятельность, обширны.

В статье отмечено, что и философско-антропологическое мышление находится в зависимости от противостояния природного и духовного осмысления человека. Немецкий философ основное внимание уделял духовным состояниям человека, однако Дильтей вовсе не отвергал природное знание. В частности, он весьма заинтересованно анализировал достижения позитивизма.

Автор приходит к выводу, что отнесение концепции В. Дильтея к иррационалистической версии философской антропологии крайне спорно. Такое противопоставление рационализма и иррационализма требует философской рефлексии.

Ключевые слова: философская антропология, философия жизни, В. Дильтей, науки о духе, человеческая природа, натурализм, духовное бытие человека, смысл, история, общество

В развёрнутых исследованиях, посвящённых истории философско-антропологической мысли, имя Вильгельма Дильтея по существу не фигурирует. Это несправедливо по многим причинам. Во-первых, сам немецкий исследователь выступил как весьма компетентный и оригинальный знаток истории философско-антропологической мысли [13]. Во-вторых, он является автором достаточно оригинальных идей, связанных с постижением человека. И, наконец, его идея о разделении наук о природе и наук о духе может рассматриваться как методологически ценная, поскольку открывает возможности для обоснования так называемых гуманитарных наук, без которых невозможно и понимание человека [О так называемой философии гуманитарных наук см. исследование: 16].

Вот как характеризует эту проблему В.Л. Махлин: «Предмет гуманитарных наук – исторический (социально-исторический) опыт, “бытие”, или “мир жизни”; поэтому научные дисциплины, предметом которых является подлежащий исследованию и истолкованию исторический опыт (его феномены), есть резон называть также “науками исторического опыта”, или интерпретативными науками» [16, с. 7]. Такой подход к интерпретации человека находит отклик у многих современных исследователей. Укажем, в частности, на работу Роджера Смита «Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы» [20].

Р. Смит, обосновывая данный методологический подход, утверждает, что его исследование «имеет целью показать, что концепция науки о человеке – науки, не зависящей от биологии, и, тем не менее, науки, – обладает собственной долгой и достойной историей. Примеры её мы находим в творчестве философов континентальной Европы, таких как Вико, Вильгельм Дильтей и Ханс-Георг Гадамер» [20, с. 31]. Не вызывает сомнений тезис о том, что знание о «человеческом» существенно отли-

чается от других видов знания. Само стремление Р. Смита воссоздать летопись философско-антропологической мысли не нуждается в особом одобрении. Без исторического знания постижение человека, вероятно, вообще невысказуемо, ведь мы имеем возможность проследить, как рождались те или иные представления о человеке, как шло обогащение знаний о «человеческом».

Всё же, судя по всему, этот историзм тоже нуждается в уточнениях и корректировке. В частности, П.С. Гуревич справедливо пишет о книге Р. Смита: «Попытка автора изложить историю философско-антропологического постижения человека заслуживает признания. Историческое знание, согласимся с автором, фундаментально для человеческого самопонимания. Оно позволяет нам увидеть “человеческое” как процесс созидания человеком самого себя, идущий из прошлого и продлённый в будущее. Самосозидание человека становится возможным благодаря рефлексивному кругу мысли и действия».

При первом приближении всё в этой постановке вопроса правильно. Человек действительно обладает открытой природой и находится в авантюре собственного саморазвития. Однако допустимо ли отождествлять становление человека и постепенное обогащение мысли о нём? Это, судя по всему, разные процессы. Нам легко допустить, что мучительно накапливаемые знания о человеке на протяжении многих веков на самом деле во многом не имеют ничего общего с самим объектом философской рефлексии» [7, с. 86].

В 1883 г. В. Дильтей выпустил книгу «Введение в науки о человеке». В ней он обозначил деление на «Naturwissenschaft» (науки о природе) и «Geisteswissenschaft» (науки о духе). Эта идея, несомненно, родилась в результате изучения тех концепций, которые сложились в эпоху Возрождения и Просвещения. Уже у Н. Макиавелли мы находим мысль о единообразии человеческой природы. Общество, полагал этот политик, можно считать механизмом влечений. Игру аффектов можно исчислить, поскольку человеческая природа неизменна. В. Дильтей был убеждён в том, что человек живёт в рамках своего опыта. Это относится и ко всему человеческому роду.

В. Дильтей считал, что, несмотря на единообразие человеческой природы, раскрыть её формулу непросто. Многообразна и не поддаётся инвентаризации деятельность людей. Обширно поле познания. Поэтому трудно даже приискать термин, который отражал хотя бы базовые черты человека. Дильтей писал: «Совокупность духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно делится на две части; одна обозначает именем наук о природе; для другой странным образом общепризнанного обозначения не существует. Я присоединяюсь к словупотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе... Впрочем, выражение “науки о духе” разделяет этот свой недостаток с любым другим применявшимся здесь

выражением; наука об обществе (социология), науки нравственные, исторические, историко-культурные – все эти обозначения страдают одним и тем же пороком: они слишком узки применительно к предмету, который призваны выражать» [8, с. 281–282].

Впрочем, Дильтей всё-таки склонялся к мысли, что предложенное им название, по крайней мере, удовлетворительно очерчивает главный круг фактов, в реальной опоре на которые осмысливается единство этих наук и намечается их сфера. А главное – позволяет отграничить знание от тех подходов, которые содержатся в науках о природе. Очевидно, что немецкий философ удачно выразил специфику исторического опыта, что позволило затем показать отличие данной логики от логики естественнонаучной. Вместе с тем можно утверждать, что между представителями двух рефлексивных подходов возник и конфликт, который сегодня во многом определяет характер философско-антропологического мышления.

Так называемый новый натурализм в наши дни надеется на получение адекватного и полного знания о человеке на базе новейших открытий в области биологии. Так обозначается убеждение в том, что только на основе эволюции и при мобилизации нейронаук можно разгадать тайну мозга, тайну сознания и всей психической жизни человека. Противники такого энтузиазма показывают, что биология не может прояснить феномен «человеческого», поскольку человек как особый род существа выломился из животного царства. Парадокс заключается в том, что такие видные философы, как, допустим, М. Фуко или Ж. Деррида, которые внесли весомый вклад в гуманитарные науки, тем не менее не готовы рекрутировать себя в это русло.

Р. Смит в упомянутой ранее книге обстоятельно анализирует лингвистические трудности, которые сопровождают дильтеевское различение наук. Он отмечает, что даже в немецком языке трудно отыскать единый термин, который отразил бы все смыслы данного сопоставления. Одна из трудностей состоит в том, что слово «Geist» в романтико-идеалистической традиции обозначает зачастую словосочетание «человеческий дух». Р. Смит отмечает: «Существование этих проблем заставило ряд других переводчиков и комментаторов переводить *Geisteswissenschaft* как “гуманитарные науки”, видя в нём собирательный термин для психологических и социальных наук, лингвистики, антропологии и т. д.» [20, с. 171].

Дильтей, как и многие другие исследователи, не был противником естественнонаучного знания. Достижения биологии были весьма значительными, чтобы можно было их игнорировать. Но немецкий философ с тревогой отмечал всеислие такого знания, тот статус, который придавали ему многие учёные и философы. Дильтей писал, что «*натурализм и натуралистически ориентированный позитивизм* также представляют собой такой тип жизне- и мировоззрения, который закономерно разви-

вался в историческом континууме» [13, с. 234]. Поэтому немецкий философ, выступая в качестве историка философско-антропологической рефлексии, тщательно анализирует разные виды позитивизма, подчёркивая нередко, что многие выводы науки основаны на внутреннем опыте изучения психических закономерностей.

В философии закрепилось представление о том, что В. Дильтей разрабатывал иррационалистическую версию философской антропологии [см. к примеру: 2]. Это положение можно оценить как весьма спорное. Да, В. Дильтей как мыслитель относится к представителям философии жизни. Он не пытается найти рационалистические предпосылки человеческого бытия. Жизнь, по его мнению, следует оценивать и анализировать из неё самой. Немецкий философ отказывается от рассмотрения неких вечных сущностей, которые обуславливают человеческую жизнь. Однако эти подходы ещё не дают основания считать В. Дильтея представителем философского иррационализма. Традиционное отношение «философии жизни» к иррационализму требует, на наш взгляд, уточнений. Такое противопоставление рационализма и иррационализма в известной степени было оправданно, когда отступление от гегелевской парадигмы воспринималось как отречение от эвристической модели разума. Однако пора признать, что проведённое Дильтеем сопоставление наук гораздо больше отвечает смыслу, позволяющему проводить сравнение философских направлений.

Известно, что О.Ф. Больнов оценивает позицию Дильтея как выражение исторической философии жизни. Эта апелляция к истории, а не только к вечному потоку жизни «сбивает» неукоснительность оценки, данной, к примеру, В. Брюнингом, одним из известных историков философской антропологии. Конечно, немецкого мыслителя интересует живая человеческая индивидуальность «сама по себе». Но разве гуманитарность подхода к феномену человеческого, принципиальный отказ от строгих правил естествознания дает основание для рубрикации иррационализма? Учитывая тот факт, что в современной ситуации философы вынуждены вновь отстаивать науки исторического опыта, вряд ли целесообразны оговорки того же Больнова о том, что корректнее называть философию Дильтея переходным феноменом к философии жизни. Показательно, что такие ученики Дильтея, как О.Ф. Больнов, Э. Шпрангер и Т. Литт, чаще всего анализируются уже как представители прагматического, трансценденталистского или объективно-идеалистического мышления.

Дильтей считает, что любые попытки понять человека на основе аксиологических, трансценденталистских, разумных принципов несостоятельны. В человеке всегда есть некий неразтворимый осадок, который не улавливается рационалистическими средствами. В той же мере бессмысленно в характеристике человеческой природы опираться на категории причинности и законы детерминизма. Человеческое

бытие не может стать объектом реконструкции. Оно вообще не подчиняется никаким механическим принципам. Невозможно проникнуть в тайны человеческого, инвентаризируя отдельные компоненты духовной жизни.

Отказ Дильтея от исходных предпосылок в понимании человека, критика натуралистического представления о том, что человеческая природа сформирована изначально, на основе эволюции, тоже не свидетельствует в пользу иррационализма. «Человек как сущность, предшествующая истории и обществу, – писал В. Дильтей, – есть фикция генетического объяснения: тот человек, которого имеет своим объектом здравомыслящая аналитическая наука, есть индивид как составная часть общества. Трудная проблема, которую призвана разрешить психология, заключается в аналитическом познании всеобщих свойств этого человека» [8, с. 206].

В этих утверждениях нет никакого иррационализма. Ведь они родились в условиях критики гегелевского панлогизма. Именно поэтому Дильтей и группа неокантианцев проявили интерес к теории познания. Они стремились показать, что логика точной науки должна быть соединена с ценностным измерением. В процессе самопознания факты и ценности выполняют разную роль. Об этом, в частности, писал и М. Вебер: «Судьба нашей эпохи с характерной для неё рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу» [3, с. 726].

Понятное дело, что сопротивление тотальной рационализации и интеллектуализации не может служить основанием для обозначения стереотипа иррационализма. Надежда на историческое сознание, на его способность приблизиться к тайне человека тоже находится за пределами собственно отказа от рациональности. Различие между естественными науками и гуманитарными проводилось по многим линиям. Здесь важно указать на два понятия, которыми оперирует В. Дильтей. Естественные науки занимаются объяснением, а науки о духе – пониманием. Но разве объяснение не приводит к пониманию? В. Дильтей настаивает на особом методе гуманитарных наук, методе понимания, который позволяет схватывать смысл в целом, а не продвигаться к нему путем длительных экспериментальных шагов.

Объяснение не будет состоявшимся, если не удастся показать, что то или иное физическое преобразование произошло в результате хорошо известных причинно-следственных связей. Но можно, допустим, тем же методом интерпретировать, скажем, некий исторический факт. Безусловно, в развертывании истории есть определённая закономерность. Однако это не избавляет, допустим, О. Шпенглера от постановки такого вопроса: существует ли логика истории? Дело в том, что в толкование

исторических событий неизбежно вклиниваются вопросы внутренней жизни людей, психологии индивидов и групп. В человеческом сознании существуют рациональные цели и ценности. Они, условно говоря, накладываются на общие исторические законы. Именно поэтому В. Дильтей писал, что у наук о человеке «основание и структура ... совершенно иные, нежели у наук о природе. Их объект – некие единства, данные нам, а не выведенные путём умозаключения, единства, внутренне понятные нам. Мы сначала знаем и понимаем нечто и только затем начинаем его познавать» [8, с. 308].

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Г. Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается как державная сила истории. Мы постоянно соотносим развёртывание общемировой цивилизации с развёртыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации или политической воли великих вождей. Хотя не всегда отдаём себе отчёт в том, что эти объективные факторы создают только предпосылки для Вселенской Соборности. Человеческому роду надлежит ещё осознать свою общность: к этой мысли мы сейчас привыкаем. Но Лессинг придаёт огромное значение Провидению. Речь идёт о том, что история развивается не только по воле людей. В ней есть божественный план, предначертания Провидения. Людям ведь с давних пор было понятно, что помимо явных и ясных причин в движении событий участвуют некие скрытые факторы, которые на всех языках именвались провидением, роком или судьбой.

По мнению В. Дильтея, принцип объяснения не годится для анализа духовных процессов. Этому соответствует понимание человеческого субъекта у Дильтея – он не позиционируется как субъект логики или как субъект теории познания. Он выступает во всей универсальности человеческой жизни, которая обнаруживает себя как в разумном поведении, так и в присутствии бессознательных мотиваций. «Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет канадский учёный Джон Сол, – дала неожиданный результат. Постепенно разум начал дистанцироваться и отделять себя от других – так или иначе признанных – характеристик человека – духа, инстинктивных потребностей, веры и эмоций, а также интуиции, воли и самое главное – опыта. Это постоянное выдвижение разума на передний план продолжается и в наши дни. И оно уже достигло такой степени дисбаланса, что мифическая важность разума затмила все другие категории и едва ли не поставила под сомнение их важность» [21, с. 23].

Дильтей пришёл к убеждению, что ошибка рационалистов заключается в том, что, выдвигая некие безусловные правила развёртывания рефлексии, они, по сути дела, оскопляют разум, «очищая» его от ценностей, эмоций, обнаружений инстинкта. Восстановление полноты сознания – цель, поставленная немецким философом. И это менее всего яв-

ляется манифестом иррационализма. В. Дильтей не пытается объяснить поведение человека внерациональными аргументами. Он уверен в том, что естественные науки стремятся к неопровержимости, а гуманитарные – к доказательности.

Немецкий философ был убеждён в том, что гуманитарные науки тоже дают знание о мире. Но оно структурируется смыслом. Объяснение не может выявить этот смысл и даже не стремится к нему. «Представим себе такую картину. На лужайке пасётся ягнёнок. Вдруг появляется волк и разрывает его на части. Наука, разумеется, способна объяснить, что тут произошло. Однако само это истолкование, по существу, не затронет вопроса о смысле эпизода. Учёный может сказать: хищники поедают травоядных – так устроен мир. Однако отчего и во имя чего ягнёнок оказывается жертвой? Увы, такой вопрос не соотнесён с логикой науки как средства объяснения мира» [5, с. 262]. Но человек нуждается не только в объяснении секретов жизни, но и в их понимании.

Понятие смысла многозначно. Его философская направленность связана со стремлением создать относительно целостную картину мира. Смысл имеет глубокий эвристический потенциал. В науке о нравственности смысл позволяет отделить ценность того или иного представления от «жизненных впечатлений». В философской антропологии смысл обозначает глубины понимания человеческих помышлений и поступков. Психология минувшего столетия показала, что любое наше действие неслучайно: оно имеет определённый смысл. Это положение, выдвинутое З. Фрейдом, сделало эффективным поиск, связанный с обнаружением смысла в человеческих действиях. Так, А. Адлер показал, что люди живут в мире смыслов, которые управляют их действием [1]. В. Франкл открыл, что мы стремимся в первую очередь к поиску и реализации смысла [24]. А.Н. Леонтьев зафиксировал несовпадение объективного значения и личностного смысла наших действий и их предметов [15].

Дильтей в поисках понимания обратился к психологии, полагая, что она вооружает его неким знанием о глубинах человеческой психики. Немецкий учёный отстаивает принцип спонтанности в поведении людей. Невозможно обнаружить некую субстанцию, которая обуславливает индивидуальное поведение. Дильтей не приемлет мысль о том, что внутренняя, интроспективная жизнь человека может быть познана через обнаружение такого содержания внутри психики, которое неподвластно времени и всегда сохраняет свою сущность. Понятие субстанции относится к миру вещей и не может переноситься на дух. Можно ли такую установку в постижении человека считать иррациональной? На наш взгляд, нет. Когда, допустим, Н.А. Бердяев в поисках разгадки тайны человека выдвигает положение о свободе, которая ни из чего не выводима, а является лишь исходным пунктом экзистенциального размышления, это вовсе не означает, что русский мыслитель отступает от философской логики.

Немецкий философ действует в этом же русле. Прежде чем опираться на арсенал накопленных эмпирических данных о человеке, на теорию эволюции с её представлением о том, что человек вступил в историю с набором уже заранее приобретённых свойств, В. Дильтей предлагает вести философско-антропологическое размышление с чистого листа. Он советует начинать рефлексию о человеке, сбросив все преднайденные заготовки, и освободить философскую мысль от привязки к биологии. Разумеется, речь не идёт о том, чтобы заниматься изобретением абстрактных умозрительных моделей. В. Дильтей по этому поводу пишет: «Человек постигает самого себя не посредством праздных размышлений и не через постановку психологических экспериментов, а через историю» [26, р. 63].

Возможность познания человека эмпирически и внеэмпирически, путём философского умозрения, рассматривал позже и К. Ясперс. Он писал о том, что порой гораздо продуктивнее отойти от массы накопленных фактов и попытаться понять человека через напряжение мысли, с помощью интуиции. Он писал о том, что «методы исследования “человеческого” не предоставляют в наше распоряжение никакого единого образа человека как такового; вместо этого мы имеем ряд образов, каждый из которых наделен собственной, неповторимой убедительностью. Эмпирическое исследование, понимание возможностей и философское озарение кардинально отличаются по смыслу. Исследуя человека, нельзя относиться к нему так, как если бы он был объектом, всецело познаваемым в рамках одного только измерения и во всей совокупности своих причинно-следственных связей» [25, с. 905].

Человек, как полагал Ясперс, существует во множестве образов. Может быть, данные, накопленные в разных сферах исследования, можно свести в обширное, всеобъемлющее единство? – спрашивал он. Однако реальный опыт исследований показывает, что только с помощью смысла, а не на основе общих причинно-следственных связей можно приблизиться к этой цели. Возможна, по К. Ясперсу, лишь относительная целостность. Конечно, каждый человек может быть объектом эмпирического научного исследования. Однако в этом контексте он не свободен. А в реальной жизни он живёт с ощущением определённой свободы. И это различие надо осознавать.

К. Ясперс писал: «Неустанно анализируя человека, умозрительно “расчленив” его на составные части, отдельные факторы и т. п., мы вполне можем спросить себя, почему изучаемые нами компоненты “человеческого” таковы, и именно таковы, почему их не больше и не меньше и т. п. Ответ на этот вопрос достаточно прост: кроме нашего, возможны и многочисленные иные аналитические подходы (и они, наверняка, реально существуют). Многообразие наших методов и точек зрения на способы и возможности разделения “человеческого” как объекта эмпирического исследования, равно как и общая “открытость” исследова-

тельской ситуации, – вот те фундаментальные истины, с которыми мы сталкиваемся в процессе познания человека в целом. Любая попытка постичь человека полностью и окончательно как некую безусловную целостность обречена на неудачу. Реально мы можем постичь только нечто конечное и изолированное; и это “нечто” не тождественно человеку как таковому» [25, с. 905–906].

Духовное бытие человека, по мнению Дильтея, всецело включено в иррациональный поток становления. Однако Дильтей здесь существенно расходится с философией жизни – потому что не доходит до крайностей. Индивидуум, согласно его учению, не обладает субстанциональностью. Однако он всё же обладает структурностью. Его структура, правда, претерпевает определённые историчные изменения, но она не полностью растворяется в непрерывном потоке. Дильтей, без сомнения, подчёркивает приоритет становления по отношению к бытию, но речь здесь идёт не о каком-то происходящем, совершенно лишённом формы, а о некоей целостной жизни, разделённой на отдельные исторические ситуации. Функционирование сознательного опыта возможно только в том случае, если этот опыт соотнесён с осмысленностью и структурированием, находится в согласии с наличными суждениями и их значимостью. «Та значимость, которую обретает факт в качестве элемента, определяющего смысл в целом, – считал Дильтей, – основана на жизненных, а не интеллектуальных отношениях; речь здесь идёт не о навязывании события в какой-то его части разума и мысли: значимость берётся нами из самой жизни» [27, р. 241].

История, согласно В. Дильтею, не просто способность разворачивать смыслы и, стало быть, не просто потребность смыслополагания. «Мир, предстающий нашему сознанию как сырой материал, *текуч*; не случайно говорят о потоке сознания как о неконтролируемом и необработанном. Слова выхватывают отдельные моменты этой текучести, фиксируя их: капельки потока застывают, как смола, своей прозрачностью намекая на континуальность породившего их потока, а отвердевшей поверхностью – на собственную ограниченность. Так текучесть схватывается как ограниченность отдельного; так отдельное выхватывается из континуального потока. Это отдельное – именно отдельно, то есть отделено: неназванная текучесть прерывается как *названность несвязного*; только так и возможно слово» [19, с. 36].

Понятие жизненного потока у Дильтея не следует отождествлять с тёмной, неподвластной пучиной, лишённой всякой структурности. Закреплённость и текучесть в нём – лишь разные этапы общего становления. Именно поэтому историческая жизнь то развёртывает себя в разных формах, то растворяется в чистом потоке. Отдельный человек не рассматривается им как изолированная особость. Индивид включён в общую жизнь. Дильтей в историческом плане показал, что науки о человеке и обществе вступают в нерасторжимую связь. Однако насколько

эта связь упорядочена, системна? Да, человек образует живое единство с миром и другими людьми. Но неужели её можно представить как хорошо продуманную и логически выверенную тождественность, связанность? Думать так – значит оценивать социальные отношения слишком рационалистично. На самом деле, по словам В. Брюнинга, это нечто непостижимое, тёмное, бездонное, загадочное, даже угрожающее [2].

Отдельный человек не представляет собой самостоятельную единицу. Он вписан в определённый социальный порядок. Жизненный, исторический контекст испытывает соблазн поглотить индивида, растворить его в социальных отношениях. Разумеется, у общества как социального феномена есть надёжный критерий – многообразие и эффективность общественных связей. Однако индивид сопротивляется общественному диктату. Так возникает другой феномен – атомизация общества. Мы не воспринимаем человека в целом, а включаемся, как вилка в розетку, в один из модулей его личности. Каждая личность может быть представлена как некая уникальная конфигурация из тысяч таких модулей.

Этот нескончаемый социальный поток кажется непостижимым. Но Дильтей не склонен придавать этому движению непостижимый смысл. Он отмечает, что в социальной философии выработался перечень категорий, в том числе отношение, структура, значение, ценность, целое и части, развитие, идеал, сущность, которые позволяют анализировать общественную реальность. Свести разнообразие социальной жизни к единой формуле не представляется возможным. Но пытаюсь понять эту проблему, Дильтей отвергает все вневременные принципы, натуралистические или трансцендентальные. Между индивидом и обществом возникает множество конфликтов. И есть две угрозы. Одна из них может проявиться в форме отрешённости, замкнутости индивида, другая – в исчезновении внутри жизненного потока.

Жизнь способна к творческому созданию новых форм. Внутри культурных систем человечества возникают очевидные манифестации жизненного потока – его манифестации. Различные объективации потока порой превращаются в великие культурные системы человечества. Это касается философии, религии, искусства, науки, политики, права и т. д. Эти социальные образования, как поясняет В. Дильтей, сохраняют свою стабильность и устойчивость. Постигание человека возможно только через эти структуры.

Дильтей сводит эти социальные образования, возникающие в историческом процессе, к трём основным типам. Здесь он опирается на платоновское понимание структуры психики, он определяет три модуса человеческих действий – познание, воление и чувствование. Но вместе с тем Дильтей приходит к мысли, что творческая свобода жизни гораздо богаче этих принципов. В социальной сфере могут возникнуть новые формы, которые преобразят наличную социальность. Личность всегда находится в конфликте с обществом. Если рассмотреть проекты обще-

ственного устройства, которые возникли в истории социальной мысли, то нельзя не отметить, что многие философы стремились к идеальному общественному проекту.

Однако гуманистически ориентированные философы, напротив, выражали общий протест против тирании социума. Н.А. Бердяев, скажем, полагал, что личность важнее социума, что благодаря таким людям, выстраивается история. Разумеется, не только В. Дильтей размышляет о социуме через культ индивида. Он в этом отношении не одинок. Хотя другие мыслители ориентировались в основном на всеобщие трансцендентальные и идеалистические структуры разума. В. Брюнинг в своей работе ссылается на многих исследователей, которые, по его мнению, сохраняют приверженность этой традиции.

Здесь мы подходим к вопросу о том, как В. Дильтей вообще понимал философскую антропологию, как он рассматривал человека. В своей исторической концепции он утверждает, что глубинное изучение человека началось в европейской традиции не в XVIII в., а значительно раньше, по крайней мере, на два столетия. Он, в частности, отмечает рождение новой антропологии в культуре XVI в. Эта антропология, по его словам, в отличие от современной психологии, уже исследует саму человеческую природу. Она «изучает совокупность жизни, в которой находят своё выражение её содержания и ценности, её стадии развития, отношения к окружающей среде; наконец, индивидуальные формы существования, по которым дифференцируется человек, и таким образом из неё со всей логичностью возникает учение о жизненном поведении, суждение о жизненных ценностях, короче говоря, философия жизни» [13, с. 309].

В. Дильтей отмечает, что аристотелевско-схоластическая и платоновско-мистическая антропологии, которые получили развитие в средние века, не исчезли и в XVI в. Особую ценность в данном случае имеет попытка немецкого философа ввести в русло философского постижения человека чувственный мир, сферу человеческих страстей. Обращаясь к Аристотелю, Дильтей рассматривает описанные им состояния вожделений и страстей. Он показывает, что различие, которое проводит Фома Аквинский, предполагает выделение отдельных аффектов по их внутренним признакам. Фома Аквинский выстраивает следующую цепочку: любовь, желание, радость или ненависть, отклонение и страдание.

По мнению Дильтея, Платон наиболее отчётливо характеризовал ступени аффективного поведения, которые соответствуют его ступеням познания, в области Эроса. «Эрос как стремление к длящемуся *благу*, основанное на родственной Богу природе человека, – одновременно и стремление этой природы в её чувственной конечности; сын полноты и достатка, он проходит ступени любви к прекрасным образам, прекрасным душам, прекрасным наукам, чтобы найти своё осуществление в любви к вечной идее» [13, с. 313–314].

Самая главная черта новой антропологии эпохи Возрождения, по мнению В. Дильтея, – изменённая оценка чувственности человека в восприятии и аффекте. Мыслители этой эпохи стремились восстановить единство человеческого бытия из разъединений, разорвавших тело и душу, чувственное восприятие и интеллект, аффект и волевое решение. Еще одна черта новой антропологии заключается в познании телесных процессов в организации жизни.

Характеристика антропологических идей у столь известных философов, как Г. Лейбниц, Б. Спиноза, Р. Декарт, имеет сегодня непреходящее значение. Отметим, что ни у М. Бубера, ни у Э. Кассирера, ни у М. Шелера нет столь глубокого погружения в историю философско-антропологической мысли. В этом отношении экспертизы Дильтея имеют ценность для воссоздания полной истории философского постижения человека.

Каков же общий вклад В. Дильтея в современную философскую антропологию? Отметим, что принцип деления наук, предложенный им, не только эвристически ценен. Он обозначил огромный поворот в судьбе европейского знания путём демаркации двух форм получения знания. В конечном счёте у Дильтея оказалось множество последователей. Можно согласиться с тем, что «науки о человеке» не замещают «наук о духе» и не достигают того уровня тематизации социально-исторического опыта, который связан с термином «науки о духе». Однако несомненно, что выделение наук о духе оказало огромное воздействие на развитие философской антропологии.

Дильтей выступил как последовательный противник натурализма в философском осмыслении проблемы человека. Он в значительной степени повлиял на структурно-лингвистическую антропологию, которая сыграла огромную роль в становлении современной гуманитаристики. Разумеется, многие понятия, введённые Дильтеем, претерпели разительное преобразование в процессе духовной жизни минувшего столетия. Само понятие «структура» вошло в философский обиход в первые десятилетия XX в. Последователи Дильтея выступили с программой «критики исторического разума». Несмотря на то, что это понятие тяготеет сегодня к лингвистике, ощущается потребность в его обновлении и расширении сферы эпистемологии [см. об этом: 16, с. 579].

Э. Кассирер после В. Дильтея пытался осмыслить проблему познания, стремясь основательно разобраться вопрос о том, каким образом разум «оформляет» опыт. Однако радикальный пересмотр герменевтической традиции осуществил Х. Гадамер. Он писал: «Ясно, что в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования в том смысле, в каком мы с полным правом говорим о нём применительно к наукам о природе, где исследование проникает в природу всё глубже и глубже. Относительно наук о духе скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и её интересом. Лишь

благодаря подобной мотивации самой постановки вопроса конституируется тема и предмет исследования» [4, с. 338]. В основе исторического исследования лежит историческое движение. В него и вовлечена сама жизнь. Поэтому историческое движение нельзя понять телеологически, с точки зрения самого объекта. Согласно Гадамеру, такого объекта вообще не существует.

Список литературы

1. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии / Пер. с англ. А. Боковой. М.: Академический проект, 2007. 232 с.
2. Брюнинг В. Философская антропология: исторические предпосылки и современное состояние (1960) / Пер. с нем. А.В. Перцева // Западная философия. Итоги тысячелетия: Сб. ст. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. 655 с. С. 209–410.
3. Вебер М. Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено; Коммент. А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1990. 804 с. С. 707–735.
4. Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 699 с.
5. Гуревич П.С. Основы философии: учебн. пособие. 2-е изд., стер. М.: КНОРУС, 2013. 480 с.
6. Гуревич П.С. Расколотость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
7. Гуревич П.С. Человек есть усилие быть человеком // Педагогика и просвещение. 2014. № 2(14). С. 85–93 (DOI: 10.7256/2306-434X.2014.2.13008).
8. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. В.С. Малахова // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. М.: Дом интеллектуал. кн., 2000. 760 с. С. 271–703.
9. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 129–144.
10. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 130–146.
11. Дильтей В. Описательная психология / Пер. с нем. Предисл. В. Экземплярского. 2-е изд. СПб.: Алетейя; Кренов, 1996. 153 с.
12. Дильтей В. Сущность философии / Пер. с нем. Под ред. М.Е. Цельтера. М.: Интрада, 2001. 160 с.
13. Дильтей Вильгельм. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.-Иерусалим: Университетская книга, 2000. 463 с.
14. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов. Пер. Б. Вимер и др. М.: Гардарики, 1998. 779 с.
15. Леонтьев А.Н. Психология образа // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1979. № 2. С. 3–13.
16. Махлин В.Л. Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009. 626 с.

17. Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2015. 432 с.
18. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. М.: Республика, 1998. 410 с.
19. *Смирнов А.В.* Сознание как смыслополагание // *Философский журнал*. 2014. № 1(12). С. 35–57.
20. *Смит Роджер.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / Пер. с англ. И. Мюрберг. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 367 с.
21. *Сол Джон Ролстон.* Ублюдки Вольтера: диктатура разума на Западе / Пер. с англ. А.Н. Сайдашева. М.: АСТ; Астрель, 2007. 896 с.
22. Спектр антропологических учений. Вып. 6 / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИФ РАН, 2014. 212 с.
23. *Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса.* М.: Территория будущего, 2006. 437 с.
24. *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. *Общ. ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева; вступ. ст. Д.А. Леонтьева.* М.: Прогресс, 1990. 366 с.
25. *Ясперс К.* Общая психопатология / Пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: Практикум, 1997. 1053 с.
26. *Dilthey Wilhelm.* Ideas concerning a descriptive and analytic psychology (1894) / Trans. by Richard M. Zaner // *Descriptive Psychology and Historical Understanding.* The Hague. 1977.
27. *Dilthey Wilhelm.* The construction of the historical world in human studies (1910) // *Selected Writing* / Ed. and trans. by H.P. Rickman. Cambridge, 1976.

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Франсуа ЛАРЮЭЛЬ

доктор наук по философии, заслуженный профессор по общей современной философии. Университет Париж X – Нантер (Университет Западный Париж – Нантер-ля-Дефанс). 92001, Франция, Париж, ул. Республики, 200, корпус L; e-mail: francois.laruelle@free.fr



Елена РУДНЕВА
(перевод)

научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: roudneva@yandex.ru

ДВА ЭТИЧЕСКИХ НАЧАЛА В ТЕХНОЛОГИЧЕСКОМ МИРЕ

В статье рассматривается связь между нравственностью и развитием техники. Это соотношение не является простым. Нередко оно трактуется так: развёртывание науки и техники рождает новые ценностные установки и преобразует прежние. Отмечается также, что новая этическая идея может возникнуть в результате протеста против технического прогресса и стремления уйти во внутреннюю эмиграцию. Автор анализирует и другие предпосылки этой связи. Влияние этики и техники взаимно. Причинность понимается как реверсивная. Она идёт от этики – к науке и технике, и в равной степени от науки – к этике. Предполагается также, что эта зависимость достаточно очевидна. Указанные три предпосылки, выражая традиционные философские инварианты, образуют систему.

Автор руководствуется методами герменевтического анализа, использует при этом достижения философской антропологии.

Новизна статьи заключается в том, что автор видит потребность разделить науку и технику на два гетерогенных начала. Это размежевание предполагает новое, не-философское описание сущности науки. При таком подходе происходит расщепление связей этики и технологии на две симметричные суб-интерпретации. Между этикой, с одной стороны, технологией и наукой, с другой, автор усматривает третий фактор – философию.

В статье показано, что только научная позиция может основать реальную трансценденцию обязательства и заменить её трансцендентными обязательствами. Только наука может избавить человека от чуждых ему целей философии.

Ключевые слова: философия, этика, ценности, наука, техника, технологии, Другой, трансформация, трансценденция, антропология

Пересмотр ценностей и самих оснований этики следует обычно за определёнными историческими обстоятельствами. Его началу, например, могут способствовать научные и технологические революции или просто инновации. Но какова специфическая причинная связь между наукой и техникой, с одной стороны, и этикой, с другой, какой она имеет характер – простой или двойкий – вот основной вопрос, который здесь рассматривается. Обычно рассуждения на эту тему исходят из трех предпосылок:

1) проблема толкования отношений этики с науками и технологиями преимущественно понимается как проблема изобретения новых и трансформации существующих ценностей, либо в смысле адаптации к последним научно-техническим разработкам, либо в смысле сопротивления им; либо появляется некая новая этическая идея, либо происходит отступление или аскетический «уход в себя» перед лицом произошедшего технологического прорыва;

2) эта причинность понимается как взаимная и даже реверсивная, она идёт и от этики – к науке и технике, и в равной степени от науки и техники – к этике;

3) считается, что эта причинность проста с точки зрения науки и техники, влияние которых на этику имеет в целом простой характер. К тому же предполагается, что причинное влияние этики на науку и технику, как и их причинное влияние на этику, хорошо известно и не нуждается в разъяснении.

Эти три предпосылки, выражая традиционные философские варианты, образуют систему. Они расположены мною от менее значительной к более детерминирующей. Эта система в её целом должна и может подвергаться критике и будет критиковаться в дальнейшем без малейшей уступки одновременно с изложением другой концепции – о

совокупности отношений этики с науками и технологиями, особенно очевидной применительно к третьей – наиболее фундаментальной – предпосылке. Мы ограничим изложенную систему предпосылок, т. е. в действительности всякое традиционное философское рассуждение по этой этической проблеме, и предложим другую, более фундаментальную структуру этих связей или их другое распределение.

Нашу гипотезу можно схематически описать следующим образом: тогда как традиционно раздел проходит между этикой, с одной стороны, и наукой и техникой, с другой стороны, мы проведём основную линию демаркации – больше, чем просто границу – между наукой и техникой и от них в направлении этики. Отсюда выражение «два этических начала» в названии статьи, эти два гетерогенных начала – наука и техника, и мы собираемся вопреки традиции разъединить их сущности, если не фактическое существование, ограничивая таким образом правильность понятия «технонауки» (анализ внутренней структуры этого понятия предлагается ниже). Эта гипотеза (и содержащаяся в ней радикальная критика этих связей с философской или же, как мы говорим, «унитарной» позиции) очевидно предполагает некую переоценку, по меньшей мере, новое не-эпистемологическое описание сущности науки, и отделяет её от философии и техники. Изначально раздел проходил не между философией, с одной стороны, и наукой и техникой, с другой, – именно такое разграничение сейчас повсеместно принято с определенными поправками, смягчениями или ужесточениями – **его бы следовало провести между наукой, с одной стороны, философией и техникой в их совокупности, с другой.** Данный тезис может являться следствием только нового не-философского описания сущности науки, которое мы, чтобы обосновать нашу критику традиционной позиции по этой проблеме, кратко изложим в заключении.

Начнём с первой предпосылки, согласно которой этика и трансформация этики – одно и то же, и в этом смысле вопрос сводится к её адаптации к научно-техническим инновациям и/или к сопротивлению им. Такая интерпретация проблемы страдает множеством недостатков.

1. Эта интерпретация связей этики и технологии сама является то технологической (адаптация; приспособление; переговоры или сопротивление, предположительно относительные), то этической (абсолютное сопротивление некоторых ценностей и этического измерения, иного в целом, этим переговорам по поводу технологических стратегий и последствий).

Эта интерпретация связей этики и технологии расщепляется, таким образом, на две симметричные суб-интерпретации, которые имеют кругообразный характер или, более того, составляют систему, несмотря на свою гетерогенность. В конечном счёте интерпретация сама становится подверженной колебаниям, нефиксированной, становится зависимой от технологических перемен и этической реакции на них. В худшем слу-

чае она сводится к технической интерпретации этики и её императивов, растворяя их категорический или необусловленный характер в технологических рядах, отношениях и связях. В лучшем случае она закрепляет категорический и абсолютный, совершенно не поддающийся редукции характер этики как области реального Другого. Тем не менее, даже будучи усиленной и поддерживаемой более радикальными элементами, например иудаистскими, этика остаётся «не-технологичной», и – в силу необходимости быть действенной – для сферы технологических ресурсов и связей сохраняется относительной. Независимо от того или иного разрешения вопроса, важно понимать, что между ними имеется хотя и разделяющая их, но связь, что они составляют некое гетерогенное единство, но это единство со-принадлежности и (разумеется, это то же самое) взаимных причинных отношений, которые предполагают лабильность пороговых величин или границ, которые определяются как для этики, так и для техники.

Итак, именно философия и только она предлагает такой тип связи – разделённое или унитарное единство, – и здесь она чувствует себя и хозяйкой, и судьёй, и из этой связи она извлекает для себя пользу, некую прибавочную стоимость авторитета. Между этикой, с одной стороны, технологией и наукой, с другой, есть третий терм – философия. Это может показаться трюизмом; но не покажется, если мы создадим, прямо и без посредников, этику, основанную на науке, а не на философии, и тем самым избежим производства прибавочной стоимости авторитета философии. Предпосылка описываемой интерпретации – полное подчинение этики и науки решениям и неизбежным колебаниям философских решений. Есть, как мыслится при этом, этика над этикой, наука над наукой – это философия, которая втягивает в свой вибрирующий круговорот и строгость науки, и строгость этики. Исчезновение и строгого научного основания этики, и строгого подтверждения её инаковости – вот два последствия влияния философии на этику. Следовательно, задача в том, чтобы примирить научное основание этики и её абсолютную трансцендентность, не обращаясь при этом к посредничеству философского Решения, которое препятствует этому синтезу.

2. Описанная традиционная интерпретация рассматривает науку и этику в числе прочего как два противоположащих термина, которые якобы даны и известны и которые мысль может обозревать и расставлять по своему желанию. К ним относятся как к историческим и культурным трансцендентным фактам и ищут в этической традиции, чем бы ответить на «научно-технические» вызовы. Наука рассматривается как социокультурное, историческое событие («век науки», «научно-технические разработки»), о котором следует размышлять и которое следует законодательно утвердить постфактум. Из этого возникает этика страха, реакции или реакционности, «этика для нашего времени», возможность и особенно реальность которой так же мало выяснены,

как возможность и реальность самой науки. Здесь опять-таки лучше проявить радикализм, нежели теоретическую осмотрительность, и в целом осудить саму философскую позицию в этой проблеме. Философия – неважно какая, любой инвариант – интересуется противоположащими термами только как рабочими частями, необходимыми её механизму как поддержка, опора, рабочая сила. Она интересуется только связью *разделённого единства* (разделённого различным образом), связью, которой она их соединила бы и над которой только она властвовала бы. Этика и наука, каждая по-своему, стараются стать автономными по отношению к таким философским решениям, но последние завладевают ими вновь и вновь. Философское решение опирается на науку, этику и т. п., но только для того, чтобы сделать их своим дополнением, восполнением смысла, истины и ценности (в философском смысле этих слов). Оно понимает науку только через разделённую связь, что представляет собой философское Решение, следовательно, посредством своей циркулярной связи с другой вещью, например с этикой; и оно понимает этику только через обоюдную связь с наукой. Но, возможно, именно оно и утверждает этот тип связи в качестве важнейшего? Выхолащивает ли эта связь разделённого единства реальную сущность науки и сущность этики? Эта философская опека науки и этики образует сочленение с неверным пониманием или незнанием того, что в них может быть присущего именно им, специфического, как *мысль* или переживание Реального, и что только иная, а не философская, мысль могла бы прояснить со всей точностью.

Итак, проблема заключается в том, что прежде, чем соединять связью науку, технологию и этику, следует выяснить, что представляют собой каждая из них вне этих связей, какова их сущность, которую следует прояснить, поскольку, возможно, она не исчерпывается этими предположительно уже фактически данными отношениями. Философия не может радикальным образом ставить вопрос об источнике или сущности этих связей, поскольку она вначале увлекается их историко-культурной фактичностью в качестве неизбежной данности и поскольку она довольствуется размышлениями над ними с помощью всей системы манипуляций, усиливает эти связи, за исключением некоторых нюансов, посредством добавления смысла и истины, философских решений. Философия фактически заключает компромисс с этико-технонаучными образованиями, которые нужны для её циркулярной рефлексии и обработки. Отсюда её неспособность реально трансформировать этику с помощью науки и науку с помощью этики. В материальной или трансцендентной реальности истинно, что техника, наука и этика тесно переплетены, амбигуэнтны – так что вообще проблема их взаимоотношений неразрешима. Но делать вывод о неразрешимости вычленения их сущностей из неразрешимости разведения их переплетения – это, возможно, необоснованно с точки зрения науки, хотя это считается об-

основанным с точки зрения философии. Всё же существует этика для науки, причём для современной науки – к сожалению, хочется сказать, – но имеем ли мы право возвышать эту связь и вообще все феномены взаимной детерминации до состояния сущности? Такое право присваивает философия. Но почему это не может быть правом науки?

Таким образом, мы элиминируем два решения проблемы. Решение чисто этическое: этика как инверсия техно-науки, как радикальная трансценденция, которая не подтверждается примерами или не проявляется ни в каком технологическом соединении. Затем технологическое решение, которое сводит этические предписания к взаимозависимости средств и целей, материи и формы и т. п. Эти два крайних способа разрешения проблемы – со всеми их промежуточными ступенями – работают в последней инстанции на философию, которая тем не менее, как можно в этом убедиться, не соблюдает ни научную строгость, ни этическую чистоту. Эти два способа разрешения проблемы обрисовывают крайние пределы того, что можно назвать *этико-техно-логией*. Этико-техно-логия не является ни этикой, ни технологией, ни технаукой в отдельности, она и то, и другое, поскольку все они берутся в объединённом или совместном становлении, которое их соединяет, объединяет или связывает; которое перемешивает или делает неразрешимыми – в различной степени – этическую инаковость и технологическую имманентность связей.

Внутренний закон этико-техно-логии таков: между очевидно этическим феноменом и очевидно техно-логическим феноменом всегда имеется, по меньшей мере, виртуальная зависимость, отношения, которые могут быть актуализированы, разделяющая связь, которая может быть заново осмыслена философией. Или так: всегда возможна технологическая интерпретация некоего этического феномена и этическая интерпретация некоего технологического феномена. Или так: этический феномен представляет собой технологический феномен для другого этического феномена – один представляет другой, который скрывается в первом и даёт повод для причинной связи по типу признака или маски.

Иными словами, матрица этико-техно-логии – это *этико-техно-логическое Различие*; это Конфликт, нерешаемый в разной степени – постоянное противоборство и с этикой, и с технологией. Что же возникает из этой борьбы и что правит этими противоборствующими сторонами? Их Различие, их Конфликт, сама их Борьба – сама философия, как говорят. Посредством этико-техно-логии мы обозначаем технологическое становление, следовательно, этико-логическое становление этики. Этико-логическое – потому что квази-естественное, естественное в том смысле, что технология воспроизводит искусственную природу. Но в комплементарном плане мы понимаем также и этическое становление технологии – в том смысле, что технология принимается вырабатывать кажущееся, объективное видимое новой этики, видимое или иллюзор-

ное, которое не является ошибкой, которое действительно и нерушимо. Эти два процесса становления вместе взятые формируют философское становление этики и технологии; они – как это можно видеть постоянно – насыщаются философской значительностью и действенностью. Они возвращают философию обратно к своей сущности.

Таково первое этическое начало в напряженном техно-логическом мире: его этико-техно-логическое начало – и становление, – с помощью которого этика приговорена на более или менее долгий срок – а вместе с ней и ответственность, ценность, выбор, норма и т. п. – стать имманентной системным связям, сложным и многообразным, как сама эта система. Этика приговорена в технологических стратегиях к утрате своего величия и своей трансцендентности, к смягчению своей категоричности. И здесь нет противоречия: следовало бы долго описывать – здесь мы это делать не будем, – как сливаются без помех, с помощью магического действия постоянной тихой войны, действенность категорического императива и действенность технического императива, как они *представляются* один другому для другого, объединяя категорическую абсолютность долга и обусловленности техники, но это объединение производится при помощи перестановок и сжатий, идентификаций и альтернатив. Почему это слияние, длинное, как сама история, разрушает только низшие, наиболее овеществленные формы трансцендентности или этики и наиболее топорные и грубые формы техники, почему то, что сливается чередующимся и последовательным образом, о котором мы говорили, в конце концов оказывается сущностью этического и сущностью технологического, которые избавляются от своих наиболее репрезентативных и приспособленных форм посредством их общей войны, которая называется этико-техно-логическим Различием.

Каково же другое, второе начало этики? Касается ли оно основания этики? Да. Но при условии, что гетерономность не подменяется автономностью и этика не подвергается риску подчиниться чему-то другому, бытие-заданность не подчиняется бытию-данности. В действительности это философские – этикотехнологические – этики, которые хотят обосновать этическую автономию, автономию Другого, гетерономным этическим образом, т. е. посредством обоснования философского типа и к его выгоде. Следовало бы различать два гетерогенных типа обоснования. Идёт ли речь о том, чтобы принять радикальную трансценденцию Другого как разрушающего всякую онтологическую или философскую власть? Здесь также следует ответить утвердительно. Но при условии, что Другой и этика не будут тайком основываться на уже не онтологической, а трансцендентальной социо-религиозной традиции, которая принимается как таковая. Вот почему, только если возможно показать, что наука является субъектом, наиболее радикальным или наиболее имманентным, наиболее обделённым трансцендентностью, только тогда обоснование этики наукой будет

уважать её автономию, т. е. форму трансцендентности, которая ей в любом случае необходима и которую следует «сохранять». Как раньше мы предлагали различать два типа обоснования, следует различать два типа трансценденции и не обязательно сводить трансценденцию этики к трансценденции онтологии и ещё в меньшей степени к трансценденции религиозного. Повторю: эти «унитарные» смешения, требуемые философией, в реальности программируют технологическое разрушение этики. Например, рациональное самообоснование на кантовский манер – это также длительный, этико-техно-логический феномен; он исчезает вместе с появлением технологической инновации, так же как бытие-заданность заканчивается, когда получает признание как вид онтологического или этико-технологического Различия. Философия и технология вместе всегда одерживают верх или самоутверждаются над своими локальными историческими формами, и рациональное самообоснование морального Закона становится простым способом философского Решения.

Условия задачи ясны: трансценденция этики, как и Другого, которая должна быть в любом случае сохранена и даже защищена от философии, не должна усугубляться в ходе или посредством дополнительного философского действия, т. е. посредством трансцендентности онтологически-философского (например, разума) или религиозного типа (Бог, образ Другого). Напротив, она должна корениться в радикальной имманентности, лишённой всякой трансцендентности. Кантовский моральный Закон – это этическая трансцендентность, но усугубленная рациональной трансцендентностью; этика становится в этом случае способом онтологического само-позиционирования, и ей остается только утонуть в этико-техно-логических переменах. Даже Другой в иудаистской этике, на манер Левинаса, хотя уже и более очищенный, базируется, несмотря ни на что, опять на непостижимой экстериорности религиозной традиции и на греческой традиции, в которой она нуждается, чтобы её изменить или разрушить. Как очистить от этих онтологических и религиозных оков реальную и специфическую, абсолютно автономную сердцевину этики, если не при помощи метода имманентного точного описания, который будет описывать исходные данные феноменов, т. е. *реальность* – а не просто возможность – этики? Этим методом, который характеризуется строгостью без имманентности и реализмом, может быть только сама наука. Он будет использовать не философию, которую мы знаем, а скорее трансцендентность (например, трансцендентность «рационального факта», «объективной реальности», «морального Закона» и т. п.), выводя тем самым реальное из идеального, а не наоборот. Более того, если эта имманентность должна быть радикальной, а *следовательно*, фундаментальной, она больше не может быть имманентностью Космоса или некоей прото-природы, используемых в пост-истории: это должна быть

имманентность науки, которая знает этот космос. Радикальная имманентность присуща не корреляту или объекту технонауки, а самому положению техно-науки.

Этико-технологическое Различие, следовательно, не делается ни для науки, ни для человека, но для Бытия, Истории, Разума, Технологии, а значит – для философии как хозяйки этих трансцендентных обобщений. Второе начало означает этику для человека, точнее, с участием человека; основанную на нём как на конечном субъекте науки. Философские этики являются лишь «формулировками» или «формулами» (Кант) такой этики, хотя они и претендуют на нечто большее (даже этика Канта, который, тем не менее, видит эту опасность) – трансформировать её или способствовать её развитию. Вместо того чтобы довольствоваться точным описанием своей реальности в её ограниченности, осуществляемым для и с помощью человека, они трансформируют этику в философский объект и придают ей практическую телеологию, заимствованную у философии и налагающую на этику свои собственные цели, о которых известно, что они не этические, но – как я бы сказал – мета-этические или даже над-этические. Они делают из этики *отображение*, которое опять-таки находится за пределами конечного человека (отображение науки) и пытается навязать себя ему – со всем ворохом трансцендентных обязательств, – чтобы преобразовать его сущность, тогда как абсолютное основание этики, ее не-телеология, представляет собой полное уважение к сущности человека. И этика, которая основывалась бы непосредственно на этой сущности, не могла бы не уважать её.

Поскольку философия, или унитарное основание и этики, и науки, свелась к философскому Решению, другое начало этики, отличное от этико-техно-логического, может быть только наукой. Не столько используя локальные трансцендентные знания, которые наука производит, и новые технологические инвестиции человечества, которые она делает возможными (именно здесь этико-техно-логическая сфера), а, скорее, с помощью своей имманентной по отношению к Реальному позиции, *следовательно*, с помощью своей способности корректно (строго) и реально обосновать этику, – вместо философии, которая становится лишь одним началом наряду с другим. Может ли наука, возразят мне, быть чем-то другим, нежели рациональным фактом или совокупностью трансцендентных фактов, которые в свою очередь должны быть заново осмыслены некоей философией? Или же она достаточно автономна, чтобы быть критерием самой себя, имманентным или трансцендентальным критерием, трансцендентальным проводником по описанию самой себя? Вместо того чтобы придумывать новую этику для науки и тем самым остаться в рамках этикотехнологии, которая объединяет все поправки, приспособления, противодействия или различия, принесённые в технологии и в этики, следует искать не-этикологическое основание

этики в радикальном единстве человека и науки; здесь же следует также искать причины преобразования этико-технологических феноменов в функцию человека как субъекта науки.

Как объяснял Кант, следует не столько разрабатывать новую этику, сколько предложить точное описание феноменального состояния вещей, которые лежат в конечной основе реальной этики, следует выявить реальность (этики), а не только её возможность. Тем не менее для нас феноменальное данное этики больше не рациональный факт общего морального суждения – по отношению к сущности человека это *faktum rationis*, трансцендентный философский или этикотехнологический объект. Мы ищем иное и более имманентное переживание человека, чем философское переживание. Можно предположить, что сущность человека раскрывается – и открывается самой себе – в чётких границах, где содержится субъект науки – не её объект, разумеется, а её субъект, и не следует пренебрегать тем, что это за субъект, во всяком случае – это не субъект философского типа. Этот субъект уже не может быть проверен философским или этико-техно-логическим способом: но что тогда отличает субъекта науки от субъекта философии?

Задача заключается в том, чтобы разработать – если это возможно – не-философскую, следовательно, не-эпистемологическую концепцию науки; показать, что науки, называемые философией «эмпирическими», являются также по-своему трансцендентальными, т. е. достаточно мощными, с одной стороны, чтобы предложить само-описание, не прибегая к философским манипуляциям, а с другой, чтобы одна из них могла сделать философию своим объектом без ее «эмпирического» искажения или расчленения. Я не буду детально рассматривать этот способ. Обозначу только его принцип. С этой целью можно сравнить два основных уравнения, одно метафизическое, другое научное, оба уравнения «реальные» или «трансцендентальные»: 1) **logos = бытие, мысль = реальное (метафизика)**; 2) **науки = реальное (наука)**. Я просто предлагаю в одном и другом уравнении, чтобы Идентичность и Разделение, Одно и Диада, которые их составляют, не распределялись одинаковым образом, но даже изменяли бы свою природу. В философском уравнении Идентичность и Разделение взаимно детерминируются, отражают и влияют друг на друга. В научном уравнении они организуются не в круговую, а в линейную и необратимую последовательность, Диада следует (детерминируется) за Одним, но Одно ею не детерминируется. Следовательно, идентичность в основании науки является Идентичностью без разделения и без идентификации; *Реальное*, которое трансцендентально постулирует науку, является радикально имманентным самому себе, будучи лишённым всякой трансцендентности или небытия, всякого решения и позиции. Это Одно без идентификации и пережитое как таковое представляет собой одновременно человека и абсолютное основание науки в их полном единстве.

Соответственно научное представление является если не Диадой, то дуальностью, но абсолютно первообразной – такой, элементы которой не получаются посредством расщепления и не поддаются идентификации; научное представление Реального не проистекает из него и не способствует его образованию, но «не-тетическое Одно» трансцендентально находится в его основании. Это теория науки как *не-тетического отражения Реального*, отражения не-зеркального, описательного в конечном счёте и не определяющего Реальное. На этой основе можно было бы выделить основные феноменальные данные, абсолютные имманентные данные, которые составляют сущность науки и которые делают из неё аутентичную мысль, мыслительную парадигму более простую и более изначальную, чем философская. Действительно, наука доказывает свою реальность с помощью самой себя, она *index sui* или трансцендентальный критерий, в данном случае строго имманентный своей собственной реальности. Она способна описать сама себя, не прибегая к философским манипуляциям, даже если она использует при этом философскую терминологию.

Такое имманентное само-описание само является наукой, но преимущественно трансцендентальной, поскольку она выявляет трансцендентальные структуры, в которых принимают участие все так называемые эмпирические науки. Одна из таких наук, более изначальная и более мощная, чем философия, может принять философию за свой объект – преданный или «эмпирический», провести различие между Принципом достаточности философии или притязанием философии на детерминирование Реального, которое она подавляет или прерывает, и философским Решением, которое она может описать – описать, но не создать – в исходных феноменологических данных, посредством которых такое Решение достигает состояния *научного объекта* и принимается человеком как субъект науки. Тем с большим основанием точная наука о состояниях предметов этики может быть возможна только на основе человека как конечного субъекта науки.

Этическая наука, основанная столь строгим образом, находит в своём объекте реальную генеалогию, или то, что может *описать* науку в строгих границах; но это не такая генеалогия, которая определяла бы эмпирическую и/или философскую *действенность* этики. Наука находит себе «философию» или «этику» как объекты, она не трансформирует их и не принимает в них участие. Отсюда два начала, два пути становления этики. Имеет место её этико-технологическая трансформация, действенная или унитарная в объединённых границах философии и технологии, смысл и значение которой мы обрисовали. Но имеет место и её экстра-технологическая или реальная трансформация, начинающаяся с возникновения науки и при её участии, т. е. становление всякого другого типа этики, помимо философской. Не важно, какой феномен, например биотехнический, подлежит анализу в соответствии с этими

двумя гетерогенными измерениями, т. е. в каком-то смысле без общей мерки, разве что второе может трансформировать первое, которое берётся в качестве материала – об этом следует помнить. Речь идёт о том, чтобы избежать этико-техно-логических, следовательно, унитарных и к тому же онтологических интерпретаций этих феноменов, относя их, напротив, к гетерономной инстанции науки или человека как инстанции радикальной автономии.

Вторая трансформация соотносится с первой по принципу, согласно которому истинная мысль лучше, чем лучшая этика.

Ценности, нормы, предписания трансформируются здесь посредством описания реальных состояний тех вещей, которые находятся в их основании, например в основании этической или не онтологической трансценденции. Тогда ценности используются парадоксальным образом для описания этих состояний вещей, без попыток их конституировать. В этом и заключается то, что я называю реальной трансформацией. Невозможно сказать, каким мог бы быть её точный механизм. Но можно уточнить её смысл: речь идет о не-этическом применении этики. Я имею в виду не анти-этику, потому что только философия, не наука, может понять анти-этический но *не-эикотехнологический* момент, следовательно, это реально этическое применение, но на научной основе этико-технологии.

Это применение далеко не очевидно. Но радикальное начало этики заключается в самой научной позиции, подчинение дескриптивности которой Реальному изначально отличается от конституирующего и трансформирующего намерения философии. Но это неприятие и критика технологического экстремизма не означает пассивность или инерцию. Только научная позиция может основать реальную трансценденцию обязательства и заменить её трансцендентными обязательствами. Только она может избавить человека от чуждых ему целей философии. Этика предназначена не для преобразования человека – это этикотехнологическая иллюзия, а для преобразования не-технологического образа действий, который претендует на технологическое преобразование человека, с тем, чтобы поставить технологию на службу не новым философским целям, а исключительно самой сущности человека. У этики нет ни технологических целей, ни средств, однако она преобразует этикотехнологию, и эта реальная, не иллюзорная и не отчуждающая трансформация делает её достоверным, или не-тетическим, отражением реальности человека, такая трансформация полагается не в трансцендентных целях, которые она может утвердить в мире, или в философии, но в своей сущности, как простой субъект науки. Разумеется, будучи определённым таким образом, радикальное начало этики, чтобы быть просто человеческим и чтобы сделать из человека того, кто раскрывает реальную основу всякой трансценденции, не является ни антропологическим, ни гуманистическим. Антропология – это дефектный вид онто-

логии, а значит, и этико-технологии с её желанием преобразовать сущность человека. Следовательно, антропология как философия Других по отношению к наиболее радикальному началу этики довольно-таки безнравственна. Я называю безнравственной мысль, которая претендует на преобразование сущности человека, и, разумеется, я должен сюда отнести и философию...

Список литературы

1. Controverse sur la possibilité d'une science de la philosophie (avec Derrida). Forum du Collège International de Philosophie, 1988. (На англ. яз.: Controversy over the Possibility of a Science of Philosophy // *Laruelle F., Alkon G. & Gunjevic B.* (Eds.). The Non-Philosophy Project. New York: Telos Press, 2012. P. 74–92).
2. Dictionnaire de la non-philosophie, Kimé, Paris, 1998. (На англ. яз.: *Laruelle F., Adkins T.* (trans.). Dictionary of Non-Philosophy. Minneapolis, MN: Univocal, 2013 [1998]).
3. En tant qu'un. La "non-philosophie" expliquée aux philosophes. Paris, Aubier, 1991. (На англ. яз.: Philosophy and Non-Philosophy // *Laruelle F., Mackay R.* (Ed). From Decision to Heresy. Falmouth, UK: Urbanomic, 2012. P. 245–56; The Non-Philosophical Paradigm // *Laruelle F., Mackay R.* (Ed). From Decision to Heresy. Falmouth, UK: Urbanomic, 2012. P. 173–84).
4. Etho-techno-logie: de l'éthique en milieu technologique intense, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales, Bruxelles, 1983. (На англ. яз.: *Laruelle F.; Edlebi A.* (trans.). Etho-techno-logy: Of Ethics in an Intense Technological Milieu // *Qui Parle.* 2013 [1983]. No. 21(2). P. 157–67).
5. *Laruelle F.* Le concept d'une 'technologie première' // Gilbert Simondon: une pensée de l'individuation et la technique. Paris: Albin Michel, 1994. P. 206–219. (На англ. яз.: *Laruelle F., Biswas-Mellamphy N.* (trans.). The Concept of 'First Technology' // A 'Unified Theory' of Technics & Technology, 2013. (URL: <http://www.academia.edu/3337555>)).
6. *Laruelle F., Gracieuse N., Rubczak N., Smith A.P.* (trans.). Why do philosophers need to use ethics? 2011. (URL: <http://backdoorbroadcasting.net/2011/12/francois-laruelle-pourquoi-une-ethique-a-lusage-des-philosophes>).
7. Le concept d'une éthique ordinaire ou fondée dans l'homme // Rue Descartes. 1993. No. 7. (На англ. яз.: *Laruelle F.; Adkins T.* (trans.). The Concept of an Ordinary Ethics or Ethics Founded in Man, 2012 [1993]. (URL: <http://univocalpublishing.com/blog/108-the-concept-of-an-ordinary-ethics-or-ethics-founded-in-man>)).
8. Philosophie et non-philosophie, Liège-bruxelles, Mardaga, 1989. (На англ. яз.: *Laruelle F., Adkins T.* (trans.). Philosophy and Non-Philosophy. Minneapolis, MN: Univocal Press, 2013).

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Андрей СМИРНОВ

доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заведующий сектором философии исламского мира, заместитель директора по информационной политике. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: islamphil@mail.ru

СУБСТАНЦИАЛЬНАЯ И ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА

(к вопросу о типологии культур и картин мира)

Предметом исследования в статье выступает вопрос о типологии культур и картин мира. В философской антропологии существует множество способов для сопоставления различных культурных миров. В статье критерием для построения типологии служит способ смыслополагания, путь задания осмысленности. Автору важно понять и показать, как мыслит культура. Формы интеллектуального освоения реальности неизбежно порождают специфические картины мира. Речь идёт не только о научных теориях, но главным образом о том, как в массовом сознании возникают общие представления об устройстве мира.

В статье проводится различие двух уровней освоения реальности стихийно-языкового и теоретически-отрефлексированного. Оба уровня рассматриваются в аспекте смыслополагания. Первый уровень назван языковым, второй – логико-философским. Осмысливание неотторжимо от выявления связности, а связность напрямую соотносится с единством. Именно на основе этих двух понятий кристаллизуется и интуитивное постижение реальности. Это стремление видеть мир не фрагментарным, а целостным является, судя по всему, внутренней антропологической потребностью человека. Мир многообразен, но он обладает устойчивостью.

В статье применяется компаративистский подход к культурам, проводится сопоставление двух крупных культурных ареалов – Запада и арабского мира. Используется герменевтический анализ текстов. Автор оставляет открытым

вопрос о том, насколько выводы, сделанные на основе арабского материала, приложимы к родственным семитским языкам и основанным на них культурам, прежде всего к ивриту и еврейской культуре.

Автор приходит к выводу, что для западной мысли характерна *субстанциальная картина мира*. Мир предстает здесь как совокупность вещей-субстанций. Именно так понятые вещи составляют «что» мира и обосновывают его единство, тогда как разнообразие и многоцветие мира, его «как», представлено свойствами, качествами, отношениями между этими вещами. На этой основе выстроена аристотелевская физика, объяснявшая в Античности и Средневековье строение мироздания; от этой основы не отказалась и нововременная наука.

Картина мира, альтернативная субстанциальной, по мнению автора, развита классическим арабским мышлением. Она построена на интуиции процесса, поэтому её можно назвать *процессуальной картиной мира*. В статье она рассматривается на стихийно-языковом и логико-философском (отрефлектированном) уровнях. Автор показывает, что арабский язык как таковой, то есть как именно язык, не обнаруживает в себе ничего, что с необходимостью предполагало бы процессуальную, а не субстанциальную картину мира. Более того, с точки зрения своих формальных средств этот язык не обнаруживает даже сколько-нибудь заметной склонности к формированию процессуальной картины мира. Такая склонность обнаруживается не в арабском языке, а в речи на арабском языке, что и показано на многочисленных примерах.

Ключевые слова: типология культур, картина мира, смыслополагание, языковой уровень, логико-философский (отрефлектированный) уровень, Запад, субстанциальная картина мира, арабская культура, процессуальная картина мира, мышление

Построение любой типологии основывается на нехитрой мысли о том, что объект типологизации обнаруживает как сходства, так и различия. Объяснить, как строится типология культур, можно, объяснив, что такое культура и как культуры различаются.

Слово «культура» можно понимать в очень и очень разных смыслах, и вряд ли кто-то станет утверждать, будто обладает единственно верным и точным пониманием этого термина. Ученый или философ принимает то или иное определение культуры, исходя из потребностей своего поиска и исходных интуиций. Я понимаю культуру как способ смыслополагания, как способ задания осмысленности.

Что такое «картина мира» и какое отношение это понятие имеет к типологии культур? Если понимать под «миром» универсум, всё то, с чем может иметь дело наше сознание, то картина мира – это полотно осмысленности, в пределах которого оно движется. Из этого определения вытекает отношение понятия «картина мира», как оно понимается здесь, к принятому в философии и лингвистике его употреблению.

Как правило, говорят о языковой картине мира и о научной картине мира. Под первой понимают то структурирование мира, которое предзадано сознанию человека его родным языком, прежде всего – арсеналом формальных средств данного языка. В этом, наиболее принятом толковании понятие «языковая картина мира» восходит к идеям Гумбольдта и Сепира-Уорфа. Под научной картиной мира понимают совокупность научных теорий, взятых в их мировоззренческом аспекте и определяющих в массовом сознании наиболее общие представления об устройстве мира. Научная картина мира – это не сама наука, а лишь то представление о выводах науки, которое сложилось в сознании людей и носит более или менее популярный характер.

Различие между языковой и научной картинами мира, лежащее на поверхности и бросающееся в глаза, заключается в том, что первая стихийна, тогда как вторая отрефлектирована. Ведь родной язык невозможно выбрать и невозможно сменить: языковая картина мира, формируемая в сознании носителя языка, предзадана ему. Современная лингвистика подходит к языку как к естественному феномену, подчиняющемуся естественным (а значит, объективным, не зависящим от наших волевых усилий) законам, и в данном отношении это представление оправдано. В отличие от этого, наука как источник научной картины мира не предзадана ни обществу, ни индивиду; ни как таковая, ни в её конкретном варианте. Если владение языком служит критерием принадлежности к человеческому роду, то наличие науки в обществе или причастность к ней индивида не играет такой роли. Далее, научная картина мира, если она вообще имеется, может коренным образом измениться на протяжении одного поколения; языковая картина мира, хотя и модифицируется с развитием языка, не претерпевает столь радикальных трансформаций при жизни одного человека. В отличие от языковой, научная картина мира формируется в конечном счете благодаря сознательным усилиям и общества в целом, которое решает, что наука нужна для него, и научного сообщества, которое производит научные знания, и сообщества популяризаторов, ответственных за «растекание» этих знаний по strатам общества, и каждого отдельного индивида, который с большей или меньшей готовностью впитывает их и тем самым формирует собственную научную картину мира.

То, о чём я буду говорить здесь, близко к такому пониманию термина «картина мира», хотя и не совпадает с ним полностью. Основное отличие заключается в том, что разделение и соотношение двух уровней (стихийно-языкового и теоретически-отрефлектированного), а также сами эти уровни будут интересовать меня в аспекте смыслополагания. Главным станет вопрос о том, каким образом фундаментальное (общее) человеческое стремление к осмысленности реализуется на этих двух уровнях построения целостного полотна осмысленности: стихийном, пред-заданном человеку – и отрефлектированном, созданном благодаря

его сознательному и целенаправленному усилию и подчинённому логическому упорядочиванию. Первый уровень будем называть языковым, второй – логико-философским, поскольку философское понимание целостности мира и фундаментальных принципов его устройства лежит в основе отрефлектированной картины мира.

Осмысленность означает связность. Это положение – ключевое для нашего дальнейшего движения. Связность непосредственно связана с единством. Конечно, «единство» — очень неопределённое и потому богатое понятие: единство можно мыслить совершенно по-разному, и нам ещё предстоит столкнуться с этим. Понятия связности и единства вкупе, как мне представляется, хорошо передают исходное, интуитивное представление человека о мире. Я бы сказал, что для человека характерно стремление к формированию полотна осмысленности мира как связного и единого. В глубине души, в глубине нашего существа мы стремимся представить мир как монистичный.

В каком смысле? Не в том, конечно, что каждое утро, вставая с постели и нащупывая тапочки, формулируем для себя эту идею как задание на сегодня. Дело в другом. Мы ощущаем, что не можем представить мир расколотым на несообщающиеся части, на никак не связанные одна с другой области. Это верно и для временного, и для пространственного аспектов. Не может быть, что зелёное сегодня станет красным завтра (я имею в виду гусеницу на зреющем на ветке моего сада яблоке, а не само яблоко), как не может быть, что в другой части мира вещи будут падать вверх, а не вниз. Я намеренно привожу наивные примеры; читатель легко может выстроить более сложные. Но именно наивные, наименее обдуманые представления показывают фундаментальность предчувствования осмысленности как связности и единства мира.

И открыв для себя однажды, что уличное движение бывает не только правосторонним, но и левосторонним, то есть столкнувшись с существенными различиями в устройстве законов, управляющих поведением мира, мы поспешим интерпретировать такие различия не как принципиально несводимые и раскалывающие мир на изначально разным образом устроенные части, а, напротив, как варианты некоего инварианта, не противоречащие, невзирая на все различия между ними, глубинному единству мира. Даже говоря об эволюции Вселенной и, соответственно, физических законов, ею управляющих, мы представляем этот процесс как закономерный, устанавливая для себя единство и связность его частей. Иначе – бессмыслица кафкианского типа, где может происходить всё; иначе – «зона» Стругацких-Тарковского, которую, в самом деле, и представить-то невозможно, поскольку она отрицает всякую связность и всякое единство.

Итак, при всем своем разно- и многообразии мир ведёт себя неким устойчивым образом, и эта устойчивость предчувствуется нами как связность и единство полотна осмысленности мира, которое мы и на-

зываем «картиной мира». Такова интенция. Каков же результат, достигаемый на двух уровнях её осуществления, предзаданном нам и складывающемся стихийно – и целенаправленно создаваемом, логически упорядоченном и отрефлектированном, то есть на языковом и логико-философском уровнях, примерно соотносимых с тем, что называют языковой и научной картинами мира?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, определим объект исследования. Я буду говорить о двух крупных культурных ареалах – о Западе и арабском мире. Насколько выводы, сделанные на основе арабского материала, приложимы к родственным семитским языкам и основанным на них культурам, прежде всего к ивриту и еврейской культуре, остаётся открытым вопросом. Распространяема ли сама методология рассуждения (а не просто его выводы) на другие языки и культуры за пределами названных двух, составляет куда больший вопрос. Я не буду далее специально оговаривать это ограничение: формулируя общие утверждения, я делаю их только для указанных двух языково-культурных ареалов.

Начнём с языкового уровня. Язык предлагает нам не монистичную (построенную по принципу единого начала), а сегментированную картину мира. Я имею в виду тот фундаментальной важности факт, что язык осуществляет *категориальное структурирование мира*. В нашем распоряжении имеются категории имени (существительного, прилагательного, числительного), глагола, наречия и др.

Mutatis mutandis это справедливо для арабского или иврита, как и для русского, английского, греческого и прочих европейских языков. Верно, что система категорий не во всех языках одинакова, однако она, во-первых, приблизительно совпадает, а во-вторых, непременно присутствует. Это значит, что язык сегментирует мир, разрезая его на *несообщающиеся* части. Имя существительное ни при каких условиях не может превратиться в глагол. Иначе говоря, имя не может занять то место, которое в высказывании занимает глагол, тогда как оно может занять место другого имени. При замене одного имени на другое мы получаем осмысленную, хотя, может быть, ложную фразу; при замене имени на глагол или наоборот мы получаем не ложную и не истинную, а бессмысленную фразу. *I walk up the drive* и *I walk up the lane* равно осмысленны, хотя могут быть не равно истинны; но из двух фраз *I drive a car* и *I lane a car* только первая осмысленна. Это фундаментальной важности свойство языка отражает тот факт, что вещи-субстанции действуют, но сами не являются действиями; и, напротив, действия, наблюдаемые в мире, не являются вещами-субстанциями. То же относится и к прочим категориям.

Обратим внимание на Аристотелеву систему десяти логических категорий. Их смысл в том, что они устанавливают, во-первых, субъект-предикатное разделение. Во-вторых, разделение между девятью категориями,

которые могут служить предикатами, то есть сказываться о субъекте. И, наконец, третье: эти категории не сводятся, говорит Аристотель, в единое понятие, они не имеют рода, сами будучи родами бытия.

Первое и третье обстоятельства заинтересуют нас чуть позже, а сейчас обратим внимание на второе. Категориальное деление, подчёркнутое Аристотелем, фиксирует сегментированность мира, его разрезанность на дольки, разделённые перегородками, которые непроницаемы для того, что находится внутри такого сегмента. Представитель каждой категории принадлежит исключительно ей, без всякой надежды найти прямой контакт с представителем другой категории, поскольку смысл категориального деления – именно в том, чтобы обнаружить нередуцируемые различия между классами слов. Вот почему какое-либо прямое приравнивание категорий невозможно по самой их сути. Нет возможности приравнять разные категории и через что-то общее для всех них: категории – высшие роды, над ними нет никакого объединяющего их рода.

Итак, категориальное деление является фактом. И в данном случае не имеет значения, насколько конкретный вид категориальной системы привязан к конкретному языку; важно лишь, что категориальное членение в принципе имеет место.

Взятый изолированно, этот факт должен свидетельствовать, что на языковом уровне мы не достигаем искомой цели создать связанное полотно осмысленности мира. Язык лишь по-видимости служит инструментом связанного описания мира; на деле он описывает мир, выделяя в нём несводимые один к другому аспекты: аспект действия, аспект субстанциальности, аспект числа и т. п.

Обратим теперь внимание на третье обстоятельство. Все категории, сегментирующие мир, являются родами бытия, а значит, говорят о чём-то едином. В самом деле, единство бытия служит настолько глубоким философским убеждением, что оно редко проговаривается. Представление о единстве бытия отражает наше фундаментальное стремление к связанному осмыслению мира, эту интенцию нашего сознания. Но, как видим, такое стремление не может быть реализовано – постольку, поскольку категории не сводимы в нечто единое, а различия между ними нередуцируемы.

Это обстоятельство, открытое Аристотелем, сохраняет свою значимость и за пределами западной мыслительной традиции. Арабский язык предполагает несколько иную систему категорий, нежели созданная Стагиритом, – но он её тем не менее предполагает, с теми же последствиями для построения связанной картины мира, что были выяснены, и это самое главное. Для рассматриваемых культурно-языковых ареалов категориальная сегментация мира и вытекающая из неё бес-связность полотна языкового осмысления мира служат несомненным фактом.

Язык – теоретический конструкт; в реальности мы всегда имеем дело не с языком, а с речью. Связная речь – это речь сказывающая; а сказывание – это формирование субъект-предикатных конструкций. Иначе

говоря, связная речь – это последовательность связных предложений, а связное предложение – такое, в котором есть подлежащее и сказуемое, или, если использовать логические термины, субъект и предикат. Я не говорю, что связная речь исчерпывается этим; я говорю, что без этого нет связной речи.

Вот где решение проблемы сегментированности мира, которую мы замечаем в языке: речь связывает сами по себе бессвязные сегменты-категории, и такое связывание – это построение субъект-предикатных конструкций. Предикация – узловый пункт; предикация служит установлению монизма картины мира.

Каким же образом? Пришло время обратить внимание на первое из обстоятельств, отмеченных при рассмотрении Аристотелевой системы категорий.

Оказывается, десять категорий неравноправны; они имеют разный вес. Лишь одна из них – то, о чём сказывается; остальные – то, что сказывается. Так разрешается затруднение: монизм мира – это монизм субъекта, подлежащего. То, о чём мы говорим, *едино*. Едино не в том, конечно, смысле, что это нечто одно; едино не арифметически. Едино именно в том смысле, какой подсказан Аристотелевой категориальной системой: едино потому, что всё, о чём мы можем говорить и что служит подлежащим в предложениях нашей связной речи, принадлежит одной категории – той, что мы называем «субстанция».

Высказанное утверждение о разрешении проблемы монизма мира благодаря открытию предикационного механизма, преодолевающего категориальную множественность и сегментированность, – это утверждение слишком оптимистично, чтобы быть верным. Так предполагается, так должно быть; и традиционная логика, созданная Аристотелем, основывается на этом предположении. Сделаем вид, будто и мы согласны с этим, оставив в стороне очевидный вопрос, заданный еще в античности: как может быть, что в субъекте собираются предикаты, *разнородные* по отношению друг к другу и *инородные* по отношению к самому субъекту? Как получается, что разнородность и инородность, зафиксированные и настойчиво подчёркнутые категориальным делением, вдруг становятся неважными, коль скоро мы решаем, что девять категорий-акциденций – лишь характеристики единственной категории, составляющей «что» мира, категории, в которой вся эта разнородность как будто преодолевается, становясь не более чем аспектом, описанием субстанции? Я подчёркиваю, что затруднение это – принципиальное; однако мы не будем здесь развивать эту мысль.

Вместо этого обратим внимание вот на что. Язык даёт возможность построить высказывания, в которых подлежащим будет вовсе не вещь-субстанция, а процесс. Например, я могу сказать: «прибытие поезда откладывается», «введение конвертируемости рубля невозможно по причине кризиса». «Прибытие», «введение» и тому подобные слова,

обозначающие *процессы*, являются, с точки зрения языка, настоящими подлежащими и играют эту роль ничуть не хуже, чем её сыграли бы «поезд» или «рубль». Но в отличие от «поезда» и «рубля», «прибытие» и «введение» – не субстанции. С точки зрения Аристотелевой логики это означает, что они не могут быть *настоящими* подлежащими, то есть не могут выполнять функцию субъекта – носителя предикатов. На эту роль подходит только субстанция и никакая другая категория, говорит нам Аристотель.

Налицо конфликт между возможностями, предоставляемыми языком, и их реализацией в той картине мира, которую мы, следуя за аристотелевской мыслью, принялись выстраивать, стремясь к её монизации. Логически верная, подчинённая рефлексии и претендующая на научную точность картина мира *беднее*, нежели та, которой мы обладаем на языковом уровне, причём беднее не в каком-нибудь второстепенном аспекте, а именно *логически*. Как раз на логическую точность претендует научная картина мира – но эта точность достигается только за счёт урезания логических возможностей, предоставленных на уровне языковой картины мира.

Я подчёркиваю слово «логический», и цель дальнейшего рассуждения – продемонстрировать его оправданность. Верно, что оно употреблено сейчас, так сказать, авансом; но это важно сделать, чтобы показать, насколько *не* совпадает выстраиваемая здесь позиция с общепринятой. Ведь логик или философ языка, да что там – любой студент скажет: языковые формы выражения избыточны в сравнении с логически правильными. Сказать «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» – значит указать на один и тот же объект, но выразить это разными словами; смысл различен, значение – одно и то же. Сказать «прибытие поезда откладывается» и «поезд прибудет позже» – значит указать на одно и то же событие. Естественный язык просто-напросто слишком богат, скажет логик. Пестрящее обилие языковых форм предстает как досадная помеха, мешающая выбрать единственно правильную форму, – ту, что соответствует подлинному устройству мира. А мир устроен как собрание вещей-субстанций, обладающих качествами и распределённых в пространстве и времени. Именно поэтому логически правильным будет субъект-предикатное высказывание, в котором подлежащее представлено именем существительным, указывающим на субстанцию («поезд»), а вовсе не на процесс («прибытие»). Мы можем придумать много фраз, синонимичных высказыванию «прибытие поезда откладывается», и их количество будет ограничено лишь нашей фантазией и богатством языка. Более того, мы можем высказать эти фразы не на одном, а на разных языках. И всё это многообразие языковых представлений избыточно в том смысле, что подлинность мира представлена одной-единственной фразой («поезд прибудет позже»). Множество языковых вариантов фраз – и единственная пропозиция. Логически правильная форма сводит к единству не только разнообразие выражений

одного языка, но и межъязыковое многообразие, а значит, служит основанием для межъязыкового перевода. Остаётся лишь нащупать эту глубинную структуру, чтобы понять, к чему сводить многообразие поверхностных структур.

Этот стремительный бросок от Аристотеля к Н. Хомскому спрямил многие изгибы, но не исказил главного: для западной мысли характерна *субстанциальная картина мира*. Мир предстаёт здесь как совокупность вещей-субстанций. Именно так понятые вещи составляют «что» мира и обосновывают его единство, тогда как разнообразие и многоцветие мира, его «как» представлено свойствами, качествами, отношениями между этими вещами. На этой основе выстроена аристотелевская физика, объяснявшая в Античности и Средневековье строение мироздания; от этой основы не отказалась и нововременная наука.

Конечно, мы не можем не видеть, что вещи, понятые как субстанции, действуют или описываются числовыми параметрами; но мы замечаем это после того, как установили примат субстанциальности. Я хочу сказать, что многое в мире не будет укладываться – либо вовсе, либо без существенных искажений – в субстанциальную картину мира, однако это не заставит нас отказаться от неё и от соответствующей ей логики. Математика, изобретённая греками и развитая западной традицией, *не* стоит на фундаменте логики. Это служит помехой её логическому осмыслению, не даёт схватить её единство (хотя совершенно не мешает ей развиваться) – но не приводит к отказу от оснований субстанциальной картины мира и к созданию полноценной логики, которая могла бы стать фундаментом математики.

Другой пример. Камнем преткновения для западной философии всегда служило осмысление процесса. Процессуальность не укладывается в субстанциальную картину мира, поскольку не может быть адекватно схвачена в ней. Дело в том, что истинность в субстанциальной картине мира связывается с вневременным состоянием вещи, с её абсолютной вынесенностью из потока изменений. Западная философия потому и остаётся, как сказал Уайтхед, лишь рядом примечаний на полях сочинений Платона, что им выражено это понимание, составившее фундамент всего гигантского здания не только философии, но и – шире – мыслительной традиции Запада. Погружённое в поток времени изменяется, а значит, не тождественно самому себе, то есть неистинно, следовательно, не может служить субъектом в субъект-предикатных конструкциях, описывающих подлинность мира (вспомним закон тождества), а значит, исключено из связной научной речи. Это – аксиома, задающая дихотомию временного-вневременного как изменчивого-постоянного, неистинного-истинного, чувственно-разумнопостижимого. Раз так, процесс, протекающий во времени, просто не может быть причастен истинности, он не может быть схвачен через такое понимание истины. А потому мы либо вслед за Аристотелем сведём процесс к фиксации от-

дельных состояний вещи, не меняя субстанциальную картину мира, где становление превратится в загадочный перескок от потенциальности, представляющей собой одно состояние вещи-субстанции, к актуальности, являющейся другим её состоянием; либо вслед за Делёзом, толкующим в своей «Логике смысла» стоиков, признаем иррациональность процесса и намеренно пойдём по пути его *бессвязного* описания.

Подведём итог сказанному. Язык не дает возможности построить связную картину мира, поскольку, во-первых, фактом категориального деления фиксирует сегментированность мира, а во-вторых, закрепляет эту сегментированность тем, что позволяет использовать в речи едва ли не любую из категорий в качестве подлежащего. Решительный шаг к связности совершается в философской логике, которая пробивается к монистическому видению мира через утверждение о том, что лишь одна из категорий представляет «что» мира и служит подлинным субъектом субъект-предикатных конструкций.

Различение двух способов построения картины мира, стихийно-языкового и отрефлектированного, – это различение плюрально-сегментированного и монистического видения мира. Но вот что важно заметить: переход от плюральности к монизму происходит за счёт ужимания много- и разнообразия возможностей, предоставленных нам на языковом уровне, и отсеечения всех вариантов построения осмысленной картины мира в пользу единственного, избираемого в качестве истинного. А истина *едина*, как один мир, поэтому такое ужимание трактуется как благотворное избавление от размытости языковой стихии в пользу твёрдости и чёткости научного познания, руководствующегося только интересами истины.

Здесь – поворотный пункт нашего рассуждения. Это связано вот с чем: ужимание языкового многообразия в пользу субстанциально-логического монизма следует расценивать *не* как переход от неопределённо-размытого состояния к ясно-фиксированному. Напротив, его приходится трактовать как *урезание* возможностей осмысления, представленных на уровне языка и исчезающих на уровне логически-выстроенной монистической картины мира.

Этот момент очень важен, поэтому хочу остановиться на нём. Речь идёт об урезании *логических* возможностей. Это значит, что построить логически-связную монистическую картину мира можно *разными* способами, а отнюдь не единственным, представленным опытом создания субстанциальной картины мира. Собственно, это должно было бы быть довольно очевидным, поскольку, во-первых, на такую возможность недвусмысленно намекает язык, а во-вторых, субстанциальная картина мира неспособна исчерпать мир и оставляет за своими границами то, что не может быть в ней осмыслено (два примера были приведены выше). Альтернативная картина мира, таким образом, не просто возможна (подсказка языка), но и необходима (неисчерпанность мира в субстанциальной картине мира).

Помимо логических возможности и необходимости, отметим и настойчивые попытки западной мысли отказаться от субстанциализма и выстроить альтернативное видение мира. Учения такого типа называют по-разному, в том числе и «философия процесса». Я имею в виду прежде всего построения А. Бергсона и А.Н. Уайтхеда. Обратим, однако, внимание вот на что: несмотря на как будто радикальный разрыв этих мыслителей со всей предшествующей западной традицией, он остаётся скорее декларацией, поскольку не меняет наиболее фундаментального факта: дихотомии «бытие-становление» как задающей различие вневременного и временного, а значит, неизменного и меняющегося. «Философия процесса» переустанавливает акценты, не вторгаясь в эту схему по существу, и, по большому счету, пытается лишь убедить нас в том, что истину надо связывать с временным, а не вневременным. Не столь уж значительный успех в философии (отсутствие сильной школы и существенной разработки этих идей) – и серьёзный отклик в научной мысли двадцатого века: популярность идей эволюции и коэволюции, историчности, процессуальности. Наблюдается разрыв между очевидной потребностью в новой, не-субстанциальной картине мира и её явно недостаточной выстроенностью. Трудность здесь в том, что необходимо сменить самый глубинный фундамент, а сделать это сложнее всего. Прибавим к этому наблюдавшееся до сих пор отсутствие сведений о реальном опыте построения иной, не-субстанциальной картины мира. Смысл моего рассуждения в том, чтобы эту лакуну восполнить.

Прежде чем приступить к этому, отмечу одно обстоятельство. Целенаправленно построенная на началах философской логики, созданная для того, чтобы соткать единое полотно осмысленности, субстанциальная картина мира в принципе не справляется с этой задачей. Вероятно, того же можно ожидать и от альтернативной картины мира: она также будет упускать определённые аспекты мира, в том числе и те, что удачно схвачены субстанциальной картиной мира. В этом смысле язык более универсален, чем логико-философская картина мира: он содержит в себе намёк на разные варианты построения монистических картин, ни одна из которых не может вместить все аспекты мира. Такие логико-философские картины альтернативны и именно поэтому множественны. Оказывается, что логико-философская картина мира культурно зависима, тогда как языковая картина мира более универсальна – вывод, который покажется парадоксальным сознанию, привыкшему связывать универсальность с наукой, а культурную специфику – с языком.

Картина мира, альтернативная субстанциальной, развита классическим арабским мышлением. Она построена на интуиции процесса, поэтому я называю её *процессуальной картиной мира*. Рассмотрим её на стихийно-языковом и логико-философском (отрефлектированном) уровнях.

Арабский язык предлагает своему носителю категориальное членение мира и в этом смысле не отличается от русского и других европейских языков. Система категорий имеет свои особенности, но они для нас в данном случае не важны. Отметим только, что в арабском есть категория, называемая *масдар* – букв. «исток». В русском ей приблизительно соответствует отглагольное существительное (например, «хождение», «сидение», «говорение»), в английском – герундий. Рассмотренный в составе формальных средств арабского языка, масдар не обнаруживает существенных особенностей, разительно отличающих эту категорию от тех, что встречаются в европейских языках. Мне важно подчеркнуть это, поскольку масдар как раз и выражает *процесс* – то, что лежит в основании арабской языковой и логико-философской картин мира.

Связь языка и мышления – один из излюбленных вопросов прошедшего века. Мы говорим о соотношении языковой и научно-отрефлексированной, целенаправленно выстроенной логически упорядоченным мышлением картин мира, что имеет прямое отношение к этому вопросу. Вот почему я хочу еще раз отметить, что арабский язык как таковой, то есть как именно язык, не обнаруживает в себе ничего, что с необходимостью предполагало бы процессуальную, а не субстанциальную картину мира. Более того, с точки зрения своих формальных средств этот язык не обнаруживает даже сколько-нибудь заметной склонности к формированию процессуальной картины мира.

Такая склонность обнаруживается не в арабском языке, а в речи на арабском языке. Это вещи, конечно, связанные, но вместе с тем совершенно различные, и различие это имеет прямое отношение к мышлению. Обычная речь спонтанна: мы ведь не можем сказать, что имеется некий сознательно применяемый нами механизм по формированию нашей речи, который был бы отличен от самой речи, каким служит, к примеру, перо для письма. И тем не менее некий «механизм», несомненно, действует, поскольку «на выходе» мы имеем то, чего не имеем «на входе»: в речи на арабском языке обнаруживается ярко выраженная склонность к процессуальному осмыслению мира, отсутствующая в арабском языке.

В самом общем виде это выражается в том, что *отглагольная лексика* в хорошем (то есть созданном прирождённым носителем) арабском тексте составляет неизмеримо более значительную долю, чем в тексте на русском, английском или французском языках. Под отглагольной лексикой подразумевается *масдар* – «исток» (≈ отглагольное существительное), *'исм фа'ил* – «имя действующего» (≈ действительное причастие) и *'исм маф'ул* – «имя претерпевающего» (≈ страдательное причастие), как эти категории именуются арабской грамматикой. Я указываю в скобках условное соответствие терминам русской грамматики только для ориентира, вовсе не предполагая их эквивалентности; как увидим, эквивалентность как раз отсутствует.

Наблюдение о преобладании отглагольной лексики в арабском тексте принадлежит не мне, а моему учителю и другу, выдающемуся арабисту В.С. Сегалю. В ходе обучения арабскому, а затем в процессе устной и письменной переводческой работы мне не раз приходилось убеждаться в точности этого наблюдения и, более того, в его практической пользе (оно помогает правильно понимать текст). Арабисты, с которыми я обсуждал этот вопрос, не выдвигали возражений, и я думаю, что статистическая обработка текстов на арабском и каком-либо из европейских языков выявит уверенные числовые закономерности, подтверждающие это. Рискну предположить, что львиная доля стандартных «корявостей» русско-арабского перевода, стабильно наблюдаемых у студентов и начинающих (или плохих) переводчиков, объясняется простой вещью: носитель русского языка неосознанно пытается воссоздать на арабском языке *естественную* для него субстанциальную картину мира, используя пласт неотглагольной лексики и строя фразы соответствующим образом. Корявость таких переводов – это не неправильность (они могут быть абсолютно правильными с точки зрения грамматики и, следовательно, понятными), а их несоответствие процессуальной картине мира, предполагаемой арабской языковой привычкой (то есть привычкой к построению речи). Более того, я думаю (да простят меня иранисты), что в классические времена великолепно писавшие по-арабски иранцы, не просто включённые в традицию классической арабоязычной науки, но и в значительной мере создавшие её, строили свои тексты не так, как их строили арабы, и это «не так» объясняется контрастом субстанциальной и процессуальной картин мира, характерных для носителей персидского и арабского языков. Эта особенность текстов, созданных иранцами, безошибочно чувствуется при арабско-русском переводе: как бы ни были они сложны, эти тексты обычно гладко укладываются в естественный строй русского языка, в отличие от арабских, требующих либо отказа от гладкости русского языка ради адекватной передачи их строя (я имею в виду процессуальность), либо отказа от попытки отразить процессуальность ради гладкости русского перевода.

Итак, отглагольная лексика преобладает в арабском тексте. Но это означает не только её изобилие, то есть не просто перераспределение пропорций в её пользу за счёт снижения частотности лексики других категорий. Это было бы слишком просто. Говоря о преобладании отглагольной лексики, я подразумеваю также и то, что она замещает лексику других категорий. Это *замещение* представляет собой куда более значительное явление, нежели простое количественное *вытеснение* других категорий.

Повторюсь: ни замещение, ни вытеснение не означают, что замещаемые и вытесняемые категории исчезают из языка. Вовсе нет. Я говорю только о речи, но не о языке. Рассматривая арабский язык, мы не смогли бы заметить обе эти крайне важные закономерности, замещение и

вытеснение. Дело не в языке и его формальных средствах, а в том «механизме», который формирует речь. Эта область ускользает из виду в рассуждениях вроде тех, на которых построена гипотеза Сепира-Уорфа. Отсюда и неустранимая шаткость утверждений о зависимости мышления от языка, равно как и неубедительность противоположной позиции. А дело в том, что напрямую язык и мышление соотносить нельзя, несмотря на многочисленные свидетельства из взаимной согласованности; можно и нужно говорить о соотношении речи и мышления. А речь – это не язык; речь – это язык + механизм порождения связной речи. Слово «связность» здесь – ключевое; именно связностью речь отличается от языка. Можно было бы сказать, перефразируя известное выражение, что в речи нет ничего, чего не было бы в языке, кроме связности. В том-то и вопрос, как возникает связность и откуда она берётся; но прежде того – *что такое связность*. Лингвистика не отвечает на этот вопрос; она изучает в лучшем случае следы связности, которые обнаруживает как синтаксис предложений. Не отвечает на него и философия, погружённая в рассмотрение языка, а не речи; речь если и становится предметом анализа, то скорее в своих маргинальных проявлениях, а не в этом узловом, центральном пункте – в вопросе о связности.

Вернёмся к замещению. В арабской речи два из трёх представителей отглагольной лексики – имя действующего лица и масдар – могут замещать глагол. Не буду утверждать, что этот список полон; однако об этих двух типах замещения можно говорить уверенно.

Первый тип замещения заключается в том, что *'исм фа'ил* «имя действующего лица» употребляется вместо *фи'л* «глагола». Это замещение встречается повсеместно в устной и письменной речи, оно характерно и для классического арабского языка, и для современных разговорных диалектов. Сохраняя свою устойчивость на протяжении почти полутысяч лет и пережив естественную эволюцию языка (я имею в виду современные диалекты, далеко отошедшие от классического арабского), этот тип замещения доказал свою неслучайность. Он, конечно, указывает на механизм завязывания речи, обеспечивающий её связность, и мы попытаемся ниже высветить эти следствия. Но прежде надо сказать, в чём он заключается. Его суть проста: там, где мы употребили бы глагол, арабоязычный оратор употребит имя действующего лица. Например, уходя утром на работу и прощаясь с домашними, мы говорим по-русски: «я ушёл», – а по-арабски: *'ана захиб*. Когда нас кто-то настойчиво зовёт, мы отвечаем: «иду!», – а по-арабски скажем: *джа'и* (или в полной литературной форме: *'ана джа'ин*). И так далее: арабист легко умножит подобные примеры.

В чём же разница между русскими и арабскими фразами? На первый взгляд, она невелика: вместо глагола в арабской фразе употреблено то, что арабская грамматика называет «имя действующего лица». Этот факт будет расценен лингвистом в большинстве случаев (если не всегда) как

свидетельство склонности носителей арабского языка выбирать одну из языковых форм вместо другой. Ведь всё дело в том, что по-арабски можно употребить и глагол. Мы могли бы перевести эти фразы на арабский слово в слово, используя словарные эквиваленты для местоимения и двух глаголов. Грамматика это позволяет, и такие фразы не являются неправильными. Арабский язык, таким образом, позволяет сказать ровно то же, что сказано по-русски, и если в арабской речи эта форма замещается другой (не глагольной), то это свидетельствует лишь о *случайных* с точки зрения лингвистики предпочтениях носителей языка.

Но давайте приглядимся повнимательнее к тому, что сказано по-арабски. Мы так и не перевели эти две фразы на русский; попробуем же понять, что сказано в этих арабских фразах буквально.

Что может быть проще буквального перевода? Вопрос риторический: открой словарь да подставь эквиваленты. Однако я утверждаю, что фразы *'ана захиб* и *'ана джа'ин* и им подобные *непереводимы на русский язык*.

Почему? Это вытекает из простого наблюдения: *захиб* и *джа'ин* являются именами действующего для глаголов *захаба* «уходить» и *джа'а* «приходить», а в арабском имя действующего, равно как и имя претерпевающего, не указывают на время ни прямо, ни косвенно, поскольку не указывают на совершённость или несовершённость действия. Словарь скажет нам, что арабскому имени действующего соответствует в русском действительное причастие – но это не так. «Уходящий» альтернативно «ушедший»: одно указывает на настоящее, другое – на прошедшее, и это верно для любого причастия, действительного или страдательного. Именно указания на время, ни прямого, ни по импликации, нет в арабских именах действующего и претерпевающего. Причастия в русском языке «принадлежат» глаголу, а в арабском – масдару, и разница здесь всё та же: масдар, в отличие от глагола, не указывает на время.

Непереводимость этих (и им подобных) фраз заключается, следовательно, вот в чём: эти арабские фразы не указывают на время. В русском языке мы не можем построить «эквивалентную» фразу, которая не указывала бы на время. В английском указание на время будет встроено в связку; так же и во французском.

Подчеркну еще раз: арабский язык позволяет (то есть обладает для этого достаточными формальными средствами) выстроить речь так, чтобы указание на время имелось. В самом деле, если арабоязычному оратору надо указать на время, он без труда построит естественную фразу на арабском языке, в которой такое указание будет содержаться. Но если такой специально выраженной потребности нет, указание на время исчезнет, и это допускается арабским языком, хотя не допускается русским, английским или французским.

Мы можем теперь дополнить наши наблюдения о соотношении языка, речи и мышления. Арабский язык не предопределяет использования в арабской речи связных фраз (типа рассмотренных), не указывающих

на время, но лишь предоставляет такую возможность. Русский, английский, французский не предоставляют своему носителю такую возможность вовсе. На русском и арабском можно было бы высказываться эквивалентно, поскольку и там и здесь можно строить речь с указанием на время. Оказывается, однако, что речь носителей арабского языка устроена так, что эквивалентность отсутствует, если носитель языка не испытывает необходимости в специальном указании на время.

Почему же это так важно? Вот почему: процесс для арабского языкового мышления не связан с изменением. Впрочем, это – свойство не только арабского языка: мы легко поймём, о чём идет речь, вспомнив слова вроде «хождение» или «говорение». Но роль таких слов в русской речи – совсем не такая, как в арабской. В субстанциальной картине мира неизменность и истинность связаны вовсе не с процессами, а с вневременным состоянием вещи-субстанции, которое исключает любую длительность, вынесено за её пределы. В отличие от этого, процесс – это длительность; но такая длительность, которая не предполагает изменения.

Вот почему арабская речь избегает, где только возможно, указания на время: для завязывания этой речи важно сохранить процессуальность. Связывание субъекта и предиката в арабском совершается не благодаря глагольной связке «быть», а в силу синтаксической связи, именуемой *иснад* (букв. «опирание»): предикат, сказуемое предложения «опирается» на его подлежащее, и благодаря такому «опиранию» (процессу, надо заметить) завязывается смысл фразы – особый смысл, не сводящийся к смыслу отдельных составляющих её слов; так возникает *связность*. Поскольку эта связность возникает не на глагольной основе, она также не передаёт значения времени.

Процесс устойчив во времени; протекая во времени, он не изменяется. В этом его отличие от действия: действие, совершаясь, предполагает постоянное изменение. Процесс в арабском выражается масдаром, действие – глаголом. Вот почему отглагольная лексика – масдар и его два «подопечных», имя действующего и имя претерпевающего, – вытесняет лексику других категорий и замещает глаголы: на уровне речевой практики процессуальность доминирует. Процесс – это своего рода устойчивая «стяжка» между действующим и претерпевающим, располагающаяся «между» ними и фиксирующая их связанность.

Рассмотрим замещение второго типа: масдар вместо глагола. Я имею в виду обороты вроде *дарбу-ха 'иййа-ху*. Обычно их переводят, используя глагол: «тот факт, что она ударила его...». Мы могли бы передать арабскую фразу и буквально: «ударяние его ею». «Ударяние» – процесс, в отличие от действия «ударил». В арабском мы не знаем, сколько длился (или все еще длится) процесс «ударяния» и сколько, следовательно, действий «ударяния» было совершено, то есть сколько ударов было нанесено: может быть, один, а может быть, много. В этом смысле русское «ударяние» точно передаёт то, что сказано по-арабски, – но мы так не говорим. А по-англий-

ски можно передать то же вполне естественно для этого языка: *Her beating him...*, продолжив и получив нормальное предложение. Для этого типа замещения контраст между арабским и европейскими языками не абсолютен, он может быть более или менее заметен. Это подтверждает высказанную выше мысль: язык более универсален, чем логико-философская монистическая картина мира, поскольку содержит в себе возможности, избыточные для построения того или иного варианта монистической картины мира и потому урезаемые в ней.

Процессуальность, склонность к которой обнаруживает арабская речь и удобные средства выражения которой предоставляет арабский язык (именно в этом может быть замечен его контраст с европейскими языками), проявляется и на уровне теоретического мышления. Здесь придётся сказать об этом очень кратко, пунктиром обозначив только некоторые яркие моменты. Подробную разработку этих вопросов заинтересованный читатель найдёт в других моих работах.

Если для мышления, движущегося в рамках субстанциальной картины мира, мир состоит из вещей-субстанций, то для мышления, видящего мир процессуально, он складывается из вещей-процессов. Под словом «вещь» я понимаю нечто устойчивое, то, о чём можно говорить как о равном себе и истинном. Именно процесс обладает такими характеристиками для классического арабского теоретического мышления. Внимание сосредоточено на исследовании процессуального перехода между двумя сторонами процесса, исходной (инициализирующей) и результирующей; эти две стороны и представлены в языке категориями имени действующего и имени претерпевающего. Так устроено практически всё здание ранней, ещё не подвергшейся тотальному влиянию греков и потому автохтонной мутазилитской мысли, прежде всего в области философии. Интереснейшие построения, приведшие к созданию атомистической теории времени и пространства, имеют эту архитектонику и только в силу этого оказываются в ней абсолютно логичными – и потому несовместимыми с построениями на аналогичные темы, выполненными в Античности в рамках субстанциальной картины мира (я имею в виду аристотелевскую концепцию времени и пространства). На этом же основании стоит физика мутазилитов и их этика. Примеры можно продолжить, выходя за пределы философии и проникая в другие сферы классической арабской культуры. Определяющее влияние процессуальной картины мира обнаруживается во всех её областях, включая невербальные.

Субстанциальная картина мира плохо справляется с осмыслением процессуальности. Для процессуальной картины мира должно быть верно обратное: в ней должно плохо удаваться отражение субстанций. Я приведу лишь один, но очень яркий пример, подтверждающий это.

Общим местом историко-философской арабистики служит утверждение о том, что арабы, имея в своем распоряжении тексты Платона, по существу не восприняли платоновский идеализм и не сделали его

фундаментом описания мира. В этом смысле они прошли мимо него, как если бы его не было. Пока в науке были позволительны неполиткорректные высказывания, это объясняли философской невосприимчивостью арабов; позже перестали как-либо объяснять, поскольку другой причины просто не видели. Отдельные исключения и здесь подтверждают правило, а не опровергают его: именно Аристотель с его вниманием к движению и к актуальности (т. е. – прислушаемся – к *действенности*) стал основой объяснения мира в тех школах арабомусульманской философии, которые строились на основе греческого наследия. Между тем платоновский идеализм – это самый фундамент субстанциальной картины мира, выражение того типа трансцендирования, который составляет его основу. В своей знаменитой статье Л. Масиньон [15] красочно описывает отличие арабского (точнее, он говорит вообще о «мусульманском») мировосприятия от греческого, полагая его прежде всего в отсутствии какого-либо представления об устойчивости вещей и мира в целом. И Масиньон прав – постольку, поскольку сам он, вслед за греками, ищет и находит устойчивость только как субстанциальную, а такая устойчивость для «автохтонных исламских философов» (выражение Масиньона) и в самом деле не представляла интереса. Но Масиньон совершенно неправ – постольку, поскольку не видит, что арабское мышление процессуально и обнаруживает устойчивость не в субстанции, а в процессе. Мир устойчив для него как процесс, а не как субстанция.

Пришло время подвести итог. Понимание культуры как способа смыслополагания позволяет дотянуться до наиболее фундаментального пласта – того «механизма», который отвечает за формирование осмысленности, понимаемой прежде всего как связность и единство. Культуры различны во многих отношениях, едва ли не бесчисленных; однако наиболее фундаментальное различие – в работе этого «механизма». Оно разделяет далеко не все культуры. Мы не испытываем существенных неудобств в том, чтобы говорить о «западной культуре» или «западной мысли». При всех гигантских различиях во времени и пространстве между тем, что относят к «Западу», единство этого культурного ареала невозможно отрицать. Думается, его основание – тот фундаментальный механизм смыслополагания, который приводит к формированию субстанциальной картины мира. Точно так же для арабского (возможно, шире: семитского) культурного ареала его глубинное, фундаментальное единство обеспечивается функционированием механизма смыслополагания, результатом которого становится процессуальная картина мира.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Познание и перевод: опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.
2. Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт / Отв. ред. Г.В. Степанов. М.: Наука, 1988. 338 с.
3. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. 2-е изд., испр. М.: Яз. рус. культуры, 1999. 895 с.
4. Великовский Самарий. В поисках утраченного смысла: очерки литературы трагического гуманизма во Франции. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 271 с.
5. Веселовский Александр. Избранное: на пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. 688 с.
6. Гиренок Федор. Аутография языка и сознания. М.: Московский гос. индустриальный ун-т, 2010. 243 с.
7. Гумбольдт Вильгельм фон. Язык и философия культуры / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1985. 421 с.
8. Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкаберг Ж.-М. и др. Общая риторика. М.: Прогресс, 1986. 392 с.
9. Звучащие смыслы: альманах / Сост. и отв. ред. С.Я. Левит и др. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. 781 с.
10. История арабо-мусульманской философии. Антология / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 267 с.
11. История арабо-мусульманской философии. Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 255 с.
12. История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
13. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Большая Рос. энцикл., 2002. 707 с.:ил.
14. Лосев Алексей. Очерки античного символизма и мифологии / Отв. ред., подготовка текста А.А. Тахо-Годи. М.: Академический Проект, 2013. 847 с.
15. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература: Сборник статей зарубежных учёных. М.: Наука (Главная редакция Восточной литературы), 1978. С. 46–59.
16. Насыров И.Р. Запад и исламский мир в философии истории Заки Валиди Тогана: проблема национальной и культурной идентичности в условиях глобализации // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 61–79.
17. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.
18. Проблемы арабской культуры: Сб. ст.: Памяти И.Ю. Крачковского / Редкол.: И.М. Смилянская (отв. ред) и др. М.: Наука, 1987. 391 с.
19. «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2015. 400 с.

20. Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2015. 520 с.

21. Смирнов А.В. Сознание как смыслополагание // *Философский журнал*. 2014. № 1(12). С. 35–57.

22. Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектура культуры // *Философия и культура*. 2009. № 4(16). С. 44–52.

23. Смирнов А.В. Философия перевода и перевод философии // *Философский журнал*. 2012. № 1(8). С. 40–58.

24. Сулейман Ахмед Абид Ахмед. Человек в арабской культурной традиции и киноискусстве: Дис. ... канд. культурологии. СПб., 2003. 173 с.

25. Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.

26. Шпрангер Эдуард. Формы жизни: Гуманитарная психология и этика личности / Пер. А.К. Судакова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 400 с.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Вадим РОЗИН

доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: rozinvn@gmail.com

ПАМЯТЬ: ОПЫТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

В статье обсуждаются причины современного интереса к антропологии. Утверждается, что антропологи-исследователи должны осмысливать используемые ими представления о человеке и реализовать метод «анализа распределенного целого». Он предполагает не только выделение сторон изучаемого целого, но и смену и переосмысление оснований описания этих сторон. Выдвигается предположение, что понять природу памяти можно в рамках авторского учения о личности и психических реальностях. Кратко излагаются основные положения этого учения. На основе анализа нескольких кейсов автор показывает, что запоминаются такие события, которые или необходимы для построения разных реальностей, или входят в сценарий жизни личности. Феномен памяти рассматривается в статье не только в естественной модальности, но и искусственно-естественной. Автор утверждает, что за счёт семиотических и психотехнических изобретений память не только приобрела новые возможности, но и в определённой мере освободилась от антропологических ограничений, например стало возможным запоминать и вспоминать события, не входящие в сценарий жизни. В заключении обсуждается такая тема.

Ключевые слова: философская антропология, человек, память, личность, реальности, запоминание, забывание, психотехника, мир, сновидения

В настоящее время накоплено много исследований, заставляющих пересматривать представление о человеке (некоторые из них рассмотрены в работе П.С. Гуревича «Философская антропология» [3]). Это одно из обстоятельств, сделавших антропологическую проблематику столь актуальной. Второе, вероятно, связано с тем, что мы, судя по всему, находимся в ситуации перехода от одной цивилизации к другой. Старая культура уходит, понятны её недостатки, а, как говорит С.С. Неретина, «новая ещё не опознана» [6]. В периоды смены цивилизаций и человек претерпевает метаморфозы. Эти два обстоятельства, по меньшей мере, заставляют пересматривать антропологическую проблематику и усиливают интерес к самой антропологии. Выходит много работ по антропологии, и даже старые исследования, которые раньше не назывались антропологическими, сегодня начинают трактоваться в этом ключе. К сожалению, налицо и много исследований, позиционирующих себя как антропологические, которые на самом деле не могут считаться антропологическими; тут, конечно, сказалось влияние моды на определённые научные темы.

В связи с этим нужно специально обсуждать, что такое антропологический подход, в чем его специфика? На первый взгляд, кажется, что это те вещи, которые раньше обсуждались в рамках каких-то других научных дисциплин, например в социологии, психологии, теперь же они начинают рассматриваться *с точки зрения человека*. Но тут сразу же возникает вопрос, что значит «с точки зрения человека». Видно, что исследователи, принадлежащие отдельным направлениям мысли, по-разному понимают, что такое человек. Часто вообще это понимание чисто интуитивное, нерелексивное. Редко можно встретить антрополога, который бы обсуждал, какую позицию он занимает по отношению к человеку, каков его антропологический концепт или идеал.

Здесь, конечно, мы сталкиваемся с проблемой, с герменевтическим кругом. Предположим, мы ставим во главу угла, например, личность или какое-то другое представление о человеке. Означает ли это, что мы можем брать личность как просто существующее, известное нам? Нет. Необходимо вести двойной анализ: и того феномена, который мы берем с точки зрения человека, и самого человека. Во всяком случае, ваш покорный слуга именно так и делает, реализуя подход, который он называет «анализом распределённого целого». В соответствии с последним все стороны, которые анализируешь, должны уточняться в ходе исследования, все они должны подвергаться взаимному переосмыслению. Другое дело, что нужна фокусировка. Например, я фокусируюсь, предположим, на изучении античной науки и беру античную личность как условие её становления. Но потом я возвращаюсь к личности, беру её как предмет исследования, а вот науку уже рассматриваю как условие становления личности. Принцип распределённого целого требует фокусировки разных сторон изучаемого сложного явления (человек,

наука, мышление и т. д. – это все своего рода «эпистемические фокусы»). Причём для разных задач количество этих сторон (фокусов) и сами стороны разные.

Естественно, при этом возникает вопрос, сколько таких сторон необходимо выделить, или, в другой постановке, это *вопрос о целом*. Опыт показывает, что целое нащупывается в исследовании. Однако есть ряд принципов, помогающих формировать это целое, например один из исходных – *проблематизация*. Если исследование начинается с постановки проблем, то эта работа задает определённый аспект целого. Далее, есть реализуемые исследователем методы исследования, например культурно-историческая реконструкция и другие. То есть можно указать несколько горизонтов: метод, проблематизация, коммуникация (то есть как реагируют на твои построения; например, я обязательно обсуждаю в какой-то аудитории свои исследования, смотрю, что понятно, а что нет, стараюсь учесть реакцию и пр.). Другими словами, есть несколько таких «эпистемологических горизонтов», которые задают целое. Но они его задают не заранее – до, а как интенции, горизонты. А дальше, когда исследователь разворачивает свою работу, это целое у него проявляется. Он его конструирует, но оно проявляется в пространстве, заданном указанными интенциями. Вот примерно такую стратегию я реализую в своих антропологических исследованиях. Дальше я предложу антропологический анализ исходной и одной из первых способностей человека – памяти – с точки зрения такой концептуализации человека, как *деятельность, личность и психические реальности* (будет продемонстрирован только первый цикл исследования с тремя закреплёнными указанными сторонами).

Поясню, как я вышел на феномены личности и реальности (деятельность в данном исследовании я рассматриваю в рамках традиции Московского методологического кружка [24]). Понятие личности мне пришлось ввести при изучении античной культуры, поскольку, объясняя, каким образом личность сложилась, я предположил, что на сцену истории выходит человек, начинающий действовать самостоятельно, пытающийся выстраивать свою жизнь. Такой тип человека в философской литературе, начиная с И. Канта, характеризуется именно как личность. Развивая дальше это понятие, я показывал, что становящаяся в античной культуре личность вынуждена была выстраивать для себя мир, отличный от общепринятого, а также конституировать себя в этом мире. Наконец, рассматривая дальнейшие этапы становления личности, я пришёл к выводу, что, начиная с работ Платона и особенно св. Августина, вводится представление о жизненном пути личности, который во многом понимается в искусственной модальности, т. е. свою жизнь личность в значительной степени выстраивает сама (или думает, что только сама). Получается, что понятие личности приходится вводить для объяснения самостоятельного поведения, расходящегося с об-

щепринятым, и, так сказать, «жизнестроительства» как необходимого условия жизни такого человека. Здесь, таким образом, мы выходим на масштаб целой жизни человека, а также его деятельности, направленной на конституирование этой жизни, т. е. активности, сомасштабной этому целому [11; 15].

Совершенно по другой линии изучения мне пришлось ввести понятия реальности и психической реальности. Глядя назад, думаю, что, пытаясь понять поведение современного человека, я реализовал социально-психологический и культурно-психологический подходы. В рамках этих подходов получалось, что мы включены в различные практики (медицинские, нормативные, адаптивные, реабилитационные, духовные и др.), которые, во-первых, позволили выделить более мелкие, чем жизнь человека, целые (поведение, деятельность, переживание, смена состояний и т. п.), во-вторых, совершенно изменили их ценность (они стали восприниматься как весьма значимые), в-третьих, поставили в центр внимания разные формы (способы) существования и поведения человека (стало понятно, что последний, как правило, не теряя идентичности, меняет эти формы, а каждая из них образует относительно самостоятельный и законченный фрагмент жизни). Понятия реальности и психической реальности и призваны были схватить эти три момента. Реальности задавались как разные (реальности бодрствования, сновидения, игры, трудовой деятельности, общения и др.); предполагался переход от одних к другим и соответствующие смены логики и состояний психики; существование в реальности понималось как проживание ее событий и реализация установок человека; события отдельной реальности истолковывались в двух модальностях (они строятся индивидом и одновременно воспринимаются им психологически как естественные) [10; 14]. Понятно, что масштаб в данном случае задается другой: не целая жизнь человека, а значимый фрагмент, который, тем не менее, рассматривается как завершённое целое жизни. Стоит обратить внимание на то, что пока эти два масштаба и формы жизни между собой практически не связаны, хотя по смыслу должны быть соотнесены, ведь жизнь как целое вроде бы состоит из её отдельных законченных фрагментов. Перейдём теперь непосредственно к обсуждению памяти. Начнём с проблематизации.

Кажется, что ещё можно написать на столь проработанную, традиционную тему. Вроде бы о памяти известно всё. Написаны тысячи теоретических работ, выпущены практические пособия, рассказывающие, как правильно формировать или улучшить нашу память [5; 7; 16; 17; 21]. Тем не менее, я рискну обсудить природу памяти, имея в виду, что каждый ею обладает и располагает под рукой эмпирическим материалом, а также что периодически на те же самые проблемы мы можем и должны взглянуть по-новому. Но прежде замечу, что не всё так уж ясно с объяснением природы памяти. До сих пор ещё в литературе можно встретить

утверждения, что память – это функция мозга, заключающаяся в способности мозга сохранять следы внешних или внутренних воздействий. Однако при таком понимании трудно объяснить действие долговременной памяти или вполне установленный факт, что главное в работе памяти – это организация и осмысленная интерпретация нового материала, а также установление как можно большего количества связей между запоминаемым материалом и тем, что нам известно. Невозможно при таком понимании объяснить и роль различных мнемотехник или, например, ясное припоминание событий, вообще не имевших место (так называемая «парамнезия»).

На какие вопросы должно ответить современное антропологическое учение о памяти? Они достаточно известны, и всё же я их повторю, хотя бы для себя. Первый: как объяснить, почему в одних случаях человек запоминает нечто, а в других – нет? Одно и то же на первый взгляд событие мы помним или забываем. Но возможно, эти события разные? Тогда в каком отношении?

Второй вопрос касается научного объяснения факта запоминания больших объёмов информации (сведений). Спрашивается, каким образом человек может всё это запомнить, если в кратковременной (оперативной) памяти может храниться лишь ограниченное количество информации – не более 7–9 единиц материала? Возможно, тогда память – это не биологический феномен, а психологический, деятельностный, семиотический, ведь недаром пишут, что успешный поиск в памяти информации возможен только при условии высокой степени её организации, причём на многих уровнях.

Третий вопрос – как освободиться от материала, подлежащего забыванию? Дело в том, что если память истолковывать, как это принято в психологической литературе, а именно как процессы фиксации (запоминания) хранения и восстановления прошлого опыта, то в этом случае наша психика должна была бы заниматься только одним – обслуживать память, да и то непонятно, как бы она работала. При указанной трактовке устройство психики должно напоминать компьютер, обладающий практически бесконечным объёмом памяти, что немыслимо. Но и без теоретических рассуждений каждый знает по себе, что заикливание на ненужной в данный момент, но важной для других ситуаций информации полностью парализует нашу деятельность. С одной стороны, мы должны немедленно освободиться от текущего материала и переживаний, с другой – сохранять эту информацию до лучших времен, когда она понадобится. Если это хранение – просто складирование информации, то спрашивается, какой величины «склад» для этого необходим?

Четвёртый вопрос стоит в практической плоскости – как формировать или улучшать память, например, кто прав: те исследователи, которые говорят, что главное здесь тренировка (заучивание стихов и про-

чее), или другие, утверждающие, что память тренировке не поддаётся вообще? В плане традиционного объяснения памяти невозможно оценить и различные мнемотехники (антропотехники).

Что меня ещё не удовлетворяет в существующих концепциях (теоретических моделях) памяти: в них даны различные характеристики типологии памяти («долговременная», «кратковременная», «сенсорная», «иконическая», разные виды «амнезии», «гипомнезия» – ослабление памяти, «гипермнезия» – обострение памяти, «парамнезия» – ложные воспоминания и др.), но практически отсутствуют теоретические объяснения этих типов и связей между ними, если таковые существуют. Не удовлетворяют меня и способы изучения памяти, основанные на убеждении, что последняя может быть понята и проанализирована как самостоятельный объект. Вряд ли память может быть рассмотрена как самостоятельное целое, скорее – это подсистема более сложной системы. Впрочем, в объяснении памяти, например, К. Юнгом как контролируемой волей и «эго-комплексом» или Ф. Крейком и Р. Локхартом (память является функцией переработки стимульной информации) этот недостаток преодолевается, но данные концепции меня не устраивают по другой причине: мои представления о психике и человеке существенно отличаются от концепций указанных авторов.

Чтобы продвинуться в интересующей проблематике памяти, рассмотрю сначала один пример. Предположим, мне сообщают, что через две недели во вторник в 18 часов в такой-то аудитории состоится мой доклад на семинаре в МГУ. Я эту информацию запоминаю. Но что это означает? На мой взгляд, следующее. Узнав о докладе, я вынужден уточнять свои планы. Чтобы подготовиться к докладу, мне нужно, по меньшей мере, полдня. Следовательно, один из дней, скажем, субботу, я отвожу для этой цели. Далее, мне нужно позвонить нескольким коллегам, заинтересованным в теме моего доклада, и я намечаю сделать эти звонки. Кроме того, во вторник присутственный день в Институте философии, но часам к 16–ти я обычно освобождаюсь. Однако, поскольку в этот день через два часа мне предстоит доклад, я не поеду домой, а планирую какие-то дополнительные дела в институте.

Теперь вопрос, нужно ли мне, проделав всю эту работу по уточнению своих планов на неделю, запоминать о том, что во вторник у меня доклад? Думаю, что нет. Я уже эту информацию, даже если бы и захотел, не смогу забыть. При этом я периодически вспоминаю, что у меня во вторник доклад.

Второй пример. Я должен отправить в редакцию письмо с подписанным соглашением на расторжение договора на книгу. Письмо не очень важное, и несущественно, когда оно прибудет в издательство, но сделать это всё равно надо. Я заклеиваю договор в конверт и решаю его бросить по пути на работу. Придя после работы домой, обнаруживаю, что забыл зайти на почту, чтобы опустить письмо. Тогда я решаю бро-

сить письмо по дороге в магазин, но опять забываю. Так происходит ещё два раза, пока, наконец, я решаю сначала специально пойти на почту, а уже затем делать свои остальные дела. Спрашивается, почему я четыре раза подряд забывал зайти на почту и бросить в ящик письмо? Может быть, потому, что мне не приходилось менять распорядок дел (ведь я хотел сделать это попутно), или потому, что не придавал отсылке письма большого значения (в отличие от доклада)?

Третий пример. Когда автор ещё учился в институте, аспирант, который вёл у нас занятия, как-то продемонстрировал нам возможность запоминания больших объёмов информации. При этом рассказывал, как он это делает. Один мнемотехнический приём я решил освоить. Речь идёт о быстром запоминании большого числа не связанных между собой, случайных слов. Например, мне предлагают быстро запомнить слова: заяц, бензол, дерево, велосипед, гроза и т. д., десятка так три, четыре, пять, а наш аспирант мог за раз запомнить более ста слов. Запоминаю я по его методике так. Выбираю какой-нибудь известный мне маршрут, например представляю, что выхожу из своей квартиры и иду в ближайший магазин. Вот я вышел из квартиры, первое слово – заяц. Ага, представляю себе, что у дверей лежит коврик для ног с изображением зайца. Спускаюсь по лестнице, второе слово – бензол. Что бы придумать? Скажем, на ступенях разлита какая-то жидкость со странным запахом – точно, это бензол. Вышел из подъезда, третье слово – дерево. Ну, это просто: прямо у подъезда нашего дома растёт красивое дерево. Иду вдоль дома, следующее слово – велосипед. Поднимаю голову и вижу соседа, возвращающегося домой на велосипеде. Перешёл улицу, двигаюсь вдоль следующего дома, пятое слов – гроза. Действительно, замечаю, что погромыхивает гром и надвигается гроза. И так далее и тому подобное. Оказывается, таким способом легко запомнить довольно много слов.

Что общего во всех этих трёх примерах? Запоминание или незапоминание явно зависит от характера моей деятельности, направленной на организацию не столько запоминаемого материала, сколько моей собственной жизнедеятельности. В первом случае я включил событие, которое мне нужно было запомнить, в структуру своей жизнедеятельности, что предполагало переорганизацию (перепрограммирование) её. В результате я смог освободить своё сознание и внимание для других процессов. Во втором случае я не изменял структуру своей жизнедеятельности, что в сочетании с низким значением для меня предстоящего события обусловило его забывание. Наконец, в третьем случае я выстроил новую программу (организацию) деятельности, где процесс припоминания слов был привязан к маршруту моего движения. Различие же этих примеров в том, что в первом и втором случае запоминание событий естественно встраивалось в процесс текущей жизнедеятельности, а в третьем случае – это была специальная, изолированная от других деятельностей задача на запоминание.

Напрашивается гипотеза: запоминание – это не фиксация, хранение и воспроизведение прошлого опыта, а процесс переорганизации, перепрограммирования жизнедеятельности, позволяющий, во-первых, освободить сознание и внимание человека, во-вторых, в нужный момент сконструировать события, которые человек побочно опознаёт как воспоминание. В этом смысле припоминание событий – не самый главный момент, более существенно создание такой организации деятельности, таких её сценариев и программ, которые позволяют человеку функционировать с учётом событий, подлежащих так называемому запоминанию. Но по сути, человек должен не «запомнить» (в смысле зафиксировать и хранить) событие, а перевести его в особый план организации своей деятельности и тем самым освободиться от него.

В теоретическом отношении высказанная гипотеза может быть осмыслена также в рамках развитого мной учения о психических реальностях [10; 14]. С точки зрения этого учения запоминание – это создание особой реальности, назовем ее «мнемонической». В мнемонической реальности события, подлежащие запоминанию, связаны или с текущими событиями человеческой жизнедеятельности, или со специальными событиями (самостоятельная задача на припоминание), причём такими, которые обусловлены запоминаемыми событиями, позволяя в нужный момент действительно припомнить их актуально.

От деятельной трактовки памяти перейдём к её пониманию с точки зрения личности. Будем рассматривать ряд кейсов.

Кейс первый.

В жизни мне приснилось, как и другим людям, много снов. Но запомнились на всю жизнь всего несколько (т. е. эти запоминания относятся к долговременной памяти), остальные быстро забылись. Приведу из них два.

Я служил в Восточной Германии, и нас, танкистов, готовили к атомной войне и марш-броску вплоть до Ламанша. В армии мне сны практически не снились, зато после в студенческие годы я собрал богатый урожай. Первые два года постоянно видел сон с одним и тем же сюжетом. Знаю, что начинается или уже началась атомная война. Почему-то нахожусь где-то вне дома, моя семья в другом месте. Я начинаю пробираться сквозь какие-то развалины к своим родным. Кругом ни души, всё белое. Знаю, что это от взрыва бомбы, местность заражена, страх лучевой болезни и смерти висит в воздухе.

К третьему или четвёртому курсу этот сон ушёл, и, кажется, зимой мне приснился другой сон такой красоты, что запомнился на всю жизнь. Снилось, что еду на лодке по небольшому вогнутому озеру. Гребу стоя, как индеец, одним веслом. Небо очень низкое, нависло над озером.

Собственно, это даже не небо, а гигантский светомузыкальный экран в виде небосвода. Звучит удивительная музыка, и ей в такт весь небосвод от горизонта до горизонта пульсирует полосами ярких красок радуги. В такт этой космической светомузыке бьётся моё сердце. Так и проснулся с сильным сердцебиением и ясным ощущением счастья. Почти три дня после этого я ходил в приподнятом настроении.

Почему, спрашивается, эти сны запомнились? Не потому ли, что они могли войти и реально вошли в сценарий моей жизни, составили её небольшой, но значимый фрагмент? Действительно, если речь идёт о первом сновидении, то стоит отметить: темы смерти и катастрофы очень волнуют современного человека: как человек неверующий я боюсь смерти, а катастрофы – постоянный фон нашей социальной жизни [18]. Хорошо помню, когда в пятом классе впервые пережил страх перед смертью. Однажды ночью я проснулся и ясно представил себе, что умру, все будут жить, а меня не будет. И сейчас помню, как сердце сжалось от страха, а к горлу подступила удушливая волна. Позднее я понял, что охватившее чувство была тоска. Страх и тоска – вот мои первые впечатления от смерти. Потом было много и других. Вспомнил также, что этому первому переживанию смерти предшествовало другое, о котором совершенно забыл.

Кажется, в третьем классе на перемене легковая машина сбила на улице моего соседа по парте, переехала ему живот. Я подбежал, когда мой друг ещё был жив, без сознания, он умирал. С ужасом я видел, как жизнь буквально покидает его тело, куда-то уходит, и по мере её истечения глаза мальчика закатываются, освобождая белое пространство яблока. Вспомнив этот случай, я заново пережил страх, который испытал тогда впервые при виде смерти, и заново сквозь этот страх всплыл неожиданный вопрос – куда уходит жизнь. Поверить, что жизнь кончается, превращается в «ничто», я не мог и тогда и теперь. Потом уже во взрослой жизни я много размышлял о природе смерти и даже написал на эту тему философский роман [13]. Моё сновидение, вероятно, открывало эту тему в сценарии моей жизни.

Второе сновидение я запомнил потому, что в этом сценарии большое место занимали музыка и живопись, это сновидение и открывало эту тему в моем сценарии.

Вероятно, по той же логике запоминаются на всю жизнь не только сновидения, но и впечатления сознательной жизни.

Кейс второй.

Окончив школу в Анапе, я вернулся в Москву. Сдавал экзамены в МИФИ, не зная, что поступление в этот вуз предполагает специальную подготовку, поэтому провалился и пошел работать на

завод слесарем. Готовился снова поступать в институт, писал стихи и романтические рассказы. Работал в три смены и однажды, направляясь ночью на работу, увидел чёрта. Вероятно, я переутомился, уже несколько дней не просыпался от полностью заведённого большого будильника, точнее, просыпался ровно через пять минут после звонка. В таком состоянии, ещё не совсем проснувшись, я пошёл в час ночи на работу. Было совершенно темно. Когда стал переходить линию электрички, то увидел, как от станции отошёл поезд. Его прожектора мощно разрезали темноту, и вдруг я обомлел. В свете фар электрички значительно быстрее, чем она двигалась, бежал чёрт. Он был огромный, метров 5–6, весь чёрный, с длинным хвостом. У меня от страха остановилось сердце, стоял как вкопанный. Чёрт добежал до ближайшего ажурного столба, на котором висели провода электропередачи, мгновенно вскарабкался по нему и пропал в темноте. Я до сих пор помню, что со мною творилось. Не верить своим глазам не мог, я видел чёрта так же отчётливо, как окружающую темноту или электричку. Также отчётливо я помню свой страх. И поверить в увиденное тоже не мог: чертей не существует, в бога я не верил никогда. Поступил, как теперь понимаю, весьма мудро. Точнее, поступил не я, вероятно, сработал механизм самосохранения: чтобы не «поехала крыша», я просто отложил в сторону до лучших времён всё, что со мною случилось. Я не стал объяснять, почему видел чёрта, но и не стал отрицать этот факт. Позднее, лет через тридцать, когда построил собственную теорию сновидения, мне стало понятно, что произошло той далёкой ночью.

Этот сон я запомнил не потому, что сильно испугался (я забыл много страшных снов), а потому, что не мог объяснить виденное. Желание понимания и объяснения, вероятно, всегда было со мной, начиная со школы. А здесь я реально увидел то, что не мог ни помыслить, ни понять. Вероятно, я начал внутреннюю работу, направленную на понимание этого случая. Эта работа и вошла в сценарий моей жизни. Не завершилась она и по сей день, последняя версия моей концепции сновидений была опубликована три года тому назад [12].

А вот запоминание и забывание вроде бы на одном материале.

Кейс третий.

Я сдал в своей жизни очень много экзаменов и, естественно, забыл почти всё, что заучивал не один день, за исключением двух случаев, когда я провалился (поступая в МИФИ и Калининский педагогический институт).

Почему хорошо запомнил эти два случая? А потому, что они вошли в сценарий моей жизни как значимые события: мне пришлось успокаивать себя, заново собираться, осмыслять свою жизнь, вырабатывать план дальнейших действий, учитывающий случившееся. Почему я забыл все свои многочисленные другие экзамены? Во-первых, они работали на решение моих ближайших задач (т. е. реализацию определённых реальностей), во-вторых, не вошли по понятным причинам в сценарий моей жизни.

Когда я готовился к экзаменам, то должен был запомнить, причём, как правило, на две-три недели, очень много вещей: конкретные знания, логику доказательств, план и форму ответа, отдельные темы, несколько связанных между собой тем и прочее. Все эти содержания брались мною не изолированно, а в рамках соответствующих реальностей. Запоминались, собственно, прежде всего структура этих реальностей и отношения между ними; во вторую очередь – их события. Поразительно, с какой скоростью потом всё это забывалось, за исключением, может быть, общего подхода и приёмов мышления. Последние как раз входили если и не в сценарий жизни, то во всяком случае в сценарии, которые работали за пределами экзаменационной сессии.

Логика опоры на реальности помогает понять и известный всем приём припоминания забытых вещей или слов. Чтобы вспомнить, куда мы их положили (например, очки или книгу), или как вспомнить нужное слово, мы начинаем припоминать и разворачивать события реальности, в которой эти вещи или слова фигурировали. Но почему, спрашивается, легче припомнить реальности, чем их отдельные события? Не потому ли, что реальности в отличие от отдельных вещей, слов и событий входят в сценарии нашей жизни, пусть не в сценарий жизни в целом, но больших её фрагментов (целостностей)? [23]. А дальше логика связей выводит нас на нужные забытые вещи или слова. Но всегда ли мы вспоминаем то, что было на самом деле?

Кейс четвёртый (мнимое припоминание).

Речь пойдёт о так называемых вещих снах; как объяснить, что некто увидел наяву (вспомнил) то, что до этого видел во сне? Дело в том, что обычно человек не просто воспринимает окружающий мир, он его осмысляет, интерпретирует, концептуализирует. Но иногда именно сновидения используются психикой в качестве схемы осмысления, интерпретации и концептуализации окружающего мира событий. В этих крайне редких случаях человек как бы узнает наяву то, что видел во сне. Эти сны «вещие» только в том смысле, что человек принимает свой внутренний мир сновидений за мир внешний, стоящий перед его глазами. Поясню свою мысль примером.

Молодой человек не может встретиться с любимой девушкой, это типичный случай блокировки его активности. При реализации соответствующей программы сонная психика выстраивает следующий сюжет (реальность): молодому человеку снится, что он встречается свою любимую в доме друзей, причём они ссорятся; во время ссоры девушка роняет на пол хрустальную вазу с цветами, которую она хотела переставить с пианино на стол. Запомнился сон молодому человеку лишь в общих чертах, смутно. Через несколько дней он встречается девушку в консерватории. Когда она преподносит цветы пианисту, молодой человек ясно вспоминает, что то же самое он уже видел во сне.

Но ведь на самом деле он видел нечто другое – была не консерватория, а квартира друзей, не концерт, а ссора и разбитая ваза. Однако здесь нет ничего удивительного. З. Фрейд прав, утверждая, что психика человека нередко фальсифицирует впечатления собственной памяти [20, с. 287–288]. Совпадения были – и важные: встреча с любимой девушкой, цветы, пианино, неприятные переживания (в одном случае из-за ссоры и разбитой вазы, в другом из-за ревности к пианисту). Психика услужливо трансформировала воспоминания (тем более что они были смутными), заменив дом друзей – на зал консерватории, ссору и разбитую вазу – на отношение девушки к пианисту. В результате он и вспомнил сцену, которую видел во сне несколько дней тому назад.

Так что припомнить можно и то, чего не было вообще. Особенно это характерно для наших детских воспоминаний. Что мы вообще вспоминаем из детства? Ведь личность ещё сложилась и не сложились разные реальности. У маленького ребёнка одна «прареальность», где не различаются события, относимые взрослыми к разным реальностям (например, ребёнок пытается взять нарисованное яблоко или шумит в месте, где шуметь нельзя). Поэтому, кстати, он практически ничего не запоминает. А запоминает лишь то, что выступает материалом для работы, которая может сделать вклад в его сценарий жизни.

Кейс пятый.

Хорошо помню два своих детских сна. Иду по длинному тёмному коридору и слышу за своей спиной лай собаки. Бегу от неё изо всех сил и прячусь в какой-то низкий шкаф. Другой сон обычный, который, как говорят, многим снится. Я стою на подоконнике дома и вдруг неожиданно срываюсь и падаю вниз. Сердце замирает, сжимается, но, не долетев до земли, я в холодном поту просыпаюсь в кровати.

Конечно, можно объяснить запоминание этих снов тем, что возникла физиологическая травма, вызванная страхом. Но возможно другое объяснение. Дело в том, что маленький ребёнок не мыслит и не ощущает себя отдельно от родителей, которые его защищают и помогают (феномен «прамы», по Л.С. Выготскому) [1]. А оба моих сновидения разрушали детскую картину мира: оказывается, родители могут исчезнуть и не помочь. Другими словами, я был вынужден скорректировать свою картину мира, введя в неё случай исчезновения родителей (это и вызвало жуткий страх). То есть опять запоминаются такие события, которые вписываются, конечно, не в сценарий жизни (его пока нет), но в картину мира индивида.

Кейс шестой (символическая амнезия).

Главный герой романа Джона Фаулза «Коллекционер» Фредерик Кlegg из неблагополучной семьи, замкнулся в мире фантазий. Выиграв на тотализаторе крупную сумму, Фредерик получает возможность реализовать любые свои желания. Таким желанием для него становится заполучить понравившуюся ему незнакомую студентку Миранду Грей. Фредерик покупает стоявший на отшибе загородный дом, устраивает в нём подвальную комнату, из которой без его помощи невозможно выбраться, затем, применив насилие, похищает Миранду и держит в этой комнате, надеясь склонить к тому, чтобы она полюбила и стала его женой. Он прекрасно понимает, что нарушил закон, но, во-первых, рассчитывает, что никто ничего не узнает, поскольку он всё продумал и предусмотрел, во-вторых, отстраняет от себя неприятные мысли, как будто их нет вообще (вариант «символической амнезии»). Миранда пытается убежать из своей тюрьмы, убить Фредерика, но у неё ничего не получается. Тогда она, пересилив отвращение, склоняет его к любви, исходя из аргумента, что «никто не может держать в заключении того, кто отдал ему себя». Но и из этого ничего не получается, поскольку у Фредерика совершенно другой образ любви, надуманный и книжный. Поступок Миранды убивает чувство Фредерика, он, не скрывая, начинает ненавидеть и третировать её. Когда Миранда заразилась от своего тюремщика гриппом, перешедшим в тяжёлое воспаление лёгких, Фредерик, чтобы всё не раскрылось, отказывается вызвать врача. Болезнь заканчивается трагично – Миранда умирает в мучениях. Немного попереживав, пофантазив и полностью себя реабилитировав, Фредерик тайно хоронит Миранду и тут же начинает думать о новой жертве [12].

Сначала Миранда для Фредерика просто большая прекрасная бабочка, которую нужно поймать, затем способ реализации мечты, потом благодарная тварь и уличная девка (вдребезги разрушила его мечту),

наконец, он не знал, как от неё отделаться, но помогла болезнь и смерть. Интересен и дискурс Фредерика: похищение и насилие выносятся за скобки, а дальше схема такая – другие бы сделали с вами, что захотели (изнасиловали, убили), а не делаю, поэтому вы должны быть мне благодарны и обязаны по гроб. То, что выносятся за скобки, как бы забывается, то есть налицо опять «символическая амнезия». Другой вариант дискурса: на самом деле Миранде со мной хорошо, чтобы она там ни говорила, а если она пытается убежать или недовольна, то просто не понимает своего счастья; в этом случае она сама виновата и наказание для неё является справедливой карой. Реальность Фредерика задаётся его личностью, и в этой реальности нет места человеку, любви, состраданию, пониманию, хотя наш герой постоянно говорит, что его никто не понимает.

Как можно объяснить феномен символической амнезии? С одной стороны, исследования показывают, что индивиды типа Фредерика прекрасно помнят о совершённом. С другой – это знание угрожает их сценарию жизни и поэтому убирается из сознания. Такой вот парадокс – и помнят и не помнят.

До сих пор я рассуждал о памяти как естественном феномене, а она – феномен искусственно-естественный. Уже в самой первой культуре (архаической) человек стал бороться с забыванием, а также расширил возможности запоминания. Каким образом? С помощью психотехнических и языковых средств: архаический человек изобрёл приём многократного повторения событий, которые он наблюдал и в которые был вовлечён. В культуре нового времени было изобретено много других техник запоминания и забывания (программирование событий, ведение дневников, фотографирование, запись на магнитных носителях и др.). За счёт этих изобретений память приобрела не только новые возможности, но и в определённой мере освободилась от антропологических ограничений, например стало возможным запоминать и вспоминать события, не входящие в сценарий жизни.

Кейс седьмой.

В Интернете интенсивно обсуждают личность Цветаевой, особенно в связи с её отношением к дочерям. Как известно, у Марины Ивановны были две дочери – старшая Аля, которую Цветаева любила, и младшая, нелюбимая Ирина.

«В голодные годы, – пишет Анна Кирьянова, – Марина сдала в Кунцевский приют своих дочерей. Кормить детей ей было тяжело: со службы она ушла, так как ей было скучно, неинтересно, бессмысленно переписывать глупые бумаги <...> Детей она сдала в приют, написав заявление, что это – чужие дети, которых она нашла под

дверью. Иначе при живой матери девочек в приют бы не взяли. Может быть, спасли бы им жизнь. В приюте старшая, Аля, тяжело заболела, а младшая, Ирина, умерла с голоду [4]. Именно этот эпизод особенно интенсивно обсуждается в Интернете. Мнения резко разделились. Одна точка зрения: Цветаева – дикий эгоист, занятая только своей поэзией, фактически убила Ирину и искалечила жизнь Ариадне. Другая точка зрения – нет, Марина Ивановна была ненормальной, отсюда и эгоизм и всё остальное. Третья точка зрения – нельзя её особенно осуждать: какое время, какой поэт, а гении нам неподсудны. Приведу относящийся к этому периоду фрагмент из дневников самой Цветаевой.

Из дневника Цветаевой, «Записная книжка» 1919–1920:

«Между кроватями мотается Ирина. Даю Але сахар. Взрыв кашля, Аля с расширенными от страха глазами молча протягивает мне вынутый изо рта сахар: в крови. Сахар и кровь! Содрогаюсь.

– “Это ничего, Алечка, это от кашля такие жилки лопаются”.

Несмотря на жар, жадно ест.

– “А что ж Вы маленькую-то не угостите?” Делаю вид, что не слышу. – Господи! – Отнимать у Али! – Почему Аля заболела, а не Ирина?!!

Выхожу на лестницу курить. Разговариваю с детьми. Какая-то девочка: – “Это Ваша дочка?” – “Родная”.

В узком простенке между лестницей и стеной – Ирина в злобе колотится головой об пол.

– “Дети, не дразните её, оставьте, я уже решила не обращать на неё внимания, скорей перестанет”, говорит заведующая – Настасья Сергеевна.

– “Ирина!!!” – окликаю я. Ирина послушно встаёт. Через секунду вижу её над лестницей. – “Ирина, уходи отсюда, упадёшь!” – кричу я. – “Не падала, не падала, и упадёт?” – говорит какая-то девочка.

– “Да, вот именно”, говорю я протяжно – спокойно и злобно – “не падала, не падала – и упадёт. Это всегда так”».

Несколько месяцев после смерти Ирины:

«Гляжу иногда на Ирину картушку. Круглое (тогда!) личико в золотых кудрях, огромный мудрый лоб, глубокие — а <может> б<ыть> пустые — тёмные глаза – *des yeux perdus* {потерянные глаза (фр.).} – прелестный яркий рот — круглый расплющенный нос – что-то негритянское в строении лица – белый негр. Ирина! – Я теперь мало думаю о ней, я никогда не любила её в настоящем, всегда

в мечте – любила я её, когда приезжала к Лиле и видела её толстой и здоровой, любила её этой осенью, когда Надя (няня) привезла её из деревни, любовалась её чудесными волосами. Но острота новизны проходила, любовь остывала, меня раздражала её тупость (голова точно пробкой заткнута!), её грязь, её жадность, я как-то не верила, что она вырастет – хотя совсем не думала о её смерти – просто, это было существо без будущего. – Может быть – с гениальным будущим? Ирина никогда не была для меня реальностью, я её не знала, не понимала. А теперь вспоминаю её стыдливую – смущённую такую – редкую такую! – улыбку <...>

Иринина смерть для меня так же ирреальна, как её жизнь. — Не знаю болезни, не видела её больной, не присутствовала при её смерти, не видела её мёртвой, не знаю, где её могила.

– Чудовищно? – Да, со стороны. Но Бог, Видящий моё сердце, знает, что я не от равнодушия не поехала тогда в приют проститься с ней, а от того, что НЕ МОГЛА. (К живой не приехала...)

Ирина! Если есть небо, ты на небе, пойми и прости меня, бывшую тебе дурной матерью, не сумевшую перебороть неприязнь к твоей тёмной непонятной сущности. — Зачем ты пришла? – Голодать – «Ай дуду»... ходить по кровати, трясти решётку, качаться, слушать окрики <...>

Иринина смерть ужасна тем, что она – чистейшая случайность. Если от голода – немножко хлеба! если от малярии – немножко хины – ах! – НЕМНОЖКО ЛЮБВИ, <не дописано>. История Ирининой жизни и смерти: на одного маленького ребёнка в мире не хватило любви» [25].

Как мы видим, дневник (если, конечно, Цветаева его перечитывала) позволил её автору запомнить и вспомнить события и детали, которые она хотела бы, вероятно, забыть навсегда. Обобщая, можно утверждать, что изобретение средств, расширяющих возможности памяти, позволяет говорить о «социальном теле» памяти. Это прежде всего разные языки и психотехники запоминания и забывания событий [2]. Приведённый кейс позволяет понять ещё один момент. Дневниковые записи сделали возможным подключиться к памяти Цветаевой другим индивидам (читателям опубликованных дневников, посетителям Интернета). На этой основе складывается ещё один вид памяти – «социальная память» [9]. Её субъектом является уже не отдельный индивид, а социальные сообщества и коллективы.

Стоит, конечно, заметить, что обогащение возможностей памяти за счёт изобретения семиотических и психотехнических техник влечёт за собой трансформацию памяти и по содержанию. Дело в том, что для того, например, чтобы записать в дневнике случившееся или что-то сфотографировать «на память», эти события нужно структурировать,

придать им форму, отвечающую этим средствам. Но, думаю, никак иначе запомнить или потом вспомнить невозможно в человеческом смысле этих слов.

Остановимся на этом моменте подробнее. Здесь нужно ответить на два принципиальных вопроса: что собой представляет запоминание на основе языка (знаков, схем) и психотехники, а также какие условия для запоминания создают психические реальности и личность. Вернёмся ещё раз кейсу Цветаевой. Предположим, что она вытеснила из своего сознания (т. е. в значительной степени забыла) случай с Ириной, где её поведение, даже с точки зрения самой Цветаевой, было, мягко сказать, странным, непростительным, греховным; и вот великая поэтесса через много лет перечитывает свой дневник. Перечитывает, т. е., реализуя свои языковые и психотехнические способности, погружается в реальность, события которой по дневниковому жанру относятся к её прошлой, в значительной мере забытой жизни. Спрашивается, это те самые события, которые она пережила много лет тому назад? Вряд ли, это события лишь напоминают её прошлые поступки и переживания. Напоминают и похожи потому, что Цветаева старалась правдиво и объективно (можно сказать, безжалостно) описать то, что с ней происходило (а как часто мы описываем происходящее очень пристрастно!). И всё же только похожи, а не те самые. Другими словами, мы припоминаем и одновременно проживаем события, заданные языком и психотехникой, которые могут быть похожи на события прошлого или существенно от них отличаться. Однако и то и другое воспринимается и сознаётся индивидом как припоминание того, что было (в данном конкретном случае этого требовал жанр дневника).

Но вот возможности построения событий (если сравнивать эти возможности с теми, которые были задействованы в воспроизводимой реальности) за счёт языка и психотехники расширяются бесконечно. Если я могу в настоящее время с помощью Интернета читать книги из Лондонской библиотеки, то моя память оказывается структурирована, расширена и оснащена за счёт компьютерной техники, знания иностранных языков, моих психотехнических способностей. Как это можно понять? Преодолев вроде бы очевидное и непосредственное убеждение, что основа памяти – биологическая реальность. Да, исходный субстрат памяти и других биологических способностей – биологические структуры, но они у человека преобразованы именно на основе языка и психотехники. Это я показал на примере визуальных способностей [10]. Для Бергсона, отмечает А.П. Огурцов, возникает трудная проблема – как сохраняются воспоминания. Бергсон «... выступает против трактовки мозга как органа, сохраняющего воспоминания... он делает акцент не просто на забвении как стирании следов, а на забвении того ресурса, которым обладает личность... Тогда забвение обретает гораздо более широкий и глубокий смысл – “уклонение от бдительного контроля сознания”» [8, с. 210–212].

Теперь ответ на второй вопрос. Реальности современного человек и его личность складываются не сами собой, а именно с использованием знаков и схем. Поясню это важное положение для случая художественной реальности. Выше уже отмечалось, что у маленьких детей нет чёткой дифференциации сознания и жизнедеятельности на отдельные реальности, у них, так сказать, всего одна прареальность, где переплетаются и ценностно не различаются факты практической жизни, игры, сновидений, фантазии, рассказы взрослых, картины и т. п. В раннем детстве звуки, краски, моторные и пластические движения, рисунки, любой материал искусства воспринимаются точно так же, как люди, животные, вещи. Ситуация принципиально меняется в дальнейшем, когда в ходе воспитания и обучения взрослый соотносит для ребёнка, связывает семиотические материалы искусства (слова, звуки, краски, движения) с определёнными предметами и неотделимыми от них состояниями внутренней жизни (образами, чувствами, переживаниями, которые направлены на эти предметы, вызваны ими). В конечном счёте и ребёнок начинает соотносить, связывать организованный материал произведений искусства с другими предметами. При этом в его сознании вырабатывается специфическая для искусства двойственная установка (хотя звучание только звучание, но оно вызывает печаль или радость, хотя рисунок только след грифеля, слова только звуки, но это и человек, и животное, и небо, и солнце).

Знакомясь с произведением искусства, читатель не только узнаёт и понимает текст этого произведения, вникая в интонационные и фонетические связи, ритм, метр, синтаксис, смыслы, темы, драматургию, но воссоздаёт, творит полноценный мир (предметы, события). Художественное отношение к произведению позволяет войти в этот мир, почувствовать его реальность, полноценно жить в нём и одновременно понимать его условность, искусственность, сделанность, причём это понимание не только не разрушает художественную реальность, но, наоборот, укрепляет её, превращая условность художественных средств и языка в закономерность и порядок вещей и отношений художественного мира.

Появление в сознании подобного отношения (установки) означает, что жизненные процессы личности, события и состояния её внутренней жизни, разворачивающиеся с опорой на определённый материал (на одни предметы), опредмечиваются теперь в другом материале – материале произведений искусства. Образы, чувства, переживания как бы отделяются от «родственных» им предметов и вызываются теперь не только ими, но и произведениями искусства.

Судя по исследованиям специалистов, опредмечивание активности и переживаний человека (а также фиксирующих их структур сознания – смыслов, образов, представлений) в новых знаковых материалах и в схемах – один из основных механизмов формирования психики и сознания человека. Любая группа предметов и событий, фигурирующих

в его сознании, может быть обособлена от остальных и при определённых условиях выражена в знаковом материале и схеме. В результате эти предметы и события как бы отделяются от своей исходной материальной основы и в качестве смысловых (образных) целостностей входят в новый знаковый материал, образуя новую «предметность». Именно на основе этой предметности, её жизни (при сопоставлении её со старыми предметами) и формируется новая реальность.

Таким образом, реальность – это склейка нескольких (минимум двух) групп предметов, возникшая в ходе означения или схематизации. Всякая реальность, следовательно, представляет собой сложную знаковую систему или схемы, получившие в сознании статус самостоятельного бытия. С психологической же точки зрения реальность формируется благодаря способности объективации. Её механизм я рассмотрел в учении о сновидении: на одном и том же материале субстрат-событий происходит реализация двух разных программ (источник одной – предмет, а другой – замещающий его знак или его схема). Осознаётся же этот процесс как становление нового объекта (реальности).

Психические реальности, как отмечалось выше, начинают формироваться только с принятием младшим школьником требований к самостоятельному поведению и реальной необходимости в таком поведении в школьной и внешкольной жизни. Если раньше родитель и взрослый подсказывали ребёнку, что делать в новой для него или необычной ситуации, как себя вести, что можно хотеть, а что нельзя, поддерживали ребёнка в трудные моменты жизни, управляли им, то с появлением требований к самостоятельности ребёнок (обычно подросток) должен сам себе подсказывать, разрешать или запрещать, поддерживать себя, направлять и т. п. Необходимое условие выработки самостоятельного поведения – обнаружение, открытие подростком своего Я, оно неотделимо от формирования им «образа себя», приписывание Я определённых качеств: я такой-то, я жил, буду жить, я видел себя во сне и т. д. По сути, Я человека парадоксально: это тот, кто советует, направляет, управляет, поддерживает, и тот, кому адресованы эти советы, управляющие воздействия, поддержка. Хотя содержание «образа себя», как правило, берётся со стороны, при заимствовании внешних образцов, подростком оно рассматривается как присущее ему, как его способности, характер, потребности. Я и формирующаяся на его основе личность – это собственно такой тип организации и поведения человека, в котором ведущую роль приобретают «образы себя» и действия с ними: уподобление и регулирование естественного поведения со стороны «образов себя» – сознательное, волевое и целевое поведение; отождествление ранее построенных «образов себя» с теми, которые действуют в настоящее время – воспоминание о прошлой жизни, поддержание «образов себя» – реализация и самоактуализация и т. п. Сам подросток обычно не осознаёт искусственно-семиотический план

своего поведения, для него все эти действия с «образом себя» переживаются как естественные, природные состояния, как события, которые он претерпевает.

Другое необходимое условие самостоятельного поведения – собственно формирование психических реальностей. Действительно, выработка самостоятельного поведения предполагает планирование и предвосхищение будущих действий и переживаний, смену одних способов деятельности и форм поведения на другие, причём подросток сам должен это сделать. Подобные планы и предвосхищения, смены и переключения сознания и поведения первоначально подсказываются и идут со стороны, от взрослого (здесь ещё нет самостоятельного поведения). Но постепенно подросток сам обучается строить эти планы, предвосхищать будущие события и их логику, изменять в определённых ситуациях свои действия и поведение. Именно с этого периода, когда подобные планы, предвосхищения и переключения становятся необходимыми условиями самостоятельного поведения, рассматриваются и осознаются человеком именно как разные условия, в которых он действует, живёт, эти планы будущей деятельности, знание её логики, предвосхищения событий, способы переключения и другие образования превращаются в психические реальности.

Таким образом, психические реальности личности – это не только цепи событий, определяющих деятельность и её логику, но также внешние и внутренние условия самостоятельного поведения. Подчёркнём, открытие, формирование Я человека и формирование психических реальностей – две стороны одной монеты. По мере усложнения дифференциации реальностей человека обогащается и дифференцируется его Я и наоборот. Но функции их различны: психические реальности характеризуют тот освоенный поведением мир, где человек строит самостоятельное поведение, а его Я задаёт основные ориентиры и линии развёртывания этого поведения. Несколько упрощая, можно сказать, что психические реальности – это проекции самостоятельного поведения на внешний и внутренний мир, а Я – осмысление самостоятельного поведения в качестве субъекта [10; 14].

Так что же запоминает взрослый человек? Кажется, просто происходящие события. Но фактически, как я старался показать, он создаёт и осознаёт свои реальности и личность, которые и определяют семиотическое и психотехническое пространство и возможности запоминания и забывания современного человека.

Последняя тема – различие разных видов памяти. Часто память животных отождествляют с человеческой. Но вряд ли животные имеют память, похожую на нашу. С одной стороны, память животных строится на основе одних биологических начал (отдельно нужно обдумать случай памяти на основе химических сигналов), с другой – у животных нет личности и реальностей, характерных для человека. Можно сказать, на

противоположном полюсе расположена «техническая память», например компьютерная. Это не память в антропологическом понимании, а средство хранения информации, т. е. составляющая социального тела памяти.

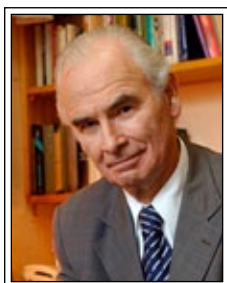
Стоит коснуться и вопроса о том, можно ли считать одинаковыми память современного человека и человека прошлых эпох, а также память взрослого и ребёнка. Отвечу формально. Как я уже отмечал, личность в истории складывается не раньше античной культуры, а в онтогенезе не раньше подросткового возраста, когда мы посылаем детей в школу и требуем от них самостоятельности. Кроме того, в разных культурах техники запоминания и забывания очень различаются. Но если так, то приходится признать, что память людей в разные периоды их развития (фило- и онтогенеза) меняется, кроме того, она различна для взрослого и ребёнка, современного человека и человека предшествующих культур. Однако понятно, что это тема отдельного самостоятельного исследования.

Список литературы

1. *Выготский Л.С.* Воображение и творчество в детском возрасте. СПб.: СОЮЗ, 1997. 96 с.
2. *Геллерштейн С.Г.* Психотехника // Российские универсальные энциклопедии. (URL: <http://gatchina3000.ru/great-soviet-encyclopedia/bse/093/973.htm>).
3. *Гуревич П.С.* Философская антропология. М.: Омега-Л, 2010. 607 с.
4. *Кирьянова А.* Две души Марины Цветаевой // Официальный сайт Анны Кирьяновой (URL: <http://kiryanova.com/r11.html>).
5. *Месяц С.В.* Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 158–160.
6. *Неретина С.С.* Точки на зрении. М.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. 360 с.
7. *Нора П.* Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17–50.
8. *Огурцов А.П.* От методологии истории к метафизике истории // Наука: от методологии к истории. М.: ИФ РАН, 2009. С. 168–234.
9. Память социальная // Социологический словарь. (URL: <http://enc-dic.com/sociology/Pamjat-Socialnaja-6588/>).
10. *Розин В.М.* Визуальная культура и восприятие: Как человек видит и понимает мир. М.: КомКнига, 2006. 272 с.
11. *Розин В.М.* Личность и её изучение. М.: Едиториал УРСС, 2012. 232 с.
12. *Розин В.М.* Природа и генезис европейского искусства (философский и культурно-исторический анализ). М.: Голос, 2011. 397 с.
13. *Розин В.М.* Проникновение в мышление: история одного исследования Марка Вадимова. 2-е изд., стер. М.: КомКнига, 2005. 247 с.
14. *Розин В.М.* Психические реальности, способности и здоровье человека. М.: УРСС, 2001. 223 с.
15. *Розин В.М.* Феномен множественной личности: по материалам книги Дэниела Киза «Множественные умы Билли Миллигана». Изд. 4-е. М.: ЛЕ-НАНД, 2014. 195 с.

16. Роуз С. Устройство памяти от молекул к сознанию. М.: Мир, 1995. 384 с.
17. Соколов Е.Н. Механизмы памяти. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. 174 с.
18. Страх перед будущим в современном мире: теоретические аспекты (В. Шляпентох, С. Матвеева). Глава 5. Катастрофизм или страх перед будущим. (URL: http://www.textfighter.org/raznoe/Sociolog/Katastr/katastrofizm_katastrof_katastrofa.php).
19. Фаулз Д. Коллекционер. Волхв: романы / Пер. с англ. и примеч. И. Бес-
смертной, Б. Кузьминского. М.: АСТ: Пушк. б-ка, 2004. 950 с.
20. Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. 448 с.
21. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство,
2007. 348 с.
22. Херманн Дуглас, Грюнберг Майкл. Язык памяти. М.: Эксмо, 2007. 245 с.
23. Что такое вещие сны. (URL: <http://tainy.net/17465-chto-takoe-veshhie-sny.html>).
24. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Изд-во шк. культ. политики,
1995. 759 с.: ил.
25. Эпилог. (Обсуждение судьбы и личности М. Цветаевой) (URL: <http://wyradhe.livejournal.com/59035.html>).

ГЕРМЕНЕВТИКА



Отто ДЁРР-ЦЕГЕРС

доктор медицинских наук (Dr. med.), профессор, отделение психиатрии, медицинский факультет. Университет имени Диего Порталеса. Чили, Сантьяго-де-Чиле, Проспект Ла Пас, 841; e-mail: odoerrz@gmail.com



Александр ЧИКИН (перевод)

научный сотрудник сектора современной западной философии. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: tchisan@gmail.com

ГЕРМЕНЕВТИКА, ДИАЛЕКТИКА И ПСИХИАТРИЯ

Автор пытается обратить внимание на отношение между герменевтикой и диалектикой, с одной стороны, и психиатрией – с другой, особо подчёркивая важность вклада Карла Ясперса. Сначала рассматривая совпадения и различия между методом понимания Ясперса и герменевтическим подходом Гадамера, автор затем описывает различные способы применения герменевтической теории в психиатрической практике. Так, ещё до того, как психиатр попытается понять психопатологический феномен, он уже нуждается в герменевтической точке зрения. Классическое описание чувства шизофрении (Praesox-Gefühl), данное Рюмке, и данное нами описание чувства меланхолии (Melancholie-Gefühl) – два примера значения такой герменевтической точки зрения для первой встречи с пациентом и процесса постановки диагноза. Подчёркивается важность строгого различения между истинными и ложными предрассудками и/или интуи-

циями в до-вербальном аспекте встречи. Также проводится анализ роли герменевтики в вербальном общении с пациентом путём описания характерных для шизофрении и депрессии нарушений речи и мышления. После краткого описания роли диалектики в истории западной мысли автор пытается продемонстрировать преимущества диалектической точки зрения в психиатрии: она позволяет видеть положительное в отрицательном; ставить под вопрос строгость таких концепций, как нормальность-ненормальность, здоровье-болезнь и т. п.; и прежде всего рассматривать различные неорганические психопатологические состояния как проявляющиеся в полярных структурах, противопоставленных друг другу, и рассматривать сам процесс лечения как движение в противоположном направлении до достижения необходимого баланса. Наконец, автор пытается показать сущностную связь герменевтики и диалектики ввиду материализации характерной для герменевтики «открытости» в вопросе, отрицательность которого изоморфна отрицательности диалектического опыта. В свою очередь, психиатрическая практика требует способности вопрошать, пережить неудачу и при помощи диалектики вынести знание из этой неудачи.

Ключевые слова: герменевтика, диалектика, феноменология, психопатология, метод, понимание, шизофрения, мания, депрессия, логический квадрат

Герменевтика и психиатрия

Герменевтика традиционно понимается как метод, ориентированный на понимание и правильную интерпретацию текстов. Однако, как верно отмечает Гадамер [16], герменевтическая проблема выходит за рамки «методологического», поскольку «понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом» [16, р. XXVII / с. 38]¹. Когда мы пытаемся понять, что имела в виду традиция в какой-либо из областей человеческого опыта, мы неизбежно выходим за рамки простого понимания текста, лежащего перед нами, поскольку нам неизбежно передаются определённые точки зрения и/или определённые истины. Как можем мы быть уверены в правомерности или «истинностном значении» понимаемого? Именно в этом заключается роль герменевтики: творить опыт истины [16] там, где естественные науки отказываются бессильными, в истории, искусстве, праве и т. п., то есть «общественных науках» (Geisteswissenschaften). Гадамер в другом контексте объясняет: «Искусство понимания, называемое нами герменевтикой, обращено к необъяснимому, к процессу схватывания непредсказуемых аспектов психо-духовной жизни человека» [16]. Если принять

¹ Перевод дан по изданию: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. под ред. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. Страницы перевода даны в квадратных скобках после страниц оригинала через косую черту.

это определение герменевтики, напрашивается вопрос: есть ли более подходящая область её применения, чем психопатологические феномены? В какой другой области изучения человека можно найти в более очевидном единстве одновременно необъяснимость и непредсказуемость? Любой опытный психиатр знает. Как часто психопатологические феномены ускользают от естественных наук, например, при попытках «объяснить» бред сильной психоаналитической теорией или измерением количества нейромедиаторов.

Следуя за Дильтеем, Ясперс рано осознал данную особенность психопатологического мира, точно разделив объяснимое и понимаемое [22]. Применяя метод «объяснения», мы исследуем клиническую реальность так, как физик изучает материю, мы измеряем размер желудочков мозга, количественно оцениваем интеллектуальные способности, измеряем концентрацию каталитов нейромедиаторов в моче и т. п. Метод «понимания», как его видит Ясперс [22], с другой стороны, открывает доступ к феноменам, вовсе не поддающимся нашему желанию выразить всё количественно, таким как чувства и эмоции, мир межличностной атмосферы, опыт искусства или мир смысла в целом. Возникновение одного психического феномена из другого сильно отличается от линейной причинности физического мира, и метод понимания стремится воздать должное этому отличию. Понимание биографического смысла определённой болезни или интерпретация бреда из самого себя, а не из предположительно лежащих в его основе внесознательных причин – две характерные задачи, для решения которых психиатр должен применять метод понимания и заниматься герменевтикой в её чистейшей форме.

Но даже когда психиатр пытается понять бред или поведение, он при первой встрече с пациентом ощущает необходимость принятия своего рода «герменевтической точки зрения». Рассмотрим данное Рюмке классическое описание «шизофренического чувства» (Praesox-Gefühl), которое он считает центральным для диагностики шизофрении, и обратим внимание на то, что оно точно соответствует важной для Гадамера концепции «предрассудка», то есть «суждения, вынесенного до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов» [16, р. 255 / с. 322–323]. Мы описывали нечто подобное в отношении депрессивных расстройств [8; 9]. При них также существует нечто подобное «чувству меланхолии», становящемуся тем более интенсивным, чем ближе состояние к ступору, объективной частью которого является феномен, названный нами «кадаверизацией» (Leiche-werden по-немецки или χρῆμα по-гречески) или процессом овеществления (Verdinglichung) тела депрессивного субъекта. Как строгое разграничение истинных предрассудков и ложных считается одной из главных задач герменевтики, в интерпретации и искусства, и истории, так в психиатрии важной задачей для учителя является обучение ученика схватыванию атмосферных

эманаций, исходящих от пациента, и различению истинных впечатлений и ложных при постановке диагноза. Этот момент наличия атмосферы при первой встрече с пациентом приобретает особую важность при рассмотрении психозов. Это рассмотрение прежде всего должно начинаться, конечно, на поверхностном уровне, с момента атмосферной эманации. Сам Гадамер не отрицал возможности распространения герменевтической задачи на до-вербальный мир, придавая большое значение концепции «вкуса» или даже «хорошего вкуса» [16, р. 40 / с. 79]. Для Гадамера «вкус по самой сокровенной своей сущности не есть нечто приватное; это общественный феномен первого ранга» [16, р. 41 / с. 79]. То, что обычно называют «отсутствием контакта», «аффективным уплощением» или «дистанцией», при встрече с шизофреническим пациентом соответствует до-вербальному первичному феномену, точному, как вкус («Хороший вкус всегда уверен в своем суждении», – говорит нам Гадамер [16, р. 41 / с. 79].) В общении с шизофреником нам не хватает определенного чувства общности, которое японцы называют «ки» [10]. Наши эманации не гармонизируются, они обладают разной тональной окраской. Дальнейшим трудностям в вербальной коммуникации почти всегда предшествует неудача до-вербального единения.

В случае депрессивных пациентов не недостаёт не гармонии, а ощущения, что пациент является в полной мере субъектом самим по себе. Это особое качество межличностного общения, так хорошо описанное Сартром в «Бытии и ничто» [29], когда один человек является для другого не просто объектом, одной из вещей, но субъектом с жизненной историей, почти исчезает при встрече с депрессивной личностью. Согласно Сартру, основой «первоначального отношения», в котором другой непосредственно дан мне как субъект, служит взгляд другого, тот факт, что он видит меня, объективирует меня. Далее, тот взгляд, что позволяет мне воспринимать другого как субъект и как вещь, ослаблен у депрессивного пациента. Можно сказать, что взгляд депрессивной личности «утоплен за глазами», как мы говорили в предыдущих работах [8; 9]. Знание правильной интерпретации оттенков межличностного общения с душевнобольными на до-вербальной стадии также является крайне важной герменевтической задачей как для развития хороших отношений между доктором и пациентом, так и для постановки правильного диагноза.

Естественно, герменевтика наиболее важна для психиатрии при рассмотрении вербальной стороны отношения с пациентом. Здесь мы оставим в стороне трансцендентальную роль герменевтики в психотерапии и обратимся только к диагностическому интервью. Прежде всего надо помнить, что язык для Гадамера – это, конечно, не только средство, но и горизонт любого герменевтического опыта. В «Истине и методе» он пишет: «Человек, живущий в мире, не просто снабжён языком как некоей оснасткой – но на языке основано и в нём выражается то, что

для человека вообще есть мир. Для человека мир есть “тут” в качестве мира; ни для какого другого живущего в мире существа мир не обладает подобным тут-бытием. Однако это тут-бытие мира есть бытие языковое» [16, р. 419 / с. 512].

Лишь немногие случаи дают нам возможность доказать это утверждение Гадамера с большей несомненностью, чем случаи общения с шизофреническим пациентом. С первых описаний этого заболевания наибольшее внимание уделялось нарушениям мышления/речи. Так называемое ослабление ассоциаций, описанное Блейером [7], классическая некогерентность или неологизмы всегда были среди основных симптомов шизофрении. В предыдущих работах [10; 13; 14] мы пытались показать, что языковые нарушения – это единственный особый симптом заболевания. Мы также утверждали, что его наиболее существенным проявлением, пожалуй, служит потеря «диалогического» характера мира. Как же данное изменение проявляется во встрече с пациентом? Возможно, наиболее характерная черта речевого общения с шизофреническим пациентом – это чувство непонимания доктором того, что говорит пациент. Оно похоже на опыт пребывания в стране, языком которой мы владеем не настолько хорошо, насколько нам хотелось бы. Оставим в стороне серьёзные нарушения речи и обратим внимание только на «ослабление ассоциаций». При нём не наблюдается нарушений в грамматике. И хотя содержание мыслей нельзя назвать определённо абсурдным или странным, мы не можем в полной мере понять, что говорит пациент. Гадамер указывает на это явление, когда говорит: «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нём выражается мир» [16, р. 531 / с. 513]. Другими словами, если мир меняется – меняется язык; если восприятие мира меняется – обязательно меняется его выражение. Теперь, в неудавшемся диалоге с шизофреническим пациентом нам явлена дистанция его мира от нашего, но в то же время мы ощущаем, что сам диалог становится схематичным и всё более трудным. В нём отсутствуют выделенные Гадамером сущностные черты разговора: мы не можем управлять им по нашему желанию; наоборот, разговор ведёт нас в неожиданных направлениях. «Так, подлинный разговор всегда оказывается не тем, что мы хотели “вести”. В общем, правильнее будет сказать, что мы втягиваемся или даже что мы впутываемся в беседу» [16, р. 361 / с. 446]. Разговор с шизофреническим пациентом утомляет: он может прерваться в любой момент; доктор чувствует опустошённость, отсутствие идей; должен прилагать усилия, чтобы задавать новые вопросы; должен больше управлять диалогом, чтобы он не оборвался неловким молчанием. Иными словами, здесь отсутствует то, что Гадамер описывал как центральный элемент настоящего разговора – герменевтического диалога.

Момент вербальной коммуникации с депрессивным пациентом также обладает довольно характерными особенностями. Самая крайняя форма данного нарушения – это, несомненно, депрессивный ступор. Пациент не отвечает; другой в нём отсутствует. Перед нами своего рода безжизненное тело. Процесс овеществления (*Verdinglichung*) практически завершился [8; 9]. При умеренной депрессии, нормальной для клинической практики, коммуникативные нарушения, естественно, намного менее выражены, но они всё же несут печать безжизненности, о которой мы говорили. Каждый психиатр может вспомнить медленный и несколько принуждённый характер диалога с депрессивным пациентом. В отличие от встреч с шизофреническими пациентами, здесь нет ничего непонятного, ничто не вызывает недоумения, потому что между мирами врача и пациента нету дистанции; нас только раздражает медлительность пациента и сужение его интересов к собственному телу и другим классическим темам: поражения, бедности и вины. Даже после окончания приступа депрессии с пациентом не очень просто общаться. Он слишком лаконичен в описании улучшения, а доктор, в свою очередь, чувствует после начала диалога, что разговаривать больше не о чем. Наблюдается также сильный контраст между бесчисленными жалобами и выражением страдания в депрессивном состоянии, с одной стороны, и практическим забвением болезни по прошествии приступа, с другой. Пациент производит впечатление «раздражающе» нормального, и врачу трудно узнать в нём человека, который так сильно страдал всего несколько недель или месяцев назад.

Тот же анализ можно провести и в отношении прочих психопатологических состояний, таких как обсессивно-компульсивное расстройство, или истерия. В каждом из этих нарушений может быть найден особый стиль коммуникации, описание и интерпретация которого требует от психиатра соответствующего герменевтического подхода.

Итак, герменевтика и психиатрия оказываются взаимосвязаны ещё до применения какой-либо теории, объясняющей психопатологические феномены, и до начала терапевтического процесса. Герменевтика обладает очевидной важностью для психотерапии, играет ключевую роль при первом интервьюировании (и тем самым в постановке диагноза) применительно не только к языковому общению с пациентом, но и к предшествующему моменту молчаливого схватывания атмосферных эманаций другого и создания согласованной и общей атмосферы.

Диалектика и психиатрия

Диалектика появляется с началом философского мышления в разных формах у двух великих досократических философов: Парменида Элейского и Гераклита Эфесского. Для Парменида диалектика – метод, позволяющий доказать ложность видимого, данного чувственными органами, и таким образом очистить мышление от иррационального. Для Гераклита, напротив, диалектика представляет собой основной принцип, структурирующий и направляющий все сущее, поскольку реальность упорядочена требующими друг друга противоположностями [21]²:

«Имени *справедливости* не ведали бы, если бы не было *беззаконий*» (фрагмент 23).

«Добро и зло – *одно*. Врачи режут, жгут, всяко мучают зло (больных) ... и причиняют то же “добро”, что и болезни» (фрагмент 58).

«Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод – сытость, усталость – отдых» (фрагмент 111).

Платон [27] использует диалектику как метод достижения истины посредством диалога и представления противоречий, присущих как природе, так и мышлению. У Гегеля концепция диалектики достигает наибольшей универсальности: диалектика в определённом отношении идентична возможно более универсальной черте реальности – «беспокойству». Согласно Гадамеру [17], эта концепция похожа на концепцию «энергии» у Аристотеля [2]. «Энергия» присутствует в повседневной жизни в форме движения, но также служит двигателем истории и всего, что существует во времени. Реальность и знание могут быть одним и тем же процессом, но истина процесса достижима только в его конце, поскольку каждый отдельный момент его говорит о внутреннем противоречии: противоречие между бутонем и цветком, его отрицающим, разрешается в плоде; это так называемый диалектический момент, когда синтез преодолевает противоречие между тезисом и его отрицанием, антитезисом [19].

Диалектическое мышление и/или диалектическое понимание реальности можно найти не только у философов. Историк религии Мирча Элиаде [15] показал, что диалектическое мышление лежит в основании всех религий, и азиатских в особенности. Христианская догма «Воплощения Слова» – хороший пример радикально святого и радикально мирского. Но диалектический момент также часто появляется в работах великих поэтов. В «Книге афоризмов» Гёте читаем:

² За основу русского текста взят перевод А.В. Лебедева: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. Изменения выделены курсивом. Нумерация фрагментов – по Дильсу-Кранцу.

Мы и объекты,
свет и тьма,
тело и душа,
дух и материя,
Бог и вселенная,
мысль и протяженность,
идеальное и реальное,
чувства и разум,
воображение и понимание,
бытие и ностальгия [18, р. 707].
(Перевод мой. – А. Ч.)

Первым, кто предложил применить диалектическое мышление в психиатрии, был Вольфганг Бланкенбург [3; 4; 5; 6]. Отправной точкой для него была гипотеза, что в отрицательном (в ненормальности или болезни) заключено нечто положительное. Вопрос положительности отрицательного систематически проработал Гегель [20], но он в разных формах встаёт в повседневной жизни и мире религии. Бланкенбург приводит в пример христианство, в котором постоянно встречается этот способ мышления: последние будут первыми; необходимо умереть, чтобы воскреснуть, и т. п. Эта гипотеза имеет не только теоретическое, но и практическое значение; если психиатр не принимает отрицательное как таковое, он обязан раздвинуть горизонт понимания, изменить систему координат и поставить под вопрос традиционные представления о болезни. Поэтому Бланкенбург подчёркивает положительные аспекты шизофрении, такие как глубокое восприятие мира шизофреническими пациентами, их близость к гениальности и т. п. [4], а затем и положительные аспекты истерии, такие как, например, отсутствие косности, легкая приспособляемость, способность к развлечению и т. п. [5].

Продолжая линию Бланкенбурга, мы попытались развить диалектическое понимание серьёзных психопатологических синдромов [11]. За исходную модель мы взяли маниакально-депрессивную диадку, полярный и диалектический характер которой очевиден: мания противоположна депрессии и наоборот, но в то же время каждая из них эмфатически нуждается в своей противоположности, так что в определённом роде одна из них содержит другую. Как часто мы видим за радостью и гиперактивностью маниакального пациента бесконечное горе, а за горем и бездействием депрессивного пациента – чувства зависти и агрессии, которые практически незаметны за его слабостью и безобидностью. С другой стороны, наше внимание привлекает тот факт, что ситуации, вызывающие обе болезни, кажется, вызывают противоположный эффект; что должно вызывать радость у любого нормального человека (улучшение жилищных условий, счастливое замужество дочери, рождение желанного ребенка, продвижение по службе, путешествие за гра-

ницу и т. п.) может вызывать депрессию, а манию вызывают страшные беды (например, смерть горячо любимого человека, финансовое банкротство, диагноз тяжелой или смертельной болезни, серьёзный стресс и т. п.). Другими словами, маниакальный пациент развивает манию вопреки депрессии, а депрессивный пациент развивает депрессию вопреки мании. И с диалектической точки зрения маниакальное может выглядеть положительным на фоне депрессии как защита от слабости, застывшего страдания, остановившегося времени. И наоборот, депрессия может считаться положительной в отношении мании как спасение от изнуряющей гиперактивности, постоянного неуважения других или неспособности держать и мышление, и поведение в рациональных и социально приемлемых рамках.

В более поздней работе [12] мы попробовали применить данную модель ко всем неорганическим психопатологическим синдромам, в результате чего эти полюса удалось поместить в структуру, подобную логическому квадрату Аристотеля, с контрарными (полярными), субконтрарными, контрадикторными (взаимоисключающими) и подчинёнными отношениями суждений, что является интересным случаем изоморфизма (см. рис. 1 в конце статьи). В верхнем горизонтальном ряду представлен весь спектр так называемых психотических психопатологических синдромов, упорядоченных в зависимости от большей или меньшей структурной близости к шизоидному или депрессивному полюсу. Параноидальная шизофрения очень близка к ядру шизоидной структуры, кататоническая форма уже несколько ближе к депрессивному полюсу, что отражает позицию Крепелина, который не мог определить, к чему отнести кататонию: к шизофрении или маниакально-депрессивному психозу [23]. Шизо-аффективный психоз находится посередине между двумя полюсами, а бредовая мания и/или депрессия и классическая биполярная депрессия располагаются между ним и депрессивным полюсом. Униполярная депрессия, с другой стороны, определённо очень близка к депрессивному полюсу, но по вертикали, выражающей отношение депрессивного и обсессивно-голюска, где расположено большинство так называемых психосоматических состояний, на связь которых с миром как обсессии, так и депрессии уже не раз обращали внимание [25; 31]. По вертикали слева, между шизофреническим и истерическим полюсом, расположены юношеские формы шизофрении, которые классические авторы называют гебефренией, и различные пограничные расстройства личности, вплоть до их наиболее структурированных форм, которые совпадают с классическими истерическими и гистрионными расстройствами. В нижнем горизонтальном ряду представлены различные формы невротизма, упорядоченные по близости истерическому полюсу с одной стороны и обсессивному полюсу – с другой. Рядом с первым расположен известный с древних времён истерический невроз, кото-

рый в руководстве DSM IV относят к диссоциативным расстройствам (1, № 300.12–15), затем тревожный невроз – генерализованное тревожное расстройство, по DSM IV (300.02). Панические расстройства (300.01) равно удалены от двух противоположных полюсов, агорафобия (300.22) уже приближается к обсессивному полюсу, и, наконец, рядом с обсессивным полюсом расположено обсессивно-компульсивное расстройство (300.30).

Такая схема объясняет клинические факты множественных переходов между различными психическими расстройствами. Приведём пример: полярность шизоидного и депрессивного, между которыми располагается целый спектр психотических синдромов, обычно называемых эндогенными, позволяет разрешить старый спор между теорией «уникального психоза» и теорией существования совершенно различных нозологических сущностей. Различение контрарных и контрадикторных структур также видится важным, поскольку между последними не может быть никаких переходов. «Контрадикторность» и взаимоисключающий характер истерии и депрессии рассмотрен в работах Альфреда Крауса [24; 25], а Герман Ланг [26], в свою очередь, описал нечто похожее на контрадикторность шизофрении и обсессивно-компульсивного невроза. Мы также должны помнить, что классификация этих четырёх структур неслучайна. С одной стороны, есть классическое различие двух главных психозов (шизофрении и маниакально-депрессивного психоза) и двух главных неврозов (истерического и обсессивно-компульсивного). Но существование структур можно также рассматривать безотносительно связи с самыми распространёнными психическими расстройствами. Так, в одной из предыдущих работ мы попытались определить эти четыре структуры согласно тому, как в них даны время, пространство, опыт тела и межличностный опыт [11].

Показать депрессивное как противоположность шизофренического или обсессивное как противоположность истерического – это не просто семантическая игра или всего лишь теоретическое отступление. Рассматривая одно в качестве положительной стороны другого и наоборот, мы расширяем возможности и понимание, мы устраним предрассудки или иные условия; и нам открывается предпочтительный способ терапевтического действия: во избежание всего лишь приспособления к несуществующему «среднему» надо попытаться донести до пациента положительное значение его якобы ненормальных черт или симптомов, но таким образом, чтобы он начал путешествие в противоположном направлении, к противоположному полюсу, который не так далёк от него, ведь он находится в нём же. Так мы можем приблизиться к древнегреческому пониманию меры. Как мудро изрёк Гераклит [21]:

«Холодное согревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается» (фрагмент 126).

Герменевтика, диалектика и психиатрия

Мы очертили некоторые аспекты отношения герменевтики и психиатрии, а также психиатрии и диалектики. Мы также обратили внимание на то, что герменевтика является необходимой уже для первой встречи с пациентом как её до-вербального, так и вербального моментов. Мы также указали на преимущества диалектической точки зрения в психиатрии и то, что она лучше приспособлена к богатству и сложности психопатологических феноменов, чем другие способы мышления, например каузальное или линейное мышление.

Возникает вопрос: в каком отношении находятся феноменология, герменевтика и диалектика между собой и каждая из них – к психиатрии?

Виль [32] утверждает, что отношения между феноменологией, диалектикой и герменевтикой легче понять, если начинать с концепций теории и метода. Так, феноменология – это, несомненно, более метод, чем теория, тогда как диалектика, возможно, является и тем, и другим одновременно. Она даже требует динамического (диалектического) единства между теорией и методом. Феноменология и диалектика должны быть практически на одном уровне. Герменевтика, в свою очередь, не является ни теорией, ни методом, но чем-то сродни первичному пониманию, позволяющему, на мой взгляд, различать теорию и метод и устанавливать диалектическое отношение между ними. Мир в целом в определённой мере открыт герменевтическому пониманию, и мы могли бы сказать, что одним из первых при таком отношении приходит осознание диалектического структурирования реальности. Различие между теорией и методом является нам как одна из этих диалектических структур. Феноменологию, герменевтику и диалектику можно отличить от любых других форм теоретизирования по их абсолютной отнесённости к первичному и примордиальному.

Сказанное помогает понять, почему феноменология, герменевтика и диалектика настолько важны для психиатрии. Объект работы психиатра – душевно больной человек, то есть самая сложная реальность во вселенной, поскольку заболевает то, что делает возможным знание, культуру и, наконец, человеческий мир: разум или дух. Поэтому велико искушение впасть в редукционистские интерпретации человеческих феноменов, будь они психологического или биологического рода. Сложность объекта нашей науки и тот факт, что мы должны окончательно объективировать себя, однако, вынуждают нас придерживаться, насколько это возможно, открытой позиции; нет ничего лучше для достижения этой цели, чем принятие герменевтической точки зрения, которая позволяет открыть диалектические структуры человеческого бытия. Феноменологический метод служит нам, с другой стороны, для исследования некоторых отдельных аспектов реальности, при этом, не в

последнюю очередь, помогая нам правильно применять деривативный и количественный методы естественных наук, в свою очередь позволяющие нам как-то обращаться с реальностью.

Платон первым увидел необходимое отношение герменевтики и диалектики. Характеризующая герменевтику «открытость» материализуется в вопросе. Поэтому Гадамер утверждает: «Убедиться в чем-либо на опыте – для этого необходима активность вопрошания» [16, р. 439 / с. 426]. В вопросе же заключена определённая отрицательность. Сократ довел эту отрицательность до предела в известном высказывании: «Я знаю, что я ничего не знаю». И эта отрицательность герменевтического вопроса изоморфна отрицательности диалектического опыта. Каждый опыт должен пройти через неудачу, чтобы достигнуть своей истинности. Вопрошать, начиная с самой широкой «открытости», и переживать отрицательный опыт – два существенных момента каждодневной психиатрической практики. Невозможно быть психиатром, не зная, как вопрошать, как пережить неудачу и как при помощи диалектики вынести знание из этой неудачи.

Рис. 1. Основные психопатологические структуры и их отношение к распространённым неорганическим синдромам в психиатрии (Doerr-Zegers, 1972, 1987)*

Шизоидная структура	Параноидная шизофрения	Кататоническая шизофрения	Шизо-аффективный психоз	Бредовая мания или депрессия	Биполярная депрессия	Депрессивная структура
А			Контрарность			Е
Гебефреническая шизофрения	П о д ч и н е н и е	Контрадикторность			П	Униполярная депрессия
Шизотипическая личность					Ч	Психосоматические синдромы
Пограничная личность					Е	Уклоняющееся расстройство
Нарциссическая личность					И	Обсессивная личность
I			Субконтрарность			D
Истерическое расстройство личности	Конверсионные расстройства	Генерализованное тревожное расстройство	Паническое расстройство (фобический невроз)	Агорафобия	Обсессивно-компульсивное расстройство	Обсессивная структура

* *Примечание:* Представленная схема – доработка наброска из работы 1972 года. Схема основана на «логическом квадрате», используемом классической логикой для классификации различных видов суждений.

Список литературы

1. American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Third Edition. Washington, D.C.: APA, 1980.
2. Aristoteles. Metaphysik. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1961.
3. Blankenburg W. Aus dem phänomenologischen Erkrankungsfeld innerhalb der Psychiatrie (unter Berücksichtigung methodologischer Fragen) // Schw. Arch. Neurol. Psychiat. 1962. Band 90, Heft 2. S. 412–421.
4. Blankenburg W. Zur Differentialphänomenologie der Wahnwahrnehmung // Der Nervenarzt 36. 1965. Jahrg., Heft 7. S. 285–298.
5. Blankenburg W. Hysterie in anthropologischer Sicht // Praxis der Psychotherapie. 1974. No. 19. S. 262–273.
6. Blankenburg W. Wie weit reicht die dialektische Betrachtungsweise in der Psychiatrie? // Zeitschr. für Klin. Psychol. u. Psychother. 1981. Heft 1, 29. S. 45–66.
7. Bleuler E. Dementia Praecox oder die Gruppe der Schizophrenien // Handbuch der Psychiatrie. Aschaffenburg (Hrsg.). Band IV. Leipzig und Wien, 1911.
8. Doerr-Zegers O. Análisis fenomenológico de la depresividad en la melancolía y en la epilepsia // Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr. 1979. (Spain) 7 (2ª Etapa). P. 291–304.
9. Doerr-Zegers O. & Tellenbach H. Differentialphänomenologie des depressiven Syndroms // Nervenarzt. 1980. No. 51. S. 113–118.
10. Doerr-Zegers O. Fenomenología del lenguaje y esquizofrenia // Psiquiatría Antropológica / Ed. D. Barcia. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1987. P. 129–154.
11. Doerr-Zegers O. Pensamiento dialéctico y estructuras de personalidad // Rev. Psiquiatría (Chile). 1987. Vol. 4. P. 21–30.
12. Doerr-Zegers O. Hacia una concepción dialéctica en psiquiatría // Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr. (Spain). 1990. No. 18(4). P. 244–257.
13. Doerr-Zegers O. Die Destruktion der Sprache zur schizophrenen 'Logopathie' // Sprache und Schizophrenie / Eds. A. Kraus und Ch. Mundt. Stuttgart-New York: Thieme Verlag, 1991. P. 97–104.
14. Doerr-Zegers O. Die Schizophrenie als Logopathie. In Festschrift zum 80. Geburtstag von Uwe Henrik Peters / Hrsg. von Andreas Marneros, Anke Rohde. Koeln, ANA Publishers, 2011. P. 352–372.
15. Eliade M. Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Editorial labor, 1967.
16. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr, 1961.
17. Gadamer H.-G. La dialéctica de Hegel. Madrid: Editorial Cátedra S.A., 1981.
18. Goethe J.W. Aphorismen // Naturwissenschaftliche Schriften II. Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.
19. Hegel G.W.F. Phenomenology of mind / Trans. by J.B. Baillie. London: Allen and Unwin, Second Edition, 1949.
20. Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe / Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart: Frommanns, 1966.
21. Heraclito. En Verneaux, Roger // Textos de los grandes filósofos: Edad Antigua. Barcelona: Herder, 1977.
22. Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. 7. Auflage. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag, 1959. P. 251.

23. *Kraepelin E.* Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte. 8. Auflage. Leipzig: Johann Ambrosius Berth, 1909–1915.

24. *Kraus A.* Sozialverhalten und Psychose Manischdepressiver. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1977.

25. *Kraus A.* Fenomenología diferencial de la histeria y la melancolía // *Psiquiatría Antropológica* / Ed. by D. Barcia. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1987.

26. *Lang H.* Reflexiones antropológicas sobre el fenómeno de la obsesión // *Rev. Chil. Neuropsiquiat.* 1985. No. 23(1). P. 3–9.

27. *Platón.* La República / Ed. Bilingüe por José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Inst. de Est. Políticos, 1949.

28. *Rümke H.* Die klinische Differenzierung innerhalb der Gruppe der Schizophrenien // *Nervenarzt.* 1958. No. 29. S. 49–53.

29. *Sartre J.-P.* El ser y la nada. Buenos Aires: Losada, 1966.

30. *Tellenbach H.* Geschmack und Atmosphäre. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1968. P. 119.

31. *Tellenbach H.* Hermeneutische Akte in der klinischen Psychiatrie // *Psychiatrie als geistige Medizin.* München: Verlag für angewandte Wissenschaften, 1987. P. 229.

32. *Wiehl R.* Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte // *Hermeneutik und Dialektik* / Hrsg. von Bubner et al. Tübingen: Mohr, 1970. S. 167–213.

ЖИЗНЕННЫЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ



Алексей ФАТЕНКОВ

доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философской антропологии, факультет социальных наук. Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. 603950, Российская Федерация, Нижний Новгород, просп. Гагарина, д. 23; e-mail: kfa@fsn.unn.ru

О НЕПОСТОРОННОМ

(с симпатией к А. Камю)

В русле экзистенциальной философии небеспристрастно рассматривается фигура А. Камю, осмысливаются его идеи, эскизно вырисовывается отклик на них. В фокусе внимания оказываются важнейшие экзистенциальные проблемы: земного и человеческого, жизни и смерти, постороннего и непостороннего. В сопряжении с ними – тяга к бунту, превратности любви, величие неизбежного. Концептуальная линия А. Камю соотносится с французской интеллектуальной традицией, с линией Ж.-П. Сартра по преимуществу, и со смысловыми вехами отечественной культуры. Продумывается методология жанра «в соразмышлении с...». В ней важная роль отводится диалектическому мотиву и эмоциональному настрою. Отвергается рефлексия, понятая как взгляд «со стороны». Утверждается, что герменевтика расширяет границы рефлексии, но не преодолевает их, а понимающее мышление, будучи лишь сегментом понимания как такового, стремится выйти за рамки чистой интеллигентности. Автором подчёркивается значимость природной компоненты в экзистенциальной связке «природа – культура» и опрометчивость позиции, сводящей индивидуальное к атомарному.

Ключевые слова: философия, А. Камю, симпатия, земное, человеческое, посторонний, непосторонний, бунт, любовь, неизбежное

Предмет, метод, настрой

Не пропустить соприкосновений с жизнью, не утратить эти удивительные состояния, когда ощущаешь, что она и ты – одно и, тут же, не одно и то же; с понимаем отнестись к этим состояниям, резонансно усилив впечатления соразмышлением с человеком, чьи слова трогают за живое и натура его глубоко небезразлична тебе. Странная, быть может, многократно объясняемая, но так и необъяснимая нужда.

«– *Ваше алжирское происхождение и ваше личное видение мирового страдания, – не вынуждают ли они вас занять позицию “постороннего”?* (курсив источника. – А.Ф.) – По своей природе я безусловно таковым и являюсь. Но сила воли и рефлексия помогали мне не обособляться от своего времени» [13, с. 608]. Из последнего интервью Альбера Камю. Дата: 20 декабря 1959 года. Это день моего рождения. Так получилось. О чём тут ещё толковать... Хотя, стоит лишь начать, высеченных искр оказывается немало. Обычно и споришь-то ведь до хрипоты не с чужаками. Тех держишь на дистанции, достаточной для хлёсткой иронии и увесистого хука. (Американский философ-прагматист Сидни Хук, тоже родившийся 20 декабря – 1902 года, здесь ни при чём.) Со своими, теми, кто рядом, сложнее. Искренняя симпатия, однако, если она есть, покрывает собой все разногласия.

Поэтому не стану говорить о силе воли. Не из ложной скромности, а из-за одномерности этого плакатного словосочетания и атрибута, им обозначаемого, – чрезмерно правильного. Предпочту, что реалистичнее, за основу держать *упрямство*, качество куда более иррациональное: с множеством рёбер жёсткости, незаконно, вне очереди по конкретному месту и времени выходящих на передний план. Староверческие корни, наверное, напоминают о себе. Впрочем, и французский философ в автобиографическом «Первом человеке» одаривает своего героя знаковой похвалой: «Умная голова. Упрямая... но умная» [12, с. 278]; а в уже цитированном интервью сетует, что комментаторы и критики его творчества остаются в сугубо рациональной плоскости зачастую отвлечённых идей, не уделяя внимания «тёмной стороне, тому инстинктивному и слепому», что их, идеи, подпитывает. Несколькими годами ранее, отвечая на вопросы биографа, А. Камю недвусмысленно называет упрямство самой примечательной чертой своего характера.

Далее. Отклоню термин «рефлексия». За ним тянется сомнительный концептуальный шлейф: взгляда на себя и на всё иное со стороны. По мне, это рассудочно узаконенная шизофрения, ни дать ни взять, да ещё с претензией на эталон, эталон объективности: когда гносеологическая миссия субъекта заключается в том, чтобы исключить, элиминировать себя из процесса познания на той или иной его стадии. Постмодернисты, надо заметить, лишь озвучили то, в чём классическая нововремен-

ная рациональность и классицизм как таковой боятся признаться и произнести вслух. Модернизм, субъектно встроившись меж двух упомянутых объективистских парадигм, чопорной и бесцеремонной, в пикку им с нескрываемым почтением относится и к автору, и к сакральному пласту реальности, сходно наделяя их экстремально противоречивыми и эстетически акцентированными характеристиками. Каковой религиоведы и теологи модернистского склада рассматривают божественную сферу, таковой А. Камю видит родину, африканское средиземноморье: это прекрасная и страшная земля, и человеческую жизнь: жалкую и величественную одновременно. Для него неприемлем объективизм. Вспоминается знаменитое: «между справедливостью и матерью я выбираю мать». Неопровержимо естественные, человеческие слова брошены публично по адресу журналиста, ангажированного антиколониальным дискурсом; но они вполне могут быть произнесены и без зрителей, вполголоса, при случайной встрече с кем-то в уличной суматохе или в тихом, безлюдном углу. Напротив, для напыщенного «Платон мне друг, но...» требуется сцена, зал, пафосная декламация. В этом весь объективизм, с его манерной чинностью и всегдашней готовностью к предательству. Конечно, друг не мать, тут не кровь и плоть, не пуповина, только плечо. И всё же... Европейская учёность, однако, берёт своё, заставляя как-то соотноситься с «объективностью». У А. Камю получается не без излишнего напряжения: объективным он признаёт «автора, который, оставляя за собой место субъекта, никогда не превращается в объект» [7, с. 450]. В любом случае это ещё полдела, подтвердить достойный статус познающего – далеко не всё познаваемое корректно числить объектом: близких людей прежде всего, да и влекущие нас природные ландшафты с их обитателями. Вещь, и та порой приковывает к себе, как к некоему центру, пристальные взоры и собирает вокруг себя знакомых и незнакомых. Стол, за которым в редкие праздничные дни из поколения в поколение встречается семья. Неужели и он всего лишь объект? Именовать объективной связь между субъектами, не марионетками – наукообразный абсурд и идеологическое надувательство. Подчёркивать объективность родства сына с отцом и матерью – значит склонять всех троих к генетической экспертизе (с взвешиванием вероятностей и культом девяток после запятой), значит подталкивать доверчиво равнодушных к кантовскому императиву, нацеленному на безразличных ревнивцев. А. Камю, надо отдать должное, выбирается из затруднения. В частности (об этом чуть позже), отказываясь от *объективности* и *необходимости* в пользу *неизбежности*. Но вот взгляд извне, с обочины (безотносительно к норме объективности), насколько ценен он для жизни и верного суждения о ней? Для французского философа это одна из саднящих неоднозначностей.

Тезис: «Следовало бы стать зрителем собственной жизни. Чтобы, грезя над ней, придать ей законченность: но мы живём, а другие грезят над нашей жизнью» [12, с. 419]. Антитезис предполагает отказ – и от

внешнего наблюдения за собой, и от себя самого. Обратимся к важному рукописному наброску. «Отказаться от себя, но не во имя добродетели. Наоборот, принять свой ад. Кто хочет стать лучше, тот дорожит собой, кто хочет наслаждаться, тот дорожит собой. Только человек, принимающий всё, что ему выпало, со всеми последствиями, отказывается от себя, от своего “я”. И только он соприкасается с жизнью непосредственно. Вновь обрести величие греков или великих русских через эту невинность второго уровня. Не бояться. Ничего не бояться...» [12, с. 414].

Напрашиваются краткие разъяснения. Ад в тебе, не в других. Бесспорно. Суэта остальных, почти всех, – тщетная попытка снизить или поднять градус кипящей смолы. А толку? Великие русские – это корифеи нашей литературы. Упоминание о них приятно, даже о тех, кого сам не очень-то жалуешь. Мысль о втором уровне – ёмкая, диалектическая (пусть здесь и с креном в негативизм). С невинностью – явный перебор. Ведь сам признаёт, вровень с простотой, невинность утомительна [см.: 13, с. 609]. Принять всё на себя и трактовать свершённое отказом от собственного Я – не понимаю. Кто же тогда удостоверяется в достигнутой всеполноте? Держась личной нравственности, отрешиться от своего «морального Я» как аргумента нормирующей общественной функции, релятивной и prostituiрованной, о чём с очевидностью свидетельствует жизненный опыт (как минимум нескольких последних поколений), – не возражаю. Не отступаясь от собственных оценочных критериев, примерять их ко всем или выборочно, но непременно начиная с себя, и не стремиться превратить их во всеобщее правило (сложится, так сложится; нет, так нет). Допускать наличие принципиально иных оценочных шкал, направленных на тебя, спокойно, без эксцессов реагируя на возможно большее их число. Не тратить времени попусту. Не грезить экспансией, не нападать – активно обороняться, защищая интуитивно очерчиваемую человечность в себе и в тех, кто рядом.

Синтез, в антитезисе намёк на него проглядывает, устанавливает правоту взгляда изнутри без потери себя (и того в себе, что, быть может, и хотелось бы утерять), с предваряющим выходом вовне и последующим возвращением. Верные мысли о себе и о мире, безукоризненные по содержанию и форме, всплывают спонтанно, произвольно. Их крупницы. Сцепляются они друг с другом множеством вымученных, в большей или меньшей степени, логико-грамматических конструкций. Верная мысль рождается при соприкосновении человека с жизнью, завязывая на её полотне узлы понимания, которое никоим образом не сводится к языковым, интерпретационным играм. Герменевтика расширяет границы рефлексии, но не преодолевает их. Понимающее мышление – даже оно, будучи лишь сегментом понимания как такового, – упрямо стремится за кордоны умствования. Поняв, мы останавливаем, хоть на миг, все наши рассуждения и обрываем за ненужностью все интенции. Мы пребываем в свободном сосредоточении.

Земное и человеческое

Понять мир – ещё не значит принять его. Без веры – в жизнь, в человека, находящегося в средоточии природы и культуры, без веры в себя – тут не обойтись. Из дневниковых записей А. Камю мая 1936 года: «Главное: не потерять себя и не потерять то сокровенное, что дремлет в мире». И чуть ранее: «Прикоснуться к истине: прежде всего природа, потом искусство посвящённых и моё собственное искусство, если я способен его создавать. А если нет – всё же останутся и свет, и вода, и упоение, и влажные от желания губы» [8, с. 21]. Сказано сразу многое. Для начала: есть бессмысленное естество и облечённые плотью смыслы – не только во мне, но и вне меня и – почти наверняка – до и после. Возможно, я им не очень-то нужен (хотя кто знает?), они же мне более чем необходимы, как и я сам себе.

Нет духа вне плоти (по-нынешнему: смыслов – вне материальных носителей, информационного поля – вне физического пространства). Уже хорошо! Тотчас, без сожаления и вместе с тем логически правомерно, отвергается спиритуализм, объективный идеализм, крайняя форма субъективного идеализма (солипсизм), вся дуалистическая метафизика. Вернее, их идеальные, сущностные матрицы, к которым стремятся некоторые философские учения. Не отвергаются сами эти учения, с искренними, надо надеяться, помыслами их авторов, существ не эфемерных, а, уж точно, психосоматических.

Нет субъекта вне духа, вне бесплотного духа, вернее, вне души, психики, органично сопряжённой с соматикой. Если единственным субъектом признаётся человек, обособленный или обобществлённый, – субъект смыслов и деятельности – перед нами материализм (того или иного толка). Не существует, однако, строгих логических запретов (а желание стихийно, противоречиво: одно сталкивается с другим) для того, чтобы наделить субъектным статусом и природный мир. Неоспоримо: деятельность бывает и осознаваемой, и неосознаваемой. Следовательно, она способна быть произведена как человеком, так и кем-то ещё, даже если этот кто-то не обладает сознанием-мышлением. Не факт, далее, что смыслы генерируются исключительно мышлением, интеллектом, а ещё и не чувствами (не вобранными в снятом виде в интеллект).

Возможно, природа без человека не познаёт себя. Да и зачем ей это делать? И что, человек, не занятый познанием, уже не человек? В природе, вполне быть может, отсутствуют эвристические смыслы. Не исключено, их получает только *homo sapiens*, вытягивая из других, более ёмких смыслов; как и «объективные природные законы» – из до ужаса восхитительного беззакония. Но вот красота. Существовала ли она, а значит, и эстетические смыслы до человека? Почти наверняка. Природа любит себя, хотя бы одним своим ликом. Ей совершенно ни к чему эвристическая канитель: копаться в себе, препарировать окружающих,

как абсолютно незачем ловить оценивающие взгляды со стороны. Умопомрачительно красивая женщина и богемный нарцисс (мужчиной называть его язык не повернётся) безнадёжно пытаются копировать изысканную природную самодостаточность.

Природа и человек не чужаки, не посторонние друг другу. Да, порой и в конце концов она его отрицает – но не раньше, чем тот сам соблазнится инаковостью, сдастся, откажется от себя. Природа не лицемерит, не сокрушается по поводу нашего ухода. Это не означает, однако, что она не сожалеет о нём. Скорее, не выдаёт своих чувств, не выставляет их напоказ. Ей нет нужды чураться человека. Ему нелепо сторониться натуры: и собственной, и как таковой. Это одна из стержневых линий философии А. Камю. По крайней мере, в прочтении и в оценке экзистенциальным реалистом. Зеркальная картина с Ж.-П. Сартром – рафинированным, узким, левым экзистенциалистом: его Антуан Рокантен ощущает себя попросту лишним среди деревьев, растений и камней. Мерсо из алжирской повести, наоборот, если и небезразличен чему-то, то солнцу, небу, дрожащему от зноя воздуху, прикосновениям женского тела – в прохладе моря и на раскалённом песке. В четырёх стенах совсем не то: там и женские руки – неухоженные, и сигарета горчит. Желание – на воле, как и всё значимое: повороты судьбы, заговор стихий. Беспощадное полуденное светило, больше некому, и виновато, похоже, в досадной серии выстрелов (один плюс четыре).

Природа и культура связаны кровными узами. Неподсудно средиземноморское солнце. Вне подозрений Дж.Д. Сэлинджер, «Над пропастью во ржи» которого фигурировала вещдоком в делах трёх американских стрелков-одиночек.

Природа, как её воспринимает экзистенциальный реалист, есть оплот культуры, ансамбля ценностей; одновременно – аранжируемое им произведение и, без уничтожения, элемент ценностной композиции. За недоверием к природе проглядывает, в обозримых нововременных пределах, картезианская (механистическая, рационалистическая, деистическая) отстранённость от неё. Неслучайно идея дистанцирования-негации оказывается доминантной в европейском сознании, когда оно инициирует поиск подлинной реальности и неложных ценностей. Ж.-П. Сартр профессионально подмечает, что именно Р. Декарт обратил самое пристальное внимание на связь свободы с отрицательностью, доходя порой до их отождествления [см.: 22, с. 209–210]. Нигилистического финала тут не избежать. Как и мировоззренческих курьёзов. Доктринальное отрицание Бога всегда вторично по отношению к негации природы и человеческой натуры. Прежде чем освободить мир от трансцендентного творца, атеисты-материалисты отсекают от человека его «консервативную» природу, заменяя ту «прогрессивной» сущностью. Последняя достигает полноты актуализации, правда (вот незадача – или удобное подспорье для

манипуляций), лишь где-то там, в светлом будущем. Но ведь и теисты поступают схожим образом, вытравливая «ничтожное» происхождение человека «богоподобной» эссенцией.

А. Камю не без иронии пишет: «Для христиан история начинается с Откровения, для марксистов она им кончается. Две религии» [8, с. 312]. В противовес прогрессивным селекционерам-секаторам человеческой природы и адептам божественного вмешательства в неё с симпатией реконструируется эллинская традиция. «Революционный ум отрицает первородный грех. И погрязает в нём. Греческий ум о нём не думает. И избегает его» [8, с. 380].

Две тысячи лет христианство догматически иссушало тело. Дождалось бунта: справедливого, пока он не скатывается в наркотически-оргастическую трясику. Обнажённое тело на выжженном солнцем песчаном берегу физиологически неопровержимо, а зачастую и эстетически (непроизвольно и неинстинктивно) свидетельствует: не духом единым жив человек, и радостно жив. Небездушное тело задаёт контуры человеческой ойкумены. Она, как греческий космос, неограничена и нелинейна.

Свобода не претерпевает от естественных рубежей. Нет! Она не порывает с природными циклами – встраивает в них свои. У А. Камю свобода ассоциируется с бесконечным (до срока, видимо) плаванием по морю «взад-вперёд, от одного острова к другому», от пустынного к поросшему деревьями, от скалистого к цветущему [см.: 9, с. 195]. Смерть – естественная преграда, и она не перечёркивает свободу. Единственно подлинная свобода – в принятии смерти как таковой. В борьбе за реальность и ценное в ней – ничего не отрицать, даже радикальное отрицание. Ничего не отрицать без утверждения.

«Вечное возвращение» греков и Ф. Ницше. В нём повторяется не всё подряд, а исключительные, великие события. Оно подыгрывает не столько смерти, сколько рождению. Оно урезонивает бессмертие. И отдаёт дань корням, родине. «Калипсо предлагает Улиссу выбор между бессмертием и отечеством. Он отвергает бессмертие. В этом, быть может, весь смысл “Одиссеи”» [8, с. 161].

Люди отличаются от животных способностью конструировать будущее. Пусть так. Мы схожи с другими природными существами памятью, переживанием прошлого. Несомненно. Недоверие к природе, ампутация животных «рудиментов» у человека логично дополняются забвением прошлого, беспамятством. История рационализируется до примитивного колосса-вектора из настоящего в будущее либо до не менее примитивной череды пошаговых проб и ошибок. Экзистенция, с непредсказуемо причудливыми жизненными перепадами и состояниями равновесия, бесцеремонно нивелируется исторической сущностью (индивидов, групп, самого движения) либо оборачивается сплошным «свободным» падением. Сартровский персонаж твердит: «Прошлое не существует. Его нет. Совсем»; «существование лишено памяти...»; «су-

ществование – это падение» [23, с. 108, 141, 113]. Уныло. Нет, прав А. Камю, верящий в природу и не стесняющийся порой ностальгического различения жизни и воспоминания.

Культура, не оторвавшаяся от корней, и есть в определённом смысле неуспокоенная память. Неудивительно, что тектонические пласты язычества и христианства значимы и для человека светской, секулярной традиции. А. Камю, обыгрывая религиозные мотивы в антропологической драме, дифференцирует их в параллель с различием субъектов: Я – Они. «Быть язычником для себя, христианином для другого – к этому инстинктивно склоняется всякий человек» [8, с. 365]. Налицо дуалистическая симптоматика и комплементарные ей соблазны. То ли раздваиваться и выходить из себя, то ли в приоритете всё-таки – к себе возвращаться? Здесь кроется, пожалуй, главный пункт метаний французского мыслителя. Философский дуализм религиозно поддерживается, как ни странно поначалу, скорее не манихейством, а каноническим монотеизмом. Двум медведям не ужитья в одной берлоге, двум богам не поделить трансцендентность и не закрепить онтологически её существование. Манихейско-гностические силы и лики имманентны посторонней реальности. Во всяком случае, они доступны земным умникам, которые сеткой координат расчленили бесконечность на сегменты (с разной комбинацией знаков «плюс», «минус»), а сами устроились в привилегированной «нулевой» точке системы отсчёта. Дуалистические коннотации тезиса А. Камю становятся более зримыми на фоне тематически близкого, но более реалистичного, думается, суждения В.В. Розанова: «Язычество – утро, христианство – вечер. Каждой единичной вещи и целого мира» [21, с. 315]. И человек, стало быть, в отношениях с собой и с собственным образом поочередно (хотя, вероятно, и в неравной мере) реализует языческие и христианские желания. Ему от этого никак не легче – наоборот: недостатки обеих религий, как любые недостатки, суммировать проще, нежели сопрячь достоинства.

Люди, подражая богам, итогово подражают сами себе. Рефлекторы, привычно соображающие на троих. В рюмочной, в ревтрибунале, в угловатой любовной фигуре. В структуре мыслительного акта: Я, Я для себя, Я для другого. Догадываясь об обезьянничестве, корчат рожи: зеркалу, обитателям зоопарка, кому придётся...

С людьми сложнее, чем с порывами ветра и плеском волн. Общего между индивидуумами, конечно, немало: телесность, разумность, способность к воображению. Но единства нет. Да что единство, близость и та под вопросом. Мужское братство возможно, похоже, только в кровавом месиве войны [см.: 8, с. 68]. Непреодолимо отчуждение между тобой и сыном, если он неумеха на футбольном поле. С женщинами – полно мороки и нелепицы. «Вне любви женщина скучна. Она ничего не понимает. Надо жить с одной из них и молчать. Или спать со всеми и делать своё дело» [8, с. 186]. Оба варианта подозрительно ригористич-

ны, любой промежуточный безнадёжно эклектичен. Неустраняемая апория для мужского ума и желания. Правый поймёт правого: «Весь ужас человеческого существования состоит в том, что мужчине нет соответствия: женщина не существует, а мужчина-женщина всего лишь женщина. Мужчина одинок, как Бог...» [6, с. 448]. Женщина «не существует» в том смысле, что с экзистенцией у неё затруднения: с существованием, перетекающим в сущность, становящимся ею. Женщину подводит переизбыток в ней демонстративного и принуждённо сокрытого одновременно. Временами ей сочувствуешь, закрываешь глаза на все её несуразности (и это ещё не любовь – с той-то вообще караул...). Представителей противоположного пола с подобным, не мужским набором качеств сторонисься как чёрт ладана. Показательно: левый экзистенциалист Ж.-П. Сартр, с увесистым багажом феминистских и антиколониальных иллюзий, никак не может вместе со своим героем «уловить “переход” к существованию» [см.: 23, с. 141], т. е. воспринять экзистенцию и как экзистирование: процесс, манифестацию.

Не пройти мимо чего-то важного в обществе, не потерять в нём самом – человека. Вот задача. «Трагедия не в том, что ты один, а в том, что ты не можешь быть один» [9, с. 177]. Уединение притягательно, когда знаешь или надеешься, что способен расстаться с ним. Но не надо обманываться, ты жаждешь иного – единства. А его нет: ни дома, ни в конторе, ни в уличной толчее. И там, повсюду, не дискретная среда, мечта конструктора-номиналиста, а многомерная сплошность: с подвижными и не всегда различимыми социальными конфигурациями, со склонностью к тотальному безразличию. Знакомый «посторонний» лишь озвучивает то, что остальные замалчивают. На любое предложение в его адрес ответ неизменен: «да, пожалуй, хотя мне, в сущности, всё равно» [см.: 14]. (Срывы включены в смиренную гладь, они компенсируют занудство святош.) Опасность нешуточная. Безразличие, перемежаемое завистью, порождает тоталитаризм. Недоумкам-политикам самим его не изобрести. Не стоит ни очернять, ни боготворить человечество; ни судить, ни жаловать всех без разбору. «Пойми их всех. Люби и выделяй немногих» [9, с. 175]. Чрезмерное благородство, думается, в плане понижения, граничащее с попустительством злу. Очевидно: среди зверей – только звери, среди людей есть и нелюди.

Не в моральных оценках суть. Те всегда шатки. Общественная мораль – циничная публичная особа: ещё недавно всюю обслуживала комиссара в кожанке, сегодня усердно удовлетворяет служителей мамоны и культа одновременно. Впрочем, персонально клиентура наследуется, пусть себе история мельтешит. Решающее слово за личностными, нравственными суждениями, за которые отвечаешь прежде всего перед самим собой. С себя, со своих странностей и следует начинать. А их немало, даже если говорить о человеческой жизни, экзистенции в терминах единства, целостности, тотальности, расколотости. Возможно, каждый

понимает, что навсегда отчуждён от самого себя, и потому поневоле тянется к другому, чьё существование взглядом извне воспринимается целостным, тогда как собственное, взглядом изнутри, рисуется разорванным. Однако это погоня за призраком цельности [см.: 8, с. 173]. Действительно, ведь и тот, другой, сам по себе раздроблен, вряд ли он совсем не похож на нас. Из двух недостатков достатка не сложится. Склеенные половинки оставляют трещину. Значит, «человек должен сам создавать для себя единство, либо внутри мира, либо отвернувшись от него», каждый должен прикладывать усилия к тому, чтобы «довести своё присутствие в самом себе до конца» [8, с. 186, 45]. Ну хорошо, приложил и достиг. А результат и дорога к нему? Мерсо тоже не раздваивается, не виляет – ничуть не напрягаясь, кстати. Он «немного отвык копаться в своей душе» и, конечно, не всегда уверен в том, что его интересует, но совершенно уверен в том, что не представляет для него никакого интереса: Бог, вечная жизнь, то, что не случилось, но могло случиться в жизни. Он безапелляционно уверен – в смерти, в себе, во всём уверен. И приговаривается земным судом к высшей мере – дважды. Абсурд!

Бывает курьёзнее. Ощущаешь и разумеешь себя так, что дальше некуда: не составлен из частей, не расплывчато-тотален... порядок вроде бы. И с обществом договорился: получил от него мандат признания или терпимости. А ни единства, ни счастья нет. Ты – значимая единица, но не более. Общество – пустое множество. Если в нём нет человека, единственного, без встречных чувств которого ты не ты. И ничего поделаться нельзя, хоть тресни. Хмурое утро, хмурый вечер. «...Самим себе возвращает нас только любовь» [10, с. 88].

Экзистенциальная философия, в самом широком её охвате, крайне внимательна к проблеме отчуждения: к процессу и состоянию искажения человеческой природы и сущности. Причём, в отличие от марксизма, рассмотрение не сосредоточивается на том отчуждении, которое напрямую зависит от социальных условий жизнедеятельности индивидов и групп. Вспомним «Осень» А.С. Смирнова. Илья и Саша, мытарства каждого из них, тридцатилетних мужчины и женщины, давние непростые взаимоотношения – ведь абсолютно неважно, что там за окном, социализм или капитализм. Экзистенциальная традиция предельно обостряет человеческую ситуацию. Отчуждение, возможно, не последний, не самый гнетущий недуг. Оно означает потерю, частичную утрату того, что имелось изначально или возникло, сложилось в какой-то момент. Готовой сущности с рождения в человеке нет, и он не прочь и дальше мириться с её фрагментарной неполнотой. Трагичнее, когда теряешь то дорогое, чего изначально не было, но появилось вдруг. Но и это не экстремум. Оказываешься над бездной, когда не теряешь того, чего не было, но могло быть. Даосы или их переводчики-толкователи изрядно упростили максимум, заменив «быть» на «иметь». Спорить не о чем: не теряешь – не имея. У греческих софистов радикальная максима превра-

щается в «рогатый» скандал. Известная уловка в превратной, ироничной форме намекает на подлинную, непреодолимую трагедию человеческого бытия. Ещё раз: *мы не в силах потерять того, чего не было, но могло быть*. По-русски, это никакое не отчуждение – просто не судьба (без лукавых интонаций). С французского на русский – *несуществование*. А. Камю поясняет. Слово «существование» именуется реальность нашей тоски и подразумевает некую высшую реальность. Мы сохраним это слово в обращённой форме – «мы будем говорить о философии несуществования, что не означает отрицания, но должно указать на состояние “человека, который лишён...”» [8, с. 220]. Иллюстрации из жизни, без зауми: по взрослой дурости не рождённый ребёнок; любовь, про которую говорят: неразделённая. Продолжать не следует. Порог. Шаг через него – сумасшествие. Память, сплетённая с воображением, удерживает на плаву спасительно-беспощадный внутренний мир человека.

Окунуться в содержательную работу. Не прозевать и не растратить попусту минуты творческого подъёма. «Творить – значит придавать форму судьбе» [11, с. 88]. Не собирать целое из частей, из деталей машину – огранять нечто, соположенное тебе. Упрямо и небездарно противопоставлять довлеющей мощи – свою... порой, сбросив напряжение, раскачиваясь на высоте и в такте большой природно-культурной волны. Мыслить – значит закладывать в мир объяснительный принцип, понимая недостаточность любого объяснения и необъяснимую, часто неоощаемую даже, полноту чувственно данной реальности.

Тяга к бунту

Принимая мир, мы тут же отвергаем его безразличие к нам. Отвергаем молчаливо или ропща. Бунт – это жест, экспрессия. Крик надежды и вопль отчаяния – одним голосом. Борьба за жизнь, за бытие. Не иначе. Восстание во имя смерти, небытия – удел богов, их причуда. В человеческом мятеже – упрямое требование жизни: не вечной, не наличествующей, а как таковой, лучшей. За бунтарским «нет» всегда стоит «да». Они в связке. Бунтарь – естественный, стихийный диалектик. Стихийность здесь знак отличия – не пробела. Она смеётся, беззлобно, над логической праведностью и всем вицмундирным дискурсом и праксисом. Исключённое «да» и исключительное «нет» указывают на вырождение бунта, на его нигилистический исход. И на сугубо негативную версию диалектического движения жизни и мысли.

А. Камю начинает рассказ о бунте с однозначной констатации в нём момента отрицания. Однако это скорее отпечаток деформированной в своей сути бунтарской тенденции последних двух столетий истории. Возвращение к грекам существенно корректирует линию повествования. Эллины с их удивительным чувством меры задают множество

социокультурных образцов, в том числе образец бунта – когда «да» и «нет» уравниваются» [15, с. 84]. Ни природа, ни добро не ставятся под радикальное сомнение. Торжествует состязательность: с олимпийцами, роком, необходимостью. Вершина бунта не в убийстве другого, не в тотальном уничтожении – мы тогда лишь смиренно исполнили бы роль посланника и инструмента судьбы, против которой, собственно, и восстаём. Один из пиков мятежной гряды – самоубийство, действие наперекор судьбе, она ведь никогда не помышляет о самоустранении. Но в итоге-то всё равно срыв: поспешное движение навстречу роковой черте. Самоубийца остаётся бунтарём, избегает падения в нигилизм, если только помимо человеческой жизни существует другая, высшая жизнь, бытие природной или божественной субстанции. «Метафизический бунтарь вовсе не обязательно атеист... но это богохульник поневоле» [15, с. 81]. Он не промахивается, когда возвышает над «трансцендентной» личностью лик живой природы, возвращая тем самым сущему атрибут имманентности. И оступается, когда одновременно отвергает божественное и натурное.

Таков, безусловно, де Сад, отрицающий Бога не во имя природы, которую ненавидит, а во имя инструментов её покорения, орудий пыток. Во взглядах на окружающий мир он, как и большинство французских интеллектуалов XVIII века, механицист; в его республике, описание проекта которой он оставил, существуют только механизмы и механики [см.: 15, с. 99]. Жизненная нелепость механицизма на века зримо запечатлена в гоголевском шедевре: «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича...». В откровенно мужской и чуть более жёсткой версии сегодняшнего дня разоблачительный контраргумент не забирается так высоко: если к ногам Скарлетт Йоханссон добавить что-то от Урсулы Андресс, понятно, что вряд ли мы в итоге получим желанное, даже в качестве объекта желания.

Судьба де Сада. Финал. Театр бредовых идей в заведении для умалишённых. Кривое зеркало в кривом. Яркая иллюстрация – и логики абсурда: двойное утверждение нелепицы (но и не только её), в тексте и в сценической постановке, даёт отрицание избыточно утверждаемого; и диалектики жизни: двойное отрицание безумной реальности есть её утверждение.

Вместо безумия – политика. Хотя разница невелика. Касательно политической среды А. Камю жизненно противоречив. Нередко оптимистично требует от себя и от других постоянной активности: замена плохого общественного строя на сносный «стоит если не пролитой крови, то хотя бы напряжённого труда всей жизни» [8, с. 287]. При этом здраво отмечается аксиоматика ненасилия: заведомо отказываться от применения силы столь же наивно, как и объявлять себя противником природных стихий. Философ призывает «сохранить за насилием характер излома, преступления – то есть допустить его при условии

личной (курсив источника. – А.Ф.) ответственности» [8, с. 294]. Под защиту берутся «разборчивые убийцы», действующие на высоте экстремально-конкретной идеи: *жизнь за жизнь*. К примеру, некоторые известные лица русского революционного движения. Тут же вносится допущение (уже идиллическое), что те сами вряд ли оправдывали свои деяния – воспринимая себя скорее слугами и орудиями необходимости [см.: 15, с. 220–223]. Однако разве это не фабрикация алиби, не слепое самооправдание? Дальше понятнее: автор «Человека бунтующего» возвращается в русло трагического реализма, а логика истории развёртывается по пессимистическому сценарию. На смену этически неоднозначной, но всё же жизненно-конкретной идее и точечному, индивидуальному террору неизбежно приходит господство абстракции и массовый, бандитский террор.

Тревожный русский символизм: аутентично философское имя «Платон» в одном поколении обнаруживаем у непротивленца Каратаева, а уже в следующем – в отчестве боевика-эсера Каляева. В 1921 году В. Хлебников напишет: «Люди! Над нашим окном / В завтрашний день / Повесим ковёр кумачёвый, / Где были бы имена Платона и Пугачёва» [28, с. 132]. Нетривиальный, не меланхоличный тандем.

И ещё о метаморфозах смысла. Наше поколение учили тому, что индивидуальное насилие ошибочно, а классовое бывает и правомерно. Но вот «генетика», видимо, – грабительское «раскулачивание» не миновало мою семью – упорно заставляет до сих пор оборачивать приоритеты. Оттого, наверное, без стеснений и долгих раздумий солидаризируюсь с Л.-Ф. Селином: «я порой слышу, как разные прогрессивно настроенные личности называют себя социалистами, анархистами, подпольщиками, товарищами, пролетариями... чушь собачья!.. долой хозяина, и баста!.. вот он, перед тобой [облечённое, прикормленное властью ничтожество. – А.Ф.]! а всё это мы уже слышали!..» [24, с. 376]. Grimасы истории. Выдающееся – где-то там, вечно возвращается; вопиющее – в опасной близости, повторяется снова и снова, с незавидной регулярностью. «Шоковая терапия» 1990-х. Очередной наглый грабёж.

А. Камю зачастую отстранённо жёстко характеризует политическую среду, буднично, без экзальтации фиксируя отсутствие в ней мало-мальски стоящих человеческих перспектив. Беспардонное враньё и циничная бравада: из раза в раз сталкиваешься с ними, когда удаётся прорваться сквозь трафаретно-абсурдный праксис и дискурс политиков. Ну а наши собственные властно ангажированные поступки? Итог по обыкновению плачевен. «Мы убивали самых дерзких из них. Они убили самых дерзких из нас. Остаются чиновники и подонки» [8, с. 237]. Революции не исключение. И в них гибли и гибнут лучшие, вдобавок *«девяти из десяти революционеров ремесло осведомителя приходилось по вкусу»* (курсив источника. – А.Ф.)» [8, с. 331]. Если Н. Макиавелли некогда прагматично надеялся, что область политики удастся высвободить

доть из оков религии (и мифа), то А. Камю констатирует, что этого не случилось и случиться, наверное, не могло. Те же революции: они всегда направлены против богов – начиная с акции Прометея. «Это протест человека против судьбы, а буржуазные паяцы и тираны – не более чем предлог» [8, с. 62]. И до какого же убогого состояния докатывается общество, в котором радикальная пертурбация по оси господства и подчинения воспринимается всерьёз, с надеждой... Картина куда печальнее и смешнее, чем патология импатентно-фригидной коалиции: «верхи не могут, а низы не хотят». Политическое восстание – несмотря на кровь, и это самое удручающее, – всегда паллиативно. Оно привлекательно только для писаной истории, издающейся массовым тиражом. В единственной жизни конкретного человека – это бесполезная, но кратковременная разрядка, прогрессивно узаконенная порция опиума. Впрочем, и от выборной клоунады давно не весело. Что делать? Быть правым – не в политике, в жизни. Левизна – школярская болезнь: и в политической сфере, и в полушарном мышлении. Нелепее лишь центристское болото, сидение меж двух умов.

А. Камю полагает, что бунтарь действует в мире, в котором отсутствует, ещё или уже, пласт сакрального [см.: 15, с. 77]. Нет! Бунтующий человек, как и сам французский философ, живёт, модернистски, клубком противоречий воспринимая – наличествующую – сферу сакрального. С ней схожа своей ценностной фундированностью и подвижностью гегелевская абсолютная идея, не ведающая трансцендентности. А. Камю это признаёт. Но почему-то упрекает немецкого диалектика в проповеди показного величия. Однако очевидно: имманентизм и показуха (расчёт на внешний эффект) принципиально несовместимы. Вряд ли «Каляев и его собратья... противопоставили себя Гегелю, сочтя всеобщее признание необходимым лишь поначалу, а потом вовсе недостаточным» [15, с. 226]. Примат признания – из концептуального арсенала А. Кожева, прочитавшего «Феноменологию духа» на любопытный, но странный, дуалистический манер [см.: 17]. В монистической проекции, аутентичной первоисточнику, всё говорит за то, что русские бомбисты логически безупречно воплотили предельные выводы гегелевской теории в радикальную политическую практику.

Принимая мир (= отвергая неизбежность самоубийства), мы взваливаем на себя его весь, целиком, «с любовью – и всякой мерзостью». Такова же позиция Бога, любого абсолютного субъекта. Таков и человек в своих абсолютистских, а стало быть, и мятежных притязаниях. Иначе невозможно противостоять природным и сверхприродным силам, допускающим существование зла, и самому злу, пусть у него и нет никаких других оснований, кроме собственно человеческих. Г.В.Ф. Гегелем, И.П. Каляевым, Ф.М. Достоевским эта мысль осознаётся, от Ивана Карамазова (не без умысла автора романа) она ускользает. Средний из братьев не принимает мир, Богом созданный, и потому его бунт обре-

чѐн, упирается в чертовщину. Он ограничивается разглагольствованием о творящихся вокруг жесткостях, выжиманием слезы и провоцированием собеседника. Герой-рассказчик «Первого человека», как и близкие ему люди, не отторгает реалий жизни, хотя знает по опыту, что «время от времени она неизбежно порождает беду, вынашивая её тайно и незаметно» [12, с. 301]. Вот твёрдая почва для неуспокоенной совести, нерелексивного только бунта и непридуманной любви.

Величие неизбежного

Не оборвав жизни и связей с миром, сделав главный выбор, мы вольно или невольно девальвируем все последующие выборные ситуации и кампании. И не факт, что наша свобода, самостоятельность, наше искомое и обретаемое вдруг бытие от этого претерпевают. В автобиографическом романе А. Камю характерно рисует образ отца: «Человек суровый, с горечью в душе, который всю жизнь работал, убивал по приказу, принимал всё, чего нельзя было избежать, но где-то глубоко внутри не поступался своей сутью. Словом, человек бедный, ибо бедняки не выбирают, как им жить, но могут сохранить себя» [12, с. 256].

Впечатляет и литературный автопортрет самого философа. «Он любил свою мать и своего ребёнка – то, что ему не дано было выбирать. В сущности, он, который всё оспаривал, всё ставил под сомнение, любил только неизбежное. Людей, данных ему судьбой, мир, такой, каким он предстал перед ним, всё, от чего невозможно было уйти... Всё остальное, всё, что ему приходилось выбирать самому, он заставлял себя любить, а это не одно и то же. <...> Настоящая любовь – это не выбор и не свобода. Несвободно само наше сердце. Любовь есть неизбежность и признание неизбежности. И, действительно, он любил всем сердцем только неизбежное. Теперь ему оставалось полюбить собственную смерть» [12, с. 420].

Сильно! Но не без возражений. Любовь далека от необходимости и близка к неизбежности, тому, чего не случилось миновать. Она «нечаянно нагрянет». Конечно. Однако обратное неверно. И нет нужды ни любить, ни заставлять себя любить неизбежную смерть. Задача – достойно принять её, не более. Любовь лишена выбора. Похоже. Но не лишена свободы, которая крепче сопряжена с полнотой, нежели с выбором. «Моё сердце полно тобой» – это слова свободного, хотя и не всегда счастливого человека. О занятости, несвободе сердца мы говорим, когда на горизонте маячит призрак любви или напоминают о себе останки былых чувств.

Список литературы:

1. Бегбедер Ф. Лучшие книги XX века. Последняя опись перед распродажей: Эссе / Пер. И. Волевич. М.: FreeFly, 2006. 191 с.
2. Бреннер Ж. Моя история современной французской литературы / Пер. О.В. Тимашевой. М.: Высшая школа, 1994. 351 с.
3. Гуревич П.С. Философская интерпретация человека (К 80-летию проф. П.С. Гуревича). СПб.: Петроглиф, 2013. 428 с.
4. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия (Проблемы нравственной философии) // Давыдов Ю.Н. Любовь и свобода: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. С. 289–543.
5. Долгов К.М. От Киркегора до Камю. Философия, эстетика, культура. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 472 с.
6. Дриё ла Рошель П. Дневник, 1939–1945 / Пер. под ред. С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль: Ювента, 2000. 603 с.
7. Камю А. Загадка / Пер. Д. Вильяно, Л. Григорьяна // Камю А. Соч.: в 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1998. С. 447–452.
8. Камю А. Записные книжки. Май 1935 – март 1951 / Пер. О. Гринберг, В. Мильчиной // Камю А. Соч.: в 5 т. Т. 5. Харьков: Фолио, 1998. 410 с.
9. Камю А. Записные книжки. Март 1951 – декабрь 1959 / Пер. Я.Ю. Богданова // Иностранная литература. 1992. № 2. С. 171–214.
10. Камю А. Между да и нет / Пер. Н. Галь // Камю А. Соч.: в 5 т. Т. 1. Харьков: Фолио, 1998. С. 88–95.
11. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Пер. А.М. Руткевича // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1989. С. 23–100.
12. Камю А. Первый человек / Пер. И. Кузнецовой // Камю А. Соч.: в 5 т. Т. 4. Харьков: Фолио, 1998. С. 209–430.
13. Камю А. Последнее интервью (20 декабря 1959 г.) / Пер. Ю. Денисова // Камю А. Соч.: в 5 т. Т. 4. Харьков: Фолио, 1998. С. 607–610.
14. Камю А. Посторонний / Пер. Н. Немчиновой // Камю А. Соч. М.: Прометей, 1989. С. 21–82.
15. Камю А. Человек бунтующий / Пер. Ю. Денисова, Ю. Стефанова // Камю А. Соч.: в 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1998. С. 59–360.
16. Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт как феномен культуры // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 46–56.
17. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1938 г. в Высшей практической школе / Подборка и публ. Р. Кено; пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
18. Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология / Пер. И.С. Вдовиной // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 166–289.
19. Маньковская Н.Б. Экзистенциальный выбор: от А. Камю до М. Уэльбека и далее // Человек. 2014. № 1. С. 44–52.
20. Палиевский П.В. Фолкнер и Камю // Палиевский П.В. Из выводов XX века. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 106–120.
21. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 275–418.

22. *Сартр Ж.П.* Картезианская свобода // *Сартр Ж.П.* Проблемы метода: Статьи / Пер. В.П. Гайдамака. М.: Академический Проект, 2008. С. 197–218.
23. *Сартр Ж.-П.* Тошнота / Пер. Ю.Я. Яхниной // *Сартр Ж.-П.* Тошнота. Избр. произведения. М.: Республика, 1994. С. 23–182.
24. *Селин Л.-Ф.* Из замка в замок: Роман / Пер. М. Климовой и В. Кондратовича. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. 416 с.
25. *Тавризян Г.М.* Проблема человека во французском экзистенциализме: критический анализ. М.: Наука, 1977. 141 с.
26. *Фатенков А.Н.* Экзистенциальная онтогносеология: от опыта к свидетельству // *Философия и культура.* 2012. № 6. С. 6–18.
27. *Фатенков А.Н.* Экзистенциальный реализм А.И. Герцена // *Человек.* 2013. № 2. С. 98–109.
28. *Хлебников В.* Творения. М.: Советский писатель, 1986. 736 с.

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Раиса АЛЕЙНИК

доктор философских наук, профессор кафедры философии. Российский химико-технологический университет им. Д.И. Менделеева. 125047, Российская Федерация, Москва, Миусская пл., д. 9; e-mail: raleynik@yandex.ru

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ КАК АНТРОПОЛОГИЯ

В статье обсуждаются причины неослабного интереса к философскому наследию М. Хайдеггера и ставится вопрос: было ли его творчество непрерывным и целостным и в какой степени можно интерпретировать его фундаментальную онтологию как антропологию и экзистенциализм.

Причина успеха хайдеггеровской книги «Бытие и время» в её критическом аффекте, выражающем протест против нивелирования всех форм индивидуальной жизни, ощущающегося современниками через рост и развитие индустриального общества с его манипулированием общественным мнением.

Обращается внимание на то, что работа «Бытие и время» осталась незавершённой, а то, что автор успел сделать, можно счесть за экзистенциально истолкованную антропологию. Dasein и изолированный индивид классической традиции, занятый процессом познания, – абсолютные антиподы. Индивидуальная жизнь наполнена заботой о собственном бытии и выражается в страхе – это лейтмотив, позволяющий человеку пристроиться к аналитике времени, – организующем человеческое существование. Человеческое бытие связано с заботой. Смысл бытия в горизонте времени – движение-к-смерти. Смерть – возможность экзистенции, аннигилирующая её. Ощущать подлинную экзистенцию – ощущать в себе страх «бытия-к-смерти». Таким образом, фундаментальная онтология оказалась антропологией. Её терапевтическое воздействие разрабатывали швейцарские психиатры Л. Бинсвангер и М. Босс.

Ключевые слова: фундаментальная онтология, антропология, экзистенциализм, аналитика Dasein, бытие-к-смерти, психиатрия, историчность, экзистирование, исток, язычество, национал-социализм

В сентябре 2014 г. исполнилось 125 лет всемирно известному немецкому философу Мартину Хайдеггеру, изменившему вектор развития философии в XX в., и сегодня вокруг его имени ведутся острые дискуссии, начавшиеся в послевоенный период. Они касаются в первую очередь хайдеггеровского политического мышления, соотношения в нём политики и философии. Импульс был задан чилийским философом и журналистом, жившим во Франции, Виктором Фариасом в его книге «Heidegger et la Nazisme. P., 1987», переведённой на другие языки. Его подхватили Ю. Хабермас [22], Х. Отт [27], Р. Мартен [26]. Хабермас и в работах самого последнего времени возвращается к этой теме, настаивая на своей позиции и разворачивая новую аргументацию. Другие исследователи прилагают усилия для частичной или полной реабилитации Хайдеггера, считая, что его вклад в мировую философию превышает его грех политической ангажированности во времена «Третьего рейха», что этот факт нерелевантен внутренней логике его мышления [см.: 1; 6; 7; 8]. Новым толчком к обсуждению темы послужил выход 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера в 2014 г. [9, с. 131–162]. Возникает вопрос: можно ли интерпретировать его главное детище «Бытие и время» под углом зрения антропологии и экзистенциализма? Можно ли говорить о целостности и непрерывности его философского пути? Существовали ли в самом раннем и позднем мышлении Хайдеггера коннотации, которые привели его к однозначному выбору политической позиции в 30–40-е гг. XX в.? Какова была эта внутренняя логика?

М. Хайдеггер получил широкую известность после выхода книги «Бытие и время» в 1927 г. Мало сказать, это был триумф философа. Книга на философском языке выразила то, что чувствовали его соотечественники в 20-е гг. XX в.: Германия переживала тяжелейший экономический и политический кризис, вызванный её поражением в Первой мировой войне. Согласно Версальскому мирному договору 1919 г. и Парижской мирной конференции 1919–1920 гг., она возвращала многие территории, включая бывшие свои колонии странам-победительницам, платила репарации, что крайне болезненно сказалось на уровне жизни населения. Безработица, всеобщее недовольство, война всех против всех. Промышленники задыхаются от злобы по поводу зарубежных конкурентов и их демократий. Мелкие промышленники ненавидят промышленных тузов и высокооплачиваемых интеллигентов. Новые поколения, не участвовавшие в войне, но несущие бремя ответственности за страну, накапливают злобу против победителей и ищут внутри и вовне

страны виновных за свое неблагополучие. Неудивительно, что Веймарская республика, с 1919 г. буржуазно-демократическая республика, заменившая полуабсолютистскую монархию, введшая всеобщие выборы и пропорциональное представительство в рейхстаг, прекратила свое существование с установлением фашистской диктатуры в 1933 г.

В идейном плане этот период оказался по-своему плодотворным. Об этом можно судить и по литературе, и по изобразительному искусству, и по философии. Философия неокантианства, будучи официальной академической философией, испытала печать перемен: то, что казалось незыблемым – обновленная кантовская философия второй половины XIX в. – оказалось разрушенным. И то, что Шпенглер предсказал в «Закате Европы», начало сбываться. Крушение немецкого идеализма было подготовлено ницшеанской критикой платонизма и христианства, а также кьеркегоровской критикой философской рефлексии спекулятивного идеализма. Кьеркегор, критиковавший гегелевскую философию, забывшую о человеческом существовании, мог бы, вероятно, за то же самое критиковать и систему сознания в неокантианской методологии, которая делает из философии основание научного знания.

М. Хайдеггер был среди тех, кто критически отнёсся, по выражению Г. Гадамера, к «либеральному культурному смирению» [21, s. 103], господствовавшему тогда на многих кафедрах философии в немецких университетах, включая Фрайбургский, где он вступил в профессорскую должность. Критика происходила в унисон с обновлённой протестантской теологией в Марбурге, и нашла выражение в его «Бытии и времени». Её появление вошло в число потрясений, перенесённых немцами после Первой мировой войны. Гадамер называет появление книги «критическим аффектом, выражающим протест против нивелирования всех индивидуальных форм жизни через рост и развитие индустриального общества с его манипулированием общественным мнением». «Бытие и время» вышла весной 1927 г. в издаваемом Гуссерлем «Ежегоднике по феноменологии и феноменологическим исследованиям». Т. VIII и отдельным оттиском. Первая часть книги называлась «Интерпретация Dasein на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». Вторая часть вышла спустя 25 лет, и её нельзя присоединить без того, чтобы по-новому прочитать первую часть. В последующих изданиях указание на первую часть отсутствует. Русский перевод осуществился спустя 70 лет [18]. Автор привлёк к себе внимание экзистенциальной серьёзностью, с которой заговорил о человеческой загадке смерти, сделав её центром своего философствования. Мир, в котором живут его современники, характеризуется безликостью, чрезмерной болтовней, любопытством, что Хайдеггер назовёт «формами неподлинности» и предложит взамен подлинность Dasein. Всё это служило «паролем иррациональности, особенно исторической

жизни, призывающим Ф. Ницше, А. Бергсона, а также В. Дильтея, великого исторического философа, паролем экзистенции, звучащей из произведений С. Кьеркегора» [22, с. 104].

Хайдеггер взывал в «Бытии и времени» к подлинному выбору своей экзистенции, который разрушил бы мнимый мир образования и культуры. И это был голос не со стороны, а самого прилежного ученика признанной философской школы, руководимой Эдмундом Гуссерлем, готовившим основания философии как строгой науки.

В качестве её Гуссерль видел феноменологию, которая должна была сделать своим предметом самосознание, а не бессознательное. Именно сознание требует изучения, полагал он. Исследовать надо азы собственного восприятия.

Сознание должно проявить себя, не отрываясь от самого бытия. Гуссерль открыл мир интенциональных объектов. Сознание для него – феномен промежуточный; оно не является ни объектом, ни субъектом. Мышление, восприятие – процессы потока сознания, состоящего из мозаичных актов. Открыв поле сознания, Гуссерль стремился привести его в систему и создать фундамент познавательной деятельности. Высшей удостоверяющей инстанцией он сделал трансцендентальное его. Философ исходил из того, что субъект постоянно дан себе в очевидности своего опыта.

Хайдеггер стал возражать Гуссерлю начиная с 1919 г. в своих лекциях, утверждая, что содержание его может изменяться при неизменности её формы. Смысл его возражений сводился к тому, что философия не должна сторониться повседневности, а напротив – вынуждена обратиться к переживаниям этого мира. В работе «Пролегомены к истории понятия времени» 1925 г. Хайдеггер заявляет о своем видении феноменологии: она для него не умозрительная конструкция, а работа выявляющего позволения видеть. Э. Гуссерлю с его девизом: «Назад, к самим вещам!» был брошен оглушительный вызов. Дело в том, что сами вещи оказываются скрытыми, может быть, потому, что забыт основной вопрос философии «Что такое бытие?». И Хайдеггер теперь заново учил задавать этот простой вопрос. Вместо бытовавшего тогда в метафизике вопроса о бесконечном бытии он поставил вопрос о бытии конечном, т. е. человеческом бытии. Этот приоритет человеческого существования перед всяким иным сущим рассматривался им как «фундаментальная онтология». Она должна была показать, как бытие обнаруживается в существовании, в «понимающем себя сущем».

Фундаментальная онтология претендовала на то, чтобы быть основой всех опытных наук. Хайдеггер считал, что для углублённого погружения в философию одних интеллектуальных усилий будет мало, нужен экзистенциальный анализ бытия. Этот анализ не должен быть сведён к исследованию человеческого знания. Ведь знание – лишь один из способов пребывания человека в мире.

Важнейшим должен стать анализ человеческого существования в мире ради прояснения смысла бытия. Этому посвящены два раздела «Бытия и времени». Однако в том месте, где онтологическая постановка вопроса должна была быть развернута, работа обрывается. Вторая часть книги должна была называться «Время и бытие». Но она не была написана тогда, что имело последствия для истории восприятия главного произведения Хайдеггера. На эту незавершённость труда своего бывшего ученика Гуссерль резонно заметит, что Хайдеггер фактически предлагает философскую антропологию, а не онтологию, причём экзистенциалистски истолкованную антропологию.

Но Хайдеггер с этим не соглашается, полагая, что философия, исследующая бытие, должна стать понятной из способа бытия человека. Но «Бытие и время» «может, так или иначе, служить основанием для философской антропологии» [7, с. 373]. Онтологический вопрос о бытии предполагает прояснение вопроса «Что значит – быть?», а он может быть задан только человеком. Такой опыт может быть не застрахован от ложных интерпретаций и должен быть сначала раскрыт. Нужен анализ сущего, которое этот вопрос задаёт. Итак, экзистенциальная аналитика *Dasein* – средство, целью же является разработка вопроса о бытии. Она может быть понята как феноменология. Феноменологический анализ не открывает какого-либо положения вещей, но происходит внутри *Dasein*, позволяя ему понять самого себя. Поэтому он может обозначаться как «герменевтика».

Аналитику *Dasein*, которая осуществляется и трансцендентально, и герменевтически, автор «Бытия и времени» соединяет с экзистенциально-философским мотивом.

Проблема бытия не может быть решена без решения проблемы человека. Этому фундаментальному анализу присутствия (*Dasein*) посвящён первый раздел «Бытия и времени». Хайдеггер использует *Dasein*, противопоставляя его представлению об изолированном субъекте классической традиции, вступающем в процессе познания и опыта во взаимоотношение с вещами.

Человеческое *Dasein* – «бытие-в-мире» – приходит к самосознанию, только исходя из перспективы возможности выбора – быть или не быть самим собой. Оно сталкивается с альтернативой человеческой самости – подлинности и неподлинности, которую невозможно устранить. *Dasein* человека следует познавать, исходя из перспективы горизонта его возможностей, принимая в расчёт его реальное существование. Тот, кто пытается смягчить эту альтернативу, фактически для себя решил: сделал выбор в пользу жизни в модусе «позволить-загнать-себя-туда» (*Dahintreibenlassens*), то есть разрушенности, заброшенности. Это принципиально важный момент.

Как отмечает Ю. Хабермас, «этот мотив ответственности за собственное благо и благополучие, экзистенциально озвученный и заострённый Кьеркегором, Хайдеггер переводит как формулу заботы о соб-

ственном существовании. Dasein, здесь-бытие, – это существование, для которого в его бытии речь идёт о нем самом» [15, с. 156]. Забота о собственном бытии, перерастающая в страх, превращается в лейтмотив, позволяющий непосредственно приступить к анализу временной организации человеческого существования. Смысл самого человеческого существования – заботиться о своем бытии, герменевтически подкрепить собственные экзистенциальные возможности «можно-бытием, максимально принадлежащим себе».

Человек с рождения – онтологическое существо, которому вопрос о бытии экзистенциально навязан. Экзистенциальная аналитика берёт своё начало в глубинных импульсах и побуждениях самой человеческой экзистенции. Хайдеггер называет это онтической укорененностью экзистенциальной аналитики. «Вопрос о бытии поэтому есть не что иное, как радикализация такой тенденции бытия, которая сама существенно принадлежит к Dasein» [17, с. 15]. В центре первого раздела «Бытия и времени» – понятие «мир». (Попутно заметим: он использует это понятие для критики философии сознания.) Мир – не просто скопление наличествующих, счётных и бессчётных, знакомых и незнакомых вещей. Это горизонт, очерчивающий смысл. Внутри этого горизонта существующее ускользает от озабоченного своим бытием Dasein, но и открывается ему. Потому что не субъект выстраивает свои отношения с чем бы то ни было в этом мире, а мир – контекст, благодаря пред-пониманию которого и можно принять существующее.

Обладая доонтологическим пониманием бытия, человек с самого рождения брошен в эти отношения мира, поэтому и занимает привилегированное положение среди всего того, что ещё существует в мире. Как замечает Хабермас, «с точки зрения занятия, работы, вообще жизненно-практического, необъективированного обращения с физическими элементами жизненного мира, Хайдеггер формулирует близкое прагматизму понятие мира – мир есть связь обстоятельств. Такая связь в плане обобщения выводит за сферу доступного и рассматривается как связь отсылки, связь направления» [15, с. 158].

Далее Хайдеггер расширяет свой анализ инструмента «мир»: теперь ему нужно рассмотреть его как мир социальных связей между многими участниками. «Прояснение бытия-в-мире свидетельствует: субъект без мира никогда не полагается» (параграф 25 «Бытия и времени», который назывался «Постановка экзистенциального вопроса о *кто* Dasein»). Коммуникативная практика повседневности нужна автору «Бытия и времени» для того, чтобы реализовать бытие самости в модусе «господства другого» [15, с. 160] – фон, на котором экзистенция, существование (Кьеркегор) в перспективе смерти радикально индивидуализированное существование человека, нуждающегося в благодати, – можно идентифицировать как *кто* Dasein.

Все встречи с другими происходят в контексте *Mitsein* (совместного бытия) и заключённых в нём возможностей встречи. Возможность – «наипервейшая и последняя определённости бытия». Смысл бытия как возможности находится в «расположенности» (*Befindlichkeit*) и в «понимании» (*Seinsverständnis*) как открытости предстоящим возможностям. Возможное – открытая область, в которой можно пребывать, но она содержит в себе неопределённость, ведущую к несобственной ориентации.

Во втором разделе книги «Бытие и время», который называется «Присутствие и временность», разбирается вопрос, как несобственная ориентация может быть преодолена в пользу собственной. Это связано со способностью выносить временность (*Zeitlichkeit*).

Человеческое бытие дано подвижно; оно неустойчиво, связано с заботой, омрачающей его бытие. Конечностью, временностью человеческого присутствия ставится вопрос о смысле бытия в горизонте времени. Здесь он анализирует предвосхищающее движение к смерти (*Vorlaufen zum Tode*).

Человек – держатель места, предназначенного для Ничто. Движение к смерти связано с состоянием ужаса. Ужас, предвосхищение смерти и совесть (*Gewissen*) ведут к открытости (*Erschlossenheit*), делая возможным освобождение из закрытости (*Verschlossenheit*). Смерть – такая возможность бытия, от которой никто не может уклониться. Возможность не быть проясняет все отношения с другими *Dasein*. Смерть – последняя возможность экзистенции, аннигилирующая её. Она безусловна и принадлежит исключительно индивиду. Никто не может умереть за другого. *Dasein* характеризуется способом персонификации смерти. Ощутить в себе этот страх «бытия-к-смерти», взглянуть в лицо собственного Ничто, собственного небытия – значит ощутить подлинную экзистенцию.

Философ тщательно исследует то, что наукой констатировалось как сущее (существующее), *Seiende*. Наличное бытие одного человека, да и всего человечества, должно быть понято через временность. Но сначала это рассматривалось в рамках феноменологии, для которой важнее всего было самопонимание бытия, рассматриваемое как время. «Чудо природы, бессознательно стоящее на границе исторически познаваемого и непознаваемого должно было быть понято как искусство себя в самом себе познающего присутствия», – писал Гадамер [21, s. 107].

Если попытаться подвести итог анализа человеческого существования, предпринятый в «Бытии и времени», то можно засвидетельствовать: фундаментальная онтология оказалась философской антропологией. Хайдеггер был первым в XX в., кто обозначил вектор развития философии как радикальной критики метафизики. «Впервые в истории философии широко и систематически разворачивается *трагическая философия бытия*. Эта онтология впервые позволяет связывать на первый

взгляд абстрактные парадоксы, противоречия бытия с трагедиями человеческой истории вообще и истории XX в., в частности пограничных его ситуаций... Никогда столь абстрактное, категориальное философское сочинение не было в такой мере, как «Бытие и время», духовной биографией, а вместе с тем и исповедью автора и его поколения», – отмечает Н.В. Мотрошилова [10, с. 447]. И хотя эта книга не ставила задачу выхода из лабиринта, она оказала огромное терапевтическое воздействие не только на соотечественников автора.

Швейцарский психиатр Л. Бинсвангер, опираясь на экзистенциальную аналитику, создал собственное философско-антропологическое и психиатрическое учение, которое он назвал *Daseinanalyse* – экзистенциальным анализом. Он высоко оценил аналитику человеческого существования, исследующую бытие человека как целого, в противоположность популярной, но недостаточной концепции человека как физико-психическо-духовного единства. Нельзя её производить с помощью суммированного перечисления модусов тела, разума и души, нужен возврат к трансценденции, к бытию-в-мире.

Он отметил значение работы Хайдеггера в том, что тот стремился вернуть человека из картезианского изгнания к его миру, показав, что человеческое бытие в контексте заботы структурирует бытие его мира и познаваемость Я. По мнению Бинсвангера, Хайдеггер совершил новый коперниканский переворот в попытке создать новую онтологию, основанную на постулате, что человек есть по существу бытие-в-мире. Он, подобно Канту, поместил источник смысла внутрь человека. Хайдеггер показал, что «интенциональность сознания имеет основание во временности человеческого существования» [2, с. 183].

Огромную заслугу Хайдеггера Бинсвангер видел в том, что суммирование бытия *Dasein* он берет как *заботу о*, феноменологически исследуя его основные структуры, его состав [2, с. 188]. Позже в книге «Основные формы и познание человеческого существования» (1942) с персоналистских позиций Бинсвангер дополнит хайдеггеровскую аналитику *Dasein*: помимо мира «заброшенности» и «заботы» – мира взаимного опредмечивания – имеется модус «бытия-друг-с-другом», где Я и Ты нераздельны и слиянны. В модусе Мы (*die Wirheit*) иначе структурировано пространство и время. Правда, сам Хайдеггер воспринял такую интерпретацию своего учения без восторга.

Более благосклонно он отнёсся к другому швейцарскому психотерапевту Медарду Боссу, организовавшему Цолликоновские семинары, в которых сам Хайдеггер принимал участие. Босс увидел в книге «Бытие и время» словесное выражение принципиально нового, неслыханного прозрения о человеческом существовании и его мире, которое можно использовать в психиатрии. Он против натуралистического подхода в психиатрии и психотерапии. Врач должен быть думающим: он должен понимать, что отличительной чертой человека является его наперед-вы-

числяемость (*Vorausbereichenbarkeit*). Можно рассматривать психические отклонения в свете основных понятий *Dasein*: нарушено ли у данного человека открытое отношение к миру, умение вынести настоящее, не пытаясь укрыться в прошлое и будущее. Большинство душевных заболеваний – из-за нарушения способности экзистирования. Они – результат того, что человеку не удается акт выступления (*Ausstehen*), самораскрытия навстречу миру [20].

Протестантский теолог Р. Бультман предложил проект преобразования теологии, названный «демифологизацией новозаветного благовествования» в таких работах, как «Новый завет и мифология» (1942) [3], «Теология Нового Завета» (1948), «Вера и понимание» (1952, 1965). От Хайдеггера он воспринимает концепцию человеческой природы как того, что создаётся в момент выбора, а не чего-то постоянного, статического. Согласно Бультману, это отношение к Богу, проявляющееся в вопросе о Боге, заключённом в человеческом существовании. Человек – это воплощённый вопрос о Боге, в своей сути всегда указывает на Бога. В поисках ответа на этот вопрос человек избирает сам себя как свою возможность. Бультман назвал свой проект теологии «понятийным изложением определённой Богом экзистенции человека». Основой богословской антропологии Бультмана выступает его тезис: «Говорить о Боге – значит говорить о человеке, говорить о человеке – значит говорить о Боге» [12, с. 169]. Новозаветные сказания – не рассказы о реальных событиях, а способ трансляции человеку экзистенциального содержания. Известно, что спустя десятилетие концепция «демифологизации» вызовет резкий отпор экзистенциального философа Карла Ясперса на том основании, что Германия только что пережила страшный опыт войны, которую она сама развязала, и затевать новую реформацию в сфере Библии – дело весьма взрывоопасное.

Но среди критиков Хайдеггера есть и те, кто стремится понять, что содержалось такого в книге «Бытие и время», что позволило ему продублировать все двенадцать лет существования нацистского режима, при всём том, что философский текст может жить собственной жизнью и не зависеть от своего контекста.

Чтобы понять историю философии, следует всё же учитывать, что она существует в истории и что германские философы в этот период оказались «во внутренней эмиграции», но не все. Хайдеггер был среди тех, кто активно творил в период с 1935–1945 гг., и оказался не единственным философом, который после войны с помощью манипуляций стремился завуалировать свое нацистское прошлое. Нацизм, как известно, ангажировал часть университетских профессоров. Своему политическому ангажементу Хайдеггер придал метафизическое значение, по меткому замечанию его бывшего ученика и друга К. Левита, который в 1933 г. вынужден был покинуть Германию из-за своего «неарийского» происхождения.

Левит описал свою встречу в Риме с Хайдеггером в 1940 г. Он сказал тогда ему, что принадлежность к партии Гитлера укоренена в его философии, на что Хайдеггер без всякого колебания согласился с ним и пояснил, что понятие «историчности» и было основой его политической ангажированности. Хайдеггер ни минуты не сомневался, что национал-социализм – «предначертанный Германии путь, и только следовать по нему придётся достаточно долго» [25, с. 57].

Речь шла о главе V, параграфе 74 «Основоустройство историчности» второго раздела «Бытия и времени». Там говорится: «Собственное бытие к смерти, то есть конечность временности, есть потаённая основа историчности присутствия. Присутствие не впервые лишь становится историчным в возобновлении, но, поскольку как временность оно исторично, оно (Dasein) способно возобновляя взять себя в своей историчности на себя. А для этого оно ещё не нуждается ни в какой историографии. Лежащее в решимости заступающее предание себя *бытийному* *вот* мгновения-ока мы именуем судьбой. В ней основание и исторический путь, под которым мы понимаем события присутствия в событии с другими. Судьбоносный исторический путь может быть в возобновлении отчётливо разомкнут в плане его привязанности к переданному наследию. Возобновление впервые обнажает присутствию его особую историю. Само событие и свойственная ему разомкнутость, соответствующая его освоению, основано экзистенциалом в том, что принадлежащее как временное экзистенциально закрыто. Историчность – это собственная историчность присутствия. Из укоренённых в будущем феноменов предания и возобновления стало ясно, почему события истории имеют свою весомость в бывшем» [18, с. 386]. «Событие бытия можно познать, только благоговея; изобразить – при помощи нарратива; его нельзя получить и объяснить средствами и приёмами аргументации», – иронически констатирует хайдеггеровскую трактовку историчности Ю. Хабермас [15, с. 162].

В следующей заметной работе «Что такое метафизика?» 1929 г., когда Хайдеггер читает лекцию при вступлении в должность профессора во Фрайбурге, он вопрошает о «ничто» как основном вопросе бытия и сущего. Это свидетельство того, что он чутко уловил гул времени, ухватил дух «обнищования» на рубеже 20–30-х гг. 21 апреля 1933 г. Хайдеггер избирается ректором университета Фрейбурга, 1 мая того же года становится членом национал-социалистической рабочей партии. В статье в студенческой газете в ноябрьском номере 1933 г. он писал: «Немецкий народ как целое выбрал свое будущее. А оно замкнуто на фюрере».

Спустя год, он покидает пост ректора, впоследствии объяснив, что совершенно порвал с режимом наци и решил продолжить свои штудии.

И с середины 30-х годов предстает обновлённый Хайдеггер. В его антропологии человек – уже не местоблюститель для Nichil (Ничто), не господин бытия, а – «пастух бытия» (выражение, которое он использует

в своем «Письме о гуманизме» (1946)) [19, с. 208]. Достоинство человека состоит в том, чтобы быть «позванным самим бытием для охраны его истины». А бытие открывается в языке, в поэтическом языке.

В нескольких докладах он сообщил своем понимании происхождения искусства. Сборник Хайдеггера «*Holzwege*» («Нетопные тропы») вышел в 1950 г., но его воздействие началось в середине 30-х гг. Он открывается серией докладов под названием «Исток художественного творения», где резюмируется содержание лекций о Гельдерлине в 1934–1935 гг. Художественное творение автор определяет как «устройство мира» (*Aufstellung aller Welt*) и создание земли (*Herstellung der Erde*). В художественном произведении открываются пути для осуществления целостной взаимосвязи исторической жизни, но вместе с тем указывается на то, во что нельзя проникнуть, что ускользает от схватывания. Раскрывая «спор» «мира» и «земли», искусство демонстрирует, что всякая смысловая связь – не что иное, как борьба с неопределённым, но и взаимопринадлежность смысла и неопределённости. В искусстве реализуется истина как игра «наличия» и «отсутствия», как «несокрытость».

По замечанию Гадамера, эти доклады стали сенсацией. И дело было не только в том, что произведение искусства стало герменевтическим основанием самопонимания человека в его историчности, но и в том, что поэтическая вера у Фридриха Гельдерлина и Стефана Георге, самого видного представителя немецкого символизма, стала пониматься как основание всего поэтического мира. Новой была система понятий, выросшая из этой темы. Речь шла об «истине», о «мире», о «земле». Мир – невоображаемые рамки, добавляемые к сумме всего наличествующего. Мир бытийствует, и в своем бытии он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы принимаем за близкое себе. «Мир не бывает предметом, он есть та непредметность, которой мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия» [24, с. 45]. Мир, распускаясь, расцветая, выводит на свет всё нерешённое и безмерное и тем разверзает затворённую необходимость меры и решимости.

В.А. Подорога говорит о ландшафтном строении хайдеггеровского мира. Земля есть то, из чего всё происходит, из-за чего всё уходит. Земля противопоставляется понятию мира. Хайдеггер писал: «То, куда возвращается произведение искусства, мы называем землёй. Она понимается в двух смыслах. Земля есть земля, выходящая наружу, и земля, сокрывающая, труждающаяся без труда, ни к чему не испытывающая напора. Творение даёт земле быть землёю» [24, с. 29]. Как только разверзается мир, земля вздымается, пронизывая его. Она выявляется как земля – тайна, символ сокровенного, всё держащая на себе, замыкающаяся в свой закон и постепенно затворяющаяся. Мир жаждет её решимости и её меры и даёт сущему выйти в развёрстость её путей. Земля, всё держащая на себе, земля вздымающаяся, тревожится тем, чтоб пребывать в своей замкнутости и всё повернуть своему закону.

Эти представления заимствованы из поэзии Ф. Гельдерлина. Он ставит следующий вопрос: как может быть понятие *Dasein*, само себя в себе понимающее, которое означает «быть в мире», связано с понятием «земли»? Это понятие человеческого присутствия, понимающее самого себя в себе, не есть самопознание абсолютного духа Гегеля, не есть самопроект. Оно означает, что человек не является господином самому себе, находится «между сущим» и понимает себя так, как себя преднаходит.

Следующий шаг мысли философа – новая трактовка языка. Слово у Хайдеггера принадлежит не сознанию, а бытию. «И нужно изменить наше отношение к языку, овладеть умением вслушиваться в произносимое, неотделимое от умения правильно произносить. Язык оказывается первоэлементом всякой культуры» [13, с. 110]. Мыслящий должен принадлежать языку, если он желает пробиться к внутреннему строению самой вещи. «Язык становится вспомогательным орудием господства над землёй и человеком. С ним гибнет мир вещей, которые он сберегал, удерживал, вопреки всему, и который в нём покоился как в своей основе, в постоянстве местопребывания человека в квадрате четырёх мировых сторон, в ясном могуществе именовательных сил, которые ещё живут в диалектических говорах и старинных словоупотреблениях» (пер. В. Подороги) [13].

Хайдеггер говорит нам устами Гельдерлина, что сущность человека покоится в языке, что мы существуем прежде всего в языке и при языке и в то же время далеки от него, сводим его к означиванию и говорению, а надо понять его целостную, культурно-историческую природу. «Человек – это тот, кто должен свидетельствовать о своей причастности земле. Он – наследник и ученик во всех вещах. А вещи друг с другом сталкиваются и, тем самым, соединяются. Гельдерлин называет это интимностью. Принадлежностью к нему и является сотворение некоего мира – восход, равно как и его закат. Свидетельство принадлежит сущему, свершается через историю. История станет возможной, если человеку дан язык. Язык – некое благо для человека. Но язык и создаёт возможность всякой опасности. Язык дан, чтобы делать открытым и скрывать сущее как таковое», – писал Хайдеггер в работе «Гельдерлин и сущность поэзии». – «Бытие человека основано на языке, но он осуществляется только в речи. Мы есть некая речь. Наше присутствие несёт речь и его единство. Речь – высшее событие нашего присутствия» [27, с. 39]. Тезис о привилегированном положении языка, тем не менее, он не развил и систематически не исследовал.

Хайдеггер оставил память о себе как о мыслителе, идентифицировавшемся с нацистским режимом, что он был его духовной опорой. Но, как известно, после войны он публично не раскаялся, не повинился, и это вызвало широкий резонанс. Ю. Хабермас в статье к 100-летию со дня рождения Хайдеггера объяснил его позицию тем, что этому фило-

софу было присуще «скроенное по собственной мерке миссионерское сознание, с которым было бы несовместимо признание своих ошибок и тем более вины» [16, с. 346].

Ю. Хабермас неоднократно возвращался к теме ответственности немецкого философа за свою деятельность в 1933–1934 гг. В книге «Философский дискурс о модерне» он писал, что лекции, прочитанные в 1935 г., свидетельствуют: Хайдеггер и после 1934 г. продолжал жить в убеждении, что «национал-социалистическая революция – это не просто передача власти в государстве другой партии, достигшей той силы, которая позволяет управлять; эта революция несёт полное преобразование нашего немецкого существования (Dasein)». Он фактически стал отождествлять Dasein с реальностью, с народом, его способность быть – с завоеванием власти, свободу – с волей фюрера. Поэтому между его философией и тогдашними историческими событиями существует внутренняя связь, которую трудно отретушировать [15, с. 168–169].

В своем «Письме о гуманизме» Хайдеггер писал, по сути, о том, что мы должны исключить все представления о справедливости, коренящиеся в христианстве, гуманизме, просвещении, буржуазной и социалистической морали [15, с. 196–197]. Приравнивание этики к онтологии приводит Хайдеггера в 1946 г. к пустому этосу «пристойности»: он наставляет своих современников подстраиваться к судьбе некой высшей силы – некой пока что отсутствующей силы, о которой мы до сих пор не знаем ещё ничего более. Опустошённость темпорализированного «бытия» от всякого морального содержания – за исключением соответствующей ему «крепостной зависимости» – проистекает из теоретико-стратегических решений, благодаря которым возникла концепция истории бытия.

Хайдеггер относит монотеистические предания под названием «онто-теология» к истории метафизики. Тем самым и иудео-христианские предания подпадают у него под критику этой истории. Работа по деструкции побуждается желанием автора возвратиться к архаическим началам, которые должны быть изначальнее, поучительнее, чем Сократ и Моисей / Христос – два истока, которые Кьеркегор высоко ценит и с которыми борется Ницше. Это даёт основание Хайдеггеру говорить о «богах» вместо Бога в единственном числе. Интервью, которое Хайдеггер дал 31 мая 1976 г. журналу «Шпигель», называлось так: «Только *некий* Бог может ещё спасти нас». Как эхо на «последнего человека» Ницше появляется некий «последний Бог». Хайдеггер полагал, что со смертью этого Бога завершились «все теистические предания». В хайдеггеровском «памятовании» о бытии от эгалитарно-индивидуального универсализма, приписываемого монотеистической традиции, не остаётся и следа. Хайдеггер настаивает на фундаменталистических притязаниях своего поиска некой изначальности, которая восходит дальше начал метафизики и эсхатологии. Он впадает в «неоязычество», проявившееся и в том, что в 1930-е гг. он и Ницше воспринимал как неоязычника; в этом качестве тот был тогда в моде.

Трудно не согласиться с точным выводом нашего выдающегося современника: «Я считаю хайдеггеровское чрезвычайно темпераментное “мышление о бытии” выравниванием того эпохального порога в истории сознания, которое Ясперс назвал “осевым временем”. Хайдеггер совершил предательство по отношению к той цезуре, которая по-разному отмечена и пророчески будоражащими словами, возведёнными с горы Синай, и философским просветительством Сократа» [14, с. 49–50].

Хабермас обращает внимание на тон неполитического почитания Хайдеггера, господствующий сегодня на философских конференциях, ему посвящённых, что он считает абсолютно недопустимым. Он обратил внимание не только на манеру Хайдеггера, выработанную им после войны: немецко-греческие притязания, барский насмешливый тон и элитарные жесты Немногого, который кичится перед многими привилегированным доступом к истине. Им было доказано, что и послевоенный Хайдеггер остался верным своим убеждениям 1933 г. Публикации 2014 г. его дневников, «Черных тетрадей» в 94–96 томах собрания сочинений, которые он вёл всё послевоенное время, не оставляют сомнения в исторической правоте и безошибочности интуиции Юргена Хабермаса. Так называемый культурный антисемитизм М. Хайдеггера оказался ничуть не менее значимым и далеко идущим, чем биологически детерминированный гитлеровский, который он осуждал.

Представляется чрезвычайно важным урок, который он преподнёс нам: перестать благодушествовать, но быть последовательными, принципиальными и ответственными в оценке хайдеггеровского учения, потому что мир, в котором мы живём, оказался слишком хрупок.

Список литературы

1. Биbihин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 534 с.
2. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.: КСИ+; СПб.: Ювента, 1999. 299 с.
3. Бультман Р. Новый Завет и мифология // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 86–114.
4. Габриель М. Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 166–169.
5. Гуревич П.С. Философское толкование человека. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
6. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2013. 500 с.
7. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого начала. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2013. 500 с. с ил.
8. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 284 с.

9. Мотрошилова Н.В. «Чёрные тетради» Мартина Хайдеггера: по следам публикации 94–96 тт. собрания сочинений М. Хайдеггера // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 131–162.
10. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадений Мартина Хайдеггера // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет. Избранные статьи и эссе. М.: Феноменология-Герменевтика, 2005. С. 425–500.
11. Нанси Ж.-Л. Хайдеггер и мы // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–165.
12. Никонов К.И. Булытман. Религиоведение. М.: Академический проект, 2006. 1256 с.
13. Подорога В.А. Erectio. Геология языка и философствование Хайдеггера // Философия Хайдеггера и современность / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: ИФ РАН, 1991. С. 102–120.
14. Хабермас Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения. М.: Академический проект, Альма Матер, 2013. 160 с.
15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2008. 416 с.
16. Хабермас Ю. Хайдеггер: творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН; Наука, 1989. С. 327–352.
17. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 1997. 452 с.
18. Хайдеггер М. Бытие и время. 3-е изд. М.: Академический проект, 2011. 447 с.
19. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 448 с.
20. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Протоколы. Беседы. Письма. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012. 407 с.
21. Gadamer G. Zu Einfurung. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1960. S. 102–125.
22. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwolf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1986. 449 S.
23. Heidegger M. Die Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1960. 126 S.
24. Heidegger M. Holderlin und das Wesen der Dichtung // Heidegger M. Gesammtaufgabe. Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1981. Bd. IV. S. 32–55.
25. Lowitz K. Mein Leben vor und nach 1933. Frankfurt/Main, 1986. 224 S.
26. Marten B. Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein Kompendium. Darmstadt, 1989. 235 S.
27. Ott H. Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt-N.Y., 1988. 355 S.

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



Давид СПЕКТОР

кандидат архитектуры, доцент. Московский архитектурно-строительный институт. 111024, Российская Федерация, Москва, ул. 3-я Кабельная, д. 1; e-mail: daspektor@mail.ru

СОЗНАНИЕ: УЗЕЛКИ И НИТИ

(опыт антропологического введения)

Сознание рассмотрено через призму историко-теоретического подхода. По отношению к нему применён метод редукции, вычленяющий ряд исходных функций, на заре истории (и в начале онтогенеза) достаточно самостоятельных и лишь по мере становления формирующих сознание как относительно-цельный феномен. Изучение начинается с критики распространённых концепций, основанных методологическим противопоставлением природы и ей иного (культуры, человека), среди которого главенствующая роль отводится сознанию. Эти общие основания рассмотрены на примерах марксизма и психоанализа. Показано, что подобное противопоставление ведёт к неизбежной мистификации сознания. Предлагаемая альтернатива заключается в утверждении двойственной природы человека и вычленении специфических линий генезиса, иницирующих и поддерживающих активность различных инстинктов. Бытие и сознание представлены их связующими посредниками.

Ключевые слова: сознание, чувственность, интеллект, марксизм, психоанализ, либидо, биологизм, вытеснение, отчуждение, инспирация

Неосознанное и подсознательное. Расплетая первые пряди

ХIX и XX столетия знаменуются интенсивными поисками, связанными с исчерпанием идейного наследия Просвещения. Не вдаваясь в подробности, заметим, что они выражаются в уточнении пределов сознания (продолжающем критики Канта и обретающем новые рубежи в психологической науке), поиске альтернатив рационализированного когнитивизма в направлениях «бытия» (общественного бытия как реальности человеческих отношений, вот-бытия, бытия Другого), власти, смерти – реалий, превышающих возможности исчерпывающего осознания, но вместе с тем (в форматах «идеологии» или «символической власти») конституирующих последнее.

За данной ощущениям и разуму рациональной реальностью всё более явственно вырисовывается нечто, слабо поддающееся воле и осмыслению; вместе с тем и «последние» основания намерений и действий вызывают всё большие сомнения в своей осознанности. Подобное нечто (как призрак изгнанного Духа) *возвращается*, пройдя чистилище научного метода, вменив тяжесть разочарований в «разуме» как монополю «пути человечества», что в сочетании с историзмом вооружает научные концепции биологической аксиоматикой «начал», из которых различные школы различными путями выводят человека на дороги истории. Гипотетическое сознание, утратившее девственность созерцательных отражений, вынуждено расстаться и с убежищем «внутреннего», с «головой», в которую «внешний мир» пересаживался с тем, чтобы осознаваться. «Сознание», ассоциируемое с общей активностью, вытягивается навстречу миру и растворяется в обрядности, речи, духе законов, институтах и прочих, осуществляющих культурную трансляцию, органах (общего) бытия.

Этот реставрационный поток ознаменован учениями К. Маркса и З. Фрейда. Фрейд наиболее тонко и последовательно реализует позиции «двойственности» природы человека. Всеобщность и привносит в его построения *биологизм, ассоциируемый с научностью*.

Популярность – *подсознание*, «научно реконструированное» и противопоставленное не менее универсальному сознанию, *исчерпывающему* прежде существо человека. Учение Фрейда опёрто на два краеугольных камня, воздвигнутых на месте упокоенных навеки и безусловно прежде утративших актуальность субстанций: «души и духа». Иррациональность ведущей инстанции преодолевается путём выделения двух (взаимосвязанных) компонентов: «либидо», выращенного из почвы естественнонаучного понятия (инстинкта, вобравшего энергию прежнего «тела»), и игры «вытеснений», представляющей теперь душевную жизнь (эрос – энергия, воплощённая в «чувствах», возница-разум, её

управляющий с помощью вожжей ума, – ведическая колесница, влекущаяся по пути традиционности). Сведение ранее представляемого иррациональным бытия к взаимодействию биологически представленных и рационально обусловленных фрагментаций – «влечения» и инстанции «запрета» – во многом предопределило успех психоанализа.

Рассмотрим этот метаморфоз несколько подробнее.

Человек *прежде всего* суть животное, приводимое в движение *потребностями*. Общность как logical consequence возникает в качестве *фигуры отрицания* обособленности, «зоологического индивидуализма». Прочие черты общности определяются этим аморфным исходом: поскольку (всякое) животное начало индивидуалистично, общественные инстанции призваны *компенсировать* подобный «недостаток». Из «логически недостающего», после исключения «механицизма» (общности, основанной инстинктом), заимствуется «сверх-Я», понуждающее Я к «подавлению влечений». Подобная аналитика послужила сердцевиной и канвой учения, придавшего психике черты инстанции подавления и вытеснения.

В упомянутых положениях психоанализа следует акцентировать заключённые в них *имплицитные послылки*, отчасти уже обозначенные: экспонировав «природу» в форме алгоритмизированной обособленности, «человека» можно ввести в такую экспозицию в форме *фигуры обобществленной регуляторности*, подчиняющей «животное наследие» исключительно на условиях *осознания его ущербности*. Прочие возможности данными предпосылками исключаются. В силу того практически все антропологические идеи, так или иначе опёртые на платформу позитивного знания, либо пытаются сохранить опорные пункты биологии, отказывая «человеку» в исключительности, либо разделяют экспозицию, под нее подводя специфические объяснительные мотивы (пример первых с обзором источников [10], вторых, из числа наиболее фундаментальных – [14]).

Предыстория (и история, в меньшей мере) протекает под флагом борьбы двух начал: одно представлено становящимся (о)сознанием, попутно олицетворяющим общественные интенции, в то время как другое представляет «первую природу», зоологический эгоизм и пр. Это убеждение настолько распространённо, что по существу не подвергается критике. И психоанализ разделяет эту догму, акцентируя в упомянутом эгоизме роль *полового влечения* [19]. Проблема «сознания» не решается, но трансформируется (изрядно запутываясь); после подобной реформации «сознание» предстаёт в чистоте рациональной функции (контроля), а его сбой, кульбиты и «человеческие слабости» объясняются пограничными конфликтами с импульсами вытесненного. Сознание с облегчением освобождается от ответственности; оно делает всё от него зависящее, но увы! Природа берёт своё, и не время от времени, как ранее представлялось, но *извечно и постоянно*; сознание – тонкая

оболочка, удерживающая под собой кипящую магму, пропитавшую всё вокруг своим серным дыханием. Правда, механизм контроля ничего не объясняет в устроенности субстанции (сверх-Я); но жертва качества при этом компенсируется *абсурдностью* ортодоксальной позиции: её представляющее сознание, на заре истории обуздавшее зоологические позывы и на их место поставившее общественные интересы, предстаёт *мистической* машиной, сочетающей волю, прозорливость и альтруизм сверх-человеческого масштаба (что, собственно, выступило в отношении спиритуализма его почвой и предпосылкой). В итоге сознание ничего не утрачивает в (необъяснимой) сверх-человечности, много приобретаая в расшифровке «слишком человеческого».

Идеи Маркса развёртываются на ареале гораздо более обширном и исторически конкретном, но отталкиваются от привычной заставки: буколической природы, в отношении животных предков человека оборачивающейся *нуждой* (удовлетворяемой *совместно*).

В отличие от Фрейда, Маркс рассматривает в качестве базовой *нужды* *голод*; если у Фрейда от естественности (любовного томления) к «человечности» ведёт *необходимость запрета*, Маркс связывает «переход» с *необходимо-общим* удовлетворением нужды (для построений Фрейда исходным пунктом выступает *онтогенез*, центральной фигурой которого служит запрет на удовлетворение эротических позывов; Маркс отталкивается от *филогенеза*, в рамках которого основную роль играет *необходимо-общее воспроизводство средств и условий жизни*; во всех случаях общность *подавляет, преодолевает и регулирует* «позывы эго»).

Активность и в этом случае обусловлена *простыми естественными потребностями*; они также *не могут* обрести непосредственное удовлетворение и *вынуждены* преломляться сквозь призму *совместимости* реализаций; последним обусловлены все казусы и нюансы «человечности», в том числе универсальность орудий её реализаций, представленных в том числе речью, по возникновении реформирующей труд и общение, и т. д. Во всех случаях эти необходимости должны быть *предварительно осознаны* с тем, чтобы *принять форму канона*; они призваны (должны, по Канту) *олицетворять общие интересы (общественную природу)*.

Во всех случаях рассуждения предполагают скрытый происходящим направляющий разум, как могучего демиурга, выступающего героем спиритуалистических учений и лишь в их пределах и обретающего *логическую завершённость*. Над индивидами довлеет «принцип удовольствия»; сознание представляет суровую *реальность* (в общности её воплощений); позитивные интерпретации не в силах разорвать порочный круг «курицы и яйца», выводя общность из сознания, последнее из общности, в конечном счёте, погружая проблематику в спасительную среду «постепенности» (созревающего интеллекта; особенную убедительность такого рода спекуляциям придают эндокраны, демонстри-

рующие почтенной публике «неуклонное возрастание массы и усложнение строения мозга», который, подобно раковой опухоли, обладает инерцией самопроизвольного разрастания, направляет и подталкивает общее развитие).

«Запрет на удовлетворение полового влечения» порождает общественные отношения, или невозможность реализации полноценных (не отчуждённых) общественных отношений порождает компенсацию в виде сексуальности, над человечеством довлеет *дух насилия*. И эти утончённые концептуальные проработки объединяет догма, обусловившая подобный вывод (но выступившая по сути его предпосылкой): человек *изначально суть животное*, над которым ему не подчиненные силы (исходящие из «необходимости», *воплотившейся в обще-разделенном бытии*) *обретают власть*, его природе (как «первой природе», выражающей бытие обособленного эго) противную (непонятно, в силу каких причин эта (гипотетическая) власть, поднявшая человека с четверенек и выведшая на просторы космоса, вполне успешно с родоплеменного строя подавившая инстинкты и связавшая общность жестокой обрядовой дисциплиной, в конечном счёте так и не сумела такую *первую природу* подавить и вытеснить; её природа, с каменного века обусловленная общественной пользой и вместе с тем настолько подверженная малейшим соблазнам, помеченная изначальным клеймом прозорливости, но в своих конкретных представителях изумляющая чистым сиянием грязных пороков, воистину загадочна).

В обоих случаях стимулы развития вынесены вовне и делегированы гипотетической и из феноменологических констатаций сформированной субстанции (второй природе). Но с источником подобного «водительства» дело обстоит *из рук вон плохо*: «дух», запрещённый к употреблению, незримо витает над построениями, обходя рогатки цензуры и в форме «сверх-Я», и «самости», и «непосредственно-общественной сущности».

И в обоих случаях научная систематика «довлеет гневи», ломая и игнорируя факты в угоду схем, навеянных инерцией утверждающегося «научного знания» (далее этот аспект будет раскрыт более подробно, но назовем «навскидку» пару примеров: подлинные начала истории тонут в сумраке непрерывных столкновений архаичных общин, окутаны кровавым туманом убийств и ритуальных жертвоприношений, пропитаны дикой убежденностью в сродстве с козлами и жуками; попутно адепты такого рода «мировоззрений» помещают свой разум в насквозь пропитанные чувствами магические обряды, без которых они шагу ступить не могут – для всего этого у представителей рассмотренных (и многих иных) научных школ не находится по сути никаких объяснений, не считая анекдотов о «раскаявшихся братьях-каннибалах» или «опиуме для народа»; реальные факты, таким образом, «слегка игнорируются»,

вновь в остальном отдаваясь на откуп причудливому, бесконечно пластичному и демиургическому «сознанию», созидающему мир из отходов своего «становления»).

Рассмотрим подобный догмат на примере культурно-исторической школы – поскольку, будучи отодвинута на задний план в теориях филогенеза, проблема неизбежно проявляется в онтогенетическом ракурсе.

И в данном случае ограничиваясь чрезвычайно афористическим очерком, заметим, что и Л.С. Выготский, разделяя позиции научности, принимает общую фигуру перехода биологического в социально-культурное («Переход от биологического пути развития к социальному составляет центральное звено в процессе развития, кардинальный поворотный пункт истории поведения ребёнка» [2, с. 1064]). Поскольку вместе с этим используются и иные позиции материализма, в том числе положение об общественной природе человека, роли деятельности и орудий, учение Л.С. Выготского с высокой долей закономерности декларирует «путь через другого человека», в развитии воплощенный «орудиями-знаками».

Вопрос о субъекте развития психоанализом по существу *снят*; но и культурно-историческая школа, растворив его в процессе общения, также не очерчивает его *мотивы и исходный пункт*.

Последовательная редукция учений к исходной теоретической парадигме обнажает *подкрепление или дрессуру*, откровенно заявляемые психоанализом; но вот дрессировщики дрессировщиков в обоих случаях сохраняют анонимность. Человек в рамках обеих школ – уникальное природное существо, обладающее феноменальными способностями адаптации к преимущественно социумом, но не природой представленной среде; но не следует в самом респектабельном её представителе видеть что-то, превышающее первичное естественное эго, реализовавшее естественные позывы в приемлемых для него и социума формах (очевидно, за подобным отрегулированным запретами массивом просматривается сверх-человек, воплощённый Юнгом в инстанции «самости»; впрочем, не бывает пусто, очевидно, не только «свято место»: щель недостающей харизмы заполняют «гении», «белокурые бестии» и прочие лица, умеющие совместить имманентность присутствия с инфернальным паспортом).

Поскольку в этих (и иных, менее влиятельных) школах в центр внимания положены лишь данные обстоятельства, их различия (неоднократно подчеркиваемые) не устраниют их сходств (очерчивающих заодно общую парадигму антропогенеза). Превращённые в догму констатации *биологического исхода* (рефлекса и «аутизма»), на смену которому пришли сознательно-произвольные действия и на основе сознательных усилий сформированные сообщества, оставляют на месте центральной объяснительной позиции этого ароморфоза (однократного в отношении филогенеза и регулярно воспроизводимого в онтогенезе) лакуну

побудительных мотивов сознательного поведения (в логическом отношении оно выступает чистым образчиком *causa sui*: сознание не может сформироваться до возникновения проблем и ситуаций, с разрешением которых связано; проблемы, составляющие контрапункт истории, существуют исключительно в отношении сознания; выход из порочного круга возможен при указании на функцию – предтечу сознания, с экспликацией её структурных оснований).

И К. Маркс весьма умело *замаскировал слабость* такого рода оснований, объявив многообразные «детали» начал филогенеза *не слишком существенными*. Осуществлённая им парадоксальная *симуляция историзма* впечатляет; принцип историзма сохраняется в учении в качестве догмы, позволяющей связать (гипотетические) начала (первобытный коммунизм, воплотивший «непосредственно-общественную сущность» человека) с апокалипсическим завершением, призванным (кем? очевидно, «логикой истории» и её «ходом», подчинённым диалектике «снятия») «в конце времен» вернуться (на новом витке) к началу. «Подробности» сплошь и рядом подчинены (или принесены в жертву) этой аксиоматике. И путь к их дискредитации начинается с дискредитации *сознания, следующего за бытием и осознающим его некогда в качестве (не объясненного и не названного) инстинкта*.

Причина заключена в том, что *происходящее в голове индивида* имеет к *реально-происходящему* отношение *косвенное*. В «базисе и надстройке», в допущенной возможности существования и развития первого вне – по крайней мере, в относительной независимости – от второго, заключены ключи концепции *вторичности* сознания (надстройки). Причём эта вторичность не ранговая, но онтологическая: сознание отражает не «абстрактное бытие», но «бытие человеческое», не девственную природу, но природу, преобразованную трудом, не «человека», но «индивидуумов в системе социальных и трудовых связей» и пр. Однако если по отношению к индивиду подобное утверждение представляется трюизмом, возведённое в ряд онтологических, оно изменяет смысл. «Осознанное бытие» предшествует индивидуальному сознанию; но оно должно было бы выступить плодом чьих-то сознательных усилий – так, по крайней мере, принято представлять дело – либо должно быть введено в игру на каких-то иных основаниях. Именно последний трюк осуществляет Маркс. Между сознанием и бытием возникает опосредующая реальность («общественных отношений по поводу производства»), представляющая бытие, *предшествующее* сознанию (серьёзно к этой конструкции отнёсся, очевидно, лишь Б. Поршнев, изрядно поломавший над ней голову [12]).

Их исходным пунктом выступает *непосредственно-общественное существо человека, над предысторией довлеющее*. Но об утраченном золотом веке повествуют лишь легенды; на сцене истории человек появляется, обременённый собственностью и прочими «признаками отчужде-

ния», иначе, ведомый «интересом» (одной из его наиболее архаичных и восходящих к биологической предыстории форм выступает владение женщинами, обуславливающее, помимо прочего, социальный и имущественный ранг, о чём свидетельствует и Илиада: «гнев, о богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына» и пр.). По крайней мере, столкновения на заре истории обуславливают (вопреки Марксу) человеческое бытие *до появления прибавочного продукта* [1; 7; 13].

В практическом отношении, достаточно очевидно, «общественная природа человека» является на историческую сцену в своеобразной и противоречивой форме, преимущественно *навязываясь* «массам» многочисленными элитами, вдобавок привычно извлекающими из подобной природы «прибавочный продукт» в форме военной добычи. В такой запутанности тезис «непосредственно-общественной природы» (возрождающейся «в конце времен» и на себе несущей апокалипсическую нагрузку) теряет прозрачность (укоренённую в гегелевском Духе и его сопровождающем *провиденциализме*).

С тем, чтобы разрубить очередной узел, К. Маркс вводит *новый* методологический постулат, в соответствии с которым ключом к анатомии обезьяны служит анатомия человека. «Начала» при этом окончательно утрачивают свою существенность; акцент переносится на современность, в которой прежние противоречия имеют возможность полностью развиться, проявиться, обрести законченность форм и, наконец, *разрешиться*.

Под обстоятельным и основанным на исторических фактах анализом приоткрывается цепь силлогизмов, составляющих его априористическую почву.

Расплетём и этот запутанный клубок: с чего начинается человеческая история для её субъектов, *не слишком существенно*; они могут вообразить о себе и мире *все что угодно* (и воображают сплошь и рядом вещи немислимые); все это следует воспринимать в качестве реальности, пересаженной в их головы; принимать во внимание следует именно реальность, в качестве каковой фигурирует «способ производства, труд, в конечном счёте, базис». Но и это далеко не всё; самое интересное впереди. Детали, оказывается, и в этом случае не важны; они и *непонятны* в их «сыром и зачаточном облике», оформляясь с появлением «прибавочного продукта», парциальной собственности, первичных форм эксплуатации и пр. В своей «истине» они предстанут позднее, «раскрывшись» в эпоху собственности развитой, труда и капитала, ренты и процента. Только изучив и поняв их, можно реконструировать их «зачаточные формы», от них по мере надобности переходя к их «отражению в головах» и пр. причудливым деталям «надстройки», каковые *тем менее* значимы, чем далее к началам истории мы движемся. Маркс не является автором подобных идей, но именно его авторитет придает им фундаментальность и «научное обоснование» (выросшее, разумеется, из почвы гегелевских постулатов).

Под строгими теоретическими рассуждениями, опираемыми на почву научности в облачениях «производства, орудий, собственности» и пр., открываются сцены произвола, эксплуатации видов истории, пропущенных сквозь суровый сепаратор догмы. Вместе с тем марксизм представляет и *наиболее фундаментальное* наступление на наследие Просвещения, *открывающее новую эру «преодоления монополизма рациональности»*. И всё же, отодвинув сознание на вторые роли, Маркс не сумел раскрыть и обосновать альтернативного источника человечности, и простого *сходства* реальности репродуктивного воспроизводства с первыми шагами производства оказалось для этих целей недостаточно, как и решающего критерия этого различия – изготовления средств самого производства (орудий). Упомянутые орудия *не подменяют* того, орудиями реализации чего они служат – мотива и цели (Гегелю мнилось за ними «руководящая и направляющая» длань духа).

Антропологическая мысль, затронув историзм «тела», смерти, пространства, времени и пр. реалий той или иной эпохи, не выбралась из тенет этой аналитической абстракции, вне которой упомянутые реалии будет *некому и нечем воспринять* (переноса *circulus vitiosus* в пределы того или иного предметного ареала; но если человек Средневековья обладал иными представлениями о пространстве и времени, то есть принципиально иначе воспринимал мир, то следует вместе с реконструкцией подобных реалий реконструировать его существо, его, по крайней мере, *сопоставив* с кантовским трансцендентально-эстетическим априоризмом; но *circulus vitiosus* проявляется и в том, что пространство и время *вне сознания непредставимы*, выступая его *предпосылкой* и вместе с тем *продуктом*).

Уток и устройство прядильного стана сознания

Поскольку глубинные мотивы поведения человека обусловлены исключительно зоологическим индивидуализмом, сознание в системе логических связей появляется вместе с общностью и в обрамлении *circulus vitiosus*; воспринимая мир в опоре на «синтетическую способность», оно и чудесным образом воспроизводит реальность, и подтверждает свой реализм *практически*. Именно это удачное *совмещение* оставило лес поломанных копий; наиболее пристально его рассматривал И. Кант, вынужденный в итоге «отвязать» синтез от реальности и свести к конвенциональной договорённости. Гегель столь же дотошно вглядывался в это «совпадение»: мышление в его интерпретации предметно («следует логике предмета»), но это его свойство, в конечном счёте, исходит из тавтологии Бытия как *Духа-в-себе*, познающего «себя в ином», обладая *изначальным сродством с предметом познания* (к данному *сродству* и его *реальным основам* мы обратимся чуть позже). Но когнитивный дух означает пределы их компетенций: конвенции априори устремлены к

«вещи»; трансцендентальный эстетизм проникнут чаянием познания и ограничен его же полномочиями. Немало копий поломано по этому поводу и марксизмом; акцент в этом случае делался на «деятельности и практике» («базисе»), которые мысль *сопровождала*, следуя «логике предмета деятельности» и «отражая её фигуры» (как в том числе фигуры по её поводу складывающихся «предметных отношений» [8, с. 152]).

Перед нами, таким образом, развёртывается второй акт спектакля, представляющего в основном точную кальку первого: подобно тому, как реконструкции филогенеза погружены в нелёгкие труды систематизаций *circulus vitiosus*, обосновав их изначально нераскрытой, но догматически утверждаемой взаимной поддержкой «сознания» и «общности», когнитивные проработки вносят проблему внутрь логических построений, опирая сознание на конвенции и «обобщения», а последние – на процесс осознания (наложения «схем» на реальность).

Каким-то загадочным образом общественная природа человека, воспринимаемая через призму необходимости сообщения-конвенции-унификации, конституирует «реализм», после вбирания в себя принуждения к типизации, преобразуясь в способность «представлять мир» с невероятной точностью, связанной с упрощением (схематизмом) непредставимой связи.

Но именно такая природа, преобразовавшись в способность нового представления и таких представлений связывания, и обретает черты сознания (процесса осознания).

Проблема до настоящего времени сохраняет актуальность. «Живые системы являются когнитивными системами, а процесс жизни является процессом познания» [25, с. 13] (иными словами, все типы взаимодействий следует воспринимать *в логике познания*, но ни в коем случае не следует оценивать последнее в качестве их же момента; очевидно, авторы вдохновлены «познанием» библейским). Познанием обусловлены и прочие «сопровождающие» его процессы: эмоции, настроения, склонности, желания вкупе с воображением [18, с. 34].

Когнитивизм как монополярная объяснительная установка подвергается в последнее время основательной критике [21; 22; 23; 24; 26]; не вдаваясь в подробности бурь, связанных с «преодолением панлогизма» и углублением в «философию жизни», отметим, что схожие альтернативы, в конечном счёте, возникают применительно к проблематике осознания, например в форме «герменевтики», подобно блудному сыну, бросившемуся в бушующие огни экзистенций, но вынужденному в итоге возвратиться к отеческим очагам рассудка.

«За» когнитивным кредо сознания приоткрывается второй рубеж рационализма: дело, как выясняется, не только в способе «отражения»; дело ещё и в его *предмете*.

Сознание, осваивая мир, воспринимает его не сплошь и тотально; напротив, подобная сплошность обуславливает аморфность сознания архаического; сциентизм как экспликация рационального ядра и рационализм как его идеологическая оболочка вырастают из почвы неполноты мира, вырезания в нём повторяемых, воспроизводимых процессов.

И этот пласт проблемы может быть затронут здесь исключительно вскользь; но нельзя не заметить, что когнитивная установка выражает идеологию отредактированного сознания, реализуемую исключительно в пределах механистических проблематик. Разовое, уникально-событийное и пр., составляющее ядро проблематики *гуманитарной*, не обретает в этой связи методологического обеспечения и последовательно утрачивает «легальность», вычёркиваясь из состава воспринимаемого (идеологии реального как *реалистически-прагматичного*). Для нас в данном отношении важно то, что идеология сознания, сформированная веком науки и её подстилающих практик (эксперимента, технологий, законов, процессов, техник) берётся в качестве *универсально-подлинного «ядра» всякого (о)сознания*.

В проекции на «зарю истории» последнему не остаётся ничего иного, как представлять сознанием кентавра, или даже их упряжки: оно, с одной стороны, уполномочено на все века воплощать природу человека, с другой, многие тысячелетия предыстории и истории древней третируется до тотальности «иллюзии и заблуждения»; оно обретает прочную почву только с того момента, когда избирает своим предметом повторяемые процессы и обращается к почве их собственной, законосообразной; оно вынуждено в исторической реальности заниматься не тем и не так, обслуживая ситуации беспрецедентные и разовые (в связи с последней чертой в антропологии возникает чрезвычайно распространенный миф о зарождении сознания в черте оседлости, отдалённой от реальности с её динамикой; это традиция «дикарей-философов-созерцателей», пасторальные образы которых рождены ещё фантазией Тейлора).

В итоге человек предстаёт существом, невероятно эффективно осваивающим (и присваивающим) мир; его «сознание» выступает неясно-означенным ядром его отличий от прочих животных, обеспечивающим его *знанием*, *родственным* рефлексорным стереотипам, но обретшим невероятную точность, пластичность и модельный динамизм.

Монолит конституированного (сознательно) общества и общественного в исходных позициях сознания нелегко расчленишь на компоненты; дело в данном случае заключается не в давлении догм, но в догматичности исходно-когнитивной ориентации. Сознание, претерпев в том числе ранее рассмотренные трансформации, крепко держится за опоры «отражения», а последнее не менее упорно стремится к рефлексорной редукции; не менее напитано оно теми коннотациями «общности», которые в самой общности представлены конвен-

циями (Кант); в оргиастически-дионисийском «единстве» сознанию не на что опереться. Процесс обобщения выдвигается в идеологии сознания на передний план (подпираемый общим духом процессов и процессуальности); символизм третируется и отодвигается в перспективу мистицизма.

Начнём с акцентуации априорности упомянутой спайки, обеспечивающей стойкость в отношении критики: сознание укоренено в общности и напротив. Что представляет собой общность, взятая *вне- и до-сознания*, и что представляет сознание *до вбирания функций коммуникации и обобщения*, – мыслится вопросом некорректным, поскольку общность вне сознания – стадо, сознание же вне общности представимо лишь на почве неприкрытого спиритуализма. Поскольку сознание обладает обобщённым характером, оно стереотипично; поскольку общность опирается на сознание, оно регулятивно. «Конвенция» выступает кредо и ключом их единства, и обретает выраженность в рефлексиях Канта.

Когда Маркс говорит о бытии, предшествующем сознанию и его обуславливающему, и не в силах обозначить подобное бытие, он, обманывая публику, обозначает Рубикон, каковой «не перейдёшь», не разомкнув сознание его обуславливающего: в отсутствие альтернатив у сознания не остаётся иного выбора, помимо редукции к усложняющимся рефлексам и входа в порочные круги «скачка», переведшего механические реакции через рубеж «свободы» (еще один мыслительный фетиш, пребывающий с сознанием в невыясненном родстве).

Критика, таким образом, подвергает сомнению *всю эту спайку*, и как факты, так и общая логика филогенеза *заставляют в ней усомниться*.

Логические возражения нами приводились – чрезвычайно кратко их можно свести к *сиротству* сознания, противопоставляемого индивидуализму и возникающего из невятно очерченного процесса «постепенности». О предвзятости подобной схемы свидетельствует гигантский массив фактов, утверждающих «общность бытия» в тех глубинах предыстории, в которых разумность, если и проявляется, то в формах весьма экзотических мифов, которым предшествует господство ритуала с его *кровавыми жертвоприношениями*. В данной связи убедительнее выглядит дедукция общности из «биологии» – в таком отношении сложность связана с необходимостью проведения *границы между общностью и стадом*, проще всего и очерчиваемой мелом «разумности». Не вдаваясь в детали, рассмотренные в ряде авторских работ достаточно обстоятельно, констатируем обусловленность «начал» инициациями транса самоотверженности и само-исступления как характерными чертами «пафоса» (прежде всего следует сослаться в такой связи на К. Лоренца, изучившего этот вопрос на почве этологии [9]; интерпретации автора см.: [15]). Суть биологических предпосылок заключается в данном случае в том, что оборонительный инстинкт – *единственный*, об-

уславливающий совместные действия человекоподобных обезьян (и в первобытном ритуале представленный ритуальным «одушевлением», или «одухотворением» экстатического свойства).

В связи с дальнейшим достойно упоминания полное *отсутствие* у оборонительного инстинкта (и ряда иных: игрового, поисково-ориентировочного), иницилируемого ритуалом жертвоприношения, подстилающей его «совокупности рефлексов», и представляющей его в классическом изложении. Освобождение от инстинкта самосохранения *не включает* некоего «автоматизма реакций», основывая последние в данном случае на спонтанности и групповой поддержке. Последняя выдержка, необходимая для дальнейшего, маркирует такие состояния как *эпизодические*, требующие усилий по «разжиганию», выветриваемому после завершения «групповой накачки» (и неустанной подпитки тогда и поскольку, когда и поскольку такие состояния преобразованы в *норму общежития*: именно этим обстоятельством обусловлена массовость и повсеместность *обрядов, проникающих все поры первобытности и древнего мира*; это обыденность форм инспирации, переходящая в инспирацию обыденных форм в их – *кажущейся* естественной, но фактически постоянно *удерживаемой и поддерживаемой* – человечности).

«Рубеж сознания» не был преодолен однократно, после чего наш далёкий предок смог взглянуть на мир обновлённым и достаточно осовремененным взглядом, регулируя эмоции и чувства, соотнося всё встреченное со знанием о таковом (осознавая), непрестанно ощущая ответственность за свои действия, погружаясь в процессы планирования и расчёты выгоды, и пр. Такой рубеж преодолевался *многократно*, и первые его демаркации не имеют со столь привычными нам видами ничего общего; это, помимо прочего, означает, что «сознание» не возникает разово в привычно-невыразимой форме с акцентуацией ясности и регулируемости, но имеет разные и противоположные источники, обладающие своими историями притирки, и позволившей им – разумеется, не лишь в голове индивида, но в континууме «общественного бытия», представленного рядами специфических своих орудий: речью, обрядами, мифами и пр. – в конечном счёте запрячь в единую упряжку коня и трепетную лань, придав «человеку» демократично-единый облик (в основном, по-прежнему, в проекте; напомним, что история начинается с дифференциации экзистенциальных формаций, с кастовости как необходимого условия следования различным бытийным зовам, с отношения «раба и господина» и пр.).

Поддерживая полемическую связь с марксизмом и психоанализом, подчеркнём, что с проводимой точки зрения *основной инстинкт*, (эпизодически) подавляемый, суть *инстинкт самосохранения*, обуславливающий естественную обособленность особи; она и *не оставляет возможности выбора* в ситуациях, *требующих сплочения*. С проводимой точки зрения филогенез предстает генезисом спорадически-возникающего *единства одухотворяемой* (и безрассудной) «элиты», из стада исходящей и в

него возвращающейся; развитие «локальной общности» (рода) вторично и производно. И, если отбросить гипноз *интеллектуализма*, эту общность отличают *мотивации*, отделяющие предков человека от их погружённых в заботу (самосохранения) сородичей (мотивация, инспирируемая общностью (ситуации)), варьирует *почву и канву* сознания, отличая их от его прикладных аспектов, направленных на наличное как прежде всего (своё) тело; инспирация прежде всего отрывает «дух» от наличного с тем, чтобы со временем вернуться к нему на *новых* основаниях).

Сознание в первых своих проблесках *не имеет ничего общего* с привычными нам формами – более того, оно им скорее противоположно. Это «священное безумие» начинается с *отрицания* поведенческих алгоритмов, противопоставляя им *игры патриотов*.

Оно при зарождении преимущественно *не рефлекторно, но инициативно, не следует логике предмета* (представленного в рамках изучаемого преимущественно иной общностью (общностью иного), спонтанно-активной и в этом отличной от обыденной предметности), но *спланирует адептов*, ввергая в поток *инициативного натиска*, лишённого подстилающего плана, но опираемого на взаимную поддержку «осиянных» духом. Магия одушевлений далее преобразуется в практики локальных инициаций и их поддерживающих орудий – амулетов, заговоров и пр.; «рефлексия» формируется в поле формируемой нормативности обращения к существу, пребывающему «за» ситуацией (её «духу»), редуцируемому к духу общности или общности духа (тотема); это существо с течением тысячелетий и преобразуется в «существо ситуации».

Младенчество сознания представлено *играми патриотической свободы* – далёкими от привычно подразумеваемых (хотя бы в отношении изначальной обусловленности героизмом ответственности).

Такое сознание действительно является на сцену истории в упряжке с общностью – и последняя, как мы пытались показать, чрезвычайно далека от *локальной общины*, выступая её *ядром и противоположностью* (её *иным*).

Наше *сознание*, таким образом, расстаётся с двумя родовыми пороками: оно не противоположно «биологии» в пределах противопоставления, неизбежно нагружающего его мистическими коннотациями; оно укоренено в той же природе, окормляющей инстинкты, представляя иную её грань (очевидно, изначальную: по ту сторону позитивизма, привычно пропитавшего все поры воззрений, «механика жизни» должна была сформироваться, закрепляя мириады спонтанно-хаотичных жизненных акций). Оно избавляется и от иного стереотипа – «животного интеллекта», якобы в процессе механического усложнения в него преобразовавшегося; оно обладает иными источниками и предпосылками.

Вместе с этими родовыми пятнами утрачивается ещё одно: глубоко пропитавшая её поры предметность, рабская подверженность её «логике», восстанавливая прецедентность как утверждаемую норму, подчи-

няющую внешнее и удерживаемое волей; оно окормляется в этом произвольном акте лишь *трансцендентальным схематизмом*, соотносящим прецедент (беспрецедентного действия) исключительно с условиями возможности поддержки – в самом архаичном смысле обусловленными *эстетикой выразительности и заражения*.

Иными словами, единственным её богом является красота, сковывающая её свободу и в её оформленности обретающая черты человечности.

С точки зрения онтологии, это ключ к тому «бытию», которое, регулярно принимаясь за единственно-человеческое, *трансцендентно* (в системе коннотаций, восходящих к обрядовому трансу) и только *в таком отношении* элитарно – в силу трудности бытия Homo ludens (и в нём заключённого способа жизни) для масс, пребывают ли те в облике рабов или добропорядочных буржуа, пролетариев или добросовестных учёных (так приблизительно и говорил Заратустра; но Ницше прошёл мимо связи своего сверх-человека с историческими реалиями, проигнорировав *реальные* (политические, социальные, онтологические) коллизии трансцендентного и повседневности; «забота» пастырей в отношении стад в его философии даже не означена, априорно сводясь к поэтике «белокурой бестии», *не способной* выжить в одиночку; но его «бестиарий» исторически обременён «массой», представляя диалектически элемент её *отрицания и сплочения*).

В определённом отношении это *ключевой пункт изложения*, намечающий контуры сознания в форме *общего компромисса* двух фундаментально-различных родов *бытия*: механического, основанного рефлексам и, по мере усложнения, опираемого на алгоритмы и знание, и романтического, погружающего в запредельное (в каких бы исторических формах последнее не представлялось).

Второй онтологически авантюрен (свободен), будучи ответственен за первый; одиссеи его порывов предоставляют первому добычу в форме новых алгоритмов, предназначенных к утверждению в составе регуляторности; подобная метафизика подстилает историю, меняясь во всех своих структурных звеньях в её ходе.

Проводимая схематика позволяет разметить контуры сознания, проявляющегося в незаполненной лакуне *локальной общины*, как среды *посредничества*, сводящей инспирацию и обособленность в *общность бытия*. Бытие общности в этом предваряющем представлении требует отчётливо-представимого посредника, позволяющего самозабвению соприкоснуться с повседневностью в лице повтора и симуляции (агона). Обращение к историческим фактам даёт возможность очертить подобную среду в качестве игровой (Хёйзинга показывает распространенность игры в архаичной культуре [12], Гадамер пишет о вовлечении в игру [13]; кроме того, отношения сред игровой и культовой представляют весьма любопытный предмет; Хёйзинга акцентирует их родство, но оно реализуется, видимо, лишь в составе культуры как культовой игры).

Переосмысление сплошности сознания, подстановка на её место раздельных линий, в частности, генезиса «трансцендентного» в его практической ориентированности, открывает новые горизонты осмысленности, порождая вместе с тем беспрецедентную онтологическую проблематику, которая может быть здесь лишь намечена. Её углубление состоит, видимо, в разметке трансцендентного как «иного мира», в который переносились участники ритуала; в этом мире, лишённом привычных метафизических коннотаций, главенствующую роль берёт на себя вне-телесность, разрушающая привычные диспозиции и их подменяющая связями, в отношениях (характерах) и их динамике укоренёнными. Её позитивная разработка связана с развитием идей Канта, от «трансцендентальной эстетики», проецируемой на почву разово-спонтанного и условий его согласования, до «способности суждения», помещённой в среду становления искусств с их специфическими средствами (например, трагедии и комедии).

В целях смены ракурса отвлечёмся на время от филогенетической акцентировки и рассмотрим проблему на материале онтогенеза.

Уже Л.С. Выготский обращает внимание на то, что мышление и речь развиваются до поры самостоятельно и лишь с определённого момента начинают опираться друг на друга, взаимно преобразаясь. «Так же как в развитии детского мышления, в развитии воображения основной переломный пункт совпадает с появлением речи» [14, с. 650–651] (эти «три источника и три составные части» сознания, до поры различные, лишь со школьной скамьи *сливаются воедино*; отметим и то, что «мышление», взятое до объединения с речью и воображением, в изображении самого Л.С. Выготского весьма аморфно и, вероятно, может быть расплетено на ряд нитей).

В следовании фактам Выготский решительно *отрицает* взгляд на аутизм как основу «внутренней речи», но вынужден принять общую трактовку первых месяцев жизни, данную Пиаже (в целом отрицая его рационализм [11, с. 58]). И всё же он пытается воссоздать общую логику онтогенеза, опираясь на *беспомощность* младенца. Не случайно его внимание сосредоточено на том, что «неудавшееся хватание, которое у животного отмирает, как не достигшее цели, у человека благодаря социальному окружению начинает выполнять новую функцию и является в сущности истинным источником всех его культурных форм поведения (sic – Д.С.)» [15, с. 543].

Продолжая и усиливая эту позицию вслед за Д.Б. Элькониным и Ф.Т. Михайловым, мы видим, как в первые и достаточно хаотические движения младенца вмешиваются «силы», по отношению к его интенциям *подлинно магические*. В неосознанном, но уже намеренном обращении к «вышшим силам», подхватывающим и разделяющим его усилия, выдвигается на авансцену *захватывающее и вовлекающее* «присутствие». Ребёнок входит в мир не в роли обособленной особи, но как наивный дирижер, с первых минут неосознанного пребывания

снабжённый волшебными дирижерскими палочками своих чувств и оркестром любящих взрослых. «С несомненностью удалось установить однозначные специфические реакции на человеческий голос у ребёнка уже на третьей неделе жизни (пред-социальные реакции) и первую социальную реакцию на человеческий голос на втором месяце. ... Смех, лепет, показывание, жесты в первые же месяцы жизни ребёнка выступают в роли средств социального контакта» [16, с. 758–759]. Первые шаги жизни связаны не только с инициацией практического интеллекта, позволяющего манипулировать вещами, но с освоением «магии желаний», основанной выразительностью жеста и мимики, со-переживанием, через них выражаемым, умением вызвать сочувствие – и вместе с тем самую ситуацию видеть в её обуславливающих мотивациях (взрослого), подчиняющих «детали» и заключающих заряд «исполнения желаний».

Интерпретация подобной «магии» даётся Л.С. Выготскому с изрядным напряжением сил. «Пирамида понятий, как говорит Фолькельт, строится одновременно с двух концов – от частного и от общего. Мы могли бы пойти ещё дальше и сказать, что, судя по поведению ребёнка до одного года, пирамида понятий строится именно из не-различения частного, ребёнок от общего идёт к частному, выделяя постепенно всё более и более дробные группы, и единичный предмет... выделяется позднее» [15, с. 540]. Но что представляет собой общее, лишённое опоры частных представлений?

В этом пункте следует подчеркнуть феноменально-феноменологическую связь магии, за которой угадывается совершенно *реальная материнская любовь и забота*, и «великой иллюзии», в которой аналитика предпочитает выделять иллюзорность (любви и заботы, привносимых в неё монистическими религиями, и силы, ощущаемой прежними, наивными верованиями-практиками). Подчеркнём знаменательность этого совпадения и универсализм исходного переживания ситуации *через обращение к существу, за ней предположительно-стоящему* (сменяемому спустя тысячелетия «существом (самой) ситуации») [16].

К этой специфике необходимо добавить (во-вторых) полную невозможность опоры на *знание* в силу спонтанно-ситуативной природы рода такого предмета (и в этом случае автор вынужден придерживаться избранной линии лаконизма: подробно эта проблема рассмотрена в его работе [17]). Суть её в крайне афористическом изложении сводится к обретению экстатической спонтанностью трансцендентальности, обусловленной задачами коллективной поддержки.

Линеарность сознания раскрывается с преодолением его герметической цельности – в которой, очевидно, осуществляется мистическая компенсация разрозненности его предмета.

Но расплетая нити, мы стремимся через путь аналитики взойти к цельности реальной, и, как мы успели убедиться, сборной и синтетической; когнитивная назначенность сознания не только не исчерпыва-

ет его природы, но выступает навязчивым штампом и шорами, весьма искусно привнесёнными в него идеологией, намеренно ограничившей понимание понимания и погрузившей его в механицизм и рабское следование «логике предмета».

Сознание должно восстановить и реабилитировать свою исконную связь со свободой, избавив последнюю от мистицизма и утвердив в фундаменте «бытия»; осознанность вместе с тем восстановит исходную онтологичность, выведя прецедент из глубоко конспирируемых чертогов.

Список литературы:

1. Аникович М.В., Анисюткин Н.К., Вишняцкий Л.Б. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. СПб.: Нестор-История, 2007. 336 с.
2. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1039–1119. (Библиотека всемирной психологии).
3. Выготский Л.С. Мышление и речь // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 664–1019. (Библиотека всемирной психологии).
4. Выготский Л.С. История развития высших психических функций // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 208–547. (Библиотека всемирной психологии).
5. Выготский Л.С. Лекции по психологии // *Выготский Л.С. Психология развития человека*. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 564–663. (Библиотека всемирной психологии).
6. Гадамер Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
7. Головнёв А.В. Антропология движения (древности северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН: Волот, 2009. 496 с.
8. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. Т. II. М.: Педагогика, 1983. 320 с.
9. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. 393 с.
10. Марков А. Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель; CORPUS, 2011. 464 с.
11. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.: Международная педагогическая академия, 1994. 680 с.
12. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: Мысль, 1974. 487 с.
13. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М.: Прогресс, 1989. 189 с.
14. Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 567 с.
15. Спектор Д.М. Третий путь. Между инстинктом и осознанием // *Культура и искусство*. 2015. № 1(25). С. 50–59.
16. Спектор Д.М. Онтогенез. Учение Л.С. Выготского в онтологическом ракурсе // *Философская мысль*. 2015. № 3. С. 151–220.

17. *Спектор Д.М.* Развитие в контексте генезиса и отсылок к источнику. Перечитывая Л.С. Выготского // Культурно-историческая психология. 2015. № 1. С. 24–33.
18. *Фреге Г.* Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. 128 с.
19. *Фрейд З.* Психология бессознательного: сб. произв. М.: Просвещение, 1990. 448 с.
20. *Хёйзинга Й.* Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 416 с.
21. *Alm D.* Non-Cognitivism and Validity // *Theoria*. 2007. Vol. 73(2). P. 121–147.
22. *Budolfson M.B.* Non-cognitivism and Rational Inference // *Philosophical Studies*. Springer-Verlag. 2011. Vol. 153(2). P. 243–259.
23. *Costall A. & Still A.* (eds). *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
24. *Coulter J.* Twenty-Five Theses against Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2). P. 19–32.
25. *Maturana H. & Varela F.* *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. 1980. Vol. 42.
26. *Watson R. & Coulter J.* The Debate over Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25(2). P. 1–17.

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ



Анна-Франсуаза ШМИД

доктор наук по философии, ассоциированный профессор по эпистемологии, научный сотрудник кафедры теории и методов инноваций. Мин-ПарижТех. 75012, Франция, Париж, бульвар Сен-Мишель, 60; e-mail: afschmid@free.fr



Елена РУДНЕВА (перевод)

научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: roudneva@yandex.ru

ФИЛОСОФСКОЕ РАССУЖДЕНИЕ ПОСРЕДСТВОМ ГИПОТЕЗЫ

Философское рассуждение, осуществляемое людьми посредством гипотезы, имеет своим следствием необходимость проводить различие между человеком и субъектом философии и делать неэффективным само моделирование философии. Одновременно можно поразмышлять о независимости наук, точных или гуманитарных, по отношению к философским наукам и о независимости философских наук относительно их тотализации. Частная философия больше не является иллюстративным примером философии в целом, но её недетерминированностью, более значительной, чем сверхдетерминированность, понимаемая как наложение фрагментов, связанных с идентичностью Реального. Отношения между частными философиями, науками и Реальным могут в таком случае быть описаны как лояльность в пережитом и как коллективная интимность с целью конструирования общих основ, но без обратимости. Гу-

манитарные науки могут тогда занять место рядом с философиями, не будучи зависимыми от них. Их эпистемология больше не является прямым описанием, обогащением методов посредством конструирования альтернатив.

Ключевые слова: философия, философское рассуждение, наука, гипотеза, Реальное, человек, субъект философии, установка, недодетерминированность, сверхдетерминированность

«**П**равда, Богу всё доступно – и гораздо более, чем философу, создающему гипотезы, чтобы построить свой воображаемый мир...» [8, р. 32; цит. по переводу: 2, с. 128].

«Также философия – это не суд. Речь идёт не о том, чтобы быть правым или не правым. Желание быть правым говорит о весьма приблизительном понимании вопроса (в философии): и тем более желание быть правым в противопоставление кому-то. То же самое можно сказать об очевидцах спора между философией и мышлением, которые ждут, когда один из двух оппонентов окажется неправ или прав. В противопоставление другому. Расскажите мне просто о философии, которая более обдумана, как философия Декарта, или более значительна, или более внимательна, или более набожна. Или более говорлива. Расскажите мне о строгой философии. Или о счастливой философии. Расскажите мне о некоторой лояльности по отношению к реальности, которую я ставлю выше всего» [9, pp. 82–83].

Вступление: люди независимы от философии, которую они создают

Философия предоставляет место человеку в своём лоне, там можно отыскать человека с помощью философской концепции. Он оказывается подчинённым интересам некоей формы мышления, часто сведённой к форме мышления одинокого мыслителя, его философии. Целью данной статьи является желание изменить эту перспективу, дать человеку место, независимое от философии, признать её, но не её превосходство по отношению к людям и создать между ними и философиями во всем их многообразии некое пространство для находок. Два текста, процитированных в начале, предполагают так или иначе дистанцию между человеком и его философией и долю случайности в её построении.

Эта независимость предусматривает некую позицию и некую программу, позицию лояльности, которая не будет зависеть от всякой частной философии, и программу увязывания лояльности, о которой

говорит Пеги, с тем, что мы назвали в другой статье [5] «коллективной интимностью» науки. Мы покажем, что эта установка и эта программа ведут к необходимости радикальным образом различать людей и субъекты философии. Открытие этой области для антропологии, в отличие от общепринятого мнения, предполагает возможность такого различения: чтобы обрести автономность, антропология должна понять, что заставило её «выделиться» из философии таким историческим и линейным образом.

Установка: лояльность как тождество, к которому относится многообразие философий

Эта установка или положение заключается в том, чтобы соблюдать величайшую лояльность философии в её многообразии и проблематизировать, что означает эта лояльность, а также сделать из этой приверженности независимое проявление позиций частной философии. Среди условий этой лояльности есть такие, которые воздерживаются от отнесения философии к гуманитарным наукам, к психологии – это классическая проблема – к социологии, антропологии и даже к своей собственной истории. Последнее условие представляет наибольшую трудность, поскольку мы знаем философию *в целом* только через посредство известных *частных* философий. Чтобы его соблюдать, следует одновременно участвовать в выборе и прекратить его, в этом прослеживается двусмысленность между философией «в целом» и «частными» философиями. Обычно придерживаются, всегда частично, некоей системы философских позиций, но при этом понимают, что этого недостаточно для определения философской манеры рассуждений, которую следовало бы задать как «X», а не как известное. Вовлеченность в философское творчество может косвенно охарактеризовать этот неизвестный «X». Эта вовлечённость предполагает одновременно отождествление и перенесение материала, называемого философией, и его повторений, можно предположить, что некоторые из них лучше других, поскольку мы имеем дело с частным случаем такой вовлечённости. Так, Рассел предпочитал такие философии, которые бы не сглаживали различие между истинным и ложным, но другие могут предпочесть такие, которые позволяют увидеть, что повторения являются одной из форм Вечного Возвращения Того же Самого. Эти повторения снова приводят в действие философию. Проблема в том, чтобы понять, что представляет собой эта сила лояльности творению, когда допускается многообразие философий.

«Философское рассуждение посредством гипотез» (см. статью с этим названием: [6]) – это способ (один из способов) нести ответственность за эту лояльность. Уточним, что установка на лояльность не является ни

эклектизмом, ни релятивизмом. Напротив, она допускает форму объективности философий, но она предполагает, что акт, который задействован в философии, не зависит от этой философии. Согласно Платону, исследователь геометрии, рассуждающий посредством гипотез и не восходящий к абсолюту первоначала¹, – мечтатель, Лейбниц утверждал, что гипотезы позволяют «построить» философию², а по мнению Канта, они нас вынуждают придумывать то, что характеризует вещь, в то время как о ней не имеется доказанного знания³. Гипотеза содержит нечто вроде «пари», которое порывает с формами сверхдетерминированности философии посредством других дисциплин с целью дать ей характеристику. Гипотеза одновременно нарушает линейность умозаключения и обогащает философию поисками способов придумывания и вымысливания того, какой бы она была «без» наук, «без» техники, «без» музыки. Гипотеза имеет тенденцию к недодетерминированности и позволяет концептам, которые вышли из той или иной частной философии, вновь найти пространство родовой имманентности, и эти концепты не обязательно должны быть самыми малыми общими знаменателями философского разнообразия.

¹ Платон. *Государство*, конец книги 6: «Правда, ... исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-моему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом» [цит. по переводу: 3, кн. 6].

² Согласно Лейбницу, существует два типа последовательности: «одна — абсолютно необходима, и противоположное ей заключает в себе противоречие; такая связь бывает в вечных истинах, каковы геометрические истины. Связь второго рода необходима лишь по предположению [*ex hypotesi*] и, так сказать, косвенно; в себе же самой она случайна, ибо противоположное ей не заключает в себе противоречия. Последнего рода связь основывается не на одних чистых идеях и на простом разумении Бога, но зависит и от его свободных решений, и от хода универсума» [цит. по переводу: 2, с. 128].

³ В «Критике чистого разума» он пишет, что гипотезы предлагают нам «поприще... где (если мы уж не можем ничего утверждать) нам позволительно, по крайней мере, что-то выдумывать и высказывать мнения». Гипотезы – это мнение, которое, однако, не является необоснованным, поскольку оно связано с убежденностью в возможности существования объекта, о котором говорит эта гипотеза. И мы не можем позволить себе «полагать его в основу гипотезы, так как это значило бы подсовывать разуму пустые фикции вместо понятий вещей» [цит. по переводу: 1].

Программа исследований: философское рассуждение посредством гипотез

Проблема выбора или решения, возможно, первой открыто проявляет себя в философии как результат лояльности. Рассматривать этот выбор напрямую не представляется возможным, поскольку неопределённость сама является частью выбора. Именно здесь находятся философские характеристики. Философия говорит также о самой себе, когда она нам говорит что-то о мире. Как следствие, допускается, что мы не имеем критерия для различения философии и мета-философии. Программа исследования будет заключаться в том, чтобы найти средства для рассмотрения этих вопросов в соответствии с другими формулировками, руководствуясь признанием права философий на многообразие.

Двойственность понятий философии «в целом» и «частных» философий затрудняет определение философии, каждое понятие вырабатывает другие критерии для своего опознавания. Философию можно характеризовать только непрямо, с помощью постулатов, если использовать математические термины. Весь вопрос заключается в том, чтобы понимать, сверхдетерминируют ли эти постулаты философию, когда, как Платон, занимаются поисками основополагающих принципов или абсолютов, которые становятся моделями для эмпирического знания, или же они её «недетерминируют», чтобы избежать исключений различных вариантов метода и предложить философские и научные концепты, результаты силы человеческой мысли в родовом пространстве. Программа исследования установит необходимые структуры такой не прямой характеристики. Таким образом, она посвящена возможности говорить о философиях, полностью отдавая себе отчёт, что философия в целом не берёт на себя ответственность за отличительные критерии мета-философии.

Варианты определения этого выбора многочисленны, но имеют системный характер и затрагивают то, что можно вчерне назвать внутренней и внешней областью философии: эти варианты выбора одновременно отличают одну философию от других и в то же время отличают её от того, что не есть она: науки, искусства, техники, здравого смысла. Мы предлагаем гипотезу о том, что эти два взаимоотношения пределов находятся в системных отношениях. Всё же между ними имеется различие: пределы, которые некая философская система задаёт себе вместе с другими философскими системами, требуют неопределённо большой разъяснительной работы, работы по защите аутентичного или реального, тогда как связь с науками или искусством представляется следствием некоего определённого решения. Что касается здравого смысла, то его положение представляется более двусмысленным: он одновременно находится вне философии, но также и внутри неё, по-

скольку философские системы, которые новая философская система держит на расстоянии, также подчиняются здравому смыслу. Здравый смысл, будучи одновременно внутри и вне философии, является отрицательным условием её индивидуации. Он обеспечивает унификацию взаимодействия двойных пределов в качестве некоей общей меры. Вот почему он оказался настолько интересен, что некоторые философы принимали здравый смысл за эквивалент трансцендентального. Наша мысль заключается в том, что проведение различия между философией и наукой и искусством позволяет непрерывно отличать её от других философских систем. Для философии наука является проекцией философской объективности, искусство – проекцией трансцендентальной риторики, которая позволяет защитить эту объективность стиля несмотря на многообразие философий.

В классическом философском подходе именно сложное взаимодействие этих внутренних и внешних пределов обеспечивает философии её объективность, одновременно позволяя ей рассматривать науку как образец и осваивать её стиль, например, чтобы всё не представлялось метафорическим, разрабатывая некую технологию взаимоотношений между эмпирическим и трансцендентальным. Что тогда сказать о философии? О ней нельзя говорить прямо, если не реконструировать частную философию. Философия не располагает истинной теорией философии. Всё, что она может утверждать, имеет опосредованный характер и обусловлено связями, которые она предполагает наряду с другими дисциплинами или скорее, мы бы сказали (чтобы не упоминать об отдельных исторических моментах), наряду с другими видами упорядоченности, наукой, искусством, литературой, техникой и т. д. Она сверхдетерминирована посредством иных видов упорядоченности, нежели свой собственный вид, и они являются другими формами связи с Реальным. Эта сверхдетерминированность исторической иллюзией хорошо известна, она почти с неизбежностью лежит в её основании, и не без её участия в ходе своей истории философия утратила свои объекты, отчего науки только выиграли. Возвращаясь к выражению, взятому из математики, философия предстаёт как некий «жадный идеал», когда она соединяется с какой-либо другой дисциплиной, последствия такого соединения оказываются в сфере интересов философии. Именно так человек, создающий философию, становится одним из её объектов и более не обладает автономностью по отношению к ней. Можно понять, что этнологи хотели бы полностью дистанцироваться от философии, которая тем не менее была их питательной средой, как у Леви-Стросса.

Тем и интересна гипотеза, что она не смешивается с первоначалом, она допускает разрыв между ним и рассудком, по утверждению Платона. Она предполагает признание некоей внешней субстанции, которая не зависит от философии и позволит заложить основы для теоретизирования последней, поскольку речь идёт уже не о само моделировании,

а о таком типе теоретизирования, который сочетает гетерогенные элементы. Тогда антропология также может рассматриваться в своей автономности и своей системности.

Гипотеза позволяет нам трансформировать системы сверхдетерминированностей в наложения отдельных гетерогенных фрагментов, удерживаемые вместе с помощью недодетерминированности какой-либо другой дисциплины. Философия «без» искусства или «без» науки преобразуется в множество наложений друг на друга. Они могут также быть наложениями различных философских систем, как и фрагментов других дисциплин.

Мы намерены использовать гипотезу для построения философских систем, как это сделал Лейбниц. Это предполагает, что мы признаём право философских миров на бесконечность, но не находим для них решения с помощью какого-либо разумного основания, которое бы избрало одну из них и обязало бы другие предоставить ей подобное основание. Речь о том, чтобы принять многообразие философий по праву, не привязывая его к веренице несовершенств.

Допустить, что имеются некие философские системы, довольно просто, допустить многообразие философий, не учитывая это многообразие в одной или другой из них, – это гораздо сложнее. Если мы признаём многообразие философий, то получаем бесконечное число возможных гипотез. Как в процитированном отрывке из Пеги, философии могут сосуществовать, не будучи носителями большей правоты по сравнению друг с другом и не имея разумного основания, которое можно предложить философии в целом. Если исходить из философии Лейбница, то она предполагает отказ от принципа разумной достаточности, но при этом принятие – в качестве предварительного – принципа тождества неразличимых. Кроме того, в своём наступлении на философию Лейбница, Рассел и Мур высказываются в пользу принятия, опять-таки предварительного, теории внешних отношений применительно к философии; эта теория утверждает не только, что факты не зависят от нашего опыта, но и что философии независимы от опыта философа, а следовательно, что все формы «внутренних отношений», которые можно вообразить между одной философией и другой от имени общего философского опыта, также прерываются.

«В качестве условия»: мы под этим понимаем, что это не единственный способ действия и что существуют, несомненно, другие принципы, очевидно весьма противоположные друг другу, которые можно было бы сложить вместе.

Пойдём немного дальше. Теория внешних отношений признаёт многообразие философий, как и многообразие тождеств. Если мы допускаем неразличимые, мы предполагаем, что все философии различны. Если имеются две отличные друг от друга вещи, они остаются отличными друг от друга бесконечно долго. Они могут создавать сколь

удовно многочисленные сочетания, которые будут новыми философиями. Всякий раз мы постулируем не единство, а тождество каждой философии.

Очевидно, что это постулат, и как таковой он может показаться произвольным. Но философия в целом также создаёт подобный постулат, при этом она оставляет его имплицитным. В одной из своих лекций («*Основные принципы метафизики*») Хайдеггер утверждает, что ничто и бытие идёт вместе к началу мысли. Но затем он рассматривает бытие и забвение бытия. Возможно, ничто или тождество не подлежит забвению и поэтому не интересуется бытием. Это тождество является тем не менее единственным понятием или единственной категорией, без которых невозможно помыслить многообразие философий. В противном случае каждая философия вновь возвращается к некоей совокупности, которая позволяет её трансформировать в другую философию.

Речь идёт о тождестве, а не об отождествлении. Философы, занимающиеся вопросами различия, например Деррида, «выхолостили» принципы, в частности, Вечного Возвращения Того же Самого и Воли к Власти. Делёз практически отождествил Вечное Возвращение Того же Самого с машинами желания. Это не то, что мы ищем. Мы допускаем строгое тождество двух принципов или, напротив, их строгое разделение таким образом, что тождество не трансформируется в другую философию посредством некоей непрерывной топологической трансформации. Это тождество является единственным элементом, без содержимого, без конкретного концепта, который позволяет признать философскую систему. Это тождество – то же самое, что «*лояльность* реальности», о которой говорится в цитате из Пеги. Это то, что предшествует лейбницианскому вопросу: «Почему существует нечто, а не ничто?». Известно, что Хайдеггер его прокомментировал («*Положение об основании*»). Чтобы иметь возможность задать такой вопрос, необходимо, чтобы было «нечто», предшествующее акту философствования, а именно формулирование вопроса, по меньшей мере. Мы постулируем тождество как то, что предшествует философии – точнее, её реальному состоянию.

В какой мере это минимальное предположение изменяет что-то в практике философии? Оно оставляет в стороне то, что есть в ней тотализирующего, её единство в качестве присущего, поскольку оно связывает её с философией «в целом» и позволяет непрерывно осуществляться трансформации одной философии в другую. Другими словами, единство философской системы больше относится не к тотальности, а к тождеству. Во-вторых, каждая философия должна признать, что ей предшествует нечто и она не принимала участие в его определении – будь то Реальное или тождество. Условия такой мысли были разработаны Франсуа Ларюэлем (François Laruelle), в «Биографии обычного человека» («*La Biographie de l'homme ordinaire*») и «Христо-фикция. Руины Афин и Иерусалима» («*Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et de Jérusalem*»).

«Философское рассуждение посредством гипотез» добавляет некую аксиому к знанию, что развитие философской мысли Ларюэлем под названием не-философии может преобразовать практику философии как таковой.

Возвращаясь к описанию, уже начатому в данной работе, такая дополнительная аксиома – что можно вести философское рассуждение посредством гипотезы – трансформирует смысл и функции системы сверхдетерминированностей частных философий, представляя её как наложение и недодетерминированность, эквивалентную трансцендентальному и вновь оказавшуюся в имманентности.

Формы недодетерминированностей философии в целом посредством многочисленных наук

Возьмём классическую сверхдетерминированность философии наукой, классическую в том смысле, что эта детерминированность связывает науки с философским абсолютом, а не с тождеством Реального. Мы её развили, вполне отдавая отчёт, что другие параллельные развития могли бы происходить в отношении других определений философии, искусства, этики, техники. Проблема заключается в том, чтобы трактовать эти определения, связывая их с тождеством, а не с совокупностью философских систем.

Наука сохраняет свою важность для философии тем, что конституирует свою связь с объективным познанием. Эта детерминированность ослабевает в философии, получая два названия, а именно «философия наук» и «эпистемология», которые не являются полностью тождественными. В классическом представлении, первое позволяет философии понимать науку и предложить ей в случае необходимости основание. Второе, порождённое проблемой, которую ставит многочисленность научных теорий, конструирует переходы между философией и науками.

В философии наук философский ход рассуждений является преобладающим и бесспорно признаётся, что философия может рассматривать науку в качестве своего объекта. Она предполагает универсальность и гомогенность первоначала своего объекта. Философия – это отправная точка, но она становится обоснованной объектом «наука», который является для неё образцом объективности. Вопрос о связи между философией и её объектом не встаёт линейно, поскольку объект также имеет воздействие на философию и это воздействие даёт толчок новому, философскому синтезу связей между философией и науками. Гипотеза, которая имплицитно исключена таким образом и которую мы защищаем, заключается в том, что философия и науки настолько различны и гетерогенны, что они не допускают связь философии со своим объектом. И всё же такая гипотеза всегда маячит на горизонте, поскольку

ку часто также говорится, что философия не имеет объекта. Именно в этом заключается довольно интересная трудность, которую мы помещаем в отправную точку вопроса о философии наук. Мы заменяем её идеей о том, что философия создана из наложений, некоторые из которых представляют собой фрагменты науки.

Эпистемология, напротив, берёт в качестве своей составной части научный материал и случайные явления отдельных дисциплин, что объясняет её внимание к контroversам и научным дискуссиям, а также к научным концепциям, разработанным в других дисциплинах (психологии, социологии, экономики, управления...). Следовательно, она принадлежит к своей более локальной и специализированной практической области, а не к философии наук. Она создаёт переходы одной дисциплины в другую, какой бы ни была их степень удалённости в географии познания. Возможность этих переходов основана на своей проективной деятельности и исходит из обстоятельств и ситуаций. Эта возможность предполагает общее применение философии, не в исходной точке, а как идеал реализации возможных связей между научными дисциплинами. Эпистемология сводит философию к набору противоречивых тезисов в соответствии с историческими ситуациями или обстоятельствами. Гипотеза, которую она исключает, предполагает, что можно нарушить сплетение этих переходов и их взаимосвязей между дисциплинами в зависимости от проблемы. Тем не менее современные применения «этики» предполагают возможный разрыв в этих сетях. Мы заменим эту проблему рассмотрением не-продолжения философии посредством эпистемологии и посредством признания их в качестве двух связей, между философией и наукой, имеющих иную природу.

Исходя из примата недодетерминированности над сверхдетерминированностью, наш ход рассуждений не признаёт само собой разумеющимися ни отношения между философией и наукой, с одной стороны, ни отношения между философией наук и эпистемологией, с другой. Весьма вероятно, что «формула» сочетания философии и наук не будет одинакова в философии наук и в эпистемологии. От первой ко второй не переходят «естественно» и без серьёзных последствий. Это вопрос очень сложный и запутанный, и он не находит решения, если эксплицитным образом не сформулировать гипотезы, которые можно будет выделить самостоятельно из развития во времени, при этом эпистемология, как представляется, с опозданием предстала вместе с многочисленными научными теориями, когда механика не могла больше служить образцом для других теорий. Имелись критерии для установления, при каких условиях некий феномен мог быть объяснён с помощью механики, но их не было для определения науки или наук вообще.

Преимственность этих двух типов описания науки, совершенно естественная, пока механику или физику берут за образец научности, претерпела интересное превращение. Отдельные критерии, разрабо-

танные эпистемологией для идентификации науки, оказались её универсальными репрезентациями. Это перенос на науку предполагаемой универсальности законов природы. Поставленная таким образом проблема показывает, что все «критерии», разработанные с этих позиций, являются насквозь метафизическими. Эта проблема была отмечена для принципа верификации, который всё же является менее упрощенческим, чем его считают обычно, немного в меньшей степени её усматривали в принципе фальсификации. Они являются метафизическими, поскольку всегда выходят за пределы того, что они могут «верифицировать» или «фальсифицировать» или же включить в «программу исследований» или ввергнуть в «хаос», так как все эти термины должны были охватить всю совокупность науки. Некоторые сделали из этого вывод, что мы не располагаем критерием, позволяющим идентифицировать науку. Прежде чем философия наук воскресила классическую идею «смерти философии» посредством утраты своих объектов в науках о человеке, эпистемология анонсировала конец объективной, универсальной и нейтральной науки в сфере социальных практик. Сложение двух дисциплин в непрерывную последовательность привело к расцвету всех типов релятивизма и смешению культур, что не всегда означало освобождение. Релятивизм предполагает, что не только то, что мы можем наблюдать, является по сути дела мешаниной – мешаниной из разных культур, науки, философии, экономики, религии, верований, этических воззрений и нравов и т. д., но кроме того, что философия, которая её сопровождает и объясняет, является частью этой мешанины.

Мы предлагаем другую точку зрения. Мы допускаем, что во всём, что мы можем идентифицировать эмпирически, можно наблюдать смешения, смесь наук, философии, миропонимания, религии и т. д. Именно эта черта отличает эмпирическое данное. В эмпирическом нет строго чистых случаев науки, которые можно было бы предложить в качестве «парадигмы»; при этом всегда имеются убеждения, социальные практики, философия и т. п. Мы не найдём ни одного «эмпирического» критерия науки, ни одного позитивного критерия – только отрицательное условие, косвенно относящееся к рассмотрению «так называемых ошибочных теорий», т. е. прогнозирующих вещи, о которых говорят, что их нет. Эта точка зрения позволяет учитывать новые практики моделирования науки, при этом речь идёт не о конце теорий, а об изменении их функции. В моделировании проблемы имеют приоритет над теориями и предполагают всякий раз новую расстановку дисциплин, и условия приложения этой расстановки будут продуманы с помощью понятий философии науки, но без её преемственности по отношению к эпистемологии. Решение каждой проблемы представляется как новая калейдоскопическая расстановка, где функции форм и содержания могут изменяться, и как установление каждый раз новой связи со знаниями, накопленными дисциплинами, с моделированием, с экономическими и эксперименталь-

ным ограничениями и т. д. Что каждый раз заново требует возможности этих расстановок, чрезвычайно многочисленных в принципе, – так это *тождество* проблемы, а не её обзор. Именно с точки зрения этого тождества и многообразия сочетаний дисциплин, с другой стороны, мы будем характеризовать практику моделирования в современных науках. Это описание чрезвычайного разнообразия и сложности современных наук предполагает применение наиболее классической философии наук, а также эпистемологии, но в различающихся функциях.

Предлагаемая нами точка зрения совершенно иначе подходит к эпистемологии и философии наук. Последняя не устарела и сохраняет важную функцию относительно эпистемологии. Философия разрабатывает с помощью этих понятий условия приложения эпистемологии к наукам. Эпистемология видит, как эти критерии развиваются из описаний, богатство и ценность которых зависят всякий раз от положения дел в науке. Та и другая дисциплины в состоянии дать ход техническим, научным, философским *применениям*, позволяя, в зависимости от положения дел, предложить описание той или иной изучаемой научной проблемы. Это подразумевает истинное моделирование, где определённые знания будут использованы в качестве модели приложения для описаний, рассматриваемых классической философией как «региональные».

Чему это длинное развитие к философии наук и эпистемологии может содействовать, чтобы изменить нашу практику философии? Мы постулируем, что науки равным образом, но непрямо описываются самой философией. Пока эпистемология рассматривалась как естественное продолжение философии наук, было трудно увидеть, что они пускают в ход знания, имеющие отношение к философии. Их разделение выявило, что не так уж естественно видеть в философии обобщение «без уравнения» (по словам Пуанкаре) науки, или в эпистемологии – некую частную философию, сведённую к тезисам. Та и другая нам говорят о философии, как и о науке. Именно в этой точке мы можем рассматривать науки как «недодетерминированность» философии. Философия наук и эпистемология представляют собой философские образы науки такие, какие позволяют её недодетерминировать, комбинируя их не с помощью последних достижений, а в родовом пространстве, где можно конструировать общие «X», которые не сводятся к наименьшим общим знаменателям. Отделяя эпистемологию от философии наук, мы можем рассматривать первую как формирование знания с его относительной автономностью, правила формирования его содержания и его стратегий. Но тогда мы сразу могли бы её представить как некое новое проявление здравого смысла, позволяющее сконструировать связь между философской и научной практикой. Из этого проявления здравого смысла мы можем извлечь элементы, которые способны в зависимости от обстоятельств дать представление о научной практике или научных формах объективности.

Мы постулируем, что тот же ход рассуждений возможен в отношении этики, эстетики, технологии и можно использовать их как новые проявления здравого смысла, позволяющие установить связь философии с проблемами обыденной жизни, соответственно, с проблемами искусства и техники. Это новое применение философских систем «Х» объясняет одновременно, почему здравый смысл оказывается с классической точки зрения одновременно внутри и вне действия двойных пределов, с помощью которых философская система себя конституирует.

Философия, таким образом, непрямо характеризуется своей связью с другими знаниями и с другими практиками, а не только своими способами артикуляции того, что для неё является эмпирическим и/или трансцендентальным. Каждая из них могла бы быть тождественна некоей форме связей, возможных между другими переживаниями Реального – того Реального, которое как раз ей предшествует. Каждая частная философия могла бы представить другую комбинацию наложений и образец их трансцендентальной интерпретации. Непрямая характеристика с помощью недодетерминации позволяет освободить науки от философии, при этом создавая для них более ценные взаимодействия. Тогда антропология и другие науки о человеке наслаиваются на философию, не зависят от неё, но могут сопрягаться с ней. Это предполагает такую интерпретацию дисциплин, при которой ни одна не рассматривается как доминирующая над другими. Каждая из них является переменной в некоей комбинаторике или измерении проблемы, а не окончательным интерпретантом объектов и проблем.

Интерпретация многообразия частных философий

Обычно, когда берутся за тему многообразия философских систем, всё заканчивается какой-либо формой релятивизма. Те философии, которые называются иногда постмодернистскими, приходят к релятивистскому прагматизму в англосаксонской традиции и к некоей форме нигилизма и растворения истины, если они континентального происхождения. Конечно, это не тот способ, который мы пытаемся использовать для решения этой проблемы: наше постулирование различия форм упорядоченности сковывает эту философскую форму истории, где интеллектуальный прогресс смешивается с «буквализацией отобранных метафор» [см.: 10, р. 75]. Как тогда интерпретировать это многообразие в такой же позитивной манере, как если бы мы были эмпириками, учитывая работы «трансценденталистов»? Мы можем предложить только весьма общие гипотезы, которые здесь обосновываются только посредством того, какие возможности они предоставляют помимо объяснения и установления связей.

Общая гипотеза. Примат несводимого множества философий над единством философии.

Это тезис, который не является сам по себе философским, в том смысле, что он не пытается защищать примат некоей частной философии *над* или *в противопоставление* другой. Но он уже предполагает тождество, предшествующее философии.

Гипотеза а. Поскольку имеется «некая» философия, пусть отдельно стоящая, то имеется не только некое множество философий, для которого она выступает в роли теории и которое её использует, но и множество философий вне её.

Такие гипотезы предполагают интерпретацию некоей частной философии одновременно как имеющую объективную ценность и как совершенно не обязанную обладать истиной и быть правой в противопоставлении с другими. В дискуссии, в которой противопоставлялись «релятивисты» и «объективисты», Рорти говорил, что «мир не предоставляет нам никакого критерия выбора между альтернативными метафорами, что мы можем только сравнить языки или метафоры друг с другом, а не с чем-то, что находится вне языка и называется “фактом”» [10, р. 43; цит. по переводу: 4, ч. 1, гл. 1]. Мы не делаем такой вывод, как Рорти. Мы скорее сказали бы, что альтернативы свидетельствуют о наличии разных философских систем, и все они объективны. Но нет необходимости искать тому подтверждение в двойной функции «факта». Но конечно, это изменяет смысл и функцию противопоставления в философии.

Чтобы уточнить этот новый смысл, мы поступим, как и в отношении эпистемологии: мы возьмём с самым серьёзным видом все составные части, транслированные с помощью традиции, но попытаемся их использовать в другой «логике». Мы будем учитывать противоречия, их синтез, эмпирическое, трансцендентальное, не имея желания столкнуть их друг с другом, не делая из одного противоречия простую симметрию другого, а из эмпирического – негативное отображение трансцендентального. Это предполагает, что принятые иерархии больше не имеют «реальной» ценности, следовательно, не являются больше взаимоисключающими, но допускается, что философская точка зрения всегда нам сообщает о некоей вещи из Реального, и, как следствие, ей перестают придавать большую значимость и сталкивать её с симметрично расположенным элементом. Это также предполагает, что допускается некая позитивность составных частей философии – на англосаксонский манер, – которые не относятся только к эмпирическим элементам, но также к трансцендентальному и к синтезу, и также подразумевается, что имеются истинные специфические философские *знания* и *способ*. (Как предположил Ж.-Г. Гранже в работе: [7].)

Тогда проблема заключается в том, чтобы понять, как трактовать противоположные элементы и смешения концепций или двусмысленности. Вернёмся к гипотезе о трансцендентальном тождестве, спра-

ведливом для всех составляющих, но строго независимом от них. Мы можем её транспонировать и вывести из неё следующее заключение: всякая противоположность может поочередно рассматриваться как строго отличная и обособленная от другой или как строго тождественная другой. Рассмотрим случай противопоставления эмпирического и трансцендентального. Можно было бы интерпретировать эти термины как строго обособленные, но тогда следует изменить их смысл: трансцендентальное будет на этот раз строго имманентным, без прямого увязывания с трансценденцией, а взамен эмпирическое будет строго дано в трансценденции и как трансценденция. Но их можно также рассматривать как тождественные и представить последовательность признаков обыденного языка как трансцендентальное. Все смешения будут возможны, философские вариации синтеза противоположностей смогут найти многочисленные сигнификации, будь то окололитературные, как сделал Деррида вслед за Хайдеггером, будь то околонаучные, как в англосаксонской традиции. Но следовало бы избегать отождествления противоположностей с помощью синтеза и медиации, их постулировать скорее как тождественные или релевантные тождеству, которое работает для каждого из них. Действительно, отождествление возрождает иерархии и преобладание одного термина над другим. Единственный примат, который мы стали бы утверждать, – это примат *множества* философских систем над *одной* философской системой, и необходимо, чтобы каждая философия претерпела видоизменения, которые предполагает эта гипотеза. Они одновременно и неполноценны и исключительно важны, поскольку согласно гипотезе мы отступим от того, что Франсуа Ларюэль назвал «принципом достаточной философии», т. е. откажемся от необходимости быть правыми *в противопоставлении* с другими.

Эти изменения затрагивают также трансцендентальную риторику. Мы предположили, что она *защищает* философию и от «эмпиристских», и от «спекулятивных» отклонений – согласно облечённой доверием и властью философской позиции. Это больше не обязательно. Не какой-то риторике, имеющей целью предложить образец понимания, будь то наука и обыденное знание (как у англосаксонских авторов) или сама философия (как у французских авторов), мы сможем придать смысл какому-либо философскому *стилю*, индивидуальность которого не была бы стеснена многообразием философий как таковым. Частная философия предлагает нечто объективное, но ей нет необходимости *желать* истинного существования этой объективности как Реального в полном смысле слова. Это нам позволяет выдвинуть новые гипотезы о применении многообразия философских систем.

Гипотеза b. Философская система создана не для приложения, по крайней мере немедленного, к эмпирическому; всякое «приложение» философской системы даёт основание для догматизма, неких насильственных действий, процедур исключения и интериоризации.

Гипотеза с. Только многообразие по праву может реально быть «приложимо» в следующей форме, которая схематично выражает это многообразие: когда некоторые «региональные» или «родовые» пласты этих философских систем функционируют как условие их локальных приложений.

Эти гипотезы могут быть сформулированы при условии понимания эпистемологии, этики, эстетики, технологии, политологии, риторики как «региональных» условий локального приложения философской системы в областях науки, техники, деятельности, морали, социуме, искусстве, языке и т. д. Эти гипотезы придали бы смысл решению Рассела относиться к этике – или всякой другой региональной частной науке – как внешней по отношению к философии в целом. Все эти дисциплины сами являются смешениями различных философских систем и эмпирических и родовых детерминаций. Их объективная форма, оставаясь почти инвариантной в разных интерпретациях, могла бы быть чувствительна к псевдокантианской критике, какую мы предприняли в отношении эпистемологии. Эта гипотеза объясняет, впрочем, почему философская рефлексия о философии часто её интерпретирует как предельную точку или неопределённое обобщение неких аспектов некоторых данных, которые она извлекает из каждой «области».

Такая позиция могла бы устранить некоторое число апорий философии в её традиционном или «достаточном» применении. Мы рассмотрели, например, апории, к которым привела стандартная концепция современного. Так как философская система позиционирует себя как достаточную и как принимающую участие в определении Реального, ей трудно учитывать «современное» – если оно не выступает в негативной форме ложного эмпирического опыта. Итак, понятие «современного» разделено, а не просто признано в своей идентичности. Определение современного станет более простым и позитивным, если установить примат многообразия философий. Тогда больше не будет необходимости, чтобы «современное» было завершением временной линейной последовательности: известная схема могла бы вернуть смысл, не будучи *возвратом* (нео-, пост-).

Обобщение единственной точки философского зрения, исключая другие, в целях объяснения эмпирического, что это эмпирическое представляет собой скорее научное, политическое, экономическое и т. д., является самой распространённой формой философской иллюзии. Мы говорим не о принуждении и не о процессе интериоризации, который предполагает такой ход рассуждений. Однако он необходим в классической философской практике – мы под этим понимаем такую, которая не даёт реального статуса многообразию философий – в той мере, в какой философия претендует на обоснование своего хода рассуждений, проводя различие между ним и ходом рассуждений других философских систем. Если в течение XX столетия имели место весьма важные

наблюдения о многообразии философских систем внутри самой философии – во Франции, я полагаю, в частности, в работах Деррида и Делёза, но также у Марсиаля Гёру (Martial Guérault) и Жюля Вюйемена (Jules Vuillemin), то тема многообразия развивается исходя из некоей приоритетной философской системы или выражения одной философской системы в другой (ряд работ о Спинозе, Ницше, Бергсоне у Делёза) и, следовательно, остаётся подчинённой аргументу силы или достаточности.

Философия в целом уже больше не стояла бы перед необходимостью занимать позицию защиты по отношению к другим дисциплинам, если бы она отказалась в своей практике от конфронтации с другими частными философиями. Именно поэтому мы предлагаем философствовать с применением гипотез. Философское рассуждение посредством гипотез означает отказ от предположения, что один философский тезис обладает большей истинностью в противопоставлении с другим. Если провести демаркационную линию между тождеством и философскими смешениями, достаточность философии больше не имеет места: утверждать примат Бытия над мыслью или мысли над Бытием очевидно неэквивалентно точке зрения, которой придерживаются эти смешения, но они заставляют взглянуть по-иному и под другим углом на их архитектуру. Постулат тождества, предшествующий всякой онтологической обусловленности, лежит в основании также теоретического и практического развития философии, когда каждый целостный набор гипотез позволяет иначе осветить смешения эмпирического опыта. Речь больше не идёт о том, чтобы любой ценой в соперничестве с эмпирическим защищать *одну* философию, *одну* этику, *одну* политическую идеологию. Напротив, их многообразие, их расхождение, их взаимное перекрытие придают смысл сингулярности ситуации. И программа исследования – сама по себе практика.

Обогащение философских систем риторикой могло бы внести вклад в подобное применение философии, равно как и размышление о функциях пространственности в философской мысли. Сама риторика при этом бы преобразилась: не непрерывное регулирование связей между трансцендентальным, эмпирическим, которое дано, эмпирическим, которое детерминировано трансцендентальным, Реальным, а то, что питает достаточность философии, она станет стилем индивидуальности философии, не нанося вреда объективности. Мы предполагаем, что можно извлекать из наук, из философии, эпистемологии, техники, этики содержание, которое может нам дать описание смешений философии, науки и этики, и что можно разработать мета-категории, которые нам позволят сохранить сложную специфичность каждой из систем. Они не будут иметь произвольного характера, поскольку они сами изъятые из научного, философского, этического дискурса. Они не будут иметь формального характера, поскольку речь идёт каждый раз об эмпирическом опыте в его связи с тождественностью. Они будут трансцендентальными, поскольку будут увязывать каждую систему с тождеством.

Мы утверждаем, что философии сосуществуют мирно и что они непременно соседствуют с эпистемологией и науками в атмосфере мира и согласия. Мы не предлагаем никаких гипотез в отношении этой атмосферы. Напротив, такая концепция многообразия может привести к *cogito*, не предполагающему достаточность «я мыслю», *cogito* неясности, скорее, чем ясности. Отсюда максима, с помощью которой мы делаем вывод: имеется, по меньшей мере, одна философская система, которую философия в целом не понимает. Тогда само моделирование философии в целом становится невозможным. Отношения между философскими системами становятся тогда отношениями гипер-совместности, которую можно понимать как гипер-несовместность, что возможно в родовом пространстве.

Заключение. От лояльности к коллективной интимности

Лояльность позволила нам составить список наложений на тождество, соотнесённое с Реальным, и учитывать по праву разнообразие философских систем, соединяя их с теми дисциплинами, которые могут её недодетерминировать. С помощью лояльности философские системы передаются людям.

Но что является «субъектом» этой лояльности? Не субъект философии, как мы увидели, смешение эмпирического и трансцендентального, а то, что делает возможным многообразие философий и многочисленность наук. Здесь нужно родовое пространство, где понятия можно расчленить до своего начала и сформировать «первообразные», которые могут проникнуть во всю науку или во всю философию. Лояльность приводит нас к этим первообразным, богатствам и находкам, которые вновь пребывают в имманентности, условиям создания общих понятий.

Вера, что данный субъект – это субъект философии, привела также к иллюзии, что субъектом науки является «Эго», и историю наук стали рассматривать как череду ярких индивидуальностей. Мы не ходим уменьшать их значение, хотя то, что называется «жизнеописаниями», всегда ангажировано. Но не о жизни, которая представляет собой понятие широкое и неопределённое, мы будем говорить об имманентно пережитом, которое больше не несёт то или иное Эго или тот или иной субъект, о «пережитом, но не прожитом», по выражению Франсуа Ларюэля.

Коллективная интимность идёт от людей к философиям и наукам, но тогда они уже рассматриваются с точки зрения их достаточности. Однако переход от лояльности к коллективной интимности – не инверсия, и его не просто обратить вспять, без чего наши субъекты вновь стали бы субъектами философии, понуждаемые «жадностью» философского идеала. Нам следует всегда помнить о разрыве, присущем ги-

потезе, этот разрыв делает человеческие качества чем-то отдельным от самих людей, что позволило говорить о человеке без свойств (Музиль) или родовом человеке (Ларюэль). Следовательно, имеется определённая устойчивость родового пространства, позволяющая создавать понятия и концепции, которые уже утратили своё философское звучание, однако сохраняют что-то человеческое.

В этом пространстве можно обнаружить радикальное различие понятий философии и антропологии, но также и простое тождество. Одни не трансформируются в другие и наоборот. Имеются понятия, которые являются попеременно философскими или антропологическими, но зависимость одних и других заранее не задана. Они могут комбинироваться с понятиями эпистемологии или философий наук, так как принадлежность понятий к науке и философии не задана, а определена свободно, как бы произвольно, скорее как воображаемые миры, как влияния и превращения любви к вымысливанию – фило-фикции.

Список литературы

1. Кант И. Трансцендентальное учение о методе. Раздел третий. Дисциплина чистого разума в отношении гипотез // *Кант И. Критика чистого разума* / Пер. Н. Лосского; под ред. Ц. Арзаканяна и М. Иткина. М.: Мысль, 1994. 591 с. (URL: <http://psylib.org.ua/books/kanti02/>).
2. Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике / Пер. с франц. В.П. Преображенского // *Лейбниц Г.-В. Соч.*: в 4 т. Т. I / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; пер. Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. 636 с. С. 125–163 (Филос. наследие. Т. 85).
3. Платон. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3(1) / Пер. А.Н. Егунова. М., 1971. 687 с.
4. Рорти Ричард. Случайность, ирония и солидарность (1990) / Пер. И.В. Хе-становой и Р.З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 279 с.
5. Шмид А.-Ф. Родовая эпистемология: от Эго к «коллективной интимности» науки // *Философия и культура*. 2011. № 5(41). С. 105–117.
6. Dictionnaire de la non-philosophie / François Laruelle (éd.). Paris: Kimé, 1998. (Dictionary of non-philosophy / transl. Taylor Atkins. Minneapolis: Universal Publishing, 2013.) (URL: http://monoskop.org/images/2/2b/Laruelle_Francois_Dictionary_of_Non-Philosophy.pdf).
7. Granger G.-G. Pour la connaissance philosophique. Paris: Odile Jacob, 1988. 136 p.
8. Leibniz G. Fragments // *Opuscules extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat*. Paris: Félix Alcan, 1903. V. P. 32.
9. Péguy Charles. Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne // *Cahiers de la Quinzaine*. Avril 1914. P. 82–83.
10. Rorty Richard. Contingence, Ironie et Solidarité (1990) / Trad. Pierre-Manuel Dauzat. Paris: Armand Colin, 1993.

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

Научная видеоконференция «Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное: “болевые точки” философской антропологии»

Москва: Институт философии РАН, 21 мая 2015 г.

21 мая 2015 г. прошла Первая научная видеоконференция, организованная сектором истории антропологических учений Института философии РАН (г. Москва) и кафедрой философской антропологии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород), посвящённая актуальным проблемам философской антропологии. В рамках конференции обсуждались вопросы, связанные со статусом философской антропологии как области философского знания, об абсурде как феномене, который мог бы стать предметом глубинного рационального осмысления, о восстании техноидов, о человеке как природном проекте, о новой трактовке субъективности и многие другие проблемы.

Открыл конференцию профессор **Павел Семёнович Гуревич**, выступивший с докладом «**Болевые точки философской антропологии**». Он обозначил несколько ключевых проблем, которые характеризуют напряжение современной философско-антропологической мысли. Во-первых, в отличие от других областей философского знания философская антропология сегодня утратила свой предмет. В результате она трансформировалась в антиантропологию, приняла облик апофатического проекта. Философско-антропологическая мысль в наши дни «распылена», представлена большим разнообразием авторских подходов и исследователей, говорящих на разных языках. Во-вторых, с новой остротой в современной философской антропологии встаёт проблема идентичности. Как мы можем определить человека в условиях исчерпания «ктойности»? Третья тема, обозначенная Павлом Семёновичем, связана с радикальным переходом к квантовому мышлению, формирующему новые формы социальных общностей: родство не по крови, а по кван-

ту. В квантовом сознании каждое живое существо имеет свой спектр реальности, свой горизонт видения мира, скоординированный с телом, жизненными программами и т. д. Ещё одна «болевая» точка философско-антропологической мысли соотносится с появлением идеи множественности разумов, обнаруженных при встрече западной и восточной цивилизаций. Разум как общее понятие обладает большим количеством средств, позволяющих осмысливать и осваивать окружающую действительность. До сих пор разум считался достоянием только человека. Но за последние годы всё чаще стали говорить о многообразии самой разумности. Подводя итоги сказанному, Павел Семёнович отметил необходимость восстановления классической философско-антропологической традиции, позволяющей оснастить предметностью опустошённое сегодня знание о человеке.

Следующим прозвучал доклад д. филос. н. **Алексея Николаевича Фатенкова «Экзистенция и абсурд»**. В нём человек рассматривается как существо разумное, но не рациональное. Экзистенция человека соотносится с абсурдными состояниями реальности, в которой он пребывает и которую осмысливает. Абсурд для существа нерассудочно и безрассудно разумного есть не бессмыслица, а странное сочетание смыслов. Ценность абсурда не только отрицательна, но и положительна. Никакая мысль, даже самая строгая, не обходится без вкраплений абсурда. Он рождается в ситуации острейшей конфронтации истины и лжи, он не истинен и не ложен, оттеняя собой эвристические полюса: обличает ложь, иронизирует по адресу истины. В абсурдистской логике двойное утверждение означает отрицание, пусть и не полное, а двойное отрицание означает утверждение, не аподиктическое – безысходное. Абсурд исключает ложь во спасение, поэтому всегда граничит с цинизмом. Сугубо рациональными средствами, в рамках преимущественно познавательного отношения к миру, от абсурда не избавиться. Решающее значение имеют тут нравственный стержень и эстетическое чутьё. Борьба с абсурдом есть борьба с безвкусицей и морализаторством.

Тему **человека как проекта природы** представила д. филос. н. **Эльвира Маратовна Спирова**. Она показала, что этот проект оказался самым устойчивым в сравнении и другими. Образ человека природного был рассмотрен ею на примере антропологических учений М. Шелера, Ж.-Ж. Руссо, Л. Фейербаха, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, З. Фрейда, современных космологических концепций, социобиологии, нового натурализма и др. В рамках этого подхода были поставлены следующие вопросы: человек – часть природного царства или особый род сущего; картина мира выстраивается вокруг человека или без него; человек – продукт эволюции природы или творение социальности; он – венец природы или ущербное существо (сработанное как «клудж», говоря языком Гари Маркуса); возможно ли постижение человека только с по-

мощью биологии или нужна ещё и гуманитарная экспертиза. В докладе осуществлён критический анализ нового натурализма, направленного против классической философской антропологии.

Продолжил обсуждение д. филос. н. **Владимир Александрович Кутырёв**, выступивший с докладом «**Восстание техноидов**». Он отметил, что кризис философской антропологии перерастает в её распад. От неё отрекаются адепты. Это отражение деградации человека, происходящей из-за того, что технический прогресс «переступает через него». Отсюда идеи трансгуманизма, т. е. расчеловечивания человека. Возникает новый тип человека – техноиды. Это переходная форма к киборгам и роботам. «Роботы сознания». Пока. Это люди, чьё сознание уже похищено силами Иного – на бессознательном уровне. Они в(ос)стали (в позицию) против человека. Его (само)убийцы. И борются сами с собой.

Владимир Александрович обратился к статье П.С. Гуревича в журнале «Человек», под характерным заголовком «Мизантропология как метанойя», привлечшей его внимание. В ней, по мнению докладчика, хорошо описан идейный поворот человечества к суициду, хотя сам автор такого жёсткого вывода не делает. Но он напрашивается. Философия, однако, должна быть не рефлексом, а рефлексией событий, держать голову над водой, хотя бы весь поток нёсся в пропасть. Оказывать сопротивление эвтаназии, борясь за «нашу реализацию» возможных миров.

В докладе д. филос. н. **Ирины Владимировны Егоровой** «**Человек культурный**» природа человека и его деятельность были рассмотрены в пространстве культуры с точки зрения философской антропологии. Чем определяется природа человека? Почему он создал культуру? Что при этом его воодушевляло? Были затронуты вопросы незавершённости человеческой природы и культуры как продукта этой незавершённости. Показано, что человек в своей творческой активности создаёт смыслы и ценности, которые и знаменуют собой культуру.

Ассистент кафедры философской антропологии ННГУ **Артём Маркович Фейгельман** выступил с докладом «**Свобода и субъективность: контуры человеческого существования в сетевом обществе**». Он показал, что сегодня вопрос о субъекте и субъективности может пониматься в том числе как вопрос о свободе и автономности индивида. Становление и мощное развитие сетевого общества, с одной стороны, ставит неисчислимо количество препятствий на пути к свободе как отдельного человека, так и целых социальных групп. С другой стороны, сама структура современного общества обеспечивает широкий круг возможностей и инструментов для отстаивания автономии на самых различных уровнях – социальном, культурном, экономическом. Точки властного давления могут стать отправным началом для новых структур солидарности и свободы. Такова актуальная диалектика сетевого общества.

Докторант ИФ РАН, к. филос. н. **Ариунаа Шажинбатын** выступила с докладом «**Этнос как феномен философской антропологии**». Она обратила внимание на то, что социальное и культурное поведение этносов и наций рассматривается обычно в культурологии, где накоплен огромный эмпирический материал, который характеризует особенности разных культур, уникальность их традиций и обычаев, несхожесть ментальных и эмоциональных навыков и обнаружений. Между тем существует историко-философская традиция, которая позволяет постигать феноменологию этноса через философское осмысление человека. В Новое время многие философы и социологи связывали специфику этноса с человеческой природой, с попытками уяснения этого нового аспекта проблемы. А. Шажинбатын проследила различие в подходе к феномену этноса в исследовательской традиции примордиализма и в различных конструктивистских направлениях, показав, что конструктивизм возник в результате совмещения культурфилософских воззрений с методами философской антропологии. Лишь при такой направленности исследований возникло убеждение, что этнос и нация в большей степени являются продуктами активности воображения, коллективного фантазирования, нежели результатом конкретной исторической практики и закрепления социально-исторических достижений.

Соискатель ННГУ **Валерий Владимирович Беляров** в своём докладе обратился к **социокультурному аспекту представлений о смерти в современности**. Ведая о смерти, человек проводит жизнь «накануне», преувеличивая значение её окончания. Не исключено, что возникновение представления о смерти вызвало когда-то потребность в репрезентации существования, тщетные попытки удовлетворить которую принуждают одного индивида искать участливости другого. Невозможность удовлетворения этой потребности вполне может быть признана генерализирующим началом социокультурного развития человека и человечества. Парадокс настоящего времени заключается в том, что современная демографическая и информационная ситуации на планете ничуть не увеличивают возможности индивида и рода в плане удовлетворения указанной потребности.

В докладе «**Философско-антропологический ракурс властолюбия**» аспиранта ГАУГН **Екатерины Александровны Рахмановской** было подчёркнуто, что властолюбие является неотъемлемой частью человеческой природы, одним из основополагающих мотивов поведения людей. На основе работ Ф. Ницше и А. Адлера был раскрыт компенсаторный характер властолюбия и показано, что источником стремления к власти является чувство превосходства как желание преодолеть комплекс неполноценности. Особое внимание было уделено непреодолимому желанию распространения власти, которое понимается как существо власти в том смысле, что власть остаётся властью только до тех пор, пока она возрастает, в противном случае она становится «немощью власти».

Аспирант кафедры истории, методологии и философии науки ННГУ **Андрей Николаевич Уваров** обратился к проблеме самоубийства, отметив её сложность и актуальность для философской антропологии. В докладе был выделен **фрейм ситуации «демонстративное самоубийство»**, отличительной характеристикой которого является сознательное и целенаправленное использование самоубийцей современных средств коммуникации для превращения акта суицида в коммуникативное событие. Данное действие трактуется как экзистенциальный выбор, желание человека превратить свою жизнь (и смерть) в сообщение, предположительное содержание которого может интерпретироваться различным образом, но наиболее очевидный гипотетический смысл которого заключается в том, чтобы сказать: жизнь не стоит труда быть прожитой. Результаты исследования могут объясняться как с позиции, выдвинутой Ги Дебором и развитой в постмодернистской философии идеи «общества спектакля», так и с точки зрения концепции современности как Времени Mortido, предложенной В.А. Кутырёвым.

Инна Олеговна Чугунова, аспирант сектора истории антропологических учений ИФ РАН, выступила с докладом **«Ненависть как философско-антропологическая проблема»**. Автором доклада была освещена проблема ненависти как неустранимой черты человеческой природы. Сделан акцент на том, что разработка данной темы существенно расширяет горизонты философско-антропологического осмысления человека с позиции его парадоксальных, «тёмных» сторон. Раскрыта идея сложности и многогранности феномена ненависти, который имеет экзистенциальные корни и разворачивается в ценностно-аффективном поле человеческой коммуникации. Показаны противоположные ипостаси ненависти: ненависть созидаящая, творящая подвиги, и ненависть разрушительная, выступающая как суррогат свободных и творческих устремлений человека.

Обсуждение продолжил аспирант кафедры философской антропологии ННГУ **Максим Владимирович Чиров** с докладом **«Ретроспектива телопроизводства: как закалялась плоть»**. Ретроспектива телопроизводства – это история становления образа тела, где мы рассматриваем тело не как некую протяженность, взятую саму по себе, но как надстройку, детерминированную той или иной идеологией, символической структурой. Тело – это инстанция идеальная или, во всяком случае, виртуальная; оно находится в неразрывной связи с идеологией, биополитикой, и всякое конкретное тело вписано в психическую реальность субъекта, всегда уже маркированную идеологией. Дискурс тела, таким образом, вплетён в историю становления европейской субъективности и сам по себе выступает как история изобретения тела.

В докладе **«Субъект и субъективность: опыт различения»** аспиранта философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова **Елены Викторовны Глинчиковой** была рассмотрена тема субъективности в её

противоположении к субъекту. Были проанализированы современные подходы к определению субъективности, выявлены общие черты этих подходов. Акцент был сделан на перспективном направлении, рассматривающем субъективность без субъекта, разрабатываемом в философии Ф. Гиренка. Докладчиком был предложен свой вариант рассмотрения субъективности, в котором субъективность сближается с Кантовской возможностью доопытного созерцания, где, по мнению Ю.М. Борода, «из небытия рождается бытие». Такой взгляд на субъективность противоположен представлению о рассудочном созерцании, основанном на восприятии из языка или из социальных практик тех или иных схем восприятия. Субъект имеет отношение к управлению структурами сознания и сам является структурным, в отличие от субъективности, в которой действие и мысль существуют в единстве. Елена Викторовна обращается к проблеме существования как одной из центральных в размышлениях о субъективности. Существование в его очевидности не может быть приписано субъекту и субъектному мышлению, оно является исключительно принадлежащим субъективности. В заключение Е.В. Глинчикова отметила, что современная проблема размытости или даже отсутствия как такового объекта исследования философской антропологии, о чём можно говорить в связи с концепциями «смерти автора» и «смерти человека», может быть разрешена через смещение акцента с субъекта в его рассудочной, схематичной очевидности к творщей субъективности.

Таким образом, в ходе совместной работы удалось выявить актуальные и безотлагательные проблемы философского постижения человека. Остро поставлен вопрос о дальнейшем углублении рационалистической традиции в осмыслении человеческого поведения. Эта традиция противостоит абсурду, который пронизывает различные аспекты современной реальности. Тема абсурда давно привлекала внимание философов и социологов. Эта проблема выявилась поначалу при разграничении истинных и ложных рассуждений. Прежде всего она рассматривалась как сбой логики, нелепость рассуждения. Это было особенно важно для риторической и судебной практики. Абсурд многолик и культурно обусловлен. При молчаливом попустительстве страна может провалиться в бездну абсурда. Люди свыкаются с тем, что вокруг царит безмыслие и лицемерие. Но есть другой путь, который мог бы придать динамику социальному прогрессу. Абсурду пора противопоставить зрелое гражданское мужество, здравый смысл и социальную терапию.

Особое внимание было уделено «восстанию техноидов», то есть стремлению устранить живое универсальное разумное существо, при котором антропоморфность – лишь один из вариантов сущего. В ходе конференции была отмечена узорность и даже курьёзность тех философ-

ско-теоретических усилий, которые сопровождают анализ данных перспектив. В ряде исследований не прослеживается серьёзная метафизическая проработанность таких ключевых понятий, как человек, смерть, бессмертие, жизнь. Многие авторы открыто пренебрегают огромным арсеналом накопленных человечеством философских идей, которые содержатся в художественной фантастике и утопической литературе, игнорируют глубокую рефлексия о будущем. Разнообразные версии трактовки смерти в современном философском сознании стали анализом новейших представлений о конечности человеческого существования.

В работе конференции говорилось также о человеке как природном проекте. Удалось выявить и болевые точки философской антропологии – утрата предмета этой области знания, коренное преобразование феномена идентичности, экспансия квантового мышления, разрастание властолюбия как человеческой страсти. Раскрыт смысл конструктивизма в современном этническом сознании.

ПРЕСС-РЕЛИЗ

Институт философии
Российской академии наук

Всероссийская научная конференция

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ВЫБОРОМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ, ВОЗМОЖНОСТИ, РЕШЕНИЯ



27–28 октября 2015 года

Москва,
2015

Уважаемые коллеги!

Институт философии РАН, сектор методологии междисциплинарных исследований человека приглашает принять участие в обсуждении проблемы *выбор человека в современном мире*. Разработка этой междисциплинарной проблемы имеет отношение к разным областям дисциплинарного знания: философской антропологии, философии науки, социальной философии, социологии, философии религии, историческим и филологическим наукам, аксиологии, психологии, конфликтологии, биоэтике и современным проблемам биомедицины, теории коммуникаций и принятию решений, как и ко многим другим, имеющим своим предметом изучение человека.

Предлагаемая проблема обсуждалась в мае 2013 г. на «пилотной» конференции «Ситуация выбора человека в современном трансформирующемся обществе» (Институт философии РАН, сектор методологии междисциплинарных исследований человека и кафедра философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ: http://iph.ras.ru/konf_sv.htm).

За прошедшие годы ситуация в мире существенно изменилась, что не могло не повлиять как на саму ситуацию выбора, так и на ее исследование. Академическая историко-философская, религиоведческая, культурологическая, социально-психологическая, «масскультпотребительская» и т.п. проблемы выбора, которые были в центре внимания конференции 20013 г., получили новый злободневный импульс, обновив смысловые задачи научного обсуждения. При этом не стоит думать, что это обновление связано только с изменившейся политической ситуацией, и что проблема выбора имеет только политический смысл.

Проблема выбора относится к «вечным» философским проблемам и в своей основе не зависит от «текущего» момента. Острый конфликт затрагивает людей и ставит их перед выбором в повседневной жизни не только тогда, когда они становятся непосредственными участниками или жертвами конфликтных ситуаций. Скорее, люди начинают переосмысливать свои мировоззренческие установки, проверять поведенческие решения, «реактуализировать» свой персональный выбор всякий раз в новых, меняющихся условиях их жизни. Философская антропология взаимодействует в изучении этого вопроса с широким полем междисциплинарных исследований, направленных на синтез социального и гуманитарного знания о человеке.

Актуальными сегодня остаются и широко обсуждаемые в мировой науке проблемы, возникающие в пространстве разных междисциплинарных союзов, из большого количества которых на конференции сделан выбор по следующим пяти направлениям:

в междисциплинарном гуманитарном пространстве

(философском, филологическом, историческом, искусствоведческом, социально-психологическом и др.) проблема выбора фиксируется в разных аспектах: концептуально-методологическом, культурно-историческом, нарративном, эмпирическом, проективном (как для решения собственных, так и иных прикладных задач) и др. Концепт «выбор» может работать в качестве методологического приема для описания сложных и противоречивых ситуаций в событийной, культурной, ментальной, интеллектуальной и проч. ситуациях. Он интересен современной философии, в которой прошлый философский опыт (экзистенциальной, персоналистской, религиозной философии) проблематизируется как онтологическое и эпистемологическое основание. «Выбор автора» и «выбор героя», как и «смерть» обоих в постмодернистском дискурсе, вопрос о смыслах в работе создателя текста остается проблемным для современной филологии. Концепт «выбор» с необходимостью присутствует и в компаративистских исследовательских практиках. Выбор историка в его работе с архивным материалом, как и в создании последующего нарратива по-своему предопределяет «существование» прошлого. Работа с информацией, связанной с «текущими событиями», также ставит проблему выбора позиции интерпретатора. Известное изречение – «история учит» – можно прочесть как призыв обратиться к своего рода «текстуальному заповеднику» прошлых ситуаций выбора, в которых сконцентрированы разные человеческие смыслы. Смыслы переживаются, работают в структуре личности, определяя ее поведенческие предпочтения. Практика конфликта диктует свои правила в выборе поведения. Можно ли связь выбора и порождаемого им смысла отнести к работающему коннекту междисциплинарного гуманитарного поля?

в пространстве биоэтики и биомедицины

новые технологии меняют социальную и экологическую среды обитания человека, формируют новые стандарты здоровья. Эти изменения распространяются и на медицинские технологии, ставя перед медициной проблему выбора стратегий лечения, препаратов, которые, в том числе, меняют сам характер принятия решений в медицинских практиках. Все это, безусловно, влияет на поведение человека, как врача, так и пациента. Особенность обсуждения проблемы в этом поле невозможность ограничиться только ее теоретическим анализом. За ним следуют практические приложения, в которых особо актуальной сегодня является биоэтическая проблематика.

молодежь в ситуации выбора

живет и действует в условиях постоянных трансформаций социального, технологического, образовательного и коммуникационного пространства. У молодых людей возникает свой собственный опыт взаимодей-

ствия как с новыми технологиями, так и друг с другом. Выбор, освоение новой технологии, а часто и создание нового продукта (в самом широком смысле слова) происходят как бы заново. Это тот опыт, которого никогда не было и не будет у старших. Такая ситуация порождает множество проблем как для адаптации молодого человека, так и для его будущего в стране и мире. Что может дать старшее поколение молодому? Как высшее образование влияет на выбор профессии и самореализации молодого россиянина? Каковы его представления о ценностях здоровья и семьи? Какие условия необходимо создать для развития творческого потенциала молодого человека и его участия в инновационном развитии страны? Как влияют информационно-коммуникационные технологии на выбор молодым человеком способов общения, обучения и деятельности?

религиозные аспекты

проблемы выбора в современном мире чрезвычайно разнообразны. Современный человек не только имеет уникальную возможность выбора между верой и полным отрицанием религии, но и выбора между новыми и традиционными религиозными течениями. Перед выбором оказываются и сами религиозные организации, члены которых сталкиваются с проблемой выбора между стремлением к консерватизму (именно он зачастую привлекает множество верующих) и необходимостью обновления, которое также объясняется желаниями значительной части верующих. И здесь обсуждение теоретических вопросов тесно переплетается с их практической значимостью для сохранения культурных традиций и развития общества. Выбор диалога или конфронтации заостряет проблему.

философия и методология в пространстве принятия решений,

которые являются необходимым структурным элементом и важнейшим атрибутом человеческой деятельности. Проблема выбора «хорошего», «оптимального», «рационального» решения поднимает много вопросов: Что же такое «хорошее» решение? Каковы критерии сравнения различных вариантов решения? Что положить в их основу? Должны ли эти критерии учитывать только субъективные оценки человека, принимающего решение, или же возможен подход, который позволяет находить методы, которые с одинаковым успехом применимы к разным людям и различным задачам? Может человек сделать точный рациональный выбор или же он может только приближаться к нему? Как в принятии решений должны соотноситься наука и искусство? Можно ли научить человека принимать «правильные» решения? Философский анализ проблем принятия решений обусловлен не только их ролью в жизни общества и отдельного индивида, но и тем, что сами процессы принятия решений, будучи синтезом науки и искусства, знания и опыта, пред-

ставляют междисциплинарное исследовательское поле для изучения человека, понимания его природы и поиска решения задач, стоящих перед ним в современном мире.

Проведение конференции предполагает пленарное заседание и работу 5 секций по основным указанным направлениям. На пленарном заседании выступают ведущие ученые академических институтов и университетов России.

Руководители секций: д.ф.н., проф. М.С. Киселева (ИФ РАН); д.ф.н., проф. И.Л. Андреев (ИФ РАН); д.ф.н., проф. В.А. Луков (МосГУ); д.ф.н., проф. Т.В. Чумакова (СПбГУ); д.ф.н., проф. В.С. Диев (НГУ)

Планируется размещение принятых тезисов на сайте конференции. Издание материалов конференции после ее проведения.

Заявки на участие в конференции принимаются по электронному адресу conf.vibor@yandex.ru

В заявке следует указать: фамилию, имя, отчество, ученое звание, научную степень, место работы, должность, город и электронный адрес.

Заявленную тему доклада просим сопроводить аннотацией (до 500 знаков):

Оргкомитет оставляет за собой право отбора докладов.

К сожалению, Оргкомитет конференции не имеет возможности оплатить участникам командировочные расходы.

Председатель Оргкомитета:

Марина Сергеевна Киселева, д.ф.н., проф., зав. сектором ИФ РАН.

Ученый секретарь Оргкомитета:

Игорь Феликсович Михайлов, к.ф.н., доц., науч. сотрудник ИФ РАН.