

Российская Академия Наук  
Институт философии

**СПЕКТР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ  
Выпуск 6**

Москва  
2014

УДК 141  
ББК 87.3  
С 71

### **Авторы**

*П.С. Гуревич* (гл. 1), *Э.М. Спирина* (гл. 2), *В.А. Кутырёв* (гл. 3),  
*Д.Г. Трунов* (гл. 4), *Д.П. Колозупенко* (гл. 5), *Ю.М. Резник* (гл. 6),  
*Е.В. Глинчикова* (гл. 7), *Ф.Г. Майленова* (гл. 8), *Р.М. Алейник* (гл. 9),  
*А.Н. Фатенков* (гл. 10)

### **Ответственный редактор**

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

### **Рецензенты**

доктор филос. наук *И.Н. Сиземская*  
доктор филол. наук *М.В. Глостанова*

С 71 **Спектр** антропологических учений. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2014. – 212 с. ; 20 см. – Примеч.: с. 202–211. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0266-9.

В шестом выпуске «Спектра антропологических учений» продолжается изучение классики философской антропологии (И.Кант, С.Кьеркегор, Г.Хёнгстенберг), прослеживаются новые тенденции в философском постижении человека. Особое внимание уделено феноменальным модусам человеческого самобытия, проблеме единства и множественности форм человеческого существования. Поставлена проблема бытийной самостоятельности человека, рассмотрен феномен духовности.

ISBN 978-5-9540-0266-9

© Коллектив авторов, 2014  
© ИФ РАН, 2014

## Введение

Последовательно разрабатывая проблемы философско-антропологической классики, наше издание стремится в то же время не упускать из виду новейшие направления, оттенки мысли, связанные с современным состоянием этой области философского знания. При этом мы сталкиваемся с огромным множеством разных подходов к человеку, зачастую абсолютно не связанных друг с другом. Можно, к примеру, следовать за Э.Гуссерлем, который отводил философской антропологии центральное место среди других областей философского знания. Он утверждал при этом, что философская антропология ближе других стоит к точным наукам и поэтому не должна заниматься интимной областью человека. Её подлинная сфера – развитие и углубление феноменологической психологии. Но возможен также соблазн проследовать за новым натурализмом, учитывая обновленную программу новой натурализации в исследовании человека, общества и культуры. Можно также вести речь о принципиальной необозначенности человека, о том, что он не укладывается ни в какие определения. Новый натурализм, понятное дело, не соотносится с идеей Гуссерля о том, что человек есть неприродное существо. Сам Гуссерль менее всего адекватен мысли о том, что человек есть нечто ускользающее, переменчивое...

При этом особенно важно помнить о том, что та или иная идея сохраняет свою ценность лишь в рамках конкретного подхода к человеку. Жанр той или иной мысли должен быть соблюден. Между тем в ряде современных работ пристальное внимание к телесности человека сопрягается с исканием грезящей самости, духовность «вылушивается» из социальной природы человека. Хорошо сформулирована суть неклассической антропологии Ф.И.Гиренком: «А это значит, что антропология может стать наукой только в том случае, если она потеряет свой предмет. Если она откажется от человека и выработает нечеловеческий взгляд на общество. До тех пор, пока этого не случилось, философская антропология будет выступать в форме социальной алхимии»<sup>1</sup>.

Выстраивая структуру нашего монографического исследования, мы проследовали за мыслью св. Бонавентуры. Он перечислил три возможности приобщения к знанию. Один из них он называл

**оком тела.** Через него мы воспринимаем внешний мир пространства, времени и объектов. Следующее око названо им **оком рас-судка.** Оно открывает нам ворота в мир философии, логики и са-мого разума. Есть ещё **око медитации.** Оно позволяет обнаружить мир трансцендентных реальностей.

«Сама эта терминология, – отмечает Кен Уилбер, – око тела, око ума и око созерцания, является христианской, но сходные идеи можно найти в каждой значительной школе традиционной психологии, философии и религии. Три ока “человеческого существа” фактически соответствуют трём основным сферам бытия, описанным вечной философией, а именно: грубой (плотской и материальной), тонкой (ментальной и анимистической) и каузальной (трансцендентной и созерцательной) сферам»<sup>2</sup>.

«Око тела», как это очевидно, позволяет изучать проблемы человеческой телесности. Здесь особую актуальность сегодня приобретают такие вопросы, как тело как гарант подлинности наличного сущего, соотнесение собственного, ощущаемого и переживаемого, состояние тела в физическом и психическом мире. «Око тела» раскрывает неосознанный горизонт человеческого опыта, который обнаруживает себя до любого варианта абстрактно-конкретного мышления. Можно указать на многообразие топик, которое связано с телесным подходом. Наступает такой момент, возвещают Ж.Делёз и Ф.Гваттари, когда тело пресыщается органами и хочет утратить их. Можно указать также и на «картографию тела».

«Око разума», или «око ума», включает в свою орбиту мир идей, образов, понятий и логики. Судя по всему, разум, который открывает сферу рассудочного постижения человека, не исключает проблематики «ока плоти». Но ментальное око несводимо к «оку тела». Область ментального вбирает в себя тематику телесного, но вместе с тем трансцендирует её. При этом доказательность, точность логического вывода основывается на внутренней согласованности, а не на связи с чувственным объектом.

Такой же момент последовательного расширения собственной сферы мы наблюдаем при рассмотрении знания, полученного трансцендентно. Как разум трансцендентен плоти, так и созерцание трансцендентно разуму. Око созерцания или «око духа» транс-рационально, транслогично и трансментально.

Размещение статей по этой рубрикации, разумеется, условно. Каждый автор демонстрирует выводы, которые добываются с помощью этих трёх очей знания. Однако нельзя не отметить, что

классическая философская антропология с большим доверием опирается на телесное измерение знания. Ментальное и созерцательное знание в процессе философского постижения человека во многом утратилось или сводилось лишь к телесному измерению. Поэтому единственным критерием истины стал научный критерий. В этом измерении трудно помыслить «тело без органов» или трансцендентное измерение.

В западной интеллектуальной традиции основное внимание уделяется обучению и анализу. Этот процесс оценивается как кратчайший путь к пониманию. Однако в восточной традиции считают, что для глубокого понимания интеллектуального обучения недостаточно. Представители этих традиций полагают, что разуму обязательно нужно ещё и многомерное созерцание, которое совершенствует этические установки, эмоции, мотивацию и внимание.

Это воспитание предназначено для развития «ока созерцания». Созерцатели развивают специфические способности и состояния сознания, в которых исследуют, описывают и размышляют, пребывая как в созерцательном, так и в обыденном состоянии сознания.

Введение такого разграничения, возможно, позволит исследователям более строго придерживаться тех рамок, которые обусловлены жанром идеи или особенностями размышления в разных регистрах рефлексии. Этот принцип по мере возможностей и реализован в нашей монографии.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА

## Глава 1. Антропология чувственности

Выделив четыре функции, с помощью которых человек приспособляется к реальности, К.-Г.Юнг отметил, что в европейской культуре наибольшую востребованность обнаружила мыслительная функция. Во-первых, потому что человек в ней рассматривается как существо сугубо рациональное. Если главное достижение человека – это обретенный разум, то его потенциал должен быть исчерпан до конца. Во-вторых, система европейского образования нацелена в основном на шлифовку и отточенность разума. «Воспитание чувств» относится главным образом к девушкам и носит характер недолгого эпизода. В-третьих, по определению М.Вебера, рациональность есть судьба европейской культуры.

Что касается эмоциональной жизни европейского человека, то она получала признание лишь в определенные стадии западной истории – романтизм, сентиментализм. В остальные эпохи рациональность пыталась вытеснить чувственность как помеху необоримой силы ума. Убедительная иллюстрация этой мысли содержится в статье Э.Ю.Соловьева «Не дай мне Бог сойти с ума... (максима самосохранения разума в антропологии Канта)»<sup>3</sup>. Автор исследует иступленную боязнь Канта сойти с ума и стать жертвой старческого слабоумия. Как отсрочить критический миг рассудочной катастрофы, как продлить способности разума? Согласно Канту, нельзя отступать, поддаваться неотвратимой угрозе. Возникает тема самосохранности разума.

Кант не был знаком с выводами современного психоанализа и психиатрии. Он не мог допустить мысль о том, что его рассудочная деятельность попросту утомилась, перегрелась, стала давать сбои от интенсивной эксплуатации разума. В этой ситуации современный юнгианец мог бы рекомендовать Канту чуть-чуть ослабить напряжение своей мыслительной активности, окунуться в мир бессознательного, и таким образом восстановить утраченное равновесие внутри психики. Кант мог бы часть досуга посвятить искусству, но оно его не соблазняло. Он мог бы отдаться любовным переживаниям, но речь идет о старческих годах его невинной жизни. Остановить распад психики, ведущий к безумию, можно было бы путем высвобождения своей, в данном случае подчиненной, эмоциональной функции.

Однако Кант предпочел продвигаться иным путем. Он решил отстранить все формы душевной жизни, которые отвлекают от чистой, всепроникающей работы ума. Нет, Кант вовсе не отвергал значимость эмоциональной жизни человека. Он даже вступился за чувства, которые, играют, по его мнению, огромную роль в познавательных процессах. Этой теме он посвятил четыре параграфа, каждый из которых имеет неожиданное для Канта название «Апология чувственности»<sup>4</sup>. Можно подумать, что Кант стремится под этим заголовком восстановить в правах утесненную чувственность, противопоставить ее рассудку и таким образом призвать к интенсивной эмоциональной жизни, противостоящей холодной рассудочности.

Но ничего подобного в сочинении Канта нет. Прежде всего, он еще раз закрепляет значимость разума. «*Рассудку*, – пишет Кант, – каждый высказывает уважение, о чём свидетельствует уже то, что его называют *высшей* познавательной способностью...»<sup>5</sup>. А что же про чувственность? «О ней говорят, – подчеркивает Кант, – много плохого, например: 1. что она вносит запутанность в способность представления; 2. что она притязает на своего рода знатность, проявляет упрямство и с трудом поддается обузданию; 3. что она даже *обманывает* и заставляет быть все время настороже»<sup>6</sup>.

Кант не считает чувства низшей познавательной способностью. Он реабилитирует их по трем позициям: 1) чувства не запутывают; 2) чувства не господствуют над рассудком; 3) чувства не обманывают<sup>7</sup>. Комментируя эти рассуждения Канта, Э.Ю.Соловьев

пишет: «Выражение “обман чувств” (apparentia) Кант не отклоняет, однако твердо настаивает на том, что превратность и сама сила обмана коренится все-таки в ошибающемся разуме»<sup>8</sup>.

Что все-таки не досказано в этих рассуждениях? Прежде всего, никакой апологии чувственности здесь на самом деле нет. Скорее, есть дополнительное, неожиданное на этот раз восхваление рассудка. Кант мыслит так, как полагается мыслительному интроверту. Нет, чувства не обманывают. Но это отнюдь не признание законной эмоциональной жизни. Она не вводит в заблуждение только потому, что вообще не способна к рассудочности. Поэтому, по правде говоря, если картина мира искажена, то виноват в этом разум, сама рассудочная деятельность. Чувства говорят правду, но этой правдой следует пренебречь. Надо беспредельно довериться практике целенаправленной рациональной активности. Проблема, следовательно, в том, чтобы уберечь рассудок от эмоций: каждому свое... Кант приходит к убеждению, что лечить все болезни можно умом.

Есть ли в рассуждениях Канта парадокс, на который указывает Э.Ю.Соловьев? «Кант сперва объявляет, что рассудок есть высшая душевная способность: устроитель и гарант нашей психической самоидентичности, – а затем на рассудок же возлагает вину за самообманы, вздымающиеся до душевных расстройств»<sup>9</sup>. Я лично не усматриваю здесь парадокса. Рассудок в любом случае, даже в варианте душевной смуты, сохраняет за собой, согласно Канту, роль вседержителя нашей психики, стойкости нашей идентичности. Он и должен выполнять свое предназначение, правильно воспринимая все, что мешает этой всепроникающей возможности рассудка.

Вместо того, чтобы снять безмерное напряжение ума, который начинает дряхлеть и поддерживать его ресурсы за счет других обнаружений психики, Кант усматривает грозную опасность «сойти с ума» в недостаточной очищенности разума от других продуктов душевной жизни человека. Кант призывает к предельной дисциплине ума, к максиме самосохранения разума. Но путь, на который он ссылается, как раз и ведет к безумию, если рассуждать в границах современной психиатрии.

«Многие люди, – пишет Кант, – чувствуют себя несчастными, потому что не умеют отвлекаться»<sup>10</sup>. Здесь можно полагать, что немецкий философ призывает умников вовремя остановиться-



ся, найти себе другое занятие, способное оторвать на время от непосильной интеллектуальной активности. Ничего подобного. Мысль Канта иная. «Отвлекаться» для него означает не придавать значения случайному эмоциональному состоянию. Чувства людей неусыпны. Они постоянно предлагают себя в любой жизненной ситуации. Но не следует отвлекаться по этому поводу. Нерационально отдаваться чувствам, которые неустойчивы и дают неверный совет. Они сбивают с толку.

Кант иллюстрирует это положение житейским примером. Допустим, ты надумал жениться. Есть девушка, приятная во всех отношениях. Прежде всего, она богата. Как все удачно складывается! Но вот неприятная мелочь – у избранницы гнилой зуб и неприятный запах изо рта. Ты обращаешь благосклонный взор на ее подружку. И вот незадача – у нее бородавка на лице. Разве можно считать, что тебе не везет? Зуб, бородавка – это мелочи, типичные эмоциональные предрассудки. Девушка располагает хорошим состоянием. Сосредоточься на этой мысли. Попробуй отвлечься от досадных деталей. Вообще, выработай в себе эту привычку – доверяться рассудку и не переключаться на мелочи.

Надо ли философу или любому индивиду бояться неустоявшихся, зыбких представлений? Следует ли ему с невероятным и иступленным напряжением добиваться их четкости? Да, отвечают на этот вопрос известные психиатры кантианской эпохи. Читаем у Э.Ю.Соловьева: «Два наиболее известных толкователя душевных болезней, живших во Франции в конце XVIII – начале XX в. – Л.Ланфенас и П.-Ж.Кабанис (оба ученики Кондильяка) настаивали на том, что психические аномалии имеют те же истоки, что и стойкие предрассудки, тенденциозные заблуждения, распространенные иллюзии. Это продукты слабо упорядоченных чувств, которые в какой-то момент подчинили себе всю душевную жизнь. Психотик виновен в своих психозах вследствие того, что невнимательно, а то и пренебрежительно отнесся к требованиям и советам рассудка. Сам он (рассудок) как орган слежения и надзора принимается при этом за инстанцию едва ли не безупречную»<sup>11</sup>.

Кант находится под сильным впечатлением таких утверждений. Он полагает, что даже ведение собственного дневника, в котором дегустируются повседневные состояния, могут иметь негативное воздействие на душевное состояние. Он приходит к убежде-

нию, что следует с предельной опаской относиться и к сновидениям. Жан-Люк Нанси приводит курьезное признание самого Канта. Философ предпочитал не видеть снов, потому что боялся, что он проснется уже другим человеком. Канта тревожили два сновидения, которые преследовали его с определенной регулярностью. Он видел сон, как он упал в воду, тонет и его кружит вода<sup>12</sup>. Нанси пересказывает еще один сон Канта: сновидец смотрит через стекло в окне на окружающий мир. Но стекло неожиданно трескается. Кант считает, что этот сон – грозное предвестие. Рассудок расшатан и поврежден.

С тем же опасением Кант относится ко всякого рода фантазиям и тем более галлюцинациям. Он стремится максимально освободиться от них, буквально выветрить их. Но в этом мнительном страхе перед иррациональными состояниями души как раз и кроется возможный источник безумия. Если бы душа Канта приняла эти проявления душевной жизни как законные или даже спасительные, то его психическое состояние было бы более благополучным. Есть мнение, его придерживается и Э.Ю.Соловьев, что Кант в конце жизни страдал болезнью Альцгеймера. Он уже не различал знакомых людей, не мог припомнить важные детали жизни. Но если бы, считают сторонники этой версии, он не занялся дисциплинарным отлаживанием своей душевной жизни, его рассудок ослабел бы задолго до его кончины.

Придерживаюсь иной точки зрения. Полагаю, что именно неистовство мыслительной функции, огражденное от целебных психических инстанций, ускорило процесс слабоумия у этого философа. Однако подорванность разума обнаружилась совсем не там, где ее выявили психиатры. Крепости рассудка рухнули не потому, что люди не стали соблюдать каноны интеллектуальной трезвости. Как раз наоборот. Источник умоиступления выявился в этом очищенном идеале мыслительной чистоты и непорочности. Психиатры не успели осознать, что лучшие сорта безумия вырабатываются из разума. Пыль безрассудства они стряхивали вручную, в соответствии со стихотворной строчкой И.Бродского: «Вручную стряхиваешь пыль безумья».

Кант боится таких проявлений психической жизни, как аффекты. Допустим, возлюбленная дала согласие на брак. Ты счастлив, находишься в состоянии эйфории и совершаешь неадекватные

поступки. Возлюбленная отменила свое решение, и ты опять несчастлив. Или иначе: ты выиграл огромные деньги. Счастье иногда так неожиданно падает с неба, что ты не успеваешь отскочить. Ты так безмерно счастлив от этой удачи, что повредился рассудком или даже не вынес ликования и умер... Не надо поддаваться аффектам. Кантианский совет можно с некоторой пушкинской иронией изложить в поступке Людмилы, похищенной Черномором. Ее соблазняют невиданными фруктами, слышна волшебная музыка. Но Людмила непреклонна и верна Руслану. И вот что происходит совсем по Канту:

Не буду есть, не стану слушать.

Подумала и стала кушать...

Людмила вовсе не уступает Черномору. Она во власти аффекта. Но трезво поразмыслив, понимает, что, если она покушает сладкие плоды, ничего страшного не произойдет. К аффектам надо относиться рационально. Если бы Кант знал фрейдистскую терминологию, он предложил бы сублимировать аффекты. Использовать их во благо. Твоя жизнь размеренна и спокойна. Ничто не нарушает ее благодать. Кстати, скоро принесут обед. Чтобы улучшить пищеварение, можно, к примеру, поругать детей. Поплакать по поводу любовной истории соседки. А еще лучше – взять в руки юмористический журнал.

Эмоции преходящи. Страсти более благотворны. Но и в них есть своя искушающая сила, скрытое вероломство.

Чувства у людей мыслительного типа, проявляются прихотливо, иногда гротесково, говоря просто, такие индивиды не знают множества эмоциональных состояний и с трудом выражают мир внутренних переживаний. Чувство у интроверта-мыслителя стремится быть причудливым, изысканным, капризным. Они сами порой не знают, что они чувствуют на самом деле. Если эти чувства прорываются в сознание, они оказываются плохо контролируемы. Поясним это на примере Канта. Немецкий философ Теодор Адорно отмечает, что «сострадание для Канта было наихудшим видом человеческого страдания»<sup>13</sup>. Комментируя это суждение Адорно, Э.Ю.Соловьев пишет: «Я не знаю ни одного кантовского текста, который мог бы подтвердить подобное резюме. О сострадательном человеке Кант всегда говорил с сочувствием и величайшим тактом. Вместе с тем Адорно был бы прав, если бы сказал, что Кант решительно не доверял состраданию»<sup>14</sup>.

Кто же прав – Адорно или Соловьев? На мой взгляд, правы оба, но каждый из них оценивает Канта без учета юнгианской типологии. Кант – мыслительный интроверт, поэтому на уровне мысли он говорил о страдании и сострадании с величайшим тактом. Это невольно и подчеркивает Э.Ю.Соловьев, характеризуя взгляды немецкого философа. Кант об этом чувстве именно «говорил». Но если переформулировать проблему и задать вопрос: «Испытывал ли Кант сочувствие к страданию, переживал ли он чужое страдание как свое собственное?» И окажется, что нет, не испытывал, нет, не переживал. Кант действительно не доверял состраданию, потому что относился к нему рассудочно, как и полагается мыслительному интроверту.

Каждый раз, продвигаясь к Институту философии, я вижу молодого безрукого человека, который стоит в проходе в метро с табличкой «Прошу деньги на протезы». За эти годы, прокручиваю я в голове некую мысль, можно просто отовариться протезами. И рука моя не тянется к карману. Но вот уже на улице стоит другой пожилой нищий. Табличка у него бесхитростная: «Помогите выжить старику». Лично меня это цепляет своей простотой и откровенностью. Ни «сами мы не местные», ни «умирает сын», ни «отстали от поезда». С точки зрения Канта, мое участие в судьбе старика не имеет достоверного оправдания. Но оно мне и не нужно. Разве можно освободить сострадание от эмоциональной потрясенности, от живого соучастия?

Не раз высказывалось предположение, пишет Эрих Юрьевич, что настроенное отношение трансцендентально-критической этики к состраданию, жалости и милосердию было продиктовано просто душевными изъянами ее создателя – дефицитом чувствительности, отличавшим его от рождения. Такая точка зрения тоже требует комментариев. У мыслительных интровертов эмоциональное отношение к миру, разумеется, существует. Но оно отличается слабой дифференцированностью, эксцентричностью, конструируется по лекалам мысли. Собственно, это и следует из суждения М.К.Мамардашвили, который в своих «Кантианских вариациях», по словам Э.Ю.Соловьева, показывает, что Кант обладал повышенной, можно сказать, патологической чувствительностью к людским горестям и бедам<sup>15</sup>. Каким точным здесь оказались эти слова – «патологическая

чувствительность»! Эмоциональный интроверт, к примеру, несомненно, обладает тонкой чувствительностью, но нет ли оснований назвать ее патологической?

Почему же носитель эмоциональной структуры способен к страданию и состраданию, однако не бросится с романтическим рыцарским энтузиазмом помогать всем страждущим, не кинется на помощь всякому бедствующему существу – каждый раз жертвуя всем своим достоянием и всеми силами, до тех пор, пока уже совсем нечего будет отдать или пока не сломает голову? Потому что человек эмоционального типа знает много эмоциональных состояний и умеет их дифференцировать. Он не станет плакать над увядшим цветком с такой же отзывчивостью, как при виде прокаженного. Он не будет рыдать по поводу брошенной дочери в бразильском сериале. Он отзывчив, но не без разбора.

Кант оценивал Дон-Кихота как фарсовую фигуру. Относился к нему с антипатией. Для этого, подмечает Э.Ю.Соловьев, были основания. Рыцарь Печального Образа помогает мальчику-пастуху, истязаемому своим хозяином. Он повергает хозяина на колени, а затем берет с него клятву, что тот никогда более не пройдет палкой по спине пастушка. Что станет с судьбой мальчонки, после того, как рыцарь отправится дальше своим маршрутом? Поступок Дон-Кихота глуп, неоправдан с точки зрения логики жизни. Но рыцарь вовсе не фарсовая фигура. Мыслительный интроверт оценивает данный эпизод только с точки зрения разумности. Зачем бросаться на помощь, если реальной помощи все равно не будет, а станет еще хуже? Но ведь для эмоционального человека импульсом поступка оказывается чувство. Он им руководствуется! С этой точки зрения нельзя осудить самоотверженность Дон-Кихота. Он полон негодования и хочет восстановить справедливость.

Но ведь в истории, это ясно и без Дон-Кихота, оправданное чувство и желание помочь бедствующим людям нередко оборачивалось противоположным эффектом. Добро оказывалось причиной последующего зла. К примеру, крестьян освободили от крепостничества, а они оказались в еще худшем положении, чем при барине. Сочувствие к бедственному положению пролетариев, выраженное К.Марксом, спровоцировало жуткий социальный эксперимент. Может быть, следует безропотно пройти мимо избитого пастушка, глубокомысленно ссылаясь на собственное соучастие,

не оказать помощи прокаженным? Человек с подлинной эмоциональной отзывчивостью с этим не согласится. Он, как Мария Тереза, бросится омыть раны от проказы. Он поспешит на дорогу, по которой ведут преступников, чтобы отдать им теплые носки. Или вот пример из недавней хроники. Отчим увидел, что маньяк пытается изнасиловать его пасынка и бросился на помощь и даже убил преступника. Стоило ли рисковать? И тем более, надо ли было губить собственную жизнь, став убийцей?

На каждом углу стоят нищие с протянутой рукой или чашей. Помочь им всем мы не в силах. Но почему вдруг, движимые внутренним побуждением, бросаем подаяние именно этому человеку? Случайно? Нет, скорее всего, доверяясь собственному избирательному чувству. Кант решает эту проблему иначе. Он полагает, что не следует руководствоваться собственным эмоциональным состоянием. Разве тот, кому вы опустили монету в шляпу, нуждается больше всех? Откуда вы это знаете? Но эмоциональному человеку и не нужно этого знать. Он доверяет своему внутреннему состоянию, оно для него самодостаточно.

Иначе подходит к проблеме мыслительный интроверт, Кант в данном случае. Он предлагает конвертировать страдание в создание попечительских советов. Это логично. Пусть люди, одержимые филантропией, скрупулезно изучают страдания и нужды тех, кто обступает нас со всех сторон. Здесь как будто речь идет о непредвзятости разума. Он выше гипнотической сострадательности, случайности порыва. Пусть и деньги, накопленные благотворительными организациями, распределяются по справедливости: по степени нищеты, по ровну или по жребью.

Все это весьма заманчиво. Но, если угодно, весьма рассудочно, полно подспудного желания освободить чувство от индивидуального соблазна, душевного движения. Пусть отвечают другие. Поэтому сам Кант никогда не подавал милостыни, но регулярно переводил часть своего жалованья (в течение многих лет весьма скудного) в попечительский совет своего города, члены которого не раз обращались к профессору за советами. Но можно ли считать эти поступки эмоционально оправданными и вменяемыми? Можно ли поручиться, что собранные деньги облегчили участь бедствующих? Не похожи ли мы в данном случае на Рыцаря Печального Образа, который убежден, что своей акцией внес справедливость

в этот мир? О том, как разворовывались деньги, предназначенные для голодающих Поволжья, для жителей разгромленного города в наши дни лучше не вспоминать.

Но самое важное – Кант логически промысливает и сам акт такой помощи бедным. Она, по его рассуждениям, вовсе не является эмоциональным откликом филантропов. Это, надо полагать, не захваченность чувством сострадания, а вполне оправданный поступок. Вот что говорит Кант в лекциях, прочитанных им в 1780–1781 гг.: «Когда кто-либо благодетельствует бедствующему, он, по строгому счету, ничего ему не дарит, а лишь возвращает то, что помог отнять у него из-за всеобщей несправедливости. Если бы никто не захотел присваивать себе благ жизни в больших размерах, чем любой другой, то не существовало бы ни бедных, ни богатых»<sup>16</sup>.

Проглядывает ли здесь страдание, пропущенное через чувство? Похож ли Кант на человека с содранной кожей? Или, может быть, страдание для него не сопряжено с эмоцией, а в большей степени связано с последовательно продуманной мыслью. Именно рассудочность рождает ощущение определенной патологии чувства, что не исключает своеобразной вовлеченности в переживание мирового горя.

Кант полагает, что сострадание «неисправимо случайно». Для человека эмоционального типа в этой случайности нет ничего странного или неприемлемого. Прекрасное и привлекательное чувство сострадания, по Канту, всегда есть «несправедливость по отношению к другим, находящимся вне этого круга»<sup>17</sup>. Кант последовательно отвергает разные эмоциональные состояния, связанные со страданием. Он против того, чтобы к филантропии примешивалось умиление. «Страдающий ребенок, несчастная и милая женщина, – пишет Кант, – заставляют наше сердце наполниться чувством уныния, и в то же время мы хладнокровно воспринимаем весть о большом сражении, в котором, как легко сообразить, значительная масса людей должна была безвинно погибнуть»<sup>18</sup>.

Кант здесь во многом прав. Эфир, к примеру, ежесекундно обрушивает на нас поток сообщений. Информировает, предостерегает, советует, вразумляет. Тревожит рассказами о судьбах других людей. Требуется причастности. Взывает к нашим гражданским чувствам. Настаивает на воодушевлении, энтузиазме. Убеждает, внушает, рассчитывает на наше соучастие.

Как ведут себя люди в этой ситуации? Возрастает ли их отзывчивость, интерес к политике, к судьбе других людей? Многочисленные исследования, которые проведены во многих странах, зафиксировали быстрое распространение в массах политической терминологии. Отмечены масштабы коллективных психозов – шовинистического угара, общественного «воодушевления», всеобщей апатии. Американские социологи Р.Мертон и П.Лазарсфельд пришли к убеждению, что постоянный призыв к сострадательности маскирует лишь массовую апатию. Они даже сочли необходимым описать так называемую «наркотизирующую» функцию современных коммуникаций. Человек, получая массу сообщений, по их словам, утрачивает чувство реальности.

Предположим, он полон сочувствия к голодным детям? Но как помочь им? Узнал о военном перевороте. Но можно ли разобраться в этой веренице политических фактов, постоянных потрясений? Получил информацию о жестоком террористическом акте, об опустошительном торнадо. Но как выразить сочувствие? Телеграммой, слезами? Размышляя над этим, американские авторы пришли к неутешительным выводам, сходным с тем, что написал Кант. Призыв к состраданию может поразить воображение, удивить масштабом бедствия, воспламенить чувства. Но человек попросту не может психологически постоянно приводить себя в состояние «непосредственной реакции». Отчаявшись повлиять на события, человек, по словам американских социологов, привыкает относиться к чужим бедам спокойно. Рождается массовая апатия.

Однако эмоционально развитый человек никогда не устанет от чужих слез. Он будет по мере сил противостоять этой преступной апатии, этой угасшей сострадательности. А Кант? Известный философ Э.Кассирер следующими словами передает отношение Канта к эмоциональности возбудимости: «Чувства, правда, вызывают слёзы, но ничего в мире не высыхает быстрее слёз»<sup>19</sup>. Если следовать этой характеристике, величие Канта в его рассудочной, философской деятельности. Обращаясь же к миру чувств, он поступал в соответствии со своей психологической типажностью. Она часто подсказывала ему, через эксцентрику эмоций, необходимые мыслительные ходы.

Можно сказать, что не только Кант, но и другие немецкие классики создавали определенный вариант философской антропологии – сугубо рациональной, ориентированной на разум и пре-



небрегающей эмоциональным миром человека. Вот что пишет, к примеру, Ф.И.Гиренок об антропологическом учении Гегеля: «Нельзя сделать так, чтобы душа у человека была, а чувств у него не было. Душа говорит на языке чувств. И поэтому Гегель называет душу “чувствующей”. Но ему ближе не душа, а сознание. Ведь сознание может мыслиться и вне зависимости от чувств. Как нечто когитальное. Или трансцендентальное. Следовательно, и люди могут быть либо с душой, либо с сознанием. Согласно Гегелю, люди как яблоки, к определенному времени созревают. То есть начинают с неспелой души – заканчивают зрелым сознанием»<sup>20</sup>.

Отыскивая угрозу в лжеверии, психиатры все еще запоздало уповали на разум. Оплакивая тектонические сдвиги истории, надеялись на возможность ее скорого выпрямления. Раскрыв в человеке его врожденную деструктивность, рассчитывали на его благоразумие. Они были готовы пожертвовать целым поколением писателей, поэтов, художников, композиторов, лишь бы спасти чудодейственный дар человека – разум. Находясь под наркозом этого убеждения, психиатры не спасали Европу, а множили безумие. Переубедить их было сложнее, чем королю Лиру перекричать бурю.

Человек не уступает Вселенной в обилии процессов грандиозного распада и разрушения. Герои Шекспира размышляют о том, не является ли безумие гарантией от сошествия с ума. Шекспировский Эдгар восклицает: «Какая смесь! Бессмыслицы и смысла вместе!». Поэты и философы начинают думать о том, что же такое безумие и чем оно губительно. «Не дай мне Бог сойти с ума, уж лучше посох и сума». Безумие страшит, завораживает, вызывает душевный столбняк.

«Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет 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 выдвигание 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»<sup>21</sup>.

Человек выступает и как форма жизни, и как общественное существо, и как мыслящее создание, и как дух. Он – не животное, но он и не ангел. Искусство как раз и призвано отразить все

эти метаморфозы человеческого существования. Стремление к постижению целостности человеческого бытия, разумеется, просматривается во все века. Однако в силу логики культурно-художественного процесса увлечение отдельными гранями человеческого бытия неизбежно. Для тянущегося к Богу человека средневековья теряет свою значимость завораживающая человеческая плоть. Для Ницше, оскорбленного всевластием рационалистической традиции, витальность человеческого существа, напротив, становится безоговорочной ценностью.

Именно разум, освобожденный от воображения и интуиции, рождает безумие. Смысл проблемы целостности человека заключается не в том, что всадник без головы – некий вызов теме человеческой полноты и завершенности. Попытка через разум раскрыть целостность человека оказалась химеричной. У человека есть страсти, воображение, воля. Они также могут претендовать на особую роль в авантюре человеческого преобразования. Давайте на минуту представим, что у человека есть разум, но нет эмоций, мира разнообразных чувствований. Такое существо оказалось бы обреченным.

Крах классического рационализма очевиден. С лучшими намерениями, но с наивным недостатком реализма, рационалист воображает, что небольшой дозы разума достаточно, чтобы исправить мир. Сознательный человек в одиночку борется с превосходящими его силами. Мы еще в начале века надеялись, что разум своей всепроникающей мощью устранил зло современного мира. Первая мировая война развеяла эти иллюзии. Оказалось, что человечество было вовлечено в бойню, которой не хотел ни один народ. Однако война разразилась, показав, что человеческий род вполне может истребить сам себя. Это было едва ли не первое провозвестие грядущего апокалипсиса.

Многие современные философы заговорили о потерянности человека. Какое зловещее открытие нашего столетия! Человек, оказывается, поступает безотчетно, не соотносясь с резонами разума. Его психика – огромное вместилище полусознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода, и разрушительные предчувствия охватывают все существо человека.

Но можно ли отыскать в истории европейской философской антропологии культ не разума, а чувства? Таким мыслителем был, несомненно, Ж.-Ж.Руссо. По его мнению, человек обладает всеми

достоинствами, которые заложила в него натура. Он добр и альтруистичен, изначально ориентирован на возвышенность чувств и одухотворенность абсолютных истин.

Н.А.Бердяев справедливо указывает на неглубокую проработку этих идей в творчестве Руссо. Отсюда и возникла острая критика руссоизма, поскольку его мысль не подкреплялась социальной практикой человечества. «Очень интересна та экзистенциальная диалектика, – писал Н.А.Бердяев, – которая вытекала из учения Ж.-Ж.Руссо об изначально доброй природе человека, искаженной обществами и цивилизацией. Прежде всего нужно сказать, что вследствие слабости общего философского мирозерцания Руссо, противники получили возможность его легко критиковать. Но критика эта всегда допускала ошибку. Добрая природа у Руссо есть природа до грехопадения. Это есть воспоминания о рае. Состояние цивилизованного общества есть падшость. Ведь и Фома Аквинат считал природу человека доброй. Отсюда у него огромная роль естественного разума, естественной морали, естественного права. Зло происходит не от природы, а от воли. Руссо начинает с восстания против устройств обществ, как источника всех зол, как угнетателя человека. Но кончает он тем, что заключает социальный контракт о новом устройстве общества. Это новое государство и общество по-новому будут угнетать человека. Отрицается неотъемлемое право и свобода и прежде всего свобода совести. Руссо предлагает изгнать христиан из нового общества»<sup>22</sup>.

Одна из главных задач Руссо – освободить человека от его низменных страстей, пороков и невежества. Французский философ считал воспитание источником обновления человека, способным жестокого человека сделать добродетельным и чутким. Воспитание, по его мнению, не создает добродетелей, но сдерживает пороки, оно не учит истине, но предохраняет от заблуждений. Только одному воспитанию подвластно изменить человеческую природу. Для Руссо воспитанный человек – это тот, кто претерпел много несчастий и прошел тернистый путь жизненных испытаний. И все эти невзгоды закалывают, укрепляют и формируют в нем сильные черты характера, которые помогают ему преодолевать все самое трудное в жизни. «Кто умеет лучше всех выносить блага и бедствия этой жизни, тот у нас, по-моему, и воспитан лучше всех, – пишет Руссо, – отсюда следует, что истинное воспитание состоит

не столько в правилах сколько в упражнениях. Научаться мы начинаем, начиная жить; наше воспитание начинается вместе с нами; первый наш наставник – наша кормилица. И само слово “воспитание” указывает на “питание”. Таким образом, “воспитание” (в первоначальном смысле слова), наставление и образование суть три столь же различные по своей цели вещи, как мы различаем няньку, наставника и учителя»<sup>23</sup>.

В основу своего учения о человеке Руссо кладет идею о первенстве чувств, а в задачу воспитания включает развитие системы органов чувств как основу формирования личности. Руссо полагает, что материальной предпосылкой мышления служат чувства, которые нуждаются в постоянном совершенствовании, начиная с раннего детства. В чувствах, согласно Руссо, отражается эмоциональное состояние человека. Они определяют поступки людей, обладают искренностью и непосредственностью. Благодаря чувствам человек способен понять и посочувствовать другому человеку. Чувство – единственное средство, через которое человек воспринимает окружающий мир. Руссо выделяет чувство самосохранения и вытекающие из него чувство сострадания, сочувствия, которые являются одной из основных категорий его нравственной теории. Без сострадания и сочувствия нет нравственности.

Только нравственность, основанная на сострадании и сочувствии, является истинной, только человек, способный переживать боль другого, может быть нравственно истинным. Поэтому в теории воспитания Руссо большое внимание уделяется обучению ребенка с раннего детства сострадать чужой беде, несчастью, горю. «...Жалость, первое относительное чувство, трогательное сердце человеческое, если человек следует порядку природы. Чтобы стать чувственным и жалостливым, ребенок должен знать, что есть существа, подобные ему, которые страдают так же, как и он, и чувствуют те же горести, какие чувствует он, и, кроме того, другие горести, о которых он должен иметь понятие, потому что и сам может их испытывать. И в самом деле, от чего возникает в нас жалость, как не оттого, что мы переносим себя на место другого и отождествляем себя со страдающим живым существом. Покидаем, так сказать, свое бытие, что бы пережить жизнь другого? Мы страдаем лишь настолько, насколько представляем его страдания, мы страдаем не в нас самих, а в нём»<sup>24</sup>.

Из всех способностей первыми формируются и совершенствуются в нас чувства, – пишет Руссо. Их, значит, следует прежде всего развивать; а между тем их только и забывают, ими-то и пренебрегают больше всего. Упражнять чувства – это значит не только пользоваться ими: это значит хорошо судить с помощью их, учиться, так сказать, чувствовать; ибо мы умеем осязать, видеть, слышать только так, как научились. Упражняйте же не только силы, но и все чувства, ими управляющие; извлекайте из каждого всю возможную пользу, затем впечатления одного проверяйте другим. Измеряйте, считайте, взвешивайте, сравнивайте. Употребляйте силу лишь после того, как рассчитаете сопротивление, поступайте всегда так, чтоб оценка результата предшествовала употреблению средств. Покажите ребенку как выгодно никогда не делать недостаточных или излишних усилий. Если вы приучите его предвидеть таким образом результат всех его движений и путем опыта исправлять ошибки, то не ясно ли, что, чем больше он будет действовать тем станет рассудительнее»<sup>25</sup>.

Столь же идеализированным оказывался человек и в трактовке И.Гердера. Он полагал, что человек изначально наделен значительной силой, ловкостью, сноровкой, смекалкой. Все эти свойства человека позволяют ему комфортно устроиться в природе, поскольку он удачно «вписан» в среду обитания. Будучи природным созданием, человек способен прокормить и обогреть себя, защитить от врагов и полностью раскрыть данный ему природой потенциал. Вот почему Гердер не соглашался даже с Руссо в очень серьезном пункте: человек не нуждается в том, чтобы его превратили с помощью образования и воспитания в сверхчеловека. Он и так хорош и самодостаточен.

Эти взгляды Гердера и Руссо получили серьезную критику со стороны Канта. Об этом хорошо написано в книге Э.Ю.Соловьева «Категорический императив нравственности и права». Кант решительно отказывается рассматривать человека только как природное существо. Он изначально не видит оснований для идеализации этого особого животного. Если согласиться с тем, что человек обладает всеми достоинствами, которыми его наделила природа, тогда нет никакой необходимости в создании философской антропологии. Описание животного вполне может взять на себя специализированная антропология, которая не нуждается в определении «философская».

## Глава 2. Философско-антропологическое наследие Х.-Э.Хёнгстенберга

### Человеческая природа

Наследие немецкого исследователя Ханса-Эдуарда Хёнгстенберга – видного представителя теологической версии философской антропологии изучено недостаточно. Следует отметить, что М.Шелеру, А.Гелену, Г.Плеснеру посвящено значительно больше работ, нежели другим представителям немецкой антропологической мысли. Назовем в этом смысле лишь некоторые материалы, посвященные Хёнгстенбергу<sup>26</sup>. В обстоятельном труде немецкого историка философии В.Брюнинга имя этого учёного не упоминается<sup>27</sup>. Среди публикаций текстов немецкого религиозного мыслителя можно отметить его статью «К ревизии понятия человеческой природы»<sup>28</sup>.

Ранние работы отечественных философов, написанные в 80-е гг. XX в. (Б.Т.Григорьян, Н.П.Фокин) несут на себе отпечаток «критики буржуазной идеологии», что, разумеется, требует в современных условиях известной переоценки. Анализ основных философско-антропологических идей Х.-Э.Хёнгстенберга следует освободить от идеологических крайностей.

Прежде всего, заслуживает внимания сама попытка Хёнгстенберга создать вариант «синтетической антропологии». Он полагал, что научное и философское осмысление человека следует соединить с религиозным мышлением. В этом смысле антропология должна не только осваивать идеи феноменологии, которая завоевывала популярность. Ей следует обратиться к неотомизму и неоавгустинству. Но тогда возникает вопрос о соотношении религии и философской антропологии. Философия религии, согласно Хёнгстенбергу, должна выйти за пределы теологии. Ей надлежит стать философской рефлексией мыслящего человека о всей совокупности проблем, связанных с жизнью и верой. Здесь нужна предельная концентрация внимания на проблеме человека. Интерпретация догматической теологии как трансцендентальной антропологии (К.Ранер) призвана дать ответ на критику религии, которая содержалась в философии нерелигиозного толка.

В своих основных работах: «Между Богом и творением» (1948), «Автоматизм и трансцендентальная философия» (1950), «Тело и предельные вещи» (1955), «Философская антропология» (1957), «Бытие и первоначало» (1958), «Свобода и порядки бытия» (1961), «Эволюция и творение» (1963) и других, – Хёнгстенберг толкует вопрос о Боге как вопрос о человеке. Бог, по мнению немецкого антрополога, может рассматриваться как мера выражения человеческой экзистенции. Христианское учение о Боге напрямую включает измерение подлинной человечности человека, а тем самым и высшее основание вопроса о самом Боге.

Среди категориальных предпосылок о Боге, полагает Хёнгстенберг, особое значение приобретает категория личности или, иначе говоря, принцип персональности. Тема Бога выдвигается в нашу эпоху основными экзистенциальными переживаниями: одиночеством, бессмысленностью жизни, болезнью, нуждой, конечностью человеческого существования. Однако актуализирует этот вопрос не только утрата смысло-жизненных ориентиров. Огромную значимость приобретают темы любви, примирения, надежды, гуманизации. Поскольку человек ставит вопрос о себе самом во всех своих измерениях, постольку он ставит вопрос о Боге.

Немецкий антрополог опирается на феноменологический метод. Он предполагает выявление критерия обязательности. Именно этот критерий позволяет отсеять приблизительные и ложные представления о человеке. Процесс верификации накопленного знания не может, согласно Хёнгстенбергу, допускать всевозможные гипотезы и предположения. Он требует драматической окраски. Если та или иная идея не получает подтверждения, это означает не только ошибочность аналитической мысли. В этом случае можно вести речь о самоотрицании человека. Иначе говоря, о таком моменте, когда не корректируется человеческая ситуация, а ставится под радикальное сомнение.

По мнению Хёнгстенберга, ключевыми понятиями философской антропологии считаются понятия человеческой природы и человеческой сущности. Многие исследователи начинают обсуждение проблемы человека именно с этих понятий. Немецкий же антрополог полагает, что первоначальный вопрос выглядит иначе. Его можно сформулировать так: что есть человек? Смысл такой постановки вопроса состоит в том, что человека можно рассматри-

вать как животное или как особый аналог сущего. В первом случае человеческая природа будет соотноситься с ее биологическими константами, во втором – с божественным промыслом.

Хёнгстенберг полагает: если считать, что на этот вопрос нельзя дать ответа, то нет смысла говорить о природе человека или о его сущности. Тот, кто придерживается иного мнения, т. е. считает, что ответить на этот вопрос можно, должен быть убежден, что о природе или сущности человека можно что-либо сказать, даже если само понятие природы человека формируется лишь в ходе исследований.

Под «человеческой природой» обычно подразумеваются те особенности потомка Адама, которые свойственны всем людям, всегда, когда речь заходит о человеческой природе, имеют в виду лишь такую природу, которая присуща всем людям, где и когда бы они ни жили. Отрицать это положение и утверждать, что когда-то человек имел одну сущность, а теперь другую, принципиально отличную от прежней, было бы, по мнению Хёнгстенберга, очевидной нелепостью. Это означало бы, что речь идет не об одном и том же предмете.

В ходе этих рассуждений немецкий исследователь ставит вопрос о том, способен ли человек к преобразению, изменяются ли его базовые характеристики? Если на этот вопрос отвечать отрицательно, тогда человеческая природа может рассматриваться как стабильная, неизменная. Если положительно, то изменчивая социальная среда никак не отражается на человеческой природе. Она есть такая данность, которая безразлична к реальным обстоятельствам, в которых она себя реализует. Но такое обобщение Хёнгстенберг оспаривает. Любая сущность, по его мнению, может рассматриваться лишь в контексте соответствующих реальностей. Меняются общественные условия, преобразается и сущность. Если занять иную позицию, то понятие «человеческой природы» приобретает «эссенциалистский» и «вневременной» характер, что в настоящее время справедливо отвергается, ибо подобное представление с необходимостью ведет к одностороннему априоризму. Под эссенциализмом Хёнгстенберг понимает теоретическую и философскую установку, которая приписывает некоторой сущности неизменный набор качеств и свойств. Известно, что такая установка подверглась критике со стороны многих философов, в том числе таких, как К.Маркс, Ф.Ницше, Ж.-П.Сартр.



Трактовать человеческую природу абстрактно, вне переменчивости означает приписывать человеку разум как априорную способность. Соответственно можно полагать, что человек не нуждается в моральной рефлексии. Он заведомо знает, как вести себя нравственно в той или иной ситуации. Последствия такого эссенциалистского понятия природы человека приобретают особые формы, когда природа человека отождествляется с естественными законами психобиологической конституции человека.

Теоретически следует продумать и противоположную ситуацию. Предположим, что человеческая природа лишь в реальных исторических условиях может быть тем, что она является. Тогда с неизбежностью возникает вопрос – что такое «историчность»? Приняв некоторое упрощение, современное представление об историчности можно свести почти к следующему: «История говорит, что завтра все становится иным». Совершенно верно, что завтра и в мире, и в обществе все станет иным. Однако это положение отражает лишь самое внешнее и не касается сути историчности. Историчность и история определяются не только изменением, но и постоянством.

Историзм – принцип рассмотрения мира, природных и социально-культурных явлений в динамике их изменения, становления во времени, в закономерном историческом развитии, предполагающий анализ объектов исследования в связи с конкретно-историческими условиями их существования. Однако историчность не предполагает вечной «смены декораций», радикального преобразования. В ней есть и некая константность. «Все становится иным» – в этом суждении есть значительная доля преувеличения. Нет оснований полагать, что человек завтра будет «совсем иным», чем он есть сегодня и чем он был вчера. Такая позиция ведет к отрицанию самого понятия человеческой природы. Её как таковой не существует. Можно говорить лишь о различных стадиях на пути к человеческой природе. В этом случае она способна реализоваться лишь в будущем.

Заметим, что в философской антропологии минувшего столетия представление о человеческой природе как вечном становлении получило широкое распространение. Человеческая природа обладает открытостью. Она находится в ситуации вечного обновления. Э.Фромм, размышляя об учебнике по философской антропологии, задается

вопросом: с чего может начинаться данное изложение. Очевидно, с определения «человека». Но как раз эту задачу решить невозможно. Человек находится в ситуации вечного преобразования. Поэтому человеческая природа, обновляясь, ускользает от определений. Чтобы дать ей обозначение, нужно заглянуть в будущее, дожидаться, когда она окончательно определится. Но это как раз и невозможно<sup>29</sup>.

При таком подходе к проблеме, по мнению Хёнгстенберга, каждая стадия имеет нормативную силу лишь постольку, поскольку она существует и не обгоняется «течением, устремленным вперед». При подобном представлении человеческая природа превращается в некое футурологическое понятие предела (Grenzbegriff) и утрачивает какую бы то ни было связь с настоящим. Именно таким образом проблема утрачивает свой смысл. Иначе говоря, человеческая природа вообще перестает существовать.

Уместно задаться вопросом, почему такой ход мысли, согласно которому человеческая природа не граница, а горизонт, утвердился в философской антропологии? Он навеян философией культуры, культурфилософским движением мысли. Изучая различные культуры, философы столкнулись с тем, что существует множество способов реализации «человеческого». В ходе человеческой истории люди творят самих себя, каждая эпоха может рассматриваться как реализация определенного проекта культурного бытия. Релятивистско-прогрессистское воззрение исходит из того, что человек – это такое существо, которому свойственно развивать и осуществлять в культурном творчестве уже заложенную в нем сущность. Однако эта правильная мысль под влиянием упомянутого выше ошибочного представления об историчности неоправданно, считает Хёнгстенберг, радикализуется до того, что между естественными задатками человека, с одной стороны, и обусловленными культурой изменениями человеческой сущности – с другой не усматривается разницы. В таком случае из того факта, что культурные достижения человека – по крайней мере в определенных областях – неограниченно возрастают и в своем движении вперед не удерживаются в каких-либо границах, можно безусловно сделать вывод о неопределимости человеческой сущности.

Идея о том, что человек имеет определенную неизменную природу, поначалу не вызвала в истории философии конкретных дискуссий. Важно было угадать, что представляет собой эта при-

рода. Однако идея стабильности человеческой природы оказалась подорванной изнутри – философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание. Когда политик или социальный мыслитель пытается оправдать господствующий порядок, он, естественно, исходит из убеждения, что человеческая природа неизменна. Говоря, скажем, о неизбежности экономической конкуренции, идеологи раннего капитализма подразумевали, что человек от природы стремится к наживе, к обогащению. В противовес им социалисты изобличали конкуренцию как нечто искусственное, деформирующее человеческую природу. Они были убеждены, что изначально в людях заложен альтруизм. Последний воспринимался как соприродный человеку.

Как же совместить мысль о постоянстве и преобразении человеческой природы? Говоря о постоянстве человеческой природы (а без допущения существования такого постоянства вообще не может быть речи о человеческой природе как таковой), нельзя, конечно, утверждать, считает Хёнгстенберг, что человеческая природа остается неизменной во всех отношениях. Человек создал для себя новый мир за счет современной, определяемой наукой и техникой формы своего бытия, и этот новый мир, в свою очередь, воздействует на все его бытие-в-мире. Таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь «постоянство-в-изменении». С другой стороны, исходя из изложенных выше соображений, можно утверждать, что если и происходит изменение человеческой природы, то оно должно происходить в рамках определенного постоянства.

Хёнгстенберг призывает к нахождению «золотой середины» между двумя противоположными взглядами на человеческую природу – эссенциалистско-внеисторическим и экзистенциалистско-прогрессистским. Однако «золотая середина» не есть простой «компромисс» между этими двумя крайностями. Здесь должны быть приняты во внимание обстоятельства антропологического характера. И лишь на этой основе, собственно, и может идти речь о ревизии понятия человеческой природы.

## Эволюция и самоэволюция человека

Развивая далее тему человеческой природы, Хёнгстенберг обращается к проблеме эволюции и самоэволюции человека. Он ссылается на работы немецкого исследователя Вольфганга Виклера. Нелишне обратить внимание на то, как философский антрополог аранжирует достижения биологической науки, которая в 60-х гг. прошлого столетия имела немалые достижения. Вольфганг Виклер показал, что в животном мире часто оказывается бессмысленным различать в отдельных органах и их функциях «естественное» и «неестественное». Природа экспериментирует, изменяет, изобретает новые органы и функции, вызывает даже изменение функций уже существующих органов, «легализует» отклонения от ранее существовавшей нормы, делая эти отклонения основой того, что впоследствии в процессе эволюции становится общей нормой. В частности, Виклер доказывает это в области полового поведения.

В приводимых Виклером описаниях<sup>30</sup> особый интерес представляют следующие моменты, выделенные Хёнгстенбергом.

1. В процессе эволюции образование или изменение того или иного органа следует за поведением. Однако в то же время это относится, пожалуй, также к «природе» данного организма. Таким образом, даже в животном мире «природу» нельзя отождествлять с суммой биологических органов и с суммой функций того или иного органа. Следует полагать, что к человеку это относится в еще большей степени.

2. Поведение является для эволюции даже первичным, «инициатором» «изобретения» новых органов и их функций. И, пожалуй, не ошибаются те, кто считает, что при интерпретации природы человека также следует исходить из специфичности его поведения вообще в мире, а не просто в окружающей среде.

Хёнгстенберг увлеченно следует за весьма популярным в те годы бихевиоризмом, психологическим направлением, которое видело в поведении живых существ разгадку их внутреннего психического мира. Тем не менее он не отождествляет психику животных и человека. Напротив, немецкий антрополог предлагает учитывать двойное отличие человеческой эволюции от эволюции животных. Во-первых, по его мнению, как только в мире появились разум-

ные формы жизни, эволюция перестала осуществляться природой так же «небрежно», как в прежней природе. Даже если придерживаться концепции ортогенеза, своеобразной концепции в эволюционном учении, согласно которому развитие живой природы обусловлено внутренними причинами, направляющими ход эволюции по определённому маршруту, строго определяя его направление, то по отношению к человеку здесь не все просто. Скорее следует ожидать и в отношении органического наличие детерминант, простирающихся из специфически человеческого ортогенеза.

Во-вторых, если же специфическое поведение человека по отношению к себе и к миру является определяющим для биологических характеристик его органов и их функций, то нельзя априори исключить наличие у человека таких способов поведения, которые не могут быть мотивированы и объяснены биологически, но тем не менее налагают свой отпечаток на человеческое био (Bios). То, что подобный момент действительно имеет место, будет доказано ниже; и если мы используем это обстоятельство для объяснения биологии человека, то это лишь будет соответствовать выводу поведенческих наук о примате поведения по отношению к строению органов.

Обратимся к рассмотрению этих двух пунктов.

#### **А. «Филетическая эволюция» человека.**

Эволюция человека со времени появления *homo sapiens* имеет совершенно определенное направление, которое ограничивает количество возможных «экспериментов» природы в отношении образования органов и изменения их функций, если здесь вообще можно говорить об эволюции, а скорее не о развитии, хотя эти две категории часто и не различают в ущерб ясности. Существенным является то, что человек, если его рассматривать как биологический вид, до сих пор не делится на подвиды (лишь дифференцируется по расам) и в будущем этого также, по-видимому, не произойдет. Известный немецкий учёный П.Оверхаге говорит в этой связи, что чрезвычайно сложное явление развития человечества в ледниковый период можно, соглашаясь с Брайтингером (1957 г.), рассматривать как “филетическую эволюцию в том смысле, какой в это выражение вкладывается Симпсоном”. П.Оверхаге (католик), написавший в соавторстве с одним из крупнейших богословов XX в. К.Ранером книгу, посвященную проблемам становления челове-

ства, утверждает, что в самой Библии не решаются естественнонаучные вопросы. В задачу Библии не входит ни подтверждение, ни опровержение теорий естествознания. В Библии решаются только священноисторические проблемы и подчёркивается, что конечная основа всех видов неорганической и органической материи находится в Боге. Некоторые современные христианские теологи полагают, что к историям творения универсума, которые содержатся в первых главах «Бытия», следует относиться как к мифу.

Под филетической имеется в виду такая эволюция, в ходе которой не образуются новые виды, а происходит постепенное изменение и развитие одного-единственного вида, так что различия между начальной и конечной формами являются однозначными. Понятие «филетическая эволюция» подчеркивает общность человечества, его происхождение от единого рода.

Если же человечество имеет единое происхождение, считает Хёнгстенберг, все органические новообразования или изменения функций, происходящие в процессе «самоэволюции» человека, должны определяться характером этого общего рода и, следовательно, ограждены от случайностей. Таким образом, общая для всего человечества природа, или структура, допускает или даже требует применения понятий «естественное» и «протиестественное».

Итак, сравнение дочеловеческой эволюции с «самоэволюцией» или, лучше сказать, саморазвитием человека приводит к выводу, что человек имеет естественные основополагающие константы, которые должны интерпретироваться исходя из примата человеческого поведения. Обратимся к основным константам человеческого поведения.

### **Б. Склонность к объективности как константа человеческой природы.**

Если структуры поведения человека принимать в качества *primus motor* (лат. – перводвигателя) его природы, считает Хёнгстенберг, то отсюда ни в коем случае не следует, что типично человеческие структуры поведения должны рассматриваться исключительно как биологически мотивированные. В этом случае, наоборот, необходимо учитывать наличие основных способов поведения человека, которые, хотя и имеют величайшее значение для человеческого био, однако проистекают не из био. Основной способ поведения, который, в конечном счете, отличает человека

от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу во имя этого существа вне мотивации, продиктованной выгодой.

Люди ведут научные исследования ради познания, а не выгоды, продиктованной эволюционными целями. Учение Дарвина стало шоком для человечества. Но человек все же оставался «первым номером» в этом мире. Если мы оказались ближе, чем мы думали, к животным, а через них – и к морю, и к камням, то это еще не обесценивало человека и не поднимало сравнительную ценность неживой материи. Но для человечества было бы слишком тяжелым ударом оказаться номером вторым или хуже того – сорок вторым. Особенно если бы критерием биологической успешности по-прежнему оставался интеллект и творческие способности<sup>31</sup>.

Мы можем, например, рассуждает Хёнгстенберг, задаваться научными вопросами совершенно «незаинтересованно», т. е. лишь для того, чтобы исследуемый объект «вынести на обсуждение», выяснить, что он представляет собой по своей сущности, как себя ведет. «Исследовательское поведение» детерминируется в своей основе не ожиданием успешного применения полученной информации, а желанием познать данный объект как таковой. То же самое можно сказать и о современных исследованиях поведения. Было бы несправедливостью по отношению к этим, таким гениальным исследованиям считать, что они осуществляются лишь из стремления к использованию животного мира в интересах человека, или утверждать, что исследования эти связаны с целями защиты природы и окружающей среды, хотя фактически они и оказывают значительное влияние на постановку этих целей и помогают их осуществлению.

Характерное поведение, о котором говорит философский антрополог, легко проявляется и в повседневной жизни. Так, например, мы совершенно бескорыстно радуемся при виде хорошо развивающегося растения, животного и особенно человеческого существа. Здесь речь идет о некоем внутреннем «согласии» с тем, чем является в своей основе созерцаемый объект. Подобное чувство вызывается желанием, чтобы этот объект полностью достиг того, что заложено в его биологическом или духовном проекте. Это есть доброжелательность в самом широком смысле слова, сочув-

ствии жизни другого, причем можно в конечном счете доказать, что именно в этом лежат корни всех значительных моральных отношений и ценностей.

Хёнгстенбергу принадлежит идея «антропологии объективности». Он ратует за освобождение антропологии от предвзятых и субъективных суждений, полагая, что надлежит выявить базовые основы размышлений о человеке, свободные от произвола и пристрастности. Но как оформить эти фундаментальные опоры? Метод эмпиризма здесь явно не годится. Нельзя, считает философ, добыть истину о человеке путем кристаллизации практического материала. Здесь надлежит довериться интуитивному постижению человека, которое может предложить целостный взгляд на человека, свободный от фрагментарности и предвзятости. Любое донаучное изучение человека предполагает активность воображения и авантюристичность мысли. Но это лишь приближение к объективному постижению человека, некий пролог к напряжению рефлексии. Далее следует востребовать строгость в обосновании знаний о человеческом.

Разумеется, объективность как основная особенность поведения человека не является исчерпывающей. Здесь можно употребить еще выражение «сочувственное поведение». Сочувствующая объективность есть нечто большее, чем чисто констатирующая объективность. «Исследовательское поведение» также выходит за рамки голой объективности, хотя она и является его основой и условием. Это видно, например, из того, какую радость испытывает сделавший открытие исследователь, совершенно независимо от того, применимо ли и полезно ли это открытие.

Хёнгстенберг считает, что установка на объективность присуща лишь человеку. Легко доказать, что она существенно отличается от коррелятивных способов поведения животных, например, от их любопытства, готовности к играм или от их «домогательского поведения». О надживотном характере объективности, или сочувственного поведения, особенно ясно свидетельствует тот факт, рассуждает он, что свойство это не проявляется как обязательное – вместо него может иметь место диаметрально противоположное поведение, которое мы назовем «необъективностью». В этом случае о сочувствии не может быть и речи. Субъект здесь обращается к своему собственному эго и с этой позиции старается из всего встре-



чающегося на пути извлечь пользу для себя. Подобное поведение означает отказ от того, чтобы все встречающееся на пути видеть в его глубочайшей сущности. Вместо этого подобное поведение, будучи «порабощенным своего рода утилитаризмом», содержит в себе тенденцию к субъективно-эгоистическому произволу.

Немецкий ученый полагает, что альтруизм присущ лишь такому высокоразвитому существу, как человек. Однако человеческая мораль вовсе не является каким-то уникальным феноменом, взявшимся из ниоткуда. Многие животные ничуть не отстают от нас, а порой и сами показывают нам неплохой пример. Некоторые наблюдения и исследования открывают для нас очень любопытные факты. Многие животные способны на взаимовыручку в самых различных жизненных ситуациях. И порой примеры отчаянного самопожертвования и бескорыстной помощи выходят далеко за рамки классической ситуации, когда мать защищает детенышей от атаки хищника. Несколько лет назад фотоснимки, сделанные южноафриканским зоологом Диком Рекасселем, были опубликованы в газетах и обошли весь мир. А произошло одно весьма незаурядное событие, которое никого не оставило равнодушным. На водопое к антилопам незаметно подкрался крокодил. Одна из антилоп замешкалась и не успела отпрыгнуть в безопасное место. Всего секунды отделяли ее от водных глубин и чрева коварного хищника. Однако бегемот, дремавший поблизости, вмешался в развернувшуюся кровавую битву, и крокодил, не стремясь переоценить свои возможности перед соперником, вмиг бросил свою добычу и скрылся в глубине. Обессилевшая антилопа сумела выкарабкаться на берег и легла возле воды. Снимки сумели передать нам самые уникальные моменты, например, как бегемот аккуратно, практически грациозно отодвигает страдальцу подальше от воды. К сожалению, после случившегося антилопа прожила всего несколько минут потеря крови и шок сделали свое дело. Но и тогда бегемот не спешил отходить, четверть часа он отпугивал слетевшихся грифов.

В рамках социобиологии было выдвинуто две концепции, две модели развития альтруизма у животных: родственный отбор и взаимный альтруизм. Первый заключается в том, что при исключительных обстоятельствах для индивида может оказаться более выгодно содействовать воспроизводству родственников индивидов даже ценой собственной жизни. Такая модель успешно объясняла альтруизм у

общественных насекомых, где находятся особи, жертвующие жизнью за благополучие группы; и это происходит на протяжении времени их собственного воспроизводства. Такое поведение рабочих особей пчел является непосредственной функцией родственного отбора и более эффективным способом поддержания рода, чем собственное размножение. Альтруизм этих насекомых, следовательно, следует рассматривать как прямую силу естественного отбора.

Второй механизм, порождающий альтруизм, действует наподобие страхового полиса. Кооперирование животных в критической для всех особей ситуации значительно повышает шансы на выживание. Коренное отличие взаимного альтруизма от родственного отбора заключается в том, что первый поощряет альтруизм между неродственниками. При оказании помощи ожидается отдача, а при родственном отборе всё окупает воспроизводство родственников.

Хёнгстенберг не был знаком с этими исследованиями в области социобиологии. Однако его рассуждения об объективности и необъективности сохраняют свою методологическую ценность. Он полагал, что отрицание сочувствия и тенденция к произволу являются «корнями» необъективности (тенденция к произволу отличает необъективность от естественного утилитарного поведения!). Дальнейших доказательств того, что необъективность является «надживотным» свойством (или, скорее, более низким, чем животное), по его мнению, не требуется. Если сочувственная объективность достигает своего апогея в личной любви, то необъективность – в ненависти. Последнюю Шелер называет *spéculation à la baisse* (*фр.* – спекуляция на понижении). Ненавидящий именно не хочет, чтобы встреченное им существо реализовало свое бытие и смысл. Он, наоборот, стремится найти в нем недостатки, а если и замечает достоинства, то лишь для того, чтобы истолковать их в отрицательном смысле и, таким образом, увидеть их уничтоженными; унижение другого доставляет ненавидящему противоестественное с гуманистической точки зрения удовлетворение. Поэтому ненависть также можно считать «сублимированной формой» произвола.

Тенденция к сочувственной объективности и противоположная ей тенденция к необъективности не имеют своей основой биологическую мотивацию и целесообразность, полагает Хёнгстен-

берг. Человек способен бороться за какое-либо дело или за другого человека, подвергая себя опасности или рискуя собственной жизнью. При этом биологическая польза не играет роли или превращается в свою противоположность не только по отношению к нему самому – польза в чисто биологическом смысле для других людей при этом так же не находится в поле зрения. И неизвестно еще, защитит ли когда-либо кого-либо и сделает ли сильнее чью-либо жизненную позицию то, что совершил, руководствуясь голосом своей неповторимой личной совести, человек, отдавший свою жизнь (таким образом, подобное поведение не идет ни в какое сравнение с поведением самки животного, рискующей своей жизнью во имя спасения своих детенышей).

Что же касается необъективности, то ее тем более нельзя объяснить биологической целесообразностью. Особенно это относится к крайнему проявлению необъективности, которой является ненависть. Более того, необходимо сказать, что она часто оказывает действие, прямо противоположное биологической пользе. Ненависть внутренне разрушает ненавидящего и «совершенно ни к чему не пригодна» (следовательно, она является не «так называемым злом», а действительно злом). Нельзя отрицать, что ненависть может иногда придавать силы в борьбе, однако в своей основе эта структура поведения не связана с биологической пользой.

Объективность и необъективность как структуры поведения являются, согласно Хёнгстенбергу, надживотными. Однако необходимо добавить также, что человек стоит выше животного и по способу, каким он приходит к той или иной из этих структур. Объективность в действительности вовсе не является для человека чем-то «само собой разумеющимся», каким являются для животного его специфические способы поведения. Человек должен, прежде всего, принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объективную позицию. Однако он может решить и не в пользу объективности, в результате чего его поведение будет необъективным. Хёнгстенберг назвал это решение за или против объективности предрешением, поскольку в нем предварительно решается, будет ли реализация способностей данного человека – таких, как интеллект, воля и чувства, – происходить под знаком объективности или под знаком необъективности, или более узко: будут ли его поступки носить положительный

в моральном отношении характер или отрицательный. Человек, у которого выполнены все условия для предрешения – физические, психические и условия внешнего характера, не может избежать его принятия. И эта необходимость предрешения является также типично надживотной.

Именно способность принять «плохое предрешение», направленное против объективности, возможность стать на позицию не-объективности открывает перед человеком такое измерение индивидуального развития, которое у животного отсутствует, а именно возможность утраты смысла собственной жизни. В необъективности человек предает определенные творческие возможности бытия-в-мире и обладания миром и этим наносит ущерб самой своей склонной к объективности природе. Такого рола утрата цели и смысла собственного бытия у животных отсутствует. Животное может отставать в развитии, дегенерировать, некоторые виды могут вымирать, однако оно в результате своих действий не может привести свою природу к вырождению.

Итак, Хёнгстенберг подчеркивает, что именно человеческой природе присуща склонность к сочувственной объективности и к решению в пользу такой объективности, однако он способен также принять решение и не в пользу объективности и впасть в необъективность. Одновременно это означает, что свойством человеческой природы является то, что человек этой своей природе может в большей или меньшей степени противодействовать и наносить ей со своей стороны ущерб.

### **Надживотное в психике человека**

Суждение Хёнгстенберга о склонности человека к объективности и принятию решения дает одновременно направляющие для понимания других измерений его природы, в том числе и прежде всего – биологических. Объективность и соответствующее ей бытие-в-мире возможны лишь при совершенно определенной структуре человеческого тела, которая принципиально отличает его от организма животного, несмотря на множество совпадений в деталях. Это не просто постулат. То, что органы и члены человеческого тела имеют особые свойства, можно убедительно до-

казать феноменологически. Эта идея проводится Хёнгстенбергом во многих работах. Можно, пожалуй, ограничиться лишь некоторыми примерами.

Человек в биологическом отношении не просто «примитивен», «эмбрионален», «неспециализирован» (или как там еще принято выражаться), но он специализирован именно по своей сущности, причем, как указывалось в работе Хёнгстенберга «Философская антропология», он «специализирован на объективность». А это значит, что биологическая и витально-психическая структуры человека стали такими, каковы они есть, потому что эти структуры точно соответствуют тому положению вещей, что человек есть существо, которому предназначено объективное бытие-в-мире. Эта специализация на объективность (в отличие от специализации животных на специфическую для соответствующего вида среду) проявляется, например, в том, что он назвал *«бифункциональностью человеческих членов и органов»*.

Так, например, наши легкие, с одной стороны, подчинены вегетативной нервной системе и, таким образом, служат биологическим функциям обмена веществ, однако в то же время они могут быть использованы для разговора, пения, игры на духовых инструментах и т. д., т. е. они стоят на службе объективных (или необъективных) инициаций. Глаза человека обеспечивают рефлекторное зрение и используются при не имеющих определенных целей исследованиях. Наш мозг необходим как регулятор жизненных процессов, но может также применяться и для бесцельных спекуляций. Руки и ноги обеспечивают биологическое существование, однако в то же время они могут быть скоординированы в художественные движения, не связанные с биологической пользой.

Можно сказать, что в таких случаях члены или органы человека вызываются из биологического оркестра для «сольного исполнения» объективного (или необъективного) задания. При этом решающим является то, что обе функции – биологическая и объективная (или необъективная) – выполняются не в ущерб одна другой. Чтобы обеспечить подобное сочетание, человеческое тело должно обладать такой биологической структурой, какой нет в животном мире. Организм животного не выдержал бы бифункциональности. Хёнгстенберг подчеркивает, что даже дрессировка здесь бесполезна.

Бифункциональность членов и органов есть лишь один из многих аспектов специализации человеческого тела на объективность. В качестве другого аспекта Хёнгстенберг указывает на совершенно своеобразную подвижность человеческих членов. Эту особенность человеческого организма подчеркивал и А.Гелен<sup>32</sup>. Под специализацией, по его мнению, следует понимать тенденцию или, точнее, конечную фазу протекающего развития, которое состоит в утере полноты возможностей, заключенных в неспециализированном органе, ради соответствующей окружающему миру высокой развитости некоторых из этих возможностей за счет остальных. Эти тезисы, касающиеся человека и важные в систематическом отношении, могут найти широкое эмпирическое обоснование. Если рассматривать человека морфологически, считал он, то у него нет специализированных органов, составляющих субъект приравнивания, коррелируют окружающего мира. Итак, человек есть существо *неспециализированное* и в этом смысле примитивное, причем примитивность означает, что все характерные органы и органические образования человека частично известны из морфологии человека. Если еще раз остановиться на сравнении с животным, то человек окажется в этой перспективе «недостаточным существом», как это усмотрел уже Гердер.

Хёнгстенберг продолжил исследования А.Гелена. Он показал, что человек может не только, как это указывает Гелен, транспонировать одно и то же движение (например, кругообразное движение) с одного члена (или части члена) на другой, но и творчески координировать различные движения различных членов, придавать им символический смысл, создавая пространственные и временные образы, обладающие не связанной с утилитарными целями изобразительной и выразительной ценностью. К таким движениям относятся танцы, пантомима, мимика, жестикуляция, театральные представления и т. д. Все это есть создание образов, относящихся к области коммуникации и уже поэтому в своей основе проникнутых объективностью.

Наше тело по своей морфологии, иннервации, моторике и структуре побуждений ко всему этому специально подготовлено. Животное также производит множество пространственных и временных фигур, однако их характер определяется, в сущности, видовой принадлежностью (витье гнезд, брачные ритуалы и т. д.),

а не представляет собой индивидуальное творчество в собственном смысле этого слова. Животному свойствен гораздо более узкий диапазон моторики. Вспомним, например, насколько геометрически или стереометрически предопределены основные движения крыльев птицы или ног собаки. Лишь человек, как «отпущенное на свободу существо», обладает специфической свободой тела.

«Специализация на объективность» относится, конечно, не только к физической стороне человеческой жизнеспособности, но и к психической. Человеку свойственны, например, такие витально-психические структуры, которые одновременно значимы и для биологической, и для духовной области. Например, инстинкт агрессивности имеет биологический смысл, который разносторонне освещен К.Лоренцом. Эти аспекты несомненно относятся в большой мере и к человеку, однако у него один и тот же агрессивный поступок может быть, с одной стороны, витальным действием-реакцией, а с другой – он может быть «вмонтирован» в более высокую, объективную (или необъективную) смысловую отнесенность.

Таким образом, на структуру человеческого био воздействует некая инстанция, некий «принцип объективности», невыводимый из биологии, метабиологический принцип внутри био. «Упрек в том, что это рассуждение о человеческих органах является “небиологическим”, поскольку в нем для объяснения биологических фактов привлекается сверхбиологический принцип, основывается на *retitio principii* (лат. – аргументе, основанном на выводе из положения, которое само требует доказательства). Он исходит как из догмы из того, что не доказано и что невозможно доказать, а именно: из утверждения, что человеческая биология должна толковаться на основе животной биологии, потому что она, подобно животной, представляет собой замкнутую в себе целостность, структуру которой нельзя определять через внебиологическое. Этот научно-теоретический постулат является произвольным и противоречит феноменологическим данным. Мы имеем у человека не животную биологию, к которой дополнительно прилажен метабиологический принцип, а специфически человеческую биологию, своеобразие которой заключается именно в отношении к сверхбиологическому<sup>33</sup>.

Итак, человеческой природе, или структуре, в соответствии с ее физическим и витально-психическим, свойственна некая жизненная сила, определяемая и согласующаяся с принципом объективности.

### **Природа человека и его личность**

Для более чёткого определения человеческой природы следует учитывать различие, которое является классическим и необходимым, – различие между природой человека и человеческой личностью. Такое различие Хёнгстенберг вкратце формулирует следующим образом: личность есть инстанция, распоряжающаяся природой, природа же есть то, чем располагает личность. Это, конечно, своего рода замкнутая дефиниция, однако феноменологический анализ показывает, что этот круг может быть разорван со стороны природы и личности.

Мы владеем нашим телом с его чрезвычайно дифференцированными функциями. В то же время мы обладаем также способностью мыслить, желать, чувствовать и т. д., и, наконец, нам свойственны побудительные импульсы и инстинктивные склонности, предрасположенность к движениям и поступкам. Если все эти элементы условно назвать «фондами бытия», то можно сказать, что мы распоряжаемся этими фондами. Поскольку же человек по своей сущности связан с сосуществующим с ним, то понятие распоряжения включает в себя тот момент, что фонды бытия мы намеренно направляем на сосуществующее. При этом есть две противоположные возможности: человек может привести в движение и активизировать эти фонды таким образом, что они будут направлены на сосуществующее в духе любовного сочувствия, – так возникает объективное поведение. Однако те же фонды могут использоваться и способом, которому чуждо сочувствие и истинный бытийный контакт, – так возникает необъективное поведение. Это положение соответствует сказанному выше относительно предрешения.

Существенным при этом является следующее: любой фонд бытия одинаково пригоден как для использования его в направлении сочувствия с сосуществующему, так и в противоположном направлении. А это значит, что ни один из этих фондов бытия не



является предрешением, из чего следует, что и предрешение не есть фонд бытия. Здесь мы имеем дело с феноменом свободы (свободы решения). В результате предрешения, к бытию (фондам бытия) добавляется нечто, что само по себе не вытекает из бытия и не является «бытием», однако определяет направление бытийного движения и вследствие этого имеет величайшее значение для человеческого бытия. Такое значение объясняется тем, что из позитивного предрешения следует объективность и исполнение смысла человеческого бытия, негативное же предрешение ведет к необъективности, в этом случае человеческая природа не реализуется, о чем говорилось выше. Отсюда совершенно ясно, что метабиологическое явление, каким выступает предрешение, имеет большое значение для человеческого био.

Именно в предрешении заключается распоряжение фондами бытия, а инстанция, которая осуществляет такое распоряжение, и есть личность. Именно наша личность как целостность принимает предрешение и таким образом распоряжается фондами бытия. Подобно тому, как предрешение не может быть интерпретировано «бытийно» (при помощи онтологических категорий), человеческую личность нельзя полностью истолковать, применяя категории бытия. Индивидуальность личности не является сущностью, хотя и связана с таковой. Индивидуальность есть экзистенциальная, а не сущностная категория, хотя она и невозможна без сущностного (т. е. без фондов бытия). С другой стороны, становится ясным, что такое природа человека: это те фонды бытия, которыми личность распоряжается, например, в ходе реализации предрешения. Итак, личность есть распоряжающаяся инстанция, а природа – то, чем распоряжаются.

Определение, согласно которому природа человека есть то, чем распоряжаются, имеет следующее большое преимущество: оно препятствует сужению понятия природы. К природе как к «материалу, которым распоряжаются», принадлежит и то, что мы получаем от рождения (этимологическая связь между природой и *nasci* (лат. – рождением)), и то, что мы сами приобретаем в течение жизни в области фондов бытия, способностей и склонностей. Таким образом, с самого начала исключается неподвижное, эссенциалистское, «вневременное» и внеисторическое понятие природы. То, что мы приобретаем в области способностей и склонностей в

результате культурной деятельности, может стать нашей «второй природой». Такой подход обеспечивает справедливо акцентированную, однако часто ошибочно трактуемую связь между человеческой культурой и человеческой природой и устраняет возможность впасть в ошибочную односторонность, смешав природу и культуру в некую диффузную целостность. Культура осуществляется лишь в результате личного решения и отнюдь не является неотъемлемой чертой человеческой природы. Культура присуща человеку лишь в той мере, в какой он приобретает ее в результате соответствующей деятельности во исполнение принятого решения, она не является его естественным свойством, присущим ему от рождения, таким, как, например, предрасположенность к объективности. Эта склонность к объективности является не результатом человеческой культуры, а ее условием.

Итак, если необходимо различать человеческую природу и человеческую личность, то это не значит, что их можно разделять, поскольку самому экзистенциальному характеру человеческой личности присуща связь с естественным, «находящимся в ее распоряжении материалом», будь то физиологический, психический или духовный, врожденный или благоприобретенный материал. К самой сущности природы человека относится то, что она находится в распоряжении человеческой личности; без личности и индивидуальности она не могла бы быть тем, чем она является, т. е. человеческой природой. Именно такой подход дает возможность полностью избежать опасности трактовки человеческой природы в старом, эссенциалистском смысле, где природа человека рассматривается как что-то застывшее, не имеющее исторического измерения. И тем более этот подход предотвращает опасность отождествления человеческой природы с психической областью и закономерностями биологических органов и их функций.

В настоящее время человеческая деятельность как объект научного исследования все чаще оказывается в центре многих научных дисциплин. Хёнгстенберг, являясь последователем М.Шелера, сохранял в истолковании человека и человеческой деятельности традиционные философские понятия (дух, личность, человеческая природа), но вместе с тем он систематически использовал некоторые положения психологии, физиологии, социологии и других конкретных дисциплин.

По мнению немецкого исследователя, проблема первоначального, предварительного или предшествующего, решения касается, с одной стороны, философской антропологии, и в частности тех структур, которые связаны с поступком человека, с другой стороны, «первоначальное решение», по выражению М.Хайдеггера, суть некоторое «бытие-в-мире». Феномен «первоначального решения» рассматривался Хёнгстенбергом на нескольких примерах, показывающих его значение для последующей «положительной» или «отрицательной» деятельности субъекта (имеется в виду морально значимая деятельность). При этом «первоначальное решение» понимается как внутренний процесс, скрытый не только для другого субъекта, но и для него самого. Однако такую деятельность недостаточно определить в терминах К.Леви-Стросса как деятельность «несознательную», «неконтролируемую разумом», ибо она характерна не только для «дорассудочного» уровня развития сознания, но и для понятийно-развитого сознания.

«Первоначальное решение» является, согласно Хёнгстенбергу, не конечным результатом, а также и не «точкой отсчета» какого бы то ни было решения, а некоторым внутренним процессом, предваряющим любое решение, обуславливающим всякую деятельность, связанную с мышлением, волеполаганием и оценкой. Но человек всё же несет ответственность за этот «ментальный процесс», проистекающий из необычайной способности – слабости сознания. Там, где замешана свобода, всегда имеет место и ответственность. Верно как то, что ответственность предполагает свободу, так и то, что, в свою очередь, свобода предполагает ответственность. Но каким образом человек узнает об этом «неконтролируемом разумом» процессе? Это результат деятельности «морального сознания». Поэтому с феноменом «первоначального решения» мы сталкиваемся, прежде всего, там, где вступают в силу межличностные отношения. Таким образом, этот внутренний образ формируется моральными отношениями, а не обычным жизненным поведением человека.

В одном случае имеет место учет «предварительной деятельности», а значит, и моральной ответственности. В межличностных отношениях это способствует проявлению подлинно личных качеств. Деятельность «злоупотребляющая» связана с отказом от морально значимых актов. Такая деятельность в отношении другого

субъекта имеет единственную цель: извлечь возможно большую пользу из его умственных, коммерческих, социальных и даже сексуальных способностей. Подобная деятельность, будучи деятельностью предметной, неизбежно приводит человека к потере своих личностных свойств, а, значит, и своего конкретного бытия. С точки зрения Хёнгстенберга, традиционная бихевиористская схема, сложившаяся в психологии, «воздействие субъектов – изменение текущих состояний субъекта» (S→R) требует учета третьего, связующего звена – деятельности субъекта, ее условий и средств.

Таким образом, нами были рассмотрены понятия человеческой природы и человеческой сущности, но за пределами главы остались многие важные темы философской антропологии Х.-Э.Хёнгстенберга, к которым необходимо вернуться.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ. «ОКО ТЕЛА»

### Глава 3. Человек как традиция

К началу XXI в. человечество «догадалось» о своей смертности. В целом, как рода. И множество людей, особенно в сфере науки, стали мечтать о бессмертии: не в Боге и на небесах, как было веками, а техническом, на Земле. Посредством новаций-инноваций. Путем перехода на «кремниевую основу», в «виртуальные реальности», «жить в интернете», «стать гомутером», «голограммой» и т. п. Небольшое размышление, если оно честное и сколько-нибудь глубокое, показывает, что это – иллюзии. Став «бессмертным», человек перестанет быть самим собой. Потеряет идентичность живого. Бессмертие будет, но «Иного». Аватаров, роботов, матрицы...

Хорошо бы эти новационные, простирающиеся вплоть до создания био или кремниевых имитаторов человека планы и тенденции, опровергнуть, остановить, отвергнуть. Но, увы, процесс создания аналога человека, его «самозамены» симулякром, сначала «по частям», отдельных органов (почти все в той или иной степени воспроизводятся), а в последнее время и как целого, набирает обороты. То и дело объявляют о новых версиях человекоподобных роботов (последняя модель показана в Америке под именем «Frank» – циничный намек на когда-то пугавшего всех Франкенштейна). Туда же, как известно, устремилась и Россия: предлагается считать целью всего общества, его «национальной идеей» создание аналога человека. Так называемая доктрина «Бессмертие – 2045». И не только предлагается, под нее собирают деньги, созыва-

ются научные конференции, идут работы в лабораториях, ведется пропаганда преимуществ будущего «трансхьюмана» – бездумно и с восторгом. Ряды энтузиастов постчеловеческого трансгуманизма быстро растут, поток сообщений о достижениях в симуляции функций человека превращается в девятый вал.

В рядах «классических гуманистов» смятение и неопределенность, сомнения и дискуссии. Решается задача: как, признавая трансгуманизм, одновременно остаться гуманистами. Эта проблема стоит перед теми, кто колеблется, однако, мысля ответственно, не готов «просто так» и «сразу» отбросить идеалы человечества<sup>34</sup>. В отличие от легкомысленных и конъюнктурных, которые их или никогда не знали, или отрекаются, для чего готовы грубо исказить и порочат: «Ни одно преступление не совершалось без примеси каких-то гуманистических ценностей, идеалов. И чем крупнее преступление, чем больше его масштаб (и война, естественно, является таким преступлением), тем больше и значимее этот гуманистический посыл, который содержится внутри тех, кто совершает это преступление, или тех, кто развязывает войну. Любые гуманистические обобщения, любые гуманистические декларации, лозунги, транспаранты всегда склеиваются с помощью крови<sup>35</sup>. А спасет мир и принесет всем счастье, по мнению автора, отказ от гуманизма как идеологии возвышения человека в пользу трансгуманизма как идеологии того, что будет после него. И лучше него.

В академических текстах не принято давать жесткие оценки, но иногда, по-видимому, надо. Это, конечно, бред, но он симптоматичен как показатель того, что уже стало возможным гордиться про людей и их духовные ценности. По всему чувствуется, что, пусть смягченные, но похожие взгляды на гуманизм будут распространяться все шире и его «сдадут» в самое ближайшее время. *Сдадут человека*. Ибо: 1) под трансгуманизмом имеется в виду не преодоление гуманизма как доктрины эпохи Возрождения, поставившей на место Бога человека, а преодоление самого человека как Homo sapiens. Трансгуманизм, говоря точнее, есть трансгоманизм, или, говоря благозвучнее, трангоманизм; 2) продолжая мыслить в парадигме универсального эволюционизма, которая стоит на вооружении современной науки и обслуживающей ее философии, этого нельзя не сделать. «Снятие» живого человека искусственным конструктором, киборгом и т. п. является логическим следствием, не-

избежным этапом дальнейшего технологического прогресса, если смотреть на него как на однонаправленный к какой-то цели процесс. Человек вовсе не ко(ве)нец непрерывного эволюционного развития. Им может быть и что-то другое. (Или же надо мыслить бытие без ве(ко)нца.)

Замена человеком самого себя, скорее всего, будет происходить под каким-нибудь соусом, прикрытием, новым именем, которое сейчас усиленно ищут. *«Имя ожидаемого результата эволюции очень и очень важно. Постчеловечность ассоциируется с бесчеловечностью, постчеловек – с нелюдью.* Названия “киборг” или “биоробот” также не являются подходящими, поскольку изначально соответствующие устройства предназначаются для того, чтобы выполнять волю человека, а их выход из подчинения рассматривается как катастрофа. Между тем, название “техночеловек” как синоним и обозначение новой стадии эволюции “человека технологизирующегося” не только лучше характеризует существующую направленность эволюции, но и больше подходит для создания положительного ценностно-эмоционального контекста, столь необходимого для формирования мировоззренческой программы технобиоразвития»<sup>36</sup>. Мировоззрение нужно для программы технобиоразвития, а не человека! Сможет ли исполнить эту роль гуманизм?

Имя, конечно, важно. Но еще более важна для технобиоразвития цель, обозначение перспективы. Этой целью как «последним другим», приманкой, за которой можно пойти куда угодно, является идея Human enhancement (усовершенствования человека), предполагающая «преодоление обезьяны» вплоть до состояния его/её бессмертия. Прельщение бессмертием стало главным способом (само)обмана людей в русле идеологии как ложного сознания техногенного общества. Достичь бессмертия! Эту идею вполне можно признать самой великой целью человечества. Тогда трансгуманизм, с его обещанием бесконечного продолжения конечного человеческого индивида, достигаемого в процессе универсальной эволюции, можно (по)считать высшим проявлением гуманизма, его наиболее полным, завершенным выражением. И волки сыты и овцы целы. Вот оно, абсолютное благо. Трансгуманизм – это гуманизм?

Как видим, человека и идеологию гуманизма можно сдать, не отвергая его прямо, «не пороча» и не отправляя в состояние «пост», как это делается экстремистами трансгуманизма, или делалось,

особенно на его начальной стадии, когда была поставлена задача скорейшей замены человека «трансхьюманами» и «постлюдьми». Теперь, по мере институционализации, эти идеи пропагандируются осторожнее. Для основной массы людей они будут подаваться в маске гуманизма, скорее всего «современного», обосновываться необходимостью «улучшения» человека для его же лучшего будущего, хотя с предупреждениями, указанием на опасности, оговорками и добрыми пожеланиями, что де-факто происходит в настоящее время в рядах ответственных, но, как уже отмечалось, «колеблющихся», «сомневающих» классических гуманистов. «Пока что, по крайней мере, человек еще не столь безнадежен, не успел стать марионеткой технического прогресса и, вообще говоря, сегодня нет сколько-нибудь убедительных свидетельств предопределенности именно такого вектора развития человека»<sup>37</sup>. *Пока еще нет.*

Культивирование философии «еще не(т)», «пока что», «не успели» не служит сохранению ни гуманизма, ни человечества. При действительно ответственном подходе к собственной судьбе, всем кто чувствует себя человеком и хочет оставаться им, пора (по) смотреть правде в глаза: под флагом стихийного, неограниченного и ничем нерегулируемого развития технологий человечество готовит некий, сначала себе равный, но потом, поскольку «прогресс не остановишь», по все большему числу параметров превосходящий себя артефакт. Который, поскольку технологии меняются непрерывно и этот артефакт с искусственным интеллектом можно просто переписывать на новые носители, будет бессмертным. Больше того, на создании «кибернетического человека», предполагаемого доктриной «Бессмертие-2045» его энтузиасты задерживаться не намерены. О чем говорят уже сейчас, «еще не» достигнув намеченной цели. «Вместе с тем, возможен и более “запредельный” вариант пост-постчеловека как живого универсального разумного существа (ЖУРС), при котором антропоморфность – лишь один из вариантов... Переход от сценария постчеловека как КБЧ к новому сценарию постчеловека как ЖУРС, позволяет поставить и решить проблему бессмертия на новом парадигмальном и технологическом уровне»<sup>38</sup>.

Подобные радужные перспективы обсуждаются не в фантастических романах, а в текущих научных и философских текстах, постах, блогах, журналах. Значит, они здесь и сейчас, «при дверях».



Таким образом, по мере распространения трансгуманизма «вширь» и отказа от первоначального радикализма, его сторонники начинают уверять, что дальнейшее развитие технологий, даже «до ЖУРС-а» нужно ради блага людей, особенно, опять-таки, их(!?) бессмертия. И озабочены «именем», «наз(ы)ванием» процесса осчастливливания человечества. Во что, конечно, было бы наивно и глупо верить. Нельзя верить. Это обман и самообман, с которым сколько-нибудь серьезно мыслящим людям надо бороться. Однако одновременно им надо набраться мужества и признать, что наряду с человеческой формой, существование разума возможно не только на живой основе. Он может не иметь образа человека. Безобразный разум на наших глазах появляется на Земле. Он будет не человеческим, *это нечто Иное*. И пора ставить, обсуждать действительно актуальный вопрос: как жить людям, когда они будут «не одни». Как добиться положения, чтобы можно было сказать: роботу – роботово, человеку – человеческое. В обстоятельствах, когда живой и смертный человек, на фоне и в сравнении с более прогрессивными конструктами, если продолжать мыслить в парадигме эволюционизма, оказывается превзойденным, становится только этапом развития некоего вселенского Разума, другими словами, его «историческим видом». *Становится Традицией*.

\* \* \*

В трактовке традиций широко распространено убеждение: все на свете когда-то возникло, бывает новым, а потом стареет, уходит в прошлое; все, ставшее традицией, когда-то было новацией. Традиции – это «выпавшие в осадок» результаты перемен, спрессованные временем продукты развития. Новое предшествует старому и потому субстанцией культуры, ее фундаментом следует считать не традицию, а новацию. Новации первичны, они причины возникновения культурных феноменов, традиции вторичны, они следствие их пребывания во времени. Короче говоря, традиции – это «пережитки прошлого». Конечно, можно возразить, что «новое – это хорошо забытое старое» или «ничто не ново под луной», но подобные метафоры и крылатые выражения не способны опровергнуть логику вышеприведенного варианта трактовки соотношения

традиции и новаций. Это логика универсального эволюционизма и безоговорочной веры в прогресс, в то, что новое лучше старого по определению. Она подкрепляется деятельностью по созданию «новых традиций». Проведя какое-то мероприятие, акцию часто призывают сделать их постоянными, повторяющимися – традиционными. Думается, что хотя результаты такого рода социальной активности принято называть традициями, они представляют собой нечто условно традиционное и скорее паратрадиции. За воспроизведением внешней структуры данного явления, в них теряется его суть, которая состоит в том, что традиция есть выражение первичности существующего, наличия у него «природы» и собственной идентичности в сравнении с фактом возникновения новаций.

Несколько более глубокая, но все же близкая к поверхностной трактовке традиций как устаревших новаций это «концепция передачи» (передавание, перенос, пре-дание), когда предполагается сохранение предмета или явления при его переходе в другое состояние. Как некая связь между «тем» и «этим», между прошлым, настоящим и будущим. Связь как наследование (унаследование, наследие). Как движение по ранее избранному направлению, непрерывно летящая стрела, но не просто во времени, а что-то несущая *сквозь* время. В этом смысле не всякую связь можно считать традицией, хотя бы она воспроизводилась, сохранялась и повторялась как закон. Ведь говорят и о законах возникновения нового, связях изменения и преобразования, когда наследие отвергается. В таком случае может традиционными нужно считать связи функционирования, циклизм и движение по кругу? Тоже вряд ли, ибо тогда понятие традиции будет излишним, потому что здесь нет перехода к другому, нечего и некого «передать».

Философская суть понятия традиции – это не изменение само по себе, но и не сохранение как таковое, это *не* сохранение *или* изменение, а нечто постоянное внутри перемен, константное в развитии, абсолютное в относительном, вечное во временном. Традиции включены в поток времени, но по своей бытийной сущности есть то, что не развивается. Они *развертываются и трансформируются* в соответствии с переменной обстоятельств. Традиция – это не прошлое, она выражает не то, что «позади нас», а то, что непрерывно существует в мире среди нас самих. Любое явление противоречиво, пронизано борьбой тенденций к устойчивости

и изменчивости, а развитие в целом есть результат этой борьбы. Жизнь организма есть противоречивое единство генотипа и фенотипа. Жизнь общества есть противоречивое единство традиций и новаторства. Жизнь человека как целостного телесно-духовного существа есть... но об этом позже.

В традициях выражает себя устойчивое в бытии, вечное во временном, «природа» предмета. Его историческая определенность. Традиция – культурная форма выражения вечности бытия вообще и определенного отрезка времени бытия любого предмета или явления как сущего. И как о существовании мы говорим раньше, чем об изменении (прежде чем меняться, надо быть), так традиции предшествуют новациям. Они наличествуют *ipso facto* – изначально.

В предметах, явлениях, опыте жизни и феноменах духа абсолютно и постоянно, константно и вечно то, что делает их тем, что они есть. Абсолют и вечность не какая-то отдельная внебытийная трансцендентальная сфера. Они присутствуют везде, в любом предмете. Это свойства, которые делают каждый предмет совершенным в своем роде и без которых он не существует, трансформируясь в инобытие. Если сжать теннисный мяч, он сплющится, потеряет свою форму. Но мяч есть и может восстановиться. Если его сжать очень сильно, он лопнет и превратится в нечто другое, кусок крашеной резины. Изменение превысило меру сохранения и «традиции мяча» больше не стало. Если в реке помыть машину, на воде образуется грязная пленка, однако через несколько сот метров река очистится. А если из этой машины в нее попадет несколько тонн бензина, она как природный объект погибнет, превратится в иное, – в пруд, лужу, болото, но для реки это – ничто. Гибель. Если человека поместить в условия, когда... но об этом позже.

Любое явление имеет меру сохранения собственных свойств – меру *идентичности*, в пределах которой оно остается самим собой. Это область, задаваемая родовыми качествами явления, его иммунитетом к изменениям, что фиксируется в понятии традиции. Оно принадлежит и как бы продолжает смысловой ряд – субстанция, качество, абсолют, универсалии, относясь к системе понятий, выражающих существование предмета, его наличие. И когда в словарях пишут, что кроме «передачи» под традицией имеется в виду и то, что передается, никогда не расшифровывая это «что» или

заменяя его перечислением чего-угодно (табу, обычаи, нравы, ритуалы и т. д.), то исходя из общефилософского видения проблемы, можно сказать, что под «что» имеется в виду факт передачи бытия. (Ближайшим аналогом традиции в русском языке является слово «обычай» – обытйя, быт, бытие.) Не становление, не исчезновение, не проект, не творчество, а именно бытие. *Традиция передает эстафету существования.* И возможно, что ее более точным теоретическим переводом на русский язык было бы не «передача» как таковая (слишком похоже на чистую коммуникацию) и не просто «наследие» (несет в себе черты статики), а *преемственность*. Преемственность предполагает, что передача «дошла» (перенята, переемственна, пере-*есть*-венна), эстафета принята, и явление продолжает существовать в новых условиях.

Итак, в предельно широком плане *традицией можно назвать область сохранения меняющихся характеристик любого предмета.* Традиция – это проявление универсалий бытия, иммунная система общества, его фундамент и субстанция. Она является социокультурной формой сохранения сущности чего угодно: идентичности, тождественности, самости и самобытности явлений. Будучи проявлением абсолютного, вечного (положенного богом или природой) и существующие до всяких перемен, традиции тождественны так называемым универсалиям (константам, элементам) культуры. И присутствуют в каждой ее форме. В религии – это догматы, предание, заповеди. В психологии – архетип, тайна, бессознательное. В философии – первичное, абсолют, истина. В точных науках – аксиомы. В искусстве – собственно традиции в узком смысле данного слова. У человека как *Genus homo...* но об этом позже.

В конечном счете, константы существуют потому, что люди, в какой бы части света ни жили, психофизически устроены одинаково и имеют одни и те же биологические потребности, сталкиваются с общими проблемами в борьбе за жизнь. Они рождаются и умирают, поэтому у всех народов есть обычаи и ритуалы, связанные с рождением и смертью. Поскольку они живут совместно, у них есть общение – труд, танцы, игры и т. п. Эти константы есть у каждого народа, независимо от его судьбы и истории. Они действительно универсальны. И они же традиционны. А различие между универсалиями и традициями в том, что если первые обозначают

абстрактное признание существования общего у всех народов, то вторые – традиции – то, что общее может выступать в своеобразной форме. Во всех человеческих культурах умерших хоронят – это универсалия, но в одних с плачем, в других – со сдержанной улыбкой: такова традиция. То есть для определенного типа культуры традиционно то, что делает ее особенной, и гибель традиции означает гибель этой культуры, ее замену другой. Традиции – историческая форма бытия констант, их путешествие во времени, но без растворения в нем – на то они и константы. В любом случае, пока есть та или иная культура, есть определяющая ее традиция. Это положение верно и наоборот: пока есть определенная традиция, есть выражающая ее культура. Как та или иная, как тип культуры и «вообще» – как таковая.

Итак, мы «прошли» по области значения традиции от самого широкого и расплывчатого, от простого выражения принадлежности к прошлому, когда явление, более не рождаясь, наличествует в силу инерции, до глубинного, выражающего самость и, несмотря на непрерывные «удары ничто», тождественность себе любого предмета или явления. Традиция – это настоящее, присутствующее как в прошлом, так и будущем, но это действительность, а не потенция, это вечное в потоке времени. И если считать мир несотворенным и неуничтожимым, существовавшим всегда, т. е. бытием, то он в целом – «традиционен». Как и Бог. Мир ни откуда «не выводится», не порождается и был до всякого проектирования нового. Новации, ничто есть лишь принцип смены, пре-вращения его конкретных форм. И наоборот, если фундаментально небытие – пустота, вакуум, время, то мир есть становление, непрерывное творение-смерть («смерте-творение»). В первом случае он довлеет себе – идеология субстанциализма и традиционализма, во втором случае он из «ничто» и устремлен туда же – идеология креационизма и прогрессизма.

Какая из этих идеологий может служить нашему выживанию, если под «нашим» иметь в виду существующего человека, *Homo sapiens*, а не человекообразных роботов или чистую технику? Который теперь должен как-то обосновывать свое право на дальнейшую жизнь в качестве «устаревшей модели». Развивать идеологию выживания, начинать думать как ему быть, сосуществуя в мире с параллельно развертывающимися формами *Иного*.

У каждого человека много разных свойств. Наряду с историческими, на каком-то этапе возникающими, а потом исчезающими, есть неотъемлемые, без которых мы не имеем права говорить о его существовании. Как у индивида, так и у родового человека. Первые, на языке традиционной метафизики – акциденции, вторые – атрибуты. Одной из главных забот философской антропологии должно быть их различение по этим параметрам: что в человеке можно отдать случаю, времени и обстоятельствам, а что отстаивать как его природу, сущность, идентичность. Самое его жизнь, бытие в мире. Наличие атрибутов как неотделимых от существования и сохранения человека свойств выражается в понятии его природы. «Под человеческой природой, – пишет П.С.Гуревич, – чаще всего в философской антропологии понимается совокупность стойких, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности *человека* как живого существа и присущих человеку разумному во все *времена* независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки – значит выразить человеческую природу»<sup>39</sup>.

Для сохранения природы человека как *Genus homo* в ходе своего исторического развития необходимо поддерживать традицию, био и социокультурные константы себя как сущего – так, как поддерживаются иммунная система организма и определенные параметры среды его обитания. С точки зрения бесконечности и вечности бытия в нем никто никуда не исчезает. Это в принципе. И столь же принципиален вывод, что любая форма имеет конец, погибает. «Нелогичная» реальность отдельного существования всегда находится между этими принципиальными крайностями. Утратив религиозную веру в вечное бытие и догадавшись о своей смертности, человечество попало в положение индивида и должно научиться жить в контексте сознания, что теперь мы смертны как родовое существо. Жить, несмотря на превращение, если мыслить в контексте эволюционизма, в «низшую форму» – вопреки «прогрессу к смерти». Человек есть «нечто», живущее в действительном времени. Сей-час. Ч(т)ело-век. Живая традиция – не прошлое, не его пережиток, а настоящее. Все это вписывает проблематику сохранения традиции как хранителя ценностей жизни в борьбу человека за выживание вообще.

Указания на историческую временность человечества не должны смущать и демобилизовывать нас в борьбе за свое продолжение. Рассуждая чисто логически, надо признать конечность не только человека и человеческого рода, а также и мира, Вселенной, ее схлопывание или рассеивание. Подобным образом можно рассуждать относительно любой отдельно взятой вещи, о любом не-что. Стремление «остановить время», сохранить молодость и здоровье – абсурдная цель, а посещение тренажерных залов и косметических салонов вопиюще бессмысленное занятие, но благодаря неприятию этой фатальной временной логики мы живем. Де-факто человек исповедует мировоззрение *сопротивления времени*. Оно реализуется в его природе: желании жить, продолжаться, влечься к другому как представителю великого целого, размножаться, чувствовать, переживать. Все остальные его цели производны от этой. Ибо *быть, т. е. сохранять себя*, является первой и последней, исходной, фундаментальной, основной, главной и определяющей целью любой, выделившейся из хаоса системы. Тем более живой, в том числе человека как целостного телесно-духовного существа.

В философско-мировоззренческом плане задача сохранения природы человека как его традиции предполагает ориентацию на феноменологический реализм, утверждающий «явленность Бытия», его фактичность (М.Хайдеггер) и вторичность рефлексии над ним, ориентацию на положение, что существование предшествует сущности. Установка феноменологического реализма и экзистенциализма должна быть принята как принцип гуманистического философствования, отличающий его от всех других форм. Некорректна, хотя ее поднимали, ломали над ней голову, начиная с Канта, многие выдающиеся философы, сама проблема: «как возможно бытие». Она некорректна, ибо бытие обладает атрибутом действительности по своей сути. Оно первично, это «дар», «таковость», «данность», оно ниоткуда не выводимо и не обязано оправдываться перед своей рефлексией, о чем, защищая материализм, в свое время писал К.Маркс, а в XX в. М.Хайдеггер, считая скандалом не отсутствие ответа на подобный вопрос, а саму его постановку. *Primum vivere deinde filosofare* (сначала жить, потом философствовать) – таков девиз подлинно философского отношения к жизни. Если вперед бытия можно поставить Мысль или даже Ничто и из него выводиться все, то этот акт сразу превращает саму ее/его в бы-

тие. Только Иного. Или предполагает Творца, который, само собой, все равно обладает бытием. *Предвечный* – другое имя Бога. Различные возможности, вплоть до наиболее абстрактных, являются возможностями именно бытия. Ставляющий проблему обоснования бытия философ сам обладает модусом существования и допускает существование обсуждаемой им проблемы, подтверждая таким образом, что ее решение заключается в отказе от решения. Это случай, когда ответ состоит в раскрытии несостоятельности вопроса.

После появления формы *Genus homo* и тем самым прогрессивного отрицания всех предшествующих форм живых существ как «низших», многие из них продолжают сосуществовать с нами миллионы лет. Они – ко-эволюционируют друг с другом и человеком. Подобно этому, «вопреки прогрессу», могут существовать, длиться разные формы разума, в разном качестве, на разном субстрате. Мы, следовательно, имеем основание вести речь об их со-развитии, взаимо-действии. Более того, в отличие от истребляемых нами бессловесных животных, человек обладает преимуществом в возможности сознательного отстаивания ниши своего обитания. Делать это можно тем успешнее, чем раньше мы отдадим отчет в своем изменившемся положении. «Ничто» приближается само, стихийно, а традицию человеческого бытия надо культивировать. В этой цели может быть найден новый смысл, новая «идея для существования» человека как личности и частично как актора, позволяющая задержать его перерождение в бессубъектного агента-фактора. Или разделить на тех, кто готов раствориться в технологии, служащей пищей (смазкой на стыках) в системе машин (трансгуманисты), и тех, кто хотел бы сохранить традицию, т. е. свою антропологическую природу (гуманизм).

Одной из самых ключевых мировоззренческих идей, бастионом надежды в борьбе за сохранение «идентичности и традиции» человека, фундируя и коэволюцию, и феноменологический реализм, является идея вечного возвращения. В сравнении с прогрессом, она более глубоко укоренена в культуре, авторитетнее, доказательнее его. Перед лицом бесконечности идея вечного возвращения «крепче», обоснованнее прогрессизма, «логичнее» идеи восхождения к цели, которой нет, из-за чего ее приходится обозначать точкой, называя, например, «омегой», этой последней буквой греческого алфавита (Тейяр де Шарден). Математический



смысл точки – обозначение конца, «ничто». Ее принятие в качестве цели есть неосмысленная маскировка бессмысленности непрерывного становления, отсутствия в нем какого-либо нечто. Напротив, логика вечного возвращения – всегда «наполненная», т. е. бытийная, завершенная, а значит более совершенная, хотя она вступает в конфликт с некоторыми областями современной науки, их ориентацией на универсальный эволюционизм и абстрактность. В свое время этот конфликт между бытием и опирающейся на эволюционизм наукой заметил Ницше. «Под воздействием науки сотрясается почва понятий, отнимая у человека фундамент, на котором покоятся его уверенность и спокойствие, а также вера в устойчивое и вечное. Должна ли господствовать жизнь над познанием, над наукой или познание над жизнью?» – обострял он вопрос и предлагал подход, который перед фактом все более устрашающих достижений науки становится прямой потребностью нашей эпохи: «Наука нуждается в высшем надзоре и контроле; рядом с наукой должно возникнуть учение о гигиене жизни, а одно из положений этого учения гласило бы так: неисторическое и надисторическое должны считаться естественными противоядиями против заглушения жизни историческим, против исторической болезни»<sup>40</sup>.

Если человек стоит на позиции универсального эволюционизма и практикует преимущественно рефлексивно-логическое отношение к миру, он, как не парадоксально, теряет смысл жизни, потому что жизнь – фундамент смысла. Охватившая мир истерия инновационизма продуцирует чувство временности и неукорененности человека, отсюда нарастание у него ощущения бессмысленности бытия. За потерей смысла жизни обычно стоит потеря чувства жизни, которое теперь называют депрессией и суть которой в истощении, вплоть до утраты, непосредственного, не экранированного информацией и теориями отношения к миру. Когда человеку становится все «все равно». Высшим выражением чувственного восприятия мира является состояние любви, т. к. любовь – цветения бытия, его экстремальная точка. Низшим – падение в равнодушие, «объективность» = смерть. Чисто теоретическое обретение смысла жизни невозможно вообще. Его надо не столько «искать», или «задавать», или «проектировать», о чем без конца спорят в литературе, – сколько воспринимать себя частью живого, вклю-

ченным в вечное бытие. В диалоге Алеши и Ивана Карамазовых у Ф.М.Достоевского хорошо показан фундаментальный характер природного чувства жизни в сравнении с ее смыслом.

– «Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.

– Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?

– Непременно так, полюбить жизнь прежде логики, как ты говоришь, непременно, чтобы прежде логики, и только тогда я и смысл пойму».

*Опора на природу, любовь и волю к жизни должны лежать в основе современного гуманизма, а, в конечном счете, любого человеческого философствования.*

И когда мы говорим о необходимости сохранения традиции, то имеется в виду проявление этой любви и воли. Воли к сохранению атрибутов человека в потоке перемен. Следовательно, нашей высшей мировоззренческой ориентацией должен быть не универсальный эволюционизм, а коэволюция, не прогресс, а вечное возвращение, или, говоря точнее, «возвращение к вечному». Проявление «вечности» в отдельном существе – его идентичность. Назначение философии в таком случае состоит в том, чтобы вместо обслуживания науки и техники, превращения в их «оператора по клинингу», быть защитницей бытия вещей как жизненного мира человека. Привычный смысл экологии как заботы о природе, должен быть расширен до заботы о предметном макромире. Это будет «глубинная», т. е. подлинно философская экология. Свою роль она лучше всего может выполнить в качестве perennial philosophy – вечной философии, т. е. поддерживающей устойчивость в потоке перемен. Для этого ей нужно сделать актуальный исторический поворот: *вместо философии прогресса, переросшего в настоящее время в трансгресс, стать философией сопротивления трансгрессу.* Его логике «снятия человека». Другими словами, стать философией Традиции.

Философия традиции, которая необходима сейчас для обоснования «права» человека на существование в прогрессистско-техництском мире, не означает, что она предполагает существование чего бы то ни было вне времени вообще. Не пропускает в себя ничего нового и никогда не меняется. Нет, она допускает изменения, но те, что ее укрепляют, и противится тем, которые ее подрывают. Философия традиции – историческая форма идентичности, выдерживающая напряжение существования и перемен. И до тех пор, пока

она это напряжение выдерживает, она существует. По-настоящему не противоречат энтропии развития одни самоубийцы, досрочно осуществляющие конечный результат. У-держание своей природы в форме идентичности – в этом Мудрость продолжения нашего бытия. Общефилософским онтологическим направлением, адекватным философии традиции является феноменологический реализм, исходная позиция которого не требует оправдания. Он противодействует засилью инструментализма и функционализма в современном технологизированном мире, превращающим субъектов в агентов, отводя им роль элементов, существующих «ради организации» и потому теряющих психологическую базу для чувства самоценности, а следовательно и смысл существования. Нам важна, для нас существенна *наша реализация* возможных миров.

Когда признают, что традиция не пепел, который надо хранить, а огонь, который надо нести, или повторяют хайдеггеровскую мысль, что бытие требует возврата к истокам, редко додумывают эти положения до конца. Для своего исполнения они требуют «консервативной революции», изменения характера цивилизационной активности, ее направления и целей, признания, что человечество прошло фазу подъема на вершину и теперь свою энергию должно прилагать к тому, чтобы тормозить, а не рваться вперед, в «бессмертное никуда». Это наиболее ответственный этап бытия. Альпинисты чаще гибнут на спусках, чем на подъеме. Прогресс приобрел силу инерции, поэтому управлять теперь значит, прежде всего, регулировать творческую деятельность, особенно в части внедрения ее новых результатов в практику. «Если вы думаете, – писал М.Мамардашвили, – что можно естественным образом продолжать традицию, как если бы она была просто самой жизнью, – то это заблуждение. Можно подумать, что традиция – как твое дыхание: ты дышишь и живешь, чему-то следуешь, и тем самым она продолжается. Между тем человеческий опыт кричит о том, что нет этого, что ткань, которая ткется над бездной, иная»<sup>41</sup>. Хотя в целом М.Мамардашвили был чуждым экологической проблематике интеллектократом, его пафос, что человек есть усилие и быть человеком не объективное естественное состояние, представляется весьма ценным. Оно сугубо ценностное. Человек – это непрерывное напряжение, своего рода воля к существованию. К бытию. Не к «белокурой бестии»,

не к «новому» или «пост-транс-сверхчеловеку», а к сохранению идентичности существующего. Для этого теперь нужны усилия. Борьба. Как борьба за сохранение природы и культуры, всего, что является нашим домом. Домом бытия. А держит этот дом, служит его фундаментом, в живой природе – геном, в культуре – традиция. *Традиции – это геном человеческой цивилизации вообще и ее конкретных культурных форм, в частности.* Телесно-духовный человек – генно-традиционный человек.

Не прогресс, а гомеостазис, оптимизация по критериям продолжения своего бытия как особой системы – вот непосредственная задача современного человечества, попавшего в пограничную ситуацию параллельного возникновения иносущего. Ограничение и регулирование его развертывания: *«Manage the development» (управляемое развитие)*. Только тогда оно будет служить устойчивости, т. е. сохранению того, что развивается. Этот лозунг должен прийти на смену истерии самоценного и стихийного про(транс)гресса, патологического комфорта и сверхпотребления. Не лучше было бы людям, если бы исполнялось все, что они пожелают, говорил Гераклит, рассуждая о том, что есть благо человека. Непрерывные перемены, реформы ради реформ, без(д)умный инновационизм, наращивающий во всех сферах искусственное и техническое, есть выражение «воли к смерти». Или безволия, непонимания ситуации, в которой находится человечество. Чтобы сохраниться надо – для начала – понимать. Это относится к сфере мировоззрения и задачам философии. Дальнейшее условие – проявление воли к жизни в действии. И тогда: да здравствует (хай живе!) Традиция Человека, если и насколько у него хватит Благоразумия.

## Глава 4.

### Феноменальные модусы телесного самобытия

Существует известное различие между понятиями «тело» и «телесность». Понятие тела чаще всего бытует в рамках «естественной установки» (Э.Гуссерль), означая реальный (живой или неживой) физический объект, в то время как понятие телесности является результатом перехода к установке *феноменологической*, а потому понадобился новый термин – «телесность». В рамках естественной установки тело воспринимается как один из объектов окружающего мира, с точки зрения феноменологической установки, тело – это *феномен*, постигаемый сознанием. При этом феноменолог вовсе не сомневается в существовании тела и не отрицает его, напротив, он оставляет его в качестве предмета рассмотрения, но в своеобразной «скобочной» модификации – как интенциональную совокупность особых, «телесных», переживаний, как *опыт сознания своего тела*. Тело «само по себе» («объективно-реальное тело») феноменолог не обсуждает, его интересует именно телесность (телесный опыт, телесное самобытие) – огромный спектр переживаний, которые субъективно связываются с телом, с движениями тела, с его качествами и функциями. Для феноменолога телесность – это регион, занимающий особое место в феноменальном самобытии, это одновременно его *основание*, его *горизонт* и его *центральная часть*. Сознание тела – это фундамент эмпирического «Я», условие его целостности и одновременно – его значимая содержательная часть; «моя несомненная природа» и «первопорядковая реальность», – называл тело Э.Гуссерль в «Картезианских размышлениях».

### Модусы телесного самобытия

Телесный опыт неоднороден. Структуру телесного опыта можно представить как пересечение различных феноменальных модусов телесного бытия, или *способов существования телесности*. В своей книге «Феноменология тела» В.Подорога приводит примеры классификаций модусов телесного существования. Так, Э.Гуссерль выделял в конституировании телесного единства че-

тыре основных страта («слоя», «уровня»): 1) тело как материально-протяженный объект, *res extensa*; 2) тело как живой организм, «плоть»; 3) тело как выражение; 4) тело как объект культуры. Именно на последнем, высшем уровне, подчиняющем все остальные, тело обретает нозматическое единство смысла, а человек в интерсубъективном опыте обретает «сознание моего тела и тела другого»<sup>42</sup>. П.Валери сперва описал «три тела»: 1) тело «мое»; 2) тело, которое «видят другие»; 3) тело, которое «знают»; однако в своем анализе «трех тел» пришел к выводу, что их недостаточно, чтобы понять акт *воплощения*. Поэтому он ввел понятие «четвертого тела» – тела, которое нас воплощает. «Четвертое тело» для Валери – это «способ воплощения», то, что удерживает телесное единство, «связывает» различные образы, но само не может быть «воплощено», не может быть и «мыслимо»<sup>43</sup>.

Сам В.Подорога, развивая идеи Ф.Ницше, Ж.Делёза и Ф.Гваттари, представляет тело как «порог» и строит следующий порядок «тел-порогов»: 1) тело-объект, 2) мое тело, 3) тело-аффект; 4) тело мыслимое, единое; по его мнению, ни одно из перечисленных тел-порогов не подчинено каким-либо другим и не имеет с ними ничего общего, хотя и постоянно пересекается с ними: «Естественно, что, будучи целостными существами, мы в каждый конкретный момент являемся смешанными телами-состояниями, т. е. телами, которые движутся внутри себя и вовне, “живут” благодаря пороговым напряжениям»<sup>44</sup>.

Не углубляясь в анализ вышеупомянутых классификаций и фундирующих их метафор («уровень», «порог», «слой», «горизонт»)<sup>45</sup>, мы в дальнейшем будем использовать понятие «модус телесного самобытия», или «телесный модус», подразумевая под этим, что феноменально тело может существовать разными способами, которые в совокупности составляют единый феномен телесности.

## Позициональная природа телесных модусов

В основе различения телесных модусов лежит понятие *позициональности*, которое означает обязательное наличие *позиций*, с точки зрения которых может осуществляться сознание телесности.

По Х.Плеснеру, «позициональный характер» тела последовательно разворачивается в два этапа: «центричная» и «эксцентричная» позициональность. На первом этапе – *центричной позициональности* – телесное самобытие реализуется одновременно в двух противоположных направлениях: оно устремляется через тело *вовне* («наружу от тела») и *вовнутрь* («навстречу ему»); на следующем этапе – *эксцентричной позициональности* – в рефлексивном взгляде тело «приподнимается» над самим собой и благодаря этому становится полагаемым как *нечто*, существующее для себя и для Другого<sup>46</sup>. Благодаря центричной позициональности я всецело *вовлечен* в свой внешний и внутренний телесный опыт, благодаря эксцентричной позициональности я могу *осознавать* свой телесный опыт и *говорить* о нем.

На позициональную природу телесного опыта указывает В.Подорога, выделяя три позиции «души» по отношению к телу<sup>47</sup>. 1. *Дистантная* позиция выводит нас из собственного тела; здесь тело предстает как род объекта, вещи или механизма, погруженный в пространство других тел и объектов. 2. *Внутридистантная* позиция делает нас своеобразными наблюдателями, находящимися внутри тела; само же тело является нам в некой подвижной системе неясных, текучих переживаний, которые – в отличие от первой позиции – никак не могут быть переведены в единый и отчетливый образ тела. 3. *Внедистантная* позиция рассматривается В.Подорогой как род внутридистантной позиции, где мы неотличимы в своих проявлениях от внутренней телесной плоти.

Нетрудно заметить, что «центричная позициональность» Х.Плеснера и «внедистантная позиция» В.Подороги вполне соотносятся друг с другом: и в том и в другом случае мы имеем дело с тотальной вовлеченностью в телесное самобытие вне всякого рефлексивного самовосприятия. В некотором смысле здесь вообще нет никакой *позиции по отношению к телу*, поскольку здесь нет «души», так или иначе *выделенной из* тела или расположенной *внутри* него, здесь еще нет ничего «вне» или «внутри». «Внедистантная позиция» («центричная позициональность») – это ни что иное, как *продуктивное «Я»*, сущностно вовлеченное в процесс целостного «психофизического» («психосоматического») бытия. Что касается первых двух позиций, описанных В.Подорогой («дистантной и внутридистантной»), то они представляются двумя

вариантами «эксцентричной позициональности» Х.Плеснера, или двумя вариантами *рефлексивного «Я»*; другими словами, это две рефлексивные позиции – экстернальная и интернальная – со стороны внешнего и со стороны внутреннего наблюдателя<sup>48</sup>.

### **Внедискурсивное (продуктивное) тело**

Позициональное существование феномена телесности обусловлено тем, что человек развивается в дискурсивной (языковой) среде, в системе социокультурных знаков и значений. Телесность, т. е. тело в его феноменологической данности, – это *дискурсивная формация* (выражаясь термином М.Фуко). Все телесные функции проходят дискурсивную концептуализацию, социализацию и окультуривание, что приводит к формированию «культурного тела» – «особого контура Я, не совпадающего с границами Я, очерченными природными преградами»<sup>49</sup>. В этом смысле внедискурсивная позиция (центричная позициональность) – это способ *внедискурсивного существования телесности*, это своеобразная «прототелесность». Назовем этот модус «внедискурсивным телом».

Внедискурсивное тело – это еще *не тело* в феноменологическом смысле. Здесь нет «тела», отдельного от других тел или объектов, здесь нет тела, ощущаемого как «плоть»; здесь есть одно лишь *чистое становление* («осуществление», «действие», «переживание» и пр.). Внедискурсивное тело – это «продуктивное тело», поскольку непосредственным образом соотносится с продуктивным «Я»<sup>50</sup>. В.Подорога называет его «телом-аффектом», подразумевая, «что любая сильная эмоция, шок или подъем чувств создают в нас движение, которое направляется против организма и Я-чувства»<sup>51</sup>; но с таким же успехом его можно назвать «телом-эффектом», подразумевая, что *аффект* – это чувствование, а *эффект* – это действие. Продуктивное тело – это абсолютная «центричность», «бытие вовне» и «бытие вовнутрь» (Х.Плеснер), чистое эффективно-аффективное существование.

Продуктивное тело не имеет «телесных границ», поскольку границы тела появляются лишь с образом тела. По отношению к продуктивному телу все остальные тела можно, действительно, считать своеобразными «порогами». Само же продуктивное тело



существует на некоем изначальном, «нулевом пороге», где тело равно собственному состоянию, а потому захвачено этим состоянием. Продуктивное тело – это неоформленная и нестратифицированная материя, где материя равна энергии<sup>52</sup>. Продуктивное тело всегда *предельно* и при этом всегда *промежуточно*. Продуктивное тело не может быть «моим» или «чужим», «живым» или «неживым», «субъектом» или «объектом», оно существует трансцендентно и, одновременно, целиком и полностью здесь. Продуктивное тело *само по себе* не может быть изображено или сконструировано, т. е. как-то объективировано или репрезентировано. Более того, в своем чистом виде оно даже не сознаваемо, поскольку находится вне какой-либо рефлексивной позиции.

В то же время продуктивное тело не выводится нами за рамки телесности, напротив, будучи основанием, а *πρῶτο* любого телесного опыта, будучи прототелесным *материалом* (*ῥύλη*), предназначенным для рефлексивного *оформления* (*μορφή*), оно не противопоставлено другим телесным модусам, но привходит в них, являясь особым пра-модусом, фоном-горизонтом, на котором осуществляется дискурсивное творение телесного бытия. Продуктивное тело есть «тело-ризом». Это метафорическое понятие происходит от греч. слова *ρίζωμα* («корневище», «основа») и заимствовано Ж.Делёзом и Ф.Гваттари из ботаники<sup>53</sup>. *Корневище* как полицентричная система противопоставлено *корню* (*ρίζα*) как упорядоченной древовидной структуре. Ризоматическое множество – открытое не причинное множество частичных элементов, у которых нет определенного места. Продуктивное тело представляет собой такого рода множественность – полицентричное и полипотенциальное, фрагментированное и диффузное «тело-ризому». Обретение телесности есть ни что иное, как инициированное Другим превращение тела-ризомы в древовидную структуру. Дискурс определяет, фиксирует ризоматическое множество, превращая его в упорядоченную, рационализированную структуру. Обретение телесной идентичности есть движение от *множественности* «тела-ризомы» к *единству* моего тела.

## Дискурсивное (рефлексивное) тело

Метафора «порога» несет значение «препятствия», «сопротивления», «уплотнения», – как будто существует некая плотность, сопротивление среды – как внешней, так и внутренней, – которая становится порогом для становящегося телесного самобытия (продуктивного тела). Однако здесь нас интересуют не «физические» и не «биологические» пороги, а особого рода пороги – *интерсубъективные* и *дискурсивные*, пороги, которые связаны с существованием других людей и употребляемых ими речевых средств<sup>54</sup>. Именно эти пороги создают феномен телесности, т. е. «тело» в человеческом смысле. Таким порогом является реакция Другого, его действие и особенно – его слово. Любое внешнее дискурсивное определение или оценка продуктивного телесного импульса создает *позицию*, с точки зрения которой человек переживает свой телесный опыт. Говоря терминами Х.Плеснера, телесный дискурс *выводит* человека из «центричной» позициональности в «эксцентричную», создавая таким образом новый телесный модус – *дискурсивное тело*.

Таким образом, дискурсивное тело зарождается и живет благодаря интерсубъективно-дискурсивному порогу, возникающему на пути продуктивного тела; этот новый телесный модус также можно назвать «рефлексивным телом», поскольку он возникает в результате рефлексии (активности рефлексивного «Я»); его можно также назвать «эмпирическим телом», поскольку оно является центральной частью эмпирического «Я» («Я-концепции», «эго-идентичности»).

Тело объективируется (осознается, конституируется) по мере того, как в действие вступает объективирующий дискурс, каковой, по мнению Подороги, есть «набор необходимых высказываний, устанавливающих правила ограниченного существования тела»<sup>55</sup>. Это может быть естественнонаучный дискурс (биологический, физический, химический, физиологический, анатомический), который наделяет тело неизменными физиологическими, анатомическими, биологическими и физико-химическими качествами. Помимо естественнонаучного дискурса тело может быть определено с помощью эстетического, этического, метафизического, религиозного, мистического, философского дискурса, наделяющего

тело самыми разнообразными качествами. В культуре существуют разнообразные парадигмы телесности, сквозь призму которых происходит осознание тела. Дискурсивные практики, усваиваемые через других людей, создают всевозможные метафорические образы тела: тело-дом (например, «временная обитель души» – одна из множества или единственная), тело-вещь, тело-собственность, тело-организм, тело-механизм, тело-инструмент, тело-микросм, тело-дар, тело – творение Бога, тело – произведение искусства, тело – темница души и т. д. Между альтернативными объективирующими дискурсами, создающими тот или иной образ тела, существует известная конкуренция, стремление закрепить за собой «истинное положение вещей».

Итак, мы имеем первое разделение модусов телесного бытия: *внедискурсивное* и *дискурсивное* тело, или – если использовать терминологию Э.Гуссерля – *гилетическое* и *оформленное* тело, или – если использовать терминологию Х.Плеснера – *центричное* и *эксцентричное* тело, или – если использовать терминологию Э.Кассирера – *продуктивное* и *рефлективное* тело.

### **Образ тела и чувство тела**

В своем самосознании человек имеет дело с дискурсивным телом, а точнее, с разнообразными дискурсивными модусами телесности. Из них два фундаментальных позиционных модуса, которые составляют неразделимую пару, суть *образ тела* и *чувство тела*.

«Образ тела» – это мое тело, которое я вижу глазами Другого («тело для Другого»); это тело, которое дано мне в *экстернальной рефлексии*, т. е. «внешней» рефлексивной позиции. Это то, что Э.Гуссерль обозначает как «*Körper*», а В.Подорога называет «телом-объектом», связывая его с «дистантной позицией». С появлением образа тела происходит своеобразное удвоение субъекта: теперь он является одновременно наблюдателем и наблюдаемым. Эксцентричная отделенность «середины» («Я») от собственного тела делает возможным отличие этого тела от остального бытия, а следовательно, делает возможным (и необходимым) телесный контакт с этим бытием<sup>56</sup>. Так, через внешний образ тела я впервые «замечаю» свое бытие-в-мире. Будучи *опредмеченной*, телесность обретает преэминентность с реальной предметностью<sup>57</sup>.

Главное в образе тела – его предельная овнешненность. «Внешним телом» М.М.Бахтин называл тело Другого. Однако нетрудно углядеть, что образ тела – это мое тело, переживаемое мной не только как тело *для* Другого, но даже (!) – как тело *Другого*: я могу воспринимать свое тело отвлеченно, именно как тело Другого, не теряя при этом ощущение «моего тела». Кроме этого образ тела связан с телом Другого еще потому, что ценностный канон моего образа тела, безусловно, заимствован в пластических формах Другого. Поэтому характеристику «внешнего тела» Другого, данную Бахтиным, можно смело отнести к *собственному* образу тела: «Внешнее тело объединено и оформлено познавательными, этическими и эстетическими категориями, совокупностью внешних зрительных и осязательных моментов, являющихся в нем пластическими и живописными ценностями»<sup>58</sup>.

Далее, «чувством тела» назовем феноменальный модус телесности, который дан в *интернальной рефлексии*, т. е. во «внутреннем» рефлексивном восприятии. Э.Гуссерль именует этот модус «Leib» («плоть»), а В.Подорога называет его «моим телом», а также «образом тела», связывая его с «внутридистантной позицией». Чувство тела – это то, что М.М.Бахтин называл «внутренним телом», подразумевая под ним тело, «восчувствованное, переживаемое изнутри», представляющее из себя «совокупность внутренних органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего мира», его наполняют страдания, наслаждения, страсти, удовлетворения и т. д.<sup>59</sup>, то тело, которое от нас неотделимо, а потому не мыслимо как нечто «внешнее» нам, оно «погружено во внутреннее время и не имеет ничего общего с представлением нашего тела в объективном пространстве-времени»<sup>60</sup>. Чувство тела – это сугубо «внутренняя», доступная одному лишь мне область самовосприятия; это предельно субъективная, интимно-приватная телесность, позволяющая мне говорить: «я реагирую», «я страдаю», «я наслаждаюсь» и пр. Богатство и разнообразие моего чувства тела очерчивается возможностями моего собственного восприятия (*perceptio*), а также описательными возможностями телесного дискурса (*conceptio*). В каком-то смысле я имею *бесконечные перцептивно-концептуальные возможности* для дифференциации и интерпретации своего внутреннего телесного опыта.

Между образом тела и чувством тела нет принципиальной противопоставленности. Кажется, что фиксация внимания на внешнем образе тела приводит к временной «потере» телесных ощущений, «выходу», «выпадению» из чувства тела, или напротив, погружение в чувство тела «выключает» взгляд со стороны, т. е. сознание образа своего тела в окружающем пространстве. Однако в действительности экстерналиная рефлексия всегда сопутствует интернальной и наоборот; взаимоотношения между ними носят *горизонтный* характер: актуальное переживание чувства тела обязательно подразумевает в качестве горизонта (потенциальной интенциональности) образ тела, точно так же как внимание на образе тела имеет в качестве сопутствующего «фона» переживание чувства тела. Чувство тела всегда выступает в качестве оппозиции к образу тела. Эти взаимоотношения могут быть разной степени напряженности и драматизма: от мирного сосуществования до непримиримой борьбы, выражающейся, например, в сознательном («внешнем») контроле чувственной телесности или в ее прорывах.

Что же было раньше – чувство тела или образ тела? Казалось бы, ответ прост: сначала мы чувствовали свое тело, а потом узнали о том, как оно выглядит. Отсюда «напрашивается» ответ на вопрос об истинности: дескать, собственное чувство тела, безусловно, более истинно по отношению к зримому мною образу. Чаще всего нам предлагается драматический сюжет, в котором дискурс как нечто внешнее разрушает «первичное» (а потому «истинное») чувство тела<sup>61</sup>. Попробуем посмотреть на это по-другому.

Во-первых, до появления внешнего образа тела («тела-объекта») едва ли можно обнаружить какую-либо телесность, которая описывалась бы словами «ощущения собственного тела». «Чистое» чувство тела, чувство тела *само по себе* – т. е. без обосновывающего и ограничивающего его внешнего образа тела – вообще не существует, поскольку без опоры на последнее оно не может быть отнесено к телу, оно *вне-* и *до-*телесно, это ни что иное, как продуктивное тело – некие спонтанные, случайные, частные и подвижные переживания, не связанные в единое смысловое целое («тело»). Первые «представления о теле» впервые появляются лишь с узнаванием своего внешнего образа тела; *тогда только* и открывается то, что было названо выше «чувством тела», которое становится результатом интеграции «до-телесных» ощущений и образа тела.

Во-вторых, сознание моего внутреннего телесного чувства приходит ко мне не только по мере обретения моего внешнего телесного самосознания, но и по мере усвоения мною соответствующего *дискурсивного инструментария* («телесного дискурса»), с помощью которого я могу описать свои телесные переживания. В этом смысле нет «тела», которое бы существовало вне-дискурсивно. Именно дискурсивная объективация впервые создает тело таким, каким я его встречаю изнутри и снаружи. До этого вообще нельзя говорить ни о каких «телесных» переживаниях, поскольку тела в феноменологическо-дескриптивном смысле еще собственно говоря нет, оно еще не определено (не именовано, не означено и т. д.). В этом смысле дискурс *создает* чувство тела равно и как образ тела.

Стало быть, речь не может идти о выделении какого-либо генетического или ценностного приоритета внешней или внутренней рефлексивной позиции, дескать, внутренне чувство тела (ощущаемое тело) первично и потому более истинно по сравнению с внешним телесным образом (извне мыслимым телом) или наоборот.

Образ тела и чувство тела – как две рефлексивные позиции – генетически связаны с наблюдающе-определяющей (дискурсивно-дескриптивной) *позицией Другого* и являются ее интериоризированными трансформациями. Мы не имели бы никакого внешнего образа тела, если бы не встали на точку зрения Другого; и точно также мы не имели бы никакого внутреннего чувства тела, если бы не поддались дискурсивной интервенции Другого в нашу телесность. Присущая мне позиция внешнего наблюдателя («дистантная позиция») берет от позиции Другого внимание ко мне как объекту; и позиция внутреннего наблюдателя («внутридистантная позиция») также берет от позиции Другого внимание ко мне, но теперь уже это внимание к моей внутренней жизни. Как это ни парадоксально, но жизнь тела, как она дана мне изнутри, становится заметной лишь благодаря Другому, впервые обозначившему границы моего тела, давшему ему имя, заметившему и описавшему его внутренние проявления. Эти многократные наблюдения, сделанные Другим и зафиксированные в языке, суть «ключи» от входа в новый – *собственный* – мир, который до этого был практически слит со всем окружающим.

## Телесный канон и телесный антиканон

Телесный дискурс не существует вне образцов-канонов, и человек, в сущности, обладает своим телом, лишь соотнося его с многообразными *телесными канонами* – представлениями о правильном («идеальном») теле, которые бытуют в культуре<sup>62</sup>. Тело-канон – это «совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела»<sup>63</sup>. Тело-канон выступает в качестве имплицитной, уже включенной в сферу телесности, этической, сексуальной, анатомической, социальной, религиозной и другой нормы.

Телесный канон – это нормативный модус телесного самобытия, носителем которого являются окружающие нас люди. Именно о теле-каноне можно сказать, что оно «дается нам в горизонте исторического выбора, уже совершенного за нас Другим»<sup>64</sup>. Другой в данном случае выступает не только в качестве *транслятора* телесного канона, но и его *источника*: мой телесный канон, безусловно, связан с телом Другого, поскольку заимствован в пластических формах Другого. Эту телесную преемственность находим в строках Пертера Кюрмана: «Мой отец мой дед / они живут во мне и после смерти / Я повторяю их немые жесты»<sup>65</sup>.

Нетрудно представить телесный канон в виде некоего полюса, относительно которого совершается измерение телесности – на основании большего или меньшего приближения к нему. Тогда сам собой обнаруживается другой, противоположный полюс – *телесный антиканон*, который играет не меньшую роль в определении телесности, чем канон. Можно сказать, что канон – это позитивный образец, которому человек хотел бы соответствовать, к которому человек хотел бы приблизиться («тело-проект»), а антиканон – негативный образец, от которого человек хотел бы отличаться. Понятно, что таких образцов – как позитивных, так и негативных – существует огромное количество, и что все они суть инструменты, предназначенные для «вымеривания» и дискурсивного определения телесной идентичности – сперва *постороннего* (гетерогенного), а затем *собственного* (аутогенного).

Телесный канон и телесный антиканон распространяются как на *внешнюю* телесность («образ тела»), так и на телесность *внутреннюю* («чувство тела»). Сквозь призму официально признан-

ных канонов (или антиканонов) оцениваются и внешние характеристики, и внутренние ощущения. Хотя, безусловно, нормирование делает значительно больший акцент на внешней телесности, как наиболее доступной для наблюдения и контроля. Правила о том, как надо (или *не надо*) себя вести, выглядеть, одеваться и т. д. вполне естественны, а вот четкие «рекомендации» о том, как себя чувствовать или ощущать, мы можем обнаружить с трудом, разве что в специальных телесных практиках.

В дискурсивных практиках телесный канон и телесный антиканон противопоставлены друг другу, например: в эстетическом дискурсе – как красивое и некрасивое тело, в медицинском дискурсе – как здоровое и больное тело. Кроме того существуют также религиозные, этические, социальные и другие телесные каноны и антиканоны, которые образуют систему дискурсивных координат, в которых человек призван расположить (а точнее – найти) себя, определив тем самым более точно свою индивидуальную телесную идентичность. Х.Плеснер пишет: «Как мир в качестве индивидуальности лишь отделяется от горизонта возможности быть иначе, так человек отличается собственное существование как индивидуальное лишь относительно возможности, что он мог бы (или «не мог бы». – *Д.Т.*) стать и другим»<sup>66</sup>. Только на фоне *многочисленных* нормативных и противонормативных телесных форм, существующих в культуре, человек выступает как «этот и никто иной». Через телесные образцы (позитивные и негативные), оформляющие, наполняющие и пронизывающие его, в непрерывном *диалоге* с ними человек творит свою телесность, «мое тело».

### **Мое тело и телесная схема**

*Мое тело* – это совокупное переживание собственного тела, своего телесного бытия, которое интегрирует все остальные модулы телесного существования в «ноэзматическое единство»; это «телесное эго» (М.Мерло-Понти), «четвертое тело» (П.Валери), «единое тело» (В.Подорога). Здесь мы видим «единую и уникальную центрацию Я в моем собственном теле и Тела в моем я; они впервые совпадают, образуя психосоматическое единство Я-чувства»<sup>67</sup>. Чувство «Я», безусловно, может быть укоренено лишь в *интегративном* модуле телесности, в «моем теле».



В какой момент происходит эта интеграция? Ж.Лакан полагает, что у ребенка между 6 и 18 месяцами его жизни происходит встреча с собственным зеркальным образом. «Стадия зеркала» появляется как знак того, что человеческое существо начинает опознавать себя в качестве отдельно существующего в мире тела (от матери, других людей, вещей и т. п.). Только так в оптико-зеркальном эффекте обнаруживается некая телесная форма, которая опознается как «Я», как «мое тело» и синтезирует в себе весь первичный телесный опыт, который переживает ребенок в контакте с миром через мать. Ребенок ликует, впервые видя *себя* в зеркале, он опознает свое тело в качестве *своего*, только ему принадлежащего<sup>68</sup>.

Перед встречей с зеркалом ребенок не имеет ни «чувства тела» (в том значении, которое мы используем по отношению к взрослому человеку), ни какого-либо вообще телесного или другого единства, каким-то образом относимого к себе. Это не означает, что ребенок ничего не чувствует телесно, безусловно, он переживает разнообразные ощущения – «внедискурсивные», «прототелесные» переживания, – но они пока еще не укладываются в единый телесный образ. Объединяющим основанием становится именно *визуальный* образ тела, с которым встречается ребенок в зеркале. Таким образом, встреча со своим телом – это конструктивный, *собирающий*, акт, дающий новое – телесное – существование, которое не противоречит предыдущему опыту, а *интегрирует* его.

«Мое тело» – это не просто встреча телесных модусов в единстве интенционального самовосприятия, «мое тело» обретает новый нюанс, который не существовал в других телесных модусах, – *обладание своим телом*. Но каков же источник этого нового качества – специфического свойства *собственности*? Как я узнаю, что это тело «мое»?

Кажется очевидным, что в первую очередь, здесь имеет значение чувственное восприятие, что именно *мои* телесные переживания говорят о свойскости моего тела, причем не только сугубо «внутренние» (проприорецептивные и интерорецептивные), но и «внешние» (зрительные, тактильные и т. д.). И все же зададимся вопросом: а на каком основании я решил, что эти переживания свидетельствуют о свойскости их объекта («тела») и что я вообще воспринимаю в этих переживаниях *себя*? И здесь нам уже не обойтись исключительно собственным чувственным опытом, здесь нам

опять необходимо присутствие Другого, который *предоставит* мне мое тело в собственность. Другой – это посредник, без которого не состоится «присвоение» мною моего тела, именно он впервые *определяет* мое тело как «мое», рассказывает мне о нем, объясняет из чего оно состоит, как оно работает, делает его понятным.

Собирание фрагментов телесного опыта в ноэматическое единство, называемое «моим телом», предусматривает наличие еще одного важного компонента – *телесной схемы* («схемы тела»); это своего рода формирующий «каркас», на который нанизываются представления (переживания) тела, благодаря которому целое господствует над своими частями. Телесная схема лежит в основе феноменальной формы тела, обладающей четкими и неизменными пространственными характеристиками: она трехмерна, имеет вертикально-горизонтальный остов, а также внутреннее и внешнее пространство, обладает известным набором движений, гибкости, плотности, она функционально иерархизирована. В современной культуре, пожалуй, главенствующим дискурсом в становлении телесной схемы можно считать естественнонаучный дискурс. Такая телесная схема располагает наше тело в объективном пространстве и времени и являет внешнее нам единство нашего тела как физического, биохимического, анатомического объекта.

Главными функциями телесной схемы являются: 1) конституирование образа тела и чувства тела, 2) их объединение в совокупное восприятие моего тела, 3) осуществление связи моего тела с окружающим миром.

Действительно, образ тела – для того чтобы быть целостным – должен опираться на некую конституирующую его схему; восприятие образа тела обязательно подчиняется имеющимся знаниям о теле (какими бы они ни были – естественнонаучными, мифологическими, религиозными и пр.), укладывается в эти знания (термины) как в ячейки и тем самым обретает надежность. То же относительно роли телесной схемы в переживании чувства тела, – схема тела дает телесным ощущениям целостность, законченность и принадлежность некому единому телесному *организму*. Без объективирующей схемы мы не могли бы воспринимать телесный опыт в виде «процессов», «состояний», «чувств» и пр.; мы имели бы дело с его тотальностью и поточностью, с его многообразием и открытостью, но никак не с законченностью и целостностью. Имен-

но внешняя (интерсубъективная и дискурсивная) по отношению к этому опыту схема может структурировать до-дискурсивный телесный опыт, обнять его и заключить в формулу целостности.

Таким образом, если воспользоваться анатомической метафорой, то схему тела можно представить чем-то вроде скелета, который, будучи каркасом, поддерживает форму телесного организма, т. е. в нашем случае – целостную интенциональную форму как «внешнего» образа тела, так и «внутреннего» чувства тела. И *чувство* тела и *образ* тела пронизаны дискурсивными координатами телесной схемы, которые собственно и оформляют их. Именно через телесную схему образ тела коррелирует с чувством тела, выступая как «внешний» и «внутренний» аспекты *одного и того же* тела. В этом заключается *интегративная* функция схемы тела, благодаря которой я, в конце концов, получаю «мое тело». Напротив, отсутствие конституирующей (интегративной) функции телесной схемы приводит, во-первых, к размыванию связи между двумя основными модусами телесности, а во-вторых – к дезинтеграции телесных переживаний «внутри» каждого из этих модусов. Тогда мы имеем дело уже не с целостной и интегрированной телесностью, а с так называемым «шизофреническим телом», речь о котором будет идти позже.

Наконец, телесная схема выступает связующим звеном не только между телесными модусами или отдельными переживаниями, но также между моим телом и окружающим меня миром. Любой дискурс находит для моего тела определенное место в мире, причем схема, по которой дискурсивно строится мир, практически повторяется в схеме тела («по образу и подобию»). Такая универсальная тождественность тела и мира обнаруживается и в мифологических, и в религиозных, и мистических, и естественнонаучных концепциях. Например, трехчастная схема пронизывает христианские представления о Боге, о мире, о человеке. Благодаря структурной гомологии тела и мира я воспринимаю самобытие в качестве органической, «родной» части всеобщего бытия.

## Дезинтегрированная (маргинальная) телесность

Как уже говорилось выше, отсутствие единой эффективной схемы тела практически приводит к невозможности объединить фрагменты прото-телесного опыта и создать целостное представление о своем теле. В качестве примера «ненормальной», дезинтегрированной телесности В.Подорога приводит так называемое «диссоциированное», «расщепленное», «шизофреническое» тело, используя эти понятия вслед за Г.Панковым<sup>69</sup>, Р.Лэингом<sup>70</sup>, Ж.Делёзом<sup>71</sup>. Исходя из предложенной выше терминологии, «шизофреническое тело» представляется результатом *неудачного взаимодействия* образа тела и чувства тела, их *неконгруэнтности*.

Такой диссонанс между чувством тела и образом тела связан с использованием различных схем тела, лежащих в основе чувства тела и образа тела. Как уже говорилось, схема тела является условием для интеграции чувства тела и образа тела в единый феномен «моего тела». Если чувство тела и образ тела выстраиваются по единой дискурсивной схеме, то между ними не возникает противоречия: они складываются в целостное, единое и взаимосогласованное представление-переживание тела; каждому внутреннему переживанию здесь соответствует некое представление о внешнем телесном образе этого переживания и наоборот. Если же переживание чувства тела строится по одной дискурсивной схеме, а представление об образе тела – по другой, то между ними происходит диссонанс, который ведет к феномену «шизофренического» тела.

Одним из характерных признаков «шизофренического тела» является телесная *диссоциация*, при которой некоторые части (телесные переживания) утрачивают связь с единым телесным образом. Кроме того, «шизофреническое тело» теряет свою *поверхность*, но не полностью, как это переживается в чистом чувстве тела, а частично, фрагментарно; тело становится «поверхностью, пробитой множеством дыр, дырчатой поверхностью» (З.Фрейд). Диссоциация частей тела и расслоение его границы приводит к переживанию телесной *диффузии* – физического смешения и взаимопроникновения тела и других объектов. Созерцающий буквально ощущает угрозу для своего тела со стороны созерцаемых им объектов. Рассогласование чувства тела и образа тела приводит к тому, что внутреннее чувство тела теряет опору во внешнем его образе, а внешний образ перестает быть «своим телом».

Все эти феномены описываются в психиатрическом дискурсе терминами «деперсонализация», «самоотчуждение», «автоматизм»<sup>72</sup>. Однако говорить о том, что переживания «шизофренического тела» «ненормальны», «патологичны», с точки зрения феноменологии, конечно, некорректно. Феноменолог не устанавливает границы нормы для телесного (или иного) опыта. Поэтому термин «шизофреническое тело» используется здесь не в медицинском смысле: как обозначение симптома психической болезни, – а в феноменальном: как переживание «расщепления», нарушения целостности своего тела<sup>73</sup>. Тот факт, что данный феномен переживается самим человеком и воспринимается окружающими людьми (в том числе изучающими его психиатрами) как «болезненное состояние», для феноменолога означает лишь то, что дискурсивная среда, в которой мыслят эти люди, наделяет это «расщепление» статусом психической аномалии. Следовательно, в другой дискурсивной среде (другой культуре), где данный феномен будет иметь иное, позитивное или нейтральное значение, характер переживания «шизофренического тела» будет иным, и называться оно будет, конечно, по-другому.

Поэтому дезинтегрированную телесность лучше освободить от ярлыка «патологической» и рассматривать ее в качестве *маргинального телесного опыта*. Здесь более подходят другие определения: «дионисийское танцующее тело» (Ф.Ницше), «протоплазматическая субстанция» (В.Райх), «карнавально-гротескная телесность» (М.М.Бахтин), «трансгрессивное тело» (Ж.Батай). Вырываясь из «пороговой защиты», «обычное тело» открывается силам становления, захватывается психосоматическими вихрями и смещениями. Его экзистенциальная территория расширяется или сужается в зависимости от сил, действующих в потоке становления. Тело преодолевает собственную границу, поставленную Другим, и поэтому выскальзывает за «человеческие», антропоморфные границы, что воспринимается как «освобождение» от тела, как «разрушение» тела, как его «размывание», «распад» и пр.

Приближение к маргинальному телу возможно в специальных техниках, например, в «технике крика», предназначенной А.Арто для подготовки актеров<sup>74</sup>. Эффект этих техник зависит от того, насколько человек «отделит» себя от своего тела и отдастся чистому чувству-действию, здесь главное не тело, не как оно выглядит

или ощущается, а цель, которая подчиняет себе все остальное, даже если это остальное при этом разрушается. «Достичь самого себя» – это значит быть не средством для выражения аффекта, а самим аффектом»<sup>75</sup>. Ощущение тела-плоти теряется в тот момент, когда порог минимален, а поток максимален. Преодолевая порог, тело обретает новые качества, оно целиком становится внешним. Отсюда образ «рождения», «открытия» тела. Открывать себя как тело – это значит «всегда быть на пороге»<sup>76</sup>.

Высвобождение из всяких «порогов» означает переход к «*телу без органов*» (А.Арто). Тело, которое я имею, «мое тело», я получаю уже стратифицированным, имеющим иерархию органов, о которой мне сообщает Другой; я застаю собственное тело как «организм», как «систему органов», как будто уже предуготовленную для выполнения неких функций<sup>77</sup>. Любой «известный» нам телесный орган дискурсивен и в этом смысле «искусственен». Другими словами, мы имеем дело лишь с дискурсивно упорядоченным телом, где части и органы тела собираются и разбираются в соответствии с анатомической картиной. Напротив, тело без органов полностью теряет антропоморфность, оно становится «нечеловеческим», а точнее, «нейтральным», поскольку уже не поддается определению через какую-либо субстанциально-видовую форму, например, через анатомический атлас. Таким образом, «тело без органов» противостоит той организации органов, которую называют организмом, оно существует по другую сторону от моих представлений о телесной реальности, вне какой бы то ни было организации и анатомии, «вне собственного образа и телесной схемы (пространственно-временных координат)»<sup>78</sup>.

Отношения между нормативной и маргинальной телесностью можно представить как оппозицию между *официально-каноническим* и *гротескно-карнавальным* телом, описанную М.М.Бахтиным в его работе о Рабле и средневековой культуре. В своем отрицании всякой устойчивой схемы тела или официального канона прорывающееся спонтанно продуктивное тело представляет собой маргинальный телесный опыт, сопротивляющийся дискурсивному оформлению, а потому создающий свой собственный дискурс, – это «праздничное безумие», «веселая пародия на официальный ум, на одностороннюю серьезность официальной правды»<sup>79</sup>. Гротеск-

но-карнавальное тело – это тело иной анатомии, это всегда «становящееся тело», оно не имеет стандартного «лица», «головы», «глаз», «конечностей», «мышц» и пр. Это «сама плоть», которая не знает ни законов, ни запретов, она не соотносима ни с каким «самосознанием», только с аффективно-эффективным порывом, стирающим все следы культурного опыта. С точки зрения канона совершенно непереносима гипертрофированность (по величине и по силе) органов гротескно-карнавального тела и их функциональные смещения. Таково, например, «перверсивное тело», обремененное избытком сексуальности как запрещенного наслаждения<sup>80</sup>. Опять же нельзя говорить, что «перверсивное тело» – это некая патологическая форма телесности, хотя с точки зрения официального канона это выглядит именно так. Однако сексуальность «перверсивного тела» смещена и деформирована лишь в силу противоречивого взаимодействия с каноническим телом и языком, которым описывается телесный опыт.

Язык вообще всегда на стороне нормативного тела, а потому маргинальный телесный опыт очень трудно поддается артикуляции, и если это случается, то главным образом в негативно-оценочных или апофатических определениях. Язык принципиально не может справиться с многообразием возможных «внутренних» тел, поэтому спонтанные и ненормированные телесные переживания очень часто остаются смутными, диффузными, непонятными, а потому пугающими «отклонениями».

## Итоги

Таким образом, в результате феноменологического анализа телесности можно выделить следующие феноменальные модусы телесного самобытия: (1) *внедискурсивное* (центричное, продуктивное) тело и (2) *дискурсивное* (эксцентричное, рефлексивное) тело. Дискурсивное тело в свою очередь расслаивается на следующие модусы: (3) внешний рефлексивный модус – *образ тела* («внешнее тело», «тело-объект», «Коррег») и (4) внутренний рефлексивный модус – *чувство тела* («внутреннее тело», «тело-переживание», «плоть», «Leib»); эти модусы оформляются и существуют в пространстве между (5) *телесными канонами* и (6) *телесными анти-*

канонами. Все телесные модусы благодаря существованию (7) *телесной схемы* собираются в единый интегративный модус – (8) *мое тело*, с которым имеет дело сознающий себя человек.

В силу изначальной множественности целостность телесного бытия может подвергаться дезинтеграции, симптомы которой чаще всего концептуализируются как «аномальные», «патологические». Поэтому наряду с основными были выделены различные *маргинальные* вариации телесных модусов: «шизофреническое тело», «тело без органов», «карнавально-гротескное тело» и др.

Помимо указанных выше телесных модусов можно наметить и другие тела, сосуществующие в своеобразных оппозициях друг к другу, например: *привычное* (обыденное) тело – тело «для повседневной носки», которое может быть противопоставлено различным *ситуативным* телам, – например, «телу-аффекту» (импульсивному телу), праздничному телу, – своеобразным «вспышкам» на фоне повседневности; интересны переходы от повседневного тела к ситуативным и наоборот; например, ритуал переодевания в «парадный» наряд знаменует переход от обыденного тела к праздничному, а разнообразные «способы саморегуляции» предстают как своеобразные ритуалы, позволяющие вернуться из, например, импульсивного тела в привычное. Еще одну оппозицию составляют *тело-состояние*, в котором на первый план выходят «статические» аспекты телесности (ощущения), и *тело-поступок*, в котором акцент сделан на динамических аспектах телесности (поведение). Другая оппозиция: *профессиональное* тело, сформированное в соответствующих условиях и противопоставленное *бытовому* телу; профессиональное тело – это что-то вроде «спецодежды», которую человек одевает на себя в нужный момент; при этом профессиональное тело может стать настолько привычным, что станет «ближе» и «дороже», чем бытовое тело. Кроме того, можно выделять различные варианты *гендерных* тел: женское и мужское тело, тело героя, тело-подарок, эротическое тело и пр.



## Глава 5.

### Антропология пластичности: новое слово о человеке?

#### Этот заманчивый концепт пластичности...

С появлением работы Нормана Дойджа «Пластичность мозга» и выступлений Катрин Малабу, активно использующей термин «plasticity» для объяснения особенностей организации человеческого мозга и трансформации культуры, термин «пластичность» становится всё более популярным как в специальнаучной, так и в общефилософской литературе. Кажется, что идея Н.Доджа находит не только разного рода подтверждения и детализации, но и становится объяснительным термином и даже своего рода мифом. Так, выходят работы, связанные с особенностями нейрональной и синаптической пластичности, например монографии А.В.Семьянова «Нейрональная пластичность» (2003)<sup>81</sup> и Ю.Г.Васильева «Гомеостаз и пластичность мозга» (2011)<sup>82</sup>, которые, хотя и являются сугубо профессиональными и рассчитаны в первую очередь на специалистов в области нейробиологии, заставляют пересмотреть многие аспекты «антропологии пластичности». Если нейробиология говорит об изменении нейрональных структур и их окружения в ответ на определённые изменения физиологического плана или как минимум в результате некоторого внешнего воздействия, то философия затрагивает и более радикальный аспект пластичности – возможность человека произвольно (буквально – по своей воле) влиять на некоторые нейродинамические структуры и их функционирование. В этом отношении представляется весьма интересной и примечательной дискуссия Д.И.Дубровского и Т.Нагеля, опубликованная в журнале «Вопросы философии» (2002, 2007–2008 гг.), из которых первый как раз настаивает на том, что человек может «оперировать по своей воле некоторым классом своих нейродинамических систем, т. е. управлять ими», тогда как второй защищает теорию автономности мозга<sup>83</sup>. В современных диссертационных исследованиях можно обнаружить и такие одновременно смелые и в то же время довольно общие положения как, например, представление о том, что «пластичность относится к числу феноменальных и универсальных явлений, пронизывающих человеческое бытие и

гармонизирующих его»<sup>84</sup>, и в целом «пластичность присутствует в самом человеке на уровне его физического и внутреннего (мысленно-эмоционального) бытия»<sup>85</sup>.

В целом ситуация современной философии, затрагивающая проблему пластичности в связи с новейшими нейробиологическими исследованиями и философскими концептами сознания и мозга, на мой взгляд, замечательно отражена в статье Т.Черниговской «Это не я – это мой мозг...», имеющей предостерегающий подзаголовок «Опасные времена для человеческого в человеке»<sup>86</sup>.

Однако, что такого угрожающего для человека несёт в себе концепт пластичности и так ли уж он нов, как это кажется на первый взгляд? Попробуем разобраться....

## 1.

### **Философия о пластичности человека.**

#### **Пластичность как самостановление и самопревосхождение и специфическое качество человека. Человек как существо, не совпадающее с самим собой**

Если присмотреться к большинству философско-антропологических концепций, легко обнаружить, что они так или иначе связаны с темой самостановления человека и его способности самопревосхождения как собственно отличительной человеческой способностью. То, что человек (и только человек) может стать, по выражению Платона, «сильнее или слабее самого себя»<sup>87</sup>, изначальное проявление самонесовпадения человека с самим собой является не только его отличительной особенностью и его преимуществом, но и той самой угрозой для человечности в человеке.

Платон употребляет приведённое выше выражение, объясняя характер человеческого существа как, с одной стороны, созданного богами и подвластного им (буквально – как «кукла»), но, с другой стороны, обладающего определённой волей выбора и самоограничения. В прояснении мифа о человеке как кукле богов читаем: «Этот миф о том, что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения “*быть сильнее или слабее самого себя*”... Таким образом, порок и добродетель будут у нас яснее разграничены»<sup>88</sup>.

Сам миф о человеке – кукле формулируется Платоном следующим образом: «...Представим себе, что мы, живые существа, – это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорим, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, т. к. они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства»<sup>89</sup>.

Таким образом, волю богов человек, согласно Платону, воспринимает не как внешнее руководство, но «как внутренние свои состояния» или «влечения», из которых, однако, он может (и должен) выбирать некоторое одно состояние, которому и будет следовать в дальнейшем, тем самым отсекая или ограничивая своё подчинение прочим влечениям. Следуя ему постоянно и «ни в чём от него не отклоняясь», человек и может стать «сильнее самого себя», тогда как не способный на таковое самоограничение человек оказывается «слабее самого себя». Таким образом, в способности самонесовпадения, а именно в сознательном самоограничении Платон усматривает особенность человека и его долг. Чтобы стать собой, человеку следует стать сильнее себя. Но та же основа, что позволяет ему таким образом возвыситься над всеми природными существами, может стать и угрозой для него, т. к. человек, оказавшийся «слабее себя», отказывает себе тем самым в том, чтобы стать собой, оставаясь только лишь природным («влекомым») существом.

Похожее в чём-то рассуждение о необходимости самостановления высказывается и Кантом, который в работе «Антропология с прагматической точки зрения» заключает, что «для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и таким образом охарактеризовать его, нам ничего не остается, как только утверждать, что *он обладает характером, который он сам себе создает, будучи в состоянии совершенствоваться согласно своим самому себе поставленным целям*; тем самым он, как животное, наделенное способностью быть разумным (*animal rationabile*), может сделать из себя разумное животное (*animal rationale*)»<sup>90</sup>.

В этой цитате из поздней работы Канта мы также видим установку на самостановление, представление о том, что человек «делает себя сам», однако, если у Платона возможность «стать сильнее или слабее» самого себя осуществлялась в сделанном единожды выборе, который и представлял собой *момент* изменения человеком его собственной природы (далее же ей надлежит лишь следовать, т. е. сохранять себя в неизменности), то у Канта речь идёт о становлении человеком как *процессе*, тем самым верность себе рассматривается скорее как постоянное изменение (приближение к собственному идеалу), нежели как тождественность. В этом смысле человеческое существо, согласно Канту, несомненно более пластично, нежели предполагает трактовка человека-куклы Платона, т. к. в качестве собственной характерной черты имеет не просто изначальное требование выбора и тем самым определённого изменения себя, но постоянную пластичность, связанную с постоянным же и постепенным самостановлением.

Однако самого термина «пластичность» ни Платон, ни Кант применительно к трактовке человеческой природы не употребляют. В отличие от Гегеля, который рассматривая особенности различных «исторических народов», к одному из них применяет характеристику пластичности как наиболее адекватно отражающую особенности мышления данного народа. В «Эстетике» Гегель отмечает: «...как люди практически действующие, так и поэты, и мыслители Греции имеют этот пластический, всеобщий и все же индивидуальный, одинаковый во внутреннем и внешнем характер»<sup>91</sup>.

На наш взгляд, весьма примечательно не только появление в философии Гегеля самого термина «пластичность», но и то, какому именно народу он приписывает характеристику пластичности, ибо таким народом оказываются греки, а ведь, по словам Гегеля, «у греков мы сразу чувствуем себя дома, потому что мы находимся в сфере духа»<sup>92</sup>. Таким образом, мы можем заключить, что человеку, поскольку он является выражением духа, в принципе свойственно качество пластичности, грекам же она свойственна в наибольшей степени, поскольку «подлинного подъема и истинного возрождения духа следует искать прежде всего в Греции»<sup>93</sup>.

Появление нового для философской антропологии термина в работах Гегеля сопровождается традиционной уже темой самостановления или «самоделания» человека, развёрнутая, в первую оче-

редь, опять же, в связи с народом Греции, о котором в «Философии истории» прямо говорится, что «греческий народ главным образом только сделался тем, чем он был»<sup>94</sup> и «при самобытности национального единства» которого «раздробленность, вообще чужеродность в самой себе, является главным моментом, который следует рассмотреть»<sup>95</sup>. Однако же свойство самостановления и самонесовпадения не являются свойствами только лишь греческого народа. Они присущи ему по преимуществу, так же, как по преимуществу присуща ему и пластичность, именно в силу того, что он является «воплощением духа», наилучшим его выражением. Для духа же в принципе верно, что «только благодаря присущей ему самому чужеродности он становится способен существовать как дух»<sup>96</sup>. Свойства самонесовпадения, чужеродности самому себе, осознания и преодоления этой чужеродности являются свойствами самой природы человека, так же как и пластичность – или даже как прояснение природы и характера этой пластичности<sup>97</sup>.

Вслед за Гегелем и Ф.В.Шеллинг трактует пластичность как особый стиль мышления, присущий античности. Однако, отмечая, что «в древности мышление было пластичным»<sup>98</sup>, он также рассматривает пластичность как идеал человеческого мышления в принципе, говоря, что «необходимо мыслить и чувствовать пластично, т. е. так, как мыслили и чувствовали в древности»<sup>99</sup>.

Подробный анализ концепта пластичности как основного специфического качества человека и человеческого восприятия встречается и в философской антропологии А.Гелена. В работе «О систематике антропологии» он впервые связывает феномен пластичности с физиологическими процессами, с избыточностью человеческих реакций и с особенностями действия механизмов возбуждения и торможения. То, как описывает пластичность Гелен, иногда кажется дословно близким работе Дойджа – за исключением разве что некоторой терминологической разницы, т. к. понятия нейронов мы у него, по понятным причинам, не встретим.

Пластичность у Гелена, как и у Дойджа, понимается как «способность к отклонению и перестройке, к интеграции человеческих побуждений и потребностей»<sup>100</sup> и также связана с действием – центральным понятием антропологии Гелена. Избирательность человеческого восприятия, поведения и мышления, так же оказывается связана с его изначальной избыточностью (Дойдж

приводит конкретные «материальные» иллюстрации этому, выражающиеся в том, что мозг имеет ограниченный объём, а потому количество активных нейронов в нём ограничено – отсюда, как выражается Гелен, «вынужденная избирательность» – закрепление в привычке того, что активно используется, отмирание того, что не используется, и вытеснение старого новым). Теорию же «трансформаций»<sup>101</sup>, приводимую и подробно разбираемую по видам Геленом как «результат осознанности всех вообще изменчивых функций человека, начиная с внешних движений и внутренних побуждений и кончая представлениями и мыслями»<sup>102</sup>, вполне можно было бы применить как объяснительный принцип к «культурной пластичности», о которой говорится в конце нейробиологического исследования Н.Дойджа.

Однако наиболее близко к той трактовке пластичности, которую мы обнаруживаем в рамках современных нейробиологических исследований, подошёл в своём рассмотрении человеческой природы Ж.-Ж.Руссо, который в своей работе «Эмиль, или о Воспитании» писал, что поскольку всякой природе свойственно меняться с течением времени, то свойственно это и человеческой нервной системе (в том числе и центральной, к которой относится мозг), которая в этом смысле пластична и зависима от опыта<sup>103</sup>. Неслучайно именно на идеи Руссо ссылается и автор «Пластичности мозга» Н.Дойдж, усматривая несомненное сходство философии человека Руссо с собственными выводами о пластичной природе человека: «Руссо высказал предположение о том, что на “организацию мозга” влияет наш опыт и что нам следует “упражнять” наши чувства и умственные способности так же, как мы тренируем мышцы тела. Руссо утверждал, что даже эмоциям и страстям мы, в значительной степени, обучаемся в раннем детстве. Он считал, что людям нужны радикально преобразованная система воспитания и культура, поскольку многие аспекты нашей природы, которые мы считаем постоянными, на самом деле изменчивы, и эта пластичность является определяющей человеческой чертой.

Сравнивая нас с другими видами, он видел “способность к совершенствованию” и ввел в моду французское слово *perfectibilite*, которое использовал для описания присущей только человеку пластичности, или гибкости, отличающей нас от животных. Он отмечал, что уже через несколько месяцев после рождения животное,

по большей части, становится таким, каким оно будет всю оставшуюся жизнь. Однако люди благодаря своей “способности к совершенствованию” меняются на протяжении всей жизни. Руссо утверждал, что именно “способность к совершенствованию” позволяет нам развивать те или иные умственные способности, но вместе с тем может менять баланс между уже существующими способностями и чувствами, что порой создает проблемы, поскольку разрушает природный баланс наших чувств. Высокая восприимчивость мозга к опыту делает его и уязвимым для опыта, позволяя формировать себя»<sup>104</sup>.

Таким образом, рассмотрев несколько классических философско-антропологических концепций, мы обнаруживаем, что каждая из них считает способность к пластичности, понимаемую как способность к самоизменению и самостановлению, естественным и отличительным свойством человека, следующим из трактовки человека как существа, не совпадающего с самим собой.

В таком случае, что же принципиально нового говорит о человеке теория пластичности мозга Н.Дойджа? Для ответа на этот вопрос обратимся непосредственно к тексту работы «Пластичность мозга. Потрясающие факты о том, как мысли способны менять структуру и функции нашего мозга».

## 2.

### **Нейробиология пластичности.**

#### **Пластичность как универсальное свойство мозга**

В отзывах на интересующую нас работу Н.Дойджа написано: «Теория нейропластичности... переворачивает наши представления о мозге. Она говорит нам о том, что мозг вовсе не представляет собой набор специализированных частей, каждая из которых имеет определенное место и функцию, а является динамичным органом, способным перепрограммировать и перестраивать себя в случае необходимости»<sup>105</sup>. С точки зрения нейробиологии эти данные, безусловно, революционны. Однако так ли уж они революционны с точки зрения философии человека? Если философская антропология изначально исходила из положения о человеке как существе пластичном и способном к самостановле-

нию и самосовершенствованию, причём к целенаправленному и сознательному самосовершенствованию, то динамичность мозга представляется в рамках такой концепции явлением не просто естественным, но и необходимым. В рамках нейробиологического объяснения пластичности антропологическая пластичность тем самым как бы обретает материальный субстрат, фактическое, зримое подтверждение того, как именно происходят изменения человеческого восприятия и где они фиксируются. «Дойдж... описывает способность мозга, позволяющую ему реорганизовывать самого себя за счет формирования новых нейронных связей на протяжении всей жизни человека»<sup>106</sup>. Эта способность к реорганизации замечательным образом сочетается со «способностью к отклонению и перестройке», отмечаемой А.Геленом и, на первый взгляд, позволяет вполне научно и непротиворечиво объяснить то, что ранее такому объяснению не поддавалось – специфику собственно человеческого как способность к самонесовпадению и самоизменению. Однако давайте посмотрим, как именно происходят указанные изменения в мозге и о чём такие изменения говорят.

Здесь мы сразу столкнёмся с рядом существенных трудностей, заставляющих задуматься о том, действительно ли пластичность, о которой говорит Дойдж, является той пластичностью, которую имели в виду философы.

Во-первых, трудности будут связаны с тем, что, в отличие от философии человека, предполагающей *способность к становлению*, т. е. фактически к возникновению ещё не существовавшего, нейробиология скорее говорит о *способности к восстановлению*, т. е. к обретению или частичному обретению способностей, считавшихся безвозвратно утраченными, но существовавших ранее.

Во-вторых, если говорить о восстановлении, то существенным моментом является и то, что такое восстановление требует определённого процента неповреждённого материального субстрата (определённого количества неповреждённых нейронов с соответствующей функцией): на «пустом месте» восстановление не происходит. В ряде случаев может идти речь о почти полной утрате способности (и, соответственно, почти полной утрате или повреждении нейронов, отвечающих за эту способность)<sup>107</sup>, однако это «почти» никогда не оказывается доведено до исчезновения. Некий



минимум (возможно, даже строго фиксированный минимум, т. к. в ряде случаев мы встречаем цифру 97–98 % утраты или повреждения нейронов) всё же остаётся действующим.

В-третьих, восстановление не происходит самопроизвольно, но требует определённого вмешательства извне и специально разработанных тренажёров. Одной деятельности мозга для восстановления работы его повреждённых участков и восстановления утраченной или ослабленной человеческой способности оказывается явно недостаточно.

Наконец, в-четвёртых, пластичность мозга как способность к реорганизации после повреждения оказывается отнюдь не только человеческим свойством, но свойственна целому ряду живых существ: щенкам, кроликам, обезьянам, кошкам, хорькам, крысам и пр. – всем тем, на ком проводились эксперименты. Отрицательных результатов (необнаружения пластичности мозга у какого-либо животного или иного живого существа) Н. Дойдж не приводит. Можно предположить, что их просто нет. Однако, даже если они встречались (или если мы теоретически допустим, что они могут встречаться у некоторых видов животных), многообразие видов животных, у которых проявления пластичности мозга явным образом обнаруживались в ходе различных экспериментов, слишком велико, чтобы считать пластичность *специфической* чертой или характеристикой какого-либо одного вида. Тем более нет никаких оснований говорить о пластичности как о специфической черте человека.

Более того, можно сказать, что данные по пластичности мозга животных даже более достоверны и очевидны, нежели аналогичные данные по людям, т. к. изменения нейронных сетей животных фиксировались непосредственно, с использованием метода трепанации черепа и подсоединения электронов напрямую к определённым участкам мозга, тогда как данные по людям получались косвенно, при помощи электроэнцефалограмм.

При исследовании изменений повреждений нейронных цепей и утраты или частичной утраты той или иной способности, а также в процессе восстановления этих способностей, у людей и животных наблюдались одни и те же закономерности.

***Закономерность № 1. Нейронные цепи и мозг в целом реагируют на изменения как единая сенсо-аудио-визуальная система.***

Частичное объяснение тому, что мозг действует не как механизм со строго специализированными частями, а как единая сенсоаудио-визуальная система, в которой каждая из частей может, при необходимости, выполнять функции другой, можно усмотреть в том, что зрительная, слуховая и осязательная зоны коры головного мозга имеют похожую шестислойную обрабатывающую структуру, а следовательно, теоретически каждая из них может быть более универсальной, нежели это принято считать, т. е. может обрабатывать сигналы, предназначенные для двух других зон. Именно такой феномен «передачи функции» от повреждённой зоны неповреждённой мы и наблюдаем в ряде экспериментальных случаев как с людьми, так и с животными.

Что касается людей, то наиболее показательным в этом отношении представляется эксперимент Пола Бач-и-Риты со слепыми от рождения людьми, у которых была повреждена сетчатка глаза. В ходе проводимого эксперимента эти люди, считавшиеся полностью неизлечимыми, постепенно научались распознавать зрительные образы. С помощью специального аппарата у всех участников эксперимента через осязательную способность (восприятие различной степени плотности волнового эффекта) появлялось восприятие собственно визуальное.

В своей работе «Пластичность мозга» Н.Дойдж приводит подробное описание данного эксперимента: «Слепой от рождения человек (!) – никогда не имевший зрительного опыта – садился в кресло, стоящее позади большой камеры, которая по размерам напоминала камеры, используемые в то время на телевидении. Слепой “сканировал” находящееся перед ним пространство, поворачивая рукоятки, приводящие в движение камеру. Камера посылая преобразованное в электрические сигналы изображение на обрабатывающий их компьютер. Затем электрические сигналы передавались на четыреста вибрирующих стимуляторов (генераторов стимулирующих импульсов), расположенных рядами на металлической пластине, прикрепленной к внутренней стороне спинки кресла. Эти стимуляторы соприкасались с кожей слепого пациента. Они действовали как элементы изображения: вибрировали, отображая темные части пространства, а передавая более светлые тона и детали, оставались неподвижными. Это устройство, которое назвали “тактильно-зрительным аппаратом”,

позволяло слепым людям читать, распознавать лица и тени, а также различать, какие объекты находятся ближе к ним, а какие дальше. Оно давало им возможность открыть для себя перспективное видение и наблюдать за тем, как объекты меняют форму в зависимости от угла зрения. Шесть участников эксперимента научились распознавать такие объекты, как телефон, даже тогда, когда он был частично загорожен вазой. Они даже были способны узнавать по фотографии Твигги – анорексичную супермодель, невероятно популярную в те годы.

Все участники эксперимента, испытавшие на себе тот громоздкий тактильно-зрительный аппарат, переживали удивительный опыт нового восприятия, трансформируя тактильные ощущения в зрительные образы и обретая тем самым возможность видеть людей и предметы. После непродолжительной тренировки слепые участники эксперимента начинали воспринимать находящееся перед ними пространство как *трёхмерное*, несмотря на то, что информация поступала с *двухмерного* блока стимуляторов на их спинах. Если кто-то бросал в сторону камеры мяч, участник эксперимента автоматически отпрыгивал назад, чтобы увернуться от него. После определенного периода тренировок участники эксперимента могли поворачивать камеру и говорить, к примеру, следующее: “Это Бетти; сегодня ее волосы распущены, и она без очков; у нее открыт рот, и она двигает правой рукой от левой стороны головы к затылку”. Правда, зрительное разрешение часто было слабым, но, как сказал бы Бач-и-Рита, зрение необязательно должно быть идеальным, чтобы быть зрением»<sup>108</sup>.

При ближайшем знакомстве с описанием данного эксперимента возникает довольно много вопросов. Например, могли ли пациенты Бач-и-Риты в самом деле видеть окружающий мир или это делал за них сложный аппарат, регистрирующий различные образы и преобразующий их в определённые волновые импульсы, которые и воспринимали испытуемые? Ведь данных о том, что указанные люди в ходе эксперимента или после него могли различать визуальные образы без помощи аппарата, мы также не имеем.

Ещё более важным представляется тот факт, что участники эксперимента получили возможность пространственного видения и распознавания движения, но информации о распознавании или не-распознавании ими собственно цвета мы не имеем.

Вероятнее всего, мир, воспринимаемый данными людьми, был всё-таки миром множества градаций серого – в соответствии с устройством аппарата, дававшего множество градаций интенсивности вибрации. Однако именно цвет даётся *только зрением*. Форма, местоположение (соотнесённость в пространстве), движение узнаются нами также и по осязанию, и по слуху. Можно ли в таком случае говорить о том, что участники приведённого эксперимента обрели возможность видеть, а не развили особым образом имевшуюся у них и неповреждённую возможность воспринимать с помощью осязания?

Здесь, на самом деле затрагивается гораздо более сложный вопрос, полноценно осветить который не позволяют объёмы статьи: чем в принципе отличается зрительное восприятие, допустим, круглого мяча, от его осязательного восприятия? За исключением, как мы уже упомянули, цвета. Или, ещё более радикально: что значит «не иметь никакого зрительного опыта»? Означает ли это – не иметь представления о пространственной соотнесённости, не уметь различать формы и размеры и т. д.? Если да, то, с одной стороны, осязание и слух не несут в себе никакого элемента «зрительности», но, с другой стороны, не вполне понятно, как слепые от рождения люди, каковыми были данные пациенты, в принципе могут ориентироваться в пространстве и что-то делать практически? Если нет, то различие зрения, осязания и слуха окажется не столь радикальным и результаты эксперимента Бач-и-Риты будут скорее закономерными, нежели шокирующими.

Сам Бач-и-Рита явно придерживался второй трактовки (которая кажется предпочтительной и нам), говоря, что «мы видим благодаря нашему мозгу, а не глазам». Н.Дойдж пишет, что для Бач-и-Риты неважно, каким образом ощущение попадает в мозг. «Когда слепой человек пользуется тростью, он двигает ею взад и вперед, и только одна точка, а именно, конец трости, служит для него источником информации, поступающей через кожные рецепторы на руке. Тем не менее это движение тростью позволяет ему разобраться, где находится дверной проем или стул. Затем слепой использует эту информацию для того, чтобы подойти к стулу и сесть на него. Хотя он получает сигналы лишь через рецепторы на руке (именно там происходит его “взаимодействие” с тростью) в результате он воспринимает не давление трости на руку, а об-

лик комнаты: стулья, стены, трехмерное пространство. Реальная рецепторная поверхность на руке становится всего лишь ретранслятором информации, портом передачи данных. В ходе этого процесса рецепторная поверхность утрачивает свою тождественность»<sup>109</sup>. В этом рассуждении мы склонны целиком согласиться с Бач-и-Ритой. Но тогда получается, что осязание само по себе уже некоторым образом предполагает зрение во всех его основных аспектах за исключением восприятия цветов – и зрительно-осязательный аппарат, применяемый в эксперименте, развивает не собственно зрение, а осязание. Правда, развивает его настолько, что превращает практически в аналог зрения – за счёт максимальной чувствительности.

Почему же тогда в данном случае мы говорим о реорганизации мозга и о функциональном замещении одной зоны другой в результате повреждения первой?

Дело в том, что обыкновенно осязательные и зрительные импульсы обрабатываются в разных участках коры головного мозга, называемых, соответственно, осязательной и зрительной зонами. Что происходило в зрительной зоне коры головного мозга слепых от рождения участников эксперимента мы, строго говоря, не знаем. Поскольку их слепота была связана с повреждением сетчатки, а не с повреждением мозга, исследования такого рода либо не проводились, либо их данные просто не были приведены в статьях Дойджа и Бач-и-Риты. Исходя из общего принципа работы нейронов («что не работает, то отмирает»), мы можем только предположить, что эта зона, вероятно, не была активной. Однако предположение это будет чисто теоретическим и никакими конкретными исследованиями не подкрепляется. Но достоверно известно, что «через тридцать три года после публикации статьи Бач-и-Риты в журнале “Nature” ученые, использовавшие маленькую современную версию его тактильно-зрительного аппарата, провели сканирование мозга пациентов и подтвердили, что тактильные ощущения, получаемые ими через язык, действительно обрабатываются в зрительной зоне коры головного мозга»<sup>110</sup>.

Означает ли это, что участвовавшие в эксперименте Бач-и-Риты люди действительно научились видеть благодаря данному аппарату? Или же они настолько развили свою чувствительность в плане осязания, что одних нейронов осязательной зоны коры

головного мозга оказалось для этого недостаточно и для новых, более подробных и активно используемых, операций различения интенсивности колебаний были задействованы неактивные в силу повреждения сетчатки глаза нейроны зрительной зоны? Для трактовки пластичности или локализационизма применительно к мозгу это не столь уж существенно. В любом случае, очевидно, что мозг данных пациентов реорганизовался: то, что было не использовано ввиду отсутствия поступления зрительных сигналов (зрительная зона), оказалось задействовано в результате развития и дифференциации осознательных сигналов. Именно этот процесс Бач-и-Рита называл «сенсорным замещением», а Н.Дойдж рассматривал как проявление пластичности человеческого мозга, т. е. как «возможность с успехом использовать одну из наших сенсорных систем для замещения другой»<sup>111</sup>. Пластичность как расширение зоны активности нейронов и как перепрограммирование поступления сигналов в новую зону и как, соответственно, распознавание этих сигналов в этой зоне, изначально предназначенной для распознавания сигналов иного рода, безусловно, в данном случае присутствует.

Что же можно сказать относительно животных? На самом деле, данные в этой области ещё более интересны и показательны. Приведём пример работы «ученых, которые изучали работу зрения, измеряя с помощью электродов электрический импульс, поступающий из области обработки зрительной информации в головном мозге кошки. Члены команды были полностью уверены в том, что при показе кошке какого-либо изображения электрод, помещенный в области обработки зрительной информации, должен показать на энцефалограмме электрический всплеск, указывающий на обработку этого изображения. Так и произошло. Однако когда кто-то случайно дотронулся до кошачьей лапы, область зрительного восприятия снова активировалась, и это указывало на то, что данная область также обрабатывает информацию от прикосновения. Кроме того, ученые выяснили, что зрительная зона активизируется и в том случае, когда кошка слышит звуки.

Именно тогда Бач-и-Рита пришел к мысли о том, что «идея “одна функция – один локализованный участок” может быть неверной. “Зрительная” область мозга кошки принимала во внимание как минимум еще две функции – осязание и слух. Он предпо-

ложил, что преобладающая часть мозга выполняет “полисенсорные” функции, т. к. сенсорные области мозга способны обрабатывать сигналы от нескольких органов чувств»<sup>112</sup>.

Таким образом, на примере кошки мы получаем явное доказательство того, что зрительная информация, строго говоря, не является *только* зрительной. Обработки тактильной информации в зрительной зоне коры головного мозга, о которой говорилось в результате эксперимента со зрительно-тактильным аппаратом Бачи-Риты, возможно, является не специфическим эффектом работы с этим аппаратом и реорганизации нейронов, но постоянным и естественным явлением – по крайней мере, именно такое явление демонстрируют нам животные. И это верно не только относительно пары зрение-осознание, но и относительно пары зрение-слух, о чем говорит следующий эксперимент.

«Невролог Мриганка Сур хирургическим путем “перемонтировала” мозг новорожденного хорька в возрасте одного дня. Обычно зрительные нервы идут от глаз к зрительной зоне коры головного мозга, однако Сур перенаправила зрительные нервы хорька от зрительной зоны к слуховой и обнаружила, что после такой операции хорек может видеть. С помощью электродов, имплантированных в мозг животного, Сур доказала: когда оперированный хорек видит, нейроны в зрительной зоне его мозга начинают действовать и обрабатывать зрительную информацию. Слуховая кора, обладающая именно той пластичностью, о которой всегда говорил Бачи-Рита, преобразовала сама себя и обрела структуру и функции зрительной коры. Хорьки, подвергшиеся этой операции, не имели остроту зрения 20/20: она составляла примерно треть от этого показателя, или 20/60 (не хуже, чем у некоторых людей, пользующихся очками).

Прежде подобные преобразования казались совершенно необъяснимыми. Общеизвестно, что “зрительная зона” (обрабатывающая зрительную информацию) находится у нас в затылочной доле мозга, а в височной доле – “слуховая зона” и т. п. Оказывается, все гораздо сложнее. Области мозга представляют собой пластичные устройства обработки информации, связанные друг с другом и способные воспринять самые разнообразные входящие сигналы»<sup>113</sup>.

По крайней мере, именно такую картину мы видим на примере опытов на животных. Однако, если области мозга столь пластичны, что способны фактически дублировать друг друга, почему же происходит утрата способности? Почему в результате травмы зрительной зоны человек перестаёт видеть, а не приобретает способность «видеть пальцами» или «видеть ушами»? К этому вопросу мы ещё

вернёмся чуть позднее, когда будем говорить о различных типах пластичности. Сейчас же обратим внимание на то, что в принципе в случае с людьми и в случае с животными мы имеем дело как минимум с разными типами повреждения: относительно людей мы ничего не знаем о повреждениях собственно нейронных сетей, зрительных нервов и пр. – тогда как у животных неповреждёнными остаются сетчатки глаза, в отличие от людей, страдавших слепотой именно из-за повреждения сетчатки. Однако в обоих случаях обнаружение зрительной функции сопровождается активизацией зрительной зоны – независимо от характера и времени повреждения.

***Закономерность № 2. Стимулирующие условия способствуют изменению структуры мозга. Применительно к мозгу можно также говорить о тренировках, как и применительно к мышцам тела.***

Опыт восстановления различных пациентов, особенно пожилых людей после инсульта, таких, каким являлся отец Пола, Педро Бач-и-Рита, указывает на то, что восстановление утраченных функций зависит не только от интенсивности занятий, но и от новизны получаемых заданий, и от сосредоточенности на них, и от ритмичности их выполнения. Кроме того, формирование новых нейронных связей характерно для любого процесса обучения, причём «при правильных условиях тренировка нового навыка может изменить сотни миллионов, а возможно, миллиарды связей между нервными клетками в картах нашего мозга»<sup>114</sup>. У людей можно говорить о прямой зависимости между интенсивностью обучения и уровнем образования человека, количеством синаптических связей в мозге, объёмом и плотностью мозга. Хотя изменения объёма и плотности мозга живого человека не отслеживаются, показательно, что «результаты патолого-анатомических исследований свидетельствуют о том, что обучение повышает количество нейронных связей. В результате роста числа связей происходит раздвижение нейронов, вызывающее повышение объёма и плотности мозга. Мысль о том, что мозг подобно мышцам может расти и укрепляться благодаря тренировкам, перестаёт быть метафорой»<sup>115</sup>. Такая зависимость между обучением и структурой мозга также характерна и для животных. И, как и в предыдущем случае, данные по животным выглядят даже более убедительно, т. к. представляют собой результаты наблюдения за несколькими контрольными группами в динамике.



Так, например, «Марк Розенцвейг из Калифорнийского университета в Беркли... со своими коллегами изучал крыс, помещаемых в стимулирующую среду, и крыс, выросших в нестимулирующей обстановке. После проведения посмертных вскрытий черепа крыс он обнаружил, что у крыс, выращенных в стимулирующих условиях, мозг имел большее количество медиаторов, весил больше и лучше снабжался кровью, чем у тех крыс, которые были выращены в пустых и тесных одиночных клетках. Он был одним из тех ученых, которые первыми обосновали существование нейропластичности, доказав, что стимулирующие условия способствуют изменению структуры мозга»<sup>116</sup>.

В целом на примере ряда опытов с животными можно говорить о зависимости между стимулирующей средой, обучаемостью и изменением объема и структуры головного мозга. Чем богаче первая, тем выше вторая и тем больше и сложнее по своей структуре третья. «Животные, выращенные в стимулирующих условиях: в окружении других животных, объектов для изучения, игрушек, лестниц и “беличьих” колес, – обучались лучше, чем генетически идентичные животные, помещенные в “скудную” обстановку. В организме крыс, которых заставляли решать сложные пространственные задачи, содержание ацетилхолина – химического вещества, играющего важную роль в процессе обучения, – выше, чем у их скучающих от безделья соплеменников. Ментальный тренинг, т. е. жизнь в стимулирующих условиях, повышает на 5 % общий объем коры головного мозга животных и на 9 % – объем тех областей, которые непосредственно стимулируются с помощью тренировок. Тренированные, или стимулированные, нейроны формируют на 25 % больше нейронных ветвей, а также увеличивается количество связей каждого нейрона и кровоснабжение мозга... Похожее влияние тренировок и стимулирования на функции мозга наблюдается у всех видов животных, ставших объектами исследования на сегодняшний день»<sup>117</sup>. Мозг животного наращается благодаря тренировкам так же, как наращиваются мышцы. То, что было только предположительным применительно к мозгу человека и казалось почти утопическим мечтанием Пола Бачи-и-Риты, стало совершенно явным и доказанным на примере мозга животных.

Кроме того, эксперименты с обезьянами Мерцениха показали, что в результате обучения меняется не только количество нейронов и связей между ними (объём, плотность и структура мозга) – меняются и сами качества нейронов. «Мерцених и Дженкинс выяснили, что по мере обучения нейронов и повышения их эффективности у них появляется способность и к *более быстрой* обработке информации... При обучении животного какому-либо навыку нейроны не только становятся более быстрыми, но и из-за увеличения скорости их активации возрастает *ясность* передаваемых ими сигналов. У более быстрых нейронов повышается способность к одновременной активации... – установлению связей и формированию групп нейронов, испускающих более *ясные* и *сильные* сигналы»<sup>118</sup>.

Необходимо заметить, что все указанные процессы могут и не происходить – в случае, если обучение не представляет для испытуемого никакого интереса и он не проявляет к нему внимания. В таком случае нейроны, нейронные связи и ансамбли также активизируются или же возникают – но только на короткий период – а затем происходит их распад, и мозг обретает свою прежнюю «дотренировочную» структуру и объём. Представление о том, что «ничему нельзя научить насильно, можно только научиться» получает своё непосредственное нейробиологическое подтверждение. Однако здесь мы уже переходим к следующей закономерности функционирования мозга, объединяющей людей с животными по принципу его пластичности.

### ***Закономерность № 3. Внимание играет решающую роль для закрепления любого изменения.***

Фактически на этой закономерности построена работа обучающей программы «Fast For Word», которая была разработана и применена для детей с речевыми нарушениями и проблемами в обучении. Эта программа, как описывает её Н.Дойдж, «...позволяет тренировать любую основную функцию мозга, связанную с языком, начиная с расшифровки звуков и заканчивая пониманием – своего рода перекрестное мозговое обучение.

Программа включает в себя семь упражнений для мозга... “Быстрые части речи” используются во всех упражнениях, но их озвучивание замедляется с помощью компьютеров, чтобы дети с речевыми нарушениями могли слышать их и формировать для них четкие карты; затем по мере выполнения упражнений скорость озвучивания увеличивается.

Когда ребенок достигает поставленной перед ним цели, происходит что-то забавное: персонаж мультфильма съедает ответ, зарабатывает несварение желудка, корчит комичную рожицу или делает смешное движение, которое достаточно неожиданно, чтобы удержать внимание ребенка. Это “вознаграждение” – важная часть программы, поскольку каждый раз, когда ребенок получает такое поощрение, его мозг выделяет такие медиаторы, как допамин и ацетилхолин, которые способствуют закреплению тех изменений карты, которые только что произошли. (Допамин усиливает вознаграждение, а ацетилхолин помогает мозгу “настраивать” и оттачивать воспоминания)»<sup>119</sup>.

Внимание ребёнка, изначально, как правило, не горящего желанием проводить по 1–1,5 часа за «нужной программой»<sup>120</sup>, концентрируется и удерживается на процессе обучения двояким способом: в первую очередь – с помощью забавного «вознаграждения», а во вторую – с помощью растущей скорости смены заданий, требующей всё большей концентрации внимания для их успешного выполнения и получения в результате нового «вознаграждения». В итоге «За шесть недель среднестатистический ребенок, прошедший обучение по программе Fast ForWord, продвигался в развитии языковых навыков на 1,8 года. Группа исследователей из Стэнфордского университета провела сканирование мозга двадцати детей, страдающих дислексией, до и после прохождения ими Fast ForWord. Первоначальные результаты сканирования показали, что дети с дислексией используют для чтения иные участки мозга, чем обычные дети. После обучения были получены результаты, свидетельствующие о нормализации работы их мозга»<sup>121</sup>. Данные изменения были получены и успешно закреплены не в последнюю очередь благодаря тому, что представленная программа предполагала интенсивное обучение, основанное на эмоциональной заинтересованности и предельной концентрации внимания.

На решающей роли внимания в процессах изменения структур мозга основана и концепция старения Мерцениха. «Мерцених говорит: “Всё то, что мы наблюдаем в молодом мозге, может происходить в мозге пожилого человека”. Единственное требование заключается в том, что человек должен получать *вознаграждение* или *наказание*, достаточное для того, чтобы он сохранял концентрацию внимания на протяжении всего периода обучения, которое

в ином случае может казаться скучным. Если вам это удастся, то, как утверждает Мерцених, “изменения могут быть такими же значительными, как у новорожденного”<sup>122</sup>.

Согласно концепции Мерцениха, проблема старения, связанная на общефизиологическом уровне с ухудшением памяти, речи, двигательной активности и пр., а на нейробиологическом уровне – с умиранием большого числа нейронных связей и не-образованием новых нейронов и новых связей, заключается, на самом деле, «в том, что в зрелости мы редко беремся за задания, требующие большой концентрации внимания, редко пытаемся освоить новую сферу знаний или овладеть новыми навыками. Такие виды деятельности, как чтение газеты, работа по хорошо знакомой специальности и использование родного языка, связаны, главным образом, с повторным использованием освоенных навыков, а не с обучением»<sup>123</sup>. Для восстановления нейронной активности и, как следствие, общей физической и умственной формы, пожилым людям необходимо вести себя подобно детям – т. е. активно и с интересом погрузиться в освоение новых областей и новых навыков. В этом отношении будет «полезно все, что требует высокой концентрации внимания: обучение новым видам двигательной активности; решение сложных головоломок или смена рода деятельности, связанная с приобретением новых навыков»<sup>124</sup>. Косвенным подтверждением данной теории может служить опыт отца Бач-и-Риты<sup>125</sup>, который, несмотря на перенесённый в возрасте 65 лет инсульт и повреждение 97 % двигательной зоны головного мозга не только заново научился ходить и восстановил речь в результате постоянных тренировок, но и активно преподавал, ещё раз женился, путешествовал и в целом вёл активный образ жизни ещё целых семь лет после перенесённого инсульта. «Стимулирующая среда» в данном случае была не только весьма разнообразной, но и сопровождалась неизменной увлечённостью, интересом к жизни, вниманием к разнообразным её сторонам, которые сослужили для пациента добрую службу и позволили ему полноценно восстановиться.

Если кто-то мог предположить, что внимание, которое в целом является доминантой человеческого поведения, играет столь существенную роль в формировании и закреплении изменений структур мозга только человека, то это отнюдь не верно. Для животных внимание также имеет решающее значение при закреплении того

или иного навыка и, соответственно, того или иного изменения их карт мозга. В частности, в экспериментах Мерцениха с обезьянами было установлено, «что в долгосрочных пластических изменениях важную роль играет внимание. В ходе многочисленных экспериментов он обнаружил, что продолжительные изменения имели место только тогда, когда обезьяны проявляли неослабный интерес к происходящему. Когда животные выполняли задания автоматически, не уделяя этому особого внимания, карты их мозга менялись, но эти изменения длились недолго»<sup>126</sup>.

### 3.

#### **Естественная и принудительная пластичность. Человек как естественно-непластичное существо**

Итак, даже при очень беглом анализе основных нейробиологических экспериментов в области пластичности<sup>127</sup> мы выявили как минимум три общих закономерности, характеризующих как мозг человека, так и мозг животного, и имеющих непосредственное отношение к феномену пластичности мозга. Чем же отличается пластичность человеческого мозга от пластичности мозга животного?

При повреждении локальных зон коры мозга животного утрачивается способность, за которую отвечает данная зона, не происходит – мозг самостоятельно «перепрограммируется» таким образом, что функции повреждённой зоны берёт на себя другая, смежная по пространственному положению или по функциональному значению, зона коры головного мозга.

Ни специальных тренажёров, ни тренинг-программ, ни какого-либо целенаправленного сознательного усилия «по восстановлению утраченного» в данном случае не требуется и не наблюдается. Более того, фактически не происходит и как таковой утраты способности. Одним из парадоксальных примеров такого рода является эксперимент Солтманна: «в 1876 году Отто Солтманн провел эксперимент, в ходе которого удалил щенкам и кроликам двигательную зону коры головного мозга (часть мозга, отвечающую за движение) и обнаружил, что после операции у подопытных животных сохранилась способность двигаться»<sup>128</sup>. Можно сказать, что при утрате некоторой доли нейронов или нейронных связей в

мозгу животного происходит автоматическое перепрограммирование. При этом показательно, что мозг животного решает данную проблему абсолютно автономно – как будто пластичность и взаимозаменяемость его структур является их естественным свойством, как раз и предусматривающим такие случаи возможного повреждения организма. Как регенерация хвоста у ящериц – только намного более быстрая. Своего рода «естественная пластичность».

У людей же при повреждении некоторой локальной зоны коры мозга нарушается или утрачивается способность, за которую данная зона отвечает, и самостоятельного восстановления мозга не происходит. Мозг взрослого человека может «перепрограммироваться» и восстановить утраченную способность, «подключив» к её осуществлению неповреждённые нейроны другого участка, только при условии обязательного внешнего воздействия и специальной тренинг-программы. Усилие по восстановлению в данном случае носит сознательный, целенаправленный и весьма мотивированный характер. Пластичность в данном случае носит отнюдь не естественный, а явно принудительный характер. Мозг взрослого человека не восстанавливается самостоятельно и не «перепрограммирует» себя в результате повреждения того или иного участка, но оказывается способен к такому восстановлению или перепрограммированию в случае определённого внешнего воздействия, упорных, как правило изматывающих, и постоянных тренировок и огромного желания и упорства человека. Сам по себе он скорее работает по принципу «локализационизма»<sup>129</sup>, нежели по принципу пластичности.

Локализационизм, против которого как раз и выступает Дойдж, предполагает, что мозг похож на сложный механизм, состоящий из частей, каждая из которых выполняет строго определённую функцию и находится в генетически предопределённом или запрограммированном *локализованном* участке коры головного мозга, при этом структура мозга неизменна и наши сенсорные системы (а точнее, пути, по которым полученные извне сигналы поступают в наши умы) жестко запрограммированы. «Возникло представление о том, что каждое из наших чувств – зрение, слух, вкус, осязание, обоняние, равновесие – имеет специальные сенсорные клетки, специализирующиеся на обнаружении одной из разнообразных форм окружающей нас энергии»<sup>130</sup>. При стимуляции эти сенсорные

клетки посылают электрический сигнал по соответствующему нерву в определенный участок мозга, где происходит обработка ощущения. Ученые считали, что деятельность этих участков настолько специализирована, что один участок не может выполнять работу другого»<sup>131</sup>. Поэтому повреждение, допустим, зрительной зоны, приводит к потере зрения, слуховой – к потере слуха и т. д.

При повреждении более 90–95 % нейронов определённой сенсорной зоны соответствующая функция считалась невозстановимой, и человек признавался неизлечимым. Дойдж приводит примеры восстановления (как правило, частичного и слабого, но тем не менее восстановления) соответствующих функций при такого рода повреждениях как свидетельство пластичности человеческого мозга. Однако эти случаи не только являются единичными, но даже и в них никогда не происходит ни самовосстановления локальных сенсорных систем, ни самоперепрограммирования мозга с замещением функции одной сенсорной системы другой. «Пластичность», обнаруживаемая во всех подобных случаях, носит строго принудительный характер. Мозг как бы «выводят» из его естественного локализованного состояния и заставляют работать по принципу пластичности – путём постоянных тренингов и, как правило, с использованием специальных аппаратов.

Единственное исключение встречается в примере с детьми, у которых в результате угасания левого полушария (включая зону Брока) не происходит потери речи: «в 1868 году Жюль Котар провел обследование детей, страдавших выраженным заболеванием мозга, при котором левое полушарие (включая область Брока) “чахнет”. Однако он обнаружил следующее. Несмотря ни на что, эти дети по-прежнему могли нормально разговаривать!»<sup>132</sup>. Из этого Дойдж делает вывод о том, что «хотя речь действительно обрабатывается в левом полушарии, мозг обладает пластичностью, достаточной для того, чтобы в случае необходимости провести самореорганизацию»<sup>133</sup>.

Однако для того, чтобы с уверенностью говорить о присутствии в данном случае естественной пластичности мозга или факта его самопроизвольного перепрограммирования в результате угасания одной из зон, представленной нам информации явно недостаточно. Во-первых, в этом случае речь идёт о постепенном угасании всего левого полушария, которое, по приведённому выше

выражению, «чахнет», но не о полном удалении зоны речи. У нас нет никаких данных, показывающих, какой именно процент нейронов зоны Брока оказывается поврежден или уничтожен в результате такого угасания (и повреждается ли эта зона вообще), что не исключает возможности достаточного для функционирования речи ребёнка сохранения процента неповрежденной зоны Брока – и в таком случае может и не нуждаться в перепрограммировании и оно, соответственно, может не происходить.

Во-вторых, даже если допустить, что мы имеем дело именно с угасанием или отмиранием нейронов зоны Брока, то это также не решает проблемы пластичности, поскольку, в отличие от обезьян, котят, кроликов и т. п., никто не проводил непосредственного наблюдения за установлением новых нейрональных связей в мозге данных детей, и, следовательно, полученные данные имеют косвенный характер, а зона, которая отвечает за речь в период угасания деятельности левого полушария, в принципе никем не была локализована. Значит, говорить о смене функциональной ответственности зон в данном случае не вполне правомерно и разговор такого рода может быть разве что предположительным.

В-третьих, мозг ребёнка существенно отличается от мозга взрослого человека по своей организации: количество синаптических связей в нём на 50 % больше, нежели в мозге взрослого человека. Таким образом, синаптические связи в мозге ребёнка носят тот самый «избыточный» характер, о котором говорил Гелен применительно к человеческой пластичности в принципе. Каждый нейрон имеет не одну или две, а значительно большее число связей с иными нейронами, так, что число этих связей оказывается превышающим реально необходимое. Как бы «на всякий случай». С подросткового же возраста не используемые активно синаптические связи и нейроны умирают. В итоге функциональная привязанность каждого нейрона и соответствующая «локализованность» способности становится более явной, а «взаимозаменяемость» становится более проблематичной.

Картина, представленная в результате нейробиологических исследований, представляется практически прямо противоположной той, что предполагала классическая философия и философская антропология. Пластичность мозга оказывается не специфической характеристикой человека, но естественной характеристикой всех



живых существ или, как минимум, большинства млекопитающих. Характеристикой, которая утрачивается человеком и с трудом поддается восстановлению во взрослом возрасте.

Нейробиология пластичности действительно становится новым словом о человеке – но словом странным, фактически отказывающем человеку в его качественном отличии от животного. Или не отказывающем? Может быть, специфической чертой человека является как раз не-пластичность? Может быть, в отсутствии естественной пластичности кроется нечто большее, нежели простая утрата изначально присущей всем животным способности к самоорганизации мозга в ответ на любое физическое изменение? Например, обретение новой способности, по сути своей противоречащей принципу пластичности – но однако, приводящей, в том числе, и к способности восстанавливать пластичность мозга, пусть и принудительным путём. Способности, которую можно было бы назвать, например, способностью к самосовпадению...

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. «ОКО РАССУДКА»

### Глава 6.

#### Человек и его миры.

#### Проблема единства и множественности форм человеческого бытия

Человек неустраним из познания...  
Только бытие в состоянии  
познавать бытие.

*Н.А. Бердяев*

Философия должна иметь своей отправной точкой человека. Вслед за М.Хайдеггером и Н.А.Бердяевым я настаиваю на экзистенциально-феноменологической трактовке сущего человека. «Философия видит мир из человека, – считает Н.А.Бердяев, – и только в этом её специфичность... Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии... В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек – часть мира»<sup>134</sup>. Таковую позицию в философии Бердяев именует трансцендентальным антропологизмом, отмечая все возможные обвинения в психологизме и субъективизме. Философская антропология есть особый фокус познания человека как мира или сущего.

О человеке как особом сущем, его природе, сущности и целостности написано уже достаточно много. Анализ и теоретическое обобщение этих проблем даны, в частности, в трудах П.С.Гуревича<sup>135</sup>. Меня же интересует то, как дифференцируется бытие человека с учетом единства и разнообразия форм его сущего. А также то, в каких философских понятиях можно выразить эти феномены или процессы.

Как известно, выражение «человек не равен самому себе» можно интерпретировать по-разному. Я это понимаю так, что бытие человека не имеет границ, тогда как его сущее можно отграничить и познавать дифференцированным образом. Как живое существо он ограничен конечностью своей жизни и условиями среды, а в своём духовном бытии не имеет пределов.

Проблема множественности человеческого бытия выражает противоречие между разными формами или модусами, в т. ч. между предметным (физическим, социальным и пр.) существованием, ограниченным во времени и пространстве, и духовным существованием, которое уходит в бесконечность, а также противоречие между трансценденцией и экзистенцией.

В человеке присутствуют одновременно природные и сверхприродные (например, божественное) начала. Он есть:

– животное, пусть даже социальное или символическое, и вместе с тем венец царства свободного духа, не знающего никаких границ;

– частичка мира, подчиненная естественным законам, и в то же самое время вершитель своей судьбы, соразмерный этому миру.

Можно продолжить этот ряд оппозиций. Но единство человеческого бытия определяется не в ситуации здесь и теперь, которая для каждого человека складывается отдельно, а в модусе духовного сущего. Только философия в состоянии выразить весь объем данного понятия и приблизиться вплотную к постижению богатства всех миров человека.

### **Человек как множественное и единое сущее**

Человек есть множественное или многомерное сущее, которое проявляется на разных уровнях бытия, в т. ч. на предметно-чувственном (телесность), ментальном и метафизическом («сущее-вообще») уровнях. При этом он выступает в разных модусах существования, выраженных в содержании понятий: *конкретно-сущее*, включающее всё многообразие форм человеческого существования и человеческих типов, и *абстрактно-сущее* («сущее-вообще» в человеке), *объективно-сущее* (предметная данность – активность и жизнедеятельность организма, поведение индивида, среда существования и пр.) и *субъективно-сущее* («внутренний» мир человека, сфера его сознания и бессознательного), *всеобщее-сущее* (сущее, тяготеющее к миру трансцендентного) и *персонально-сущее* (сущее-для-себя, пребывающее в своей экзистенции).

***Мир человека: многое в едином (конкретно-сущее) и единое во многом (абстрактно-сущее).*** Человек как сущее существует и познается во множестве ипостасей. Его существование как еди-

ничного сущего или определенного множества сущих фиксируется понятием «конкретно-сущее», а его познание как человека вообще, в котором выделяются родовые и общевидовые свойства, обозначается понятием «абстрактно-сущее».

С точки зрения конкретно-сущего философы различают в человеке (и рядом с ним) неживое, неорганическое сущее (мир вещей) и живое сущее (человеческий организм), душевное и духовное сущее. Кроме того, человек пребывает, по Хайдеггеру, еще в двух измерениях сущего: в своём присутствии или «вот-бытии» и наличном бытии, в котором его организм находится в природном и социальном окружении.

Если сущее в человеке – всё то, что реально существует в нём и в связи с ним, то понятие «существо» указывает на него как живое, одушевленное сущее, о котором мы можем судить лишь по внешним, поведенческим признакам. Человек по определению есть неполное существо. По данным исследований он значительно меньше приспособлен к условиям окружающей среды, чем другие млекопитающие. Но в отличие от социальных животных человек может создавать новое из материала сущего, достраивая тем самым себя сверху и стремясь к полноте своего бытия в мире.

Но человек есть не просто одушевленное сущее, но и духовное сущее. И в природе его сущего обнаруживается противоречие между телесным и духовным началами. Дело в том, что как живое существо он смертен. А его духовное сущее принадлежит не только ему, но и многим людям. Так, идеи человека живут долго, тогда как его физическое тело становимся сущим лишь на определенное время.

Человек приходит в мир, чтобы проявить в полной мере своё духовное сущее, и завершить свой путь как живое, телесное и одушевленное сущее. И, возможно, то духовное, что он совершил в своей жизни, останется, а он как одушевленное сущее неизбежно уйдет из жизни. Следовательно, несоизмеримость по времени существования духовного и телесного сущих человека делает его жизнь драматичной и непредсказуемой. По большому счету жизнь человека измеряется масштабом содеянного им в духовном плане. Дух – это многозначное понятие, характеризующее сосредоточие высших смыслов бытия, источник смыслотворчества, а также идеальную силу, побуждающую людей совершать высокие деяния.

Таким образом, конкретно-сущее человека и в человеке выражает всё многообразие его сущего, указывая как на единичное сущее, так и на простые совокупности сущего. Такое сущее воспринимается эмпирическим путем как предметно-чувственная данность. Однако из всех видов сущего философ предпочитает иметь дело не с конкретно-сущим, а с абстрактно-сущим человека, которое открывается ему постепенно и умозрительным путем. Его нельзя увидеть, а можно только представить, вообразить. Таким сущим является сущее-вообще или духовно-сущее.

Сущее-вообще характеризует человека как универсальное или родовое существо. Это сущее не имеет устоявшегося названия, хотя близким ему по смыслу, возможно, является понятие «родовая сущность человека». И такое сущее мы постигаем умозрительным путем как абстрактно-сущее, мыслимое нами в целостном единстве, но не как обладающее реальностью или эмпирической данностью конкретно-сущего.

Следовательно, философию интересует в человеке не сущее как таковое, а сущее-вообще, целокупное сущее, которое выражается через абстрактно-сущее, являющееся его мысленной конструкцией, не существующей в реальности. Поэтому позиция философа состоит не в том, чтобы отобразить сущее во всей его полноте, а в том, чтобы найти предельное основание его существования и единства. Это может быть творец, первосущее или иное духовное сущее. Последнее обладает реальностью бытия, но иного, чем реальность конкретно-сущего. Мы не можем постичь его в эмпирической данности, т. е. путем восприятия.

Философ, в отличие от ученого, изучающего конкретные виды сущего и рассматривающего их по отдельности или в определенных совокупностях, может видеть сущее человека в целом, в т. ч. сущее-вообще человека, его родовую сущность, исходя из своего субъективно-сущего. Еще раз повторяю, сущее-вообще дано ему не в наличном бытии, не в эмпирической данности, а как абстрактно-сущее, т. е. умозрительным путем. Поэтому следует перейти к характеристике данных модусов существования человеческого сущего.

***Мир для человека и мир сущностей: персонально-сущее и всеобщее-сущее.*** Еще два парных модуса существования человека раскрывают содержание и направленность полярных миров – мира для нас и мира сущностей. Конкретно-сущее человека, которое он

считает своей собственностью или частью своего мира, выступает как персонально-сущее (сущее-для-него). Оно состоит из конкретно-сущего его тела и «внутреннего» сущего или субъективно-сущего (сознания), центром которого выступает я-сущее (самосознание).

Но персонально-сущим человека следует считать также часть освоенного им духовно-сущего, которое принадлежит не только ему одному, но и выступает собственностью всего человеческого рода, являясь источником единства всех других сущих.

На другом полюсе человеческого бытия находится всеобщесущее, отображающее его сущностные характеристики. Необходимо различать сущность и природу человека. «Человеческая природа способна к пересотворениям. Сущность человека неизменна, поскольку она выражает онтологические основы его бытия. Раскрыть человеческую природу можно с помощью науки... Раскрывая сущность человека, мы опираемся в основном на философскую традицию»<sup>136</sup>. Всеобщесущее мыслится абстрактным образом и предстает в виде сущностей разного порядка.

Для обычных людей не существует мира как сущего-вообще. Они воспринимают мир как ситуативный набор конкретно-сущих или как освоенное ими жизненное пространство. И живут в своём мире (персонально-сущем), который предстаёт всякий раз отдельно для каждого из них («здесь-и-теперь») и наряду с бытием всех других сущих, в т. ч. сущего другого человека.

Следовательно, персонально-сущее существует как моё собственное, принадлежащее только мне сущее и состоящее из элементов конкретно-сущего и абстрактно-сущего. Конкретно-сущее в себе я могу ощущать, как, например, ощущают физическую боль. Но я не ощущаю абстрактно-сущее в своём персонально-сущем. Оно не обладает для меня ни цветом, ни запахом, ни другими свойствами природы.

Всеобщесущее относится к миру сущностей, которые даны человеку абстрактным образом и через субъективно-сущее. Его нет в природе человека как предметно-чувственной данности. Там находятся общие черты и задатки, присущие ему как живому и разумному существу.

Персонально-сущее, базирующееся на самости (я как конкретный человек, индивидуальность), и всеобщесущее, основанное на общеродовых свойствах (я как представитель человечества,

человеческого рода), связаны между собой как конкретно-сущее и абстрактно-сущее человека. То, что я считаю своим, принадлежащим мне сущим, т. е. персонально-сущим, я могу запечатлеть в своём сознании или уловить другим, например, бессознательным образом как собственное нечто, не имеющее названия. А вот своё бытие в качестве homo sapiens я могу мыслить лишь абстрактно.

Но непосредственным мостиком, соединяющим персональное и всеобщее сущее в человеке, выступает духовно-сущее (свободное самопроявление духа), которое принадлежит одновременно ему и всему человечеству.

***Мир человека в нём и вне него: субъективно-сущее и объективно-сущее.*** Объективно-сущее, окружающее нас как «внешний» мир, *привлекает нас в первую очередь как наше собственное бытие в нём.* Для сущего, которое является миром для человека, не существует какого-либо одного названия. Так, Гуссерль называл это сущее жизненным миром, Хайдеггер – присутствием, Сартр – экзистенцией. То сущее, которое мы можем себе представить (вообразить, помыслить, охватить «внутренним» взором) и переживаем как сущее для нас, существующее наряду с другими сущими, и есть наш мир, называемый по традиции жизненным миром. А вид познания себя в мире и через мир я буду называть личностным или экзистенциальным.

Следовательно, так называемый объективный мир «развернут» и сориентирован на нас, поскольку мы воспринимаем его как свой собственный мир, наделяя его личностными смыслами. Мы можем представить себе даже нечто невообразимое, находящееся за гранью познаваемого и постижимого. И это тоже будет наше сущее, хотя и иное по способу своего существования, отличное от узнаваемых и привычных нам в реальности форм воплощения.

Субъективно-сущее в человеке выражает его «внутренний мир», который недоступен наблюдению и фиксации средствами эмпирического анализа. Оно открыто миру, хотя и содержит в себе определенные (ценностные, нравственные и пр.) фильтры постижения действительности. Объективно-сущее охватывает поведение человека и его взаимоотношения с непосредственным окружением. Оно дано нам в актах наблюдения и может быть зафиксировано эмпирическим путем. Единство субъективного и объективно-

го планов бытия человека обеспечивается через персонально-сущее, которое трансформирует структуры сущего в его собственное бытие, делает мир узнаваемым и близким ему.

Характер единства субъективного и объективного сущего зависит каждый раз от установок я-сущего, самости человека, которая стремится себя достроить, дополнить другими сущими. Конечно, я могу думать о своем теле как чужом, отвергать его. Но чаще всего мои тело и душа воспринимаются мною как части чего-то большего, чем я сам. Они входят в мой универсум наряду с другими, принадлежащими или не принадлежащими мне сущими, образуя единство моего мира.

Итак, как и мир в человеке, мир для человека объединяется духовным сущим и выступает наружу как сущее-вообще. Для того чтобы понять мир сущего-вообще в человеке, необходимо сначала его «перевернуть» (в познавательном плане) и представить как абстрактно-сущее, мыслимое или воображаемое целое, а затем «прокинуть» на себя и «пропустить» через свое субъективно-сущее и далее – настроить себя (свое я-сущее) на бытийственный лад.

**Междумирье: взаимосвязь разных видов человеческого сущего.** Разные сущие человека связаны между собой определенным образом. Их точка сборки зависит, с одной стороны, от его я-сущего, которое организует вокруг себя мир человека, наполняя его личностными и субъективными смыслами, с другой стороны, от духовно-сущего, которое опосредует его отношения с другими мирами.

Вместе с тем разные сущие человека распределяются между его мирами. Часть из них характеризует мир человека с точки зрения конкретно-сущего и абстрактно-сущего, другая часть разделяет мир для себя и мир вообще. Но что находится между этими мирами человека, одновременно разделяя и связывая их? Ответ не лежит на поверхности. Тем не менее можно предположить, что на этой пограничной территории пребывает духовная и трансперсональная реальность.

Сформулирую ряд тезисов, подтверждающих моё предположение о духовном единстве миров человека.

Мой первый тезис, касающийся характера взаимосвязи видов сущего человека, состоит в следующем: *всякое сущее дано человеку с позиции его **собственного сущего** (персонально-сущего)*. Ины-



ми словами, он взирает на сущее, в т. ч. сущее вообще или конкретно-сущее, только со стороны своего персонально-сущего и через присущее ему субъективно-сущее (непосредственно – я-сущее). Только человек является тем особым сущим, способным также понимать другое субъективно-сущее в отличие от своего благодаря способности устанавливать духовную связь с ним.

Второй тезис, связанный с содержанием предыдущего высказывания: *только в персонально-сущем, переживаемом посредством субъективно-сущего, человеку открывается, становится мыслимым единое сущее, сущее-вообще или мир в целом, который представляется ему как абстрактно-сущее*. Это он (и никто другой) может мыслить сущее как единое или целое, представляя его абстрактно-сущим и исходя из пережитого им субъективного опыта (субъективно-сущее). Другими словами, абстрактно-сущее есть сущее второго или третьего порядка, производное от субъективно-сущего. Оно охватывает представления человека о сущем-вообще и других сущих идеального плана. И оно же доступно субъективно-сущим других людей через духовное сущее, являющееся их общим пространством.

Третий тезис заключается в следующем: *сущее, которое позволяет мне воспринимать мир вокруг и внутри меня, есть субъективно-сущее (или точнее – субъективно-идеальное сущее, в т. ч. сознание), открывающее мне другие сущие не сразу (целиком), а по частям, через те или иные регионы нашего существования*. В первую очередь мы, как показывает А.Шюц, благодаря своим ощущениям обнаруживаем в реальности регион неодушевленных предметов (мир вещей или неживое конкретно-сущее), различая их по свойствам и формам (размер, цвет, запах и пр.). Так, к примеру, я могу относиться к своей физической телесности как объективной реальности. Отдельно мы постигаем регион «одушевленного» сущего (живое конкретно-сущее), которое дано нам через поток переживаний. Предметом моей рефлексии здесь может выступать содержание моего сознания и сознания других людей (как субъективно-идеального сущего). И, наконец, еще один регион – область духа – предстает перед нашим «внутренним» взором как мир идеальных сущностей (объективно-идеального и субъективно-идеального сущего), обладающих интенциональностью<sup>137</sup>.

И, наконец, приведу четвертый тезис, указывающий на творческую природу сущего человека: *человек есть сущее, способное породить, творить другое сущее силой своего духа (как **духовное сущее**)*, в т. ч. своё сущее из сущего доступного ему мира, который он осваивает и преобразует в ходе собственной жизни. Этот процесс получил название в некоторых учениях *онтосинтеза*. Без человека, его творческой активности не может быть не только сущего-вообще, но и других абстрактно-сущих. Будучи сам особым родом сущего, а именно – духовно-сущим, он может создавать силой своего воображения собственное сущее (свой мир) и творить другие миры, в которых ему открываются свойства разных сущих, вовлекаемых в его жизненный процесс. Но это становится возможным только путем приобщения человека к духовному наследию всего человечества.

Таким образом, междумирье представляет собой пограничную территорию, находящуюся между мирами человека. В нем присутствуют все виды сущего, но определяющую роль играет духовно-сущее человека, связывающее между собой персонально-сущее (мир для человека), субъективно-сущее (мир в человеке) и другие измерения бытия.

### **Бытие человека как многомерного сущего**

Сущее человека, как и сущее-вообще, трактуется в философии как сущее, имеющее возможность быть. Именно бытие делает это сущее единым. Как утверждал М.Хайдеггер, сущее в бытии едино. В идейном плане мне близки положения экзистенциализма. Сформулирую некоторые онтологические принципы, раскрывающие экзистенциальную специфику собственно человеческого бытия.

**Принципы экзистенциальной онтологии человека.** Идейные предпосылки экзистенциальной и феноменологической онтологии человека обобщили М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр и К.Ясперс. На них я буду в первую очередь опираться в формулировке отдельных онтологических принципов, относящиеся к человеческому сущему.

Первый принцип: *бытие сущего человека раскрывается лишь в его присутствии*. Смысл бытия человека заключается, по Хайдеггеру, в присутствии, а последнего – во временности. А в чем же

тогда состоит смысл самого времени? Возможно, оно есть условие всякого бытия. Если это так, то можно утверждать о предбытии человека как еще не ставшем бытии. Предбытие – еще не бытие, но уже не небытие. Но что или кто определяет начало бытия сущего? И существует ли человеческое сущее в предбытии? Или это уже другое (иное) сущее, не обладающее в полной мере признаками бытия (еще не ставшее бытие)? Каково же оно сущее, не получившее бытия или находящееся в состоянии еще не ставшего бытия?

Полагаю, что ответы на эти вопросы лежат в сфере метафизики человека. Сущее человека изменяется по мере того, как происходит смена форм его бытия. То сущее, которое проявляется в инобытии, уже не может оставаться прежним. Оно, как и бытие, становится иным сущим, качественно отличным от себя в прошлом или настоящем.

Время выявляет возможности трансформации сущего в ходе развития его бытия. Другими словами, оно фиксирует продолжительность перехода сущего от одной формы бытия к другой. И этот переход обязательно включает в себя фазу инобытия сущего. Время вообще есть длительность всех форм бытия совокупного сущего. В нём представлены все фазы бытия: рождение сущего из другого сущего (онтогенез); становление сущего в качестве особого сущего, имеющего бытие-в-мире; инобытие как переход сущего в новое качество (онтосинтез); прекращение существования сущего и подготовка к рождению другого сущего и т. д.

*Второй принцип* онтологии подчеркивает *экзистенциальную проекцию бытия*. Хайдеггер формулирует её так: «бытие есть присутствие сущего, которое случается среди другого сущего»<sup>138</sup>. Это – «сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания». Или: «само бытие, к которому присутствие может так или так относиться и всегда как-то относилось, мы именуем экзистенцией»<sup>139</sup>. Следовательно, присутствие – это не наличие или точка нахождения чего-либо в определенном месте и пространстве, а способ, при котором возможно спрашивание и бытийное (экзистенциальное) отношение к сущему-вообще.

Поэтому стоит различать моё бытие или бытие персонально-сущего («вот-бытие» у Хайдеггера или «бытие-для-себя» у Сартра) и экзистенцию. Если моё бытие или вот-бытие характеризу-

ются присутствием в мире (я «здесь и теперь», фиксация моего я-сущего), а присутствие – возможностью спрашивания (фиксация субъективно-сущего), то экзистенция указывает на свободный характер такого бытия и присущую ему возможность выбора: я могу быть самим собой, а могу и не быть. Всё зависит от моего личного отношения к бытию и, в конечном счете, от моего выбора, который я могу сделать, лишь будучи свободным. А это предполагает существование во мне свободного духа. По сути дела экзистенция и есть самобытие свободного духа в человеке, причем духа субъективного, а не объективного, присутствующего трансценденции.

Другими словами, для модуса присутствия важно также и то, что это есть всегда *моё* бытие, имеющее место (местоположение) среди других бытийствующих сущих, а вот для экзистенции более значима свобода выбора и бытие в свободе (самобытие свободного духа). В моей жизни всё (или многое) зависит не только от того, чтобы иметь свое присутствие в мире, но и от решимости быть самим собой, в т. ч. переживать себя в свободе и бороться за неё. Поневоле вспоминается знаменитая фраза Шекспира: «быть или не быть – вот в чем вопрос».

Кстати, присутствовать можно и не по своей воле (например, в местах лишения свободы), а вот экзистировать всегда означает творить, пребывая в свободе, и осуществлять свой собственный выбор (зачастую вопреки жизненным обстоятельствам), находясь в состоянии творчества. Не случайно экзистенциалисты рассматривают экзистенцию как подлинное, истинное бытие в отличие от неподлинного (самоотчуждения).

Следовательно, присутствие шире по объему понятия, чем экзистенция. Оно допускает существование вне зоны выбора. Причем вопрошание, характерное для него, не исключает ограничения свободы. В моей экзистенции субъективный дух рвется к свободе и обнаруживает себя как свободный дух, а в зависимом присутствии я в лучшем случае могу ставить вопросы, не предполагая ответа на вызовы бытия.

Таким образом, смысл бытия человека состоит в экзистенциально окрашенном присутствии, которое само вопрошает и осуществляет свободный выбор, отвечая тем самым на вызовы бытия. Экзистенция формирует бытийственное отношение к миру и конструирует ситуацию со-бытия разных сущих. На этом этапе по-

гружения в реальность Хайдеггера интересует уже не «сущее вообще», а сущее, как оно дано в средней (усредненной) повседневности через присутствие, в котором возможно экзистирование, т. е. обращение к миру от своего имени, вопрошание и пр.

Бытие вообще раскрывается в присутствии как бытийственном устройстве моего сущего, которое непрерывно экзистирует. И это сущее есть я сам, человек. Как подчеркивает Н.А.Бердяев, «человек бытийственен, в нём бытие, и он в бытии, но и бытие человечно, и потому только в нём я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением»<sup>140</sup>. Бытие как экзистенция – единственно достойный человека способ существования в мире.

И здесь важно еще раз отметить последовательность онтологического определения сущего человека. Во-первых, поскольку сущность такого сущего, как человек, лежит в его бытии, то сущность бытия (как бытия персонально-сущего) коренится в присутствии. И далее: «Сущность присутствия лежит в его экзистенции»<sup>141</sup>. Тем самым экзистенция («чтойность») как бытие с присутствием и вопрошанием, противостоит наличному бытию вещей и явлений («чтойности»).

К.Ясперс разделяет человеческое бытие на «бытие-объектом» как бытие вещей, эмпирическое бытие, действительное существование в пространстве и времени, и «бытие-я» как бытие в качестве сознательного и вопрошающего существа<sup>142</sup>. Эти два вида бытия реализуются также как бытие-в-себе, недоступное сознанию, и бытие-для-себя, которое считается единственно настоящим бытием.

Во-вторых, сущее человека, которое имеет присутствие и способно экзистировать, есть всегда его личное бытие, являющееся предметом выбора (экзистенция). Моё сущее передается предложением «я есть». Присутствие же указывает на возможность моего существования «здесь–и–теперь» в качестве «Я». Экзистенция как сущностная характеристика присутствия – «всегда – мое», собственное бытие в отличие от несобственного, включая возможность свободного выбора и принятия самостоятельного решения. В ней я себя могу найти или потерять, остаться прежним или обрести себя вновь, быть самим собой или не быть, растворившись во множественном бытии.

Интерпретацию понятия «человеческое бытие» можно представить в виде онтологической цепочки: «бытие всего сущего – человеческое бытие – моё бытие (бытие персонально-сущего) – присут-

ствии (вот-бытие или бытие-здесь-и-теперь) – экзистенция (бытие-для-себя) – бытие субъективного духа, пребывающего в свободе». Вот-бытие или бытие как присутствие, в котором нам открывается наше (и моё) сущее, рассматривается Хайдеггером как подлинное, истинное бытие. И это есть в логике Сартра «бытие-для-себя».

При этом присутствие и моё бытие не тождественны экзистенции. В отличие от присутствия как временности (конкретной ситуации, складывающейся «здесь и теперь») экзистенция указывает на то, чем человек может стать, совершенствуя свой дух, а не то, чем он является в настоящем. В отличие же от моего бытия, противопоставляемому бытию другого сущего, она действительна только в свободной коммуникации, где моё «я» (персональное воплощение субъективного духа) встречается с «я» другого человека, его субъективным духом.

Таким образом, экзистенциально-феноменологическая онтология подводит нас к фундаментальной проблеме бытия сущего человека – *множественности форм или модусов существования*. Она указывает на то, что для каждого сущего человека имеется свой способ бытия: конкретно-сущее воплощено в наличном бытии человека или бытии-в-себе, сущее-вообще – в бытии-в-мире (мировое бытие), а персонально-сущее – в бытии-для-себя, сущее другого – в бытии-для-другого. И только в присутствии обнаруживается сознательный и личностный характер бытия, а также открывается возможность экзистенции как самобытия субъективного духа, пребывающего в свободе.

**Человек и способы его духовного бытия.** Погружение в реальность сущего человека приводит нас, в конце концов, к первоисточнику – смыслам его бытия. Это человек привносит смысл в бытие сущего. «Человек есть бытие, посредством которого в мир приходит смысл»<sup>143</sup>. В этом состоит духовная миссия человека и содержание его духовно-сущего.

Человек является особым субъективно-сущим, которое обращено на самое себя и через себя постигает мир как субъективно-всеобщее, т. е. всеобщее (сущностное), данное ему в субъективном плане. Ведь сущее открывается ему отдельно и лишь в том виде, в котором он способен его познавать. Но чаще всего человек как личность, свободная от необходимости, видит мир в целом, стремясь постичь тотальность бытия в диалоге с себе подобными.

Человек раскрывает своё духовное сущее в следующих способах бытия: как вопрошающее существо; как мыслящее существо, раскрывающее смыслы бытия, в т. ч. собственного; как нравственное существо, обращенное своей человечностью к другому человеку.

*Человек есть вопрошающее бытие.* Человек обращается к миру из своего присутствия. Это – субъективно-сущее, которое вопрошает к другому сущему (миру в целом или конкретному человеку). Хайдеггер, вводя категорию вот-бытия, постоянно подчеркивает его субъективный характер, а также нетождественность человеку, оторванность от его мировоззренческих и жизненных задач. Он утверждает, что спрашивающий есть тоже сущее, но совершенно другое, чем опрашиваемое им бытие. «Это именно то сущее, которое суть мы сами; это сущее, которым всегда являюсь я сам, мы называем вот-бытием»<sup>144</sup>.

Следовательно, вот-бытие не тождественно сущему вообще или человеческому бытию, как таковому. Оно есть каждый раз мое (персонально-сущее) бытие, которое отлично от других сущих, не являющихся моей принадлежностью (собственностью). Мне в бытии принадлежит лишь то сущее, которое есть я сам (самость). Моё же собственное бытие субъективно и ценностно ориентировано. Но этим и привлекательно для нас вот-бытие. Кроме того, главное в нём – то, что оно указывает на аутентичный и неповторимый, присущий только данному человеку способ бытия в отличие от бытия-для-другого или бытия-с-другими и пр.

Получается такое вот само по себе вопрошающее бытие или иное, неприродное, спрашивающее сущее, отличное от наличной ситуации конкретного человека, и являющееся всякий раз его неповторимым бытием. Однако если есть вопрошание, то имеется и сам вопрошающий субъект – человек. Другими словами, вопрошание невозможно оторвать от его субъекта, растворить последнего в бытии. Только человек способен ставить вопрос перед своим бытием, искать и давать на него ответ.

Так что же (или кто же) такое спрашивающее сущее? Хайдеггер рассматривает его как особое бытийное отношение, связь между разного рода сущими, между сущим как таковым, и сущим-для-себя, одним словом, как присутствие, в котором становится

возможным само вопрошание. Спрашивающее сущее всегда имеет своего носителя, олицетворяющего своё бытие. Оно формирует и особый способ бытия.

*Человек есть мыслящее существо, ориентированное на смысл бытия.* Человек мыслит сущее как мыслимое сущее (абстрактно-сущее), выступая в качестве мыслящего существа (субъективно-сущее). Раскроем теперь содержание положения о мыслящем сущем, ориентированном на постижение смыслов бытия.

Во-первых, он – мыслящее существо, способное видеть любое сущее иначе, чем другие. В этом заключается суть субъективно-сущего. Оно у каждого субъекта своё и в этом плане его можно рассматривать как инакомыслящего (в буквальном смысле – мыслящего иначе, чем другие).

Во-вторых, человек мыслит мыслимое, дистанцируясь от него на расстоянии. Это мыслимое есть предмет его рефлексии. Поэтому он есть, кроме того, рефлексивное и рефлексорирующее существо, которое имеет дело с мыслимым, содержащимся в его сознании. И это мыслимое есть продукт его сознания, который он помещает на своё «внутреннее» табло, делая предмет наблюдения. Тем самым он выступает по отношению к мыслимому им субъективно-сущему с позиции внешнего наблюдателя.

В-третьих, он не только мыслит мыслимое отвлеченным образом (мыслить как абстрактно-сущее) или рефлексивно (мыслить на расстоянии), но и самого себя как мыслящее существо (мыслить личностно). Личностное мышление означает, что он мыслит себя из своей экзистенциальной ситуации как волящее существо, способное совершать выбор, и как свободное существо, принимающее собственные решения.

В-четвертых, человек – единственное существо, способное извлекать и производить смыслы бытия из сферы духа не только для самого себя, но и для других. «Смысл раскрывается из человека, из его активности, – пишет Н.А.Бердяев, – и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи, не в природе, только в духе бытие человечно»<sup>145</sup>.

Причем дух – это не просто третья инстанция, в которой бытие сущего открывается сознанию. В нём заключена, по Хайдеггеру, «сознательная решимость к сущности бытия», настроенная на из-



начальность<sup>146</sup>. В известном плане дух – это не «воля к жизни», а сосредоточие разума, усиленного мощью сущего, как такового. Он распределяется между двумя полюсами бытия – трансценденцией как бытием объективного духа и экзистенцией как самопроявлением субъективного духа человека. Экзистенция есть момент одухотворения собственного бытия, а просветление экзистенцией означает актуализацию субъективного духа в сфере свободы (свободное самопроявление человеческого духа). Трансценденция выражает объективный опыт существования человечества. Она проявляется в нас и через нас благодаря идеям, культурным образцам и прочим объективно-мыслительным формам.

Следовательно, голос бытия улавливается человеком в двух измерениях духовного сущего – субъективного духа, способом бытия которого выступает экзистенция, и объективного духа, которое задает другой способ бытия – трансценденцию. Получается, что духовно-сущее раздваивается в человеческом бытии: одна часть духа стремится вырваться на свободу и воплотиться в подлинном бытии человека, соразмерном мировому бытию (экзистенция), другая часть становится проводником высших сил (Абсолют, мировой разум, Бог и пр.) в мире человека и проявляет себя в культуре, религии, мифах и т. д. (трансценденция), воздействуя на него в процессах социализации и путем приобщения к тотальным формам бытия.

*Человек есть нравственное существо, руководствующее представлениями о должном.* Главный критерий этического бытия – быть человеком для человека. Чтобы «быть для человека», служить ему, надо для начала стать человеком, осуществить себя как личность. При этом не обязательно иметь социальное признание. Экзистенциальная планка человеческого существования оказывается гораздо выше, чем социальная, указывающая лишь на совместность бытия людей и связывающая их друг с другом отношениями со-бытия на основе правил и норм общежития. Экзистенциальная коммуникация в отличие от социального взаимодействия, опосредованного нормами, затрагивает смысложизненные основания бытия людей.

Поясним наш тезис о нравственном бытии человека. Во-первых, «быть человеком» – это значит жить осмысленно и ответственно, соизмеряя каждый свой шаг с вечностью (бытием вселенского масштаба). Нравственность появляется там, где происходит

осознание бессмертия человека перед лицом настоящих и будущих поколений. Жить навсегда и во всей полноте (в полный рост), писать жизнь на «чистовик», а не жить в текущий момент, мимикрируя под привычные социальные фигуры и переписывая в сотый раз «черновик» своей жизни.

Во-вторых, выражение «быть для человека» характеризует вторую часть суждения о сущности этического бытия. Без других (или Другого) и логической связки «Я – Другой» нет и предмета этики, если, конечно, не уподоблять ее объективистской науке, где объект сознательно дистанцирован от субъекта познания и рассматривается преимущественно с позиций ценностной нейтральности. «Я» в данном случае это – мыслящий и рефлексирующий субъект (мыслящее сущее), оценивающий поведение других (в т. ч. Другого в нём самом) с точки зрения критериев должного, принятых в данном социокультурном сообществе.

«Другой» – это то иное мыслящее сущее, которое, обладая уникальной способностью, отличается от нашего «Я» линией своего поведения, образом жизни и способами интерпретации проблем взаимодействия с миром и людьми. Нас объединяет с ним лишь сфера общеразделяемого должного (общая мораль) или реально возможного должного (ситуативная мораль). И только. В остальном мы руководствуемся разными этическими принципами, зависящими во многом от социальных условий.

Самое главное в нравственности – встреча с человеком как Человеком, открытие в нем личности. А это предполагает такую экзистенциальную коммуникацию, при которой другие в тебе и вокруг тебя становятся смыслом твоей жизни. Открыть в себе и в другом Человека означает не просто встречу с неизвестным, а дорогу в бесконечность, где каждый новый другой на твоём пути воспринимается как подарок судьбы и шаг к продлению твоей жизни. Но пора уточнить сам термин «человечность».

Человечность я понимаю как бытие свободного и творческого духа в человеке. В зависимости от того, что мы понимаем под духом (божественное начало, присутствие иных высших сил, мировой разум или субъективный дух), можно по-разному трактовать и саму человечность. Причем человека мы понимаем не в его божественном предназначении (богочеловек) и не только как всеобщее существо (родовой человек), а как существо, принадлежащее миру и являющееся в свою очередь особым видом кос-

мического (вселенского) бытия, т. е. экзистирующее, творческое и творящее существо. Открытие человечности означает вместе с тем и открытие мира духа в другом человеке, встречу с ним как духовным существом.

Подведем некоторые итоги.

Человек есть существо, неравное себе. Он всегда больше того, чем в данный момент является. Человек – это не только существо или особый род сущего, но и мир (мир человека), а точнее совокупность миров.

Человек проявляет себя в реальной жизни как множественное и многомерное сущее, существующее в разных мирах. С одной стороны, в нём соединены конкретно-сущее (тело, душа) и абстрактно-сущее, мыслимое как сущее-вообще и представленное духовным измерением бытия (самобытием духа). Именно последнее выступает источником единства всех миров и форм бытия человека. С другой стороны, в мире человека соотносятся еще несколько планов бытия: персонально-сущее (бытие-для-себя) и всеобщее-сущее (бытие-в-мире); субъективно-сущее («внутренний мир») и объективно-сущее («внешний мир»).

Между мирами человека находится пограничная территория, которая принадлежит духовному сущему. Человек есть единственное известное нам сущее, способное создавать новые сущие из материала мира посредством силы духа (экзистенциальной решимости к бытию).

Для понимания сущности бытия человека необходимо сформулировать некоторые онтологические принципы. Среди них: бытие сущего человека раскрывается лишь в его присутствии; присутствие – это сущее, находящееся здесь и теперь и обладающее возможностью спрашивания; экзистенция есть такое спрашивающее бытие, которое возможно лишь в свободе и в ситуации выбора.

Источником единства всех видов сущего и форм их бытия выступает духовное (духовно-сущее). Духовным существом человека делает присутствие, в котором актуализируются вопрошание и свобода самопроявления. Это единственное существо, которое мыслит себя в свободе и извлекает смыслы бытия из сферы духа не только для себя, но и для других. С этической точки зрения мир человека принадлежит не только ему, но и другим людям, разделяющим с ним общую судьбу. Он стремится быть человеком для человека, проявляя свою человеческую духовность.

## Глава 7. Аберрации очевидности

Аберрация – ошибка или погрешность изображения в оптической системе, вызываемая отклонением луча от того направления, по которому он должен был бы идти в идеальной оптической системе.

*Википедия*

### 1. Платон. Очевидности геометра и мистика

Платон, рассуждая в своих диалогах о знании, словно колеблется между двумя разными концепциями. С одной стороны, знание всегда уже существует, а процесс узнавания является лишь припоминанием. С другой стороны, знание дается человеку как озарение в неистовстве боговдохновения. Сердцевину отличия двух родов знания можно пронаблюдать на примере диалогов «Менон» и «Федр».

В «Меноне» Сократ, пытаясь доказать тезис о наличии у любого человека врожденного знания, обращается к мальчику-рабу. Он задает ему вопросы относительно понимания одной геометрической теоремы. Вопросы, которые он задает, создают для мальчика подобие самоочевидности нового знания. Сократ делает вывод, что это знание уже присутствовало в душе мальчика, и он лишь разбудил его осознание. Достижение знания оказывается несамодостаточным для субъекта процессом: «...раб не может найти всех ответов в себе, пока его не разудит господин». Таким образом, знание оказывается зависимым от другого. Оно не способно являться, оно может быть лишь выражаемо. Недаром Платон берет в качестве примера знание именно геометров, это знание может быть выражено наглядно, в схемах. Можно расчертить поверхность, и эта поверхность сама окажется основанием знания, его очевидностью. Схемы – это пути, приводящие к очевидности. И путеводитель (господин) становится неотъемлемой ее частью. Он управляет поверхностью, создавая на ее основе всеобщее знание. Оно являет себя только благодаря тому пути, который проходит сама мысль к этому знанию, оно и есть путь, поэтому знание никогда не доходит до своего предела, работая лишь со схемами и поверхностью.

Совершенно по-другому звучит понимание знания в «Федре»: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму, на нее-то и направлен истинный род знания»<sup>147</sup>.

Здесь знание представлено вне поверхности. Сама «небесность» этого знания выражает собой ощущение его, как не имеющего точек опоры. Сами характеристики истины, как настоящего знания говорят о том, что оно совершенно неспособно вписаться в какую-то рациональную формулу. Платон описывает результат познания апофатически, как нечто, что не имеет не только чувственных характеристик, но и следов логического вывода. Оно усматривается, созерцается. Сам язык описания пытается передать впечатление, которое являет собой очевидность. Субъективное впечатление не может здесь ошибаться, поскольку ни от чего не зависит, оно потеряло поверхность.

Знание как божественное неистовство, предстает в качестве необусловленного ничем фантазма, фантазма, в котором нет скрытых частей и причинных связей. Этот фантазм невозможно объективировать. В нем знание стремится к невыразимому ощущению присутствия самого себя, как истины. Именно присутствие, существование оказывается единственной положительной характеристикой знания. Оно выступает как причина желания, как само желание и как цель желания. В нем нет вместимого и вмещающего. Оно оказывается самоочевидным.

Оба вида знания, представленные Платоном, расходятся в методе и цели. Знание, которое господин будит у раба, есть знание для чего-то и обращено к использованию в мире. Оно рождается как схема, как связка для того, чтобы владеть чем-то. Знания становятся знаниями по Платону из-за своей способности крепко сцепливать те или иные положения, мнения. Платон пишет в «Меноне»: «...владеть этими творениями [речь идет о Дедаловых статуях], если они развязаны, мало проку, как и владеть человеком, склонным к побегам: все равно они на месте не останутся. А вот иметь их, если они связаны, весьма ценно: уж очень хороши эти изваяния. К чему я это говорю? Я имею в виду истинные

мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано»<sup>148</sup>.

Причинная связь, образующая стержень знания, служит для обладания. Но именно это обладание или власть над чем-то или кем-то остаются по ту сторону знания. Знание здесь оказывается разорванным, образуя внутри себя господствующую и подчиненную часть, означающее и означаемое, раба и господина. Расколотому знанию всегда необходим раб в качестве удостоверения собственной очевидности. Это знание использует структуру причинно-следственных связей, чтобы сделать себя видимым. Очевидность его и является целью господина. В ней оно действует. Если знание не действует, значит – оно бессмысленно и бесполезно, оно сбегает от человека, как Дедаловы статуи. Но знание не сводимо к одним связям, ему нужна еще и материя, поверхность на которой эти связи можно реализовать. Этой поверхностью вслед за землей становится сознание раба. Связи создают определенный схематизм в его сознании, по которому в дальнейшем он сможет тиражировать действие знания, на вершине которого всегда будет оказываться господствующее означающее. Очевидность для господина есть поверхность, на которой он может реализовать желание. Раб воспринимает поверхность как вмещающую в себя образ господства, своей очевидностью внушающий ему желание. Сама поверхность всегда дана, но и всегда непознаваема, т. к. кроме реальности в ней ничего нет.

Но если знание нужно господину как действие с эффектом собственной очевидности, то зачем же это знание рабу? Сложность отношений «господин–раб» заключена в том, чтобы разбудить у раба не просто спящее знание, но желание, которое бы вливалось в расчерченные господином линии. Это желание выражено как ценность. И ценность заключена в иллюзии для раба стать господином. Знание делает похожим, оно создает зеркальность образа, в

нем кажется возможным быть выше самого себя. Платон пишет: «Потому-то и не удается им сделать других подобными себе, что сами они стали такими, как есть, не благодаря знанию»<sup>149</sup>. То есть других можно сделать подобными себе благодаря знанию. Здесь знание выступает как зеркальная поверхность, в которой господином рожден образ, сила которого в его господстве. Этот образ кажется таким реальным и таким близким для осуществления, таким ясным и прозрачным, как та схема удвоенного квадрата, нарисованная Сократом на песке. Раб всегда хочет стать господином, это единственное его желание. Важно показать, что господство доступно, очевидно и добродетельно, то, что знание и есть господство. Собственно греки и считали себя превосходящими варваров именно благодаря знанию. Но обман такого знания заключен в том, что само господство никак не может быть знанием, оно скрывает под собой желание, веревки для статуй, ибо это желание есть желание удержать. Господство оказывается желанием очевидности, увиденной в другом. Господин жаждет узреть образ свой, образ себя как могущего, он жаждет объективировать фантазм собственной ценности и объективировать его в рабе. Раб воплощает собой то, что скрывает под своим спудом знание, оно скрывает желание к самоидентификации, желание в эффекте знания обрести себя. Сократ находит себя как философа именно в эффектах собственного знания, таких эффектов должно быть больше, поэтому государством должны управлять философы. Раб в эффектах этого же знания находит себя как желающего этих же эффектов, но в смещении собственной позиции по отношению к означаемому. Так, господин оказывается зачарован рабом, который в свою очередь зачарован господином. Именно самозамкнутость отношений «раб–господин» порождает безраздельную власть означаемого и постоянное стремление к тиражируемости собственного знания, как единственной очевидности. Врожденное знание поэтому становится необходимым принципом, оно постулируется присущим поверхности сознания, которая становится поверхностью универсальной, общей. Это позволит оставаться в рамках одной ясной очевидности, которая и может служить опорой государства и политики.

Вопрос в том, что очевидностью становится здесь пустое отражение господства, внутри которого скрывается чужое желание, воспринятое как свое, оно концентрируется на главном означаю-

шем. По Марксу таким означающим оказывается в историческом процессе капитал. В межличностных отношениях эту роль взял на себя фаллос.

Что же касается знания «небесного», внеповерхностного, то оно свободно от означающего и, по мнению греков, начинается с удивления. Удивление – это, конечно, не знание, это аффект. Удивление – это скорее и есть разрыв этой цепочки отношений означивания, в удивлении не кроется никакая ценность, которую пытается всячески выдвинуть на первый план знание для чего-то. Этим-то оно и ценно. В удивлении продуктом знания оказывается вовсе не эффект ценности, но наоборот то, что отрицает всяческую предыдущую ценность и само оказывается самоценным, удивительным, приносящим радость. В этом аффекте знание перестает само себя осознавать, оно теряется, перестает быть как уже существующее и являет себя скорее как всегда новое. Знание словно растворяется в аффекте и эффекте самого себя, в аффекте от существования как такового. Существование здесь вмещает в себя все: и господина и раба и всякую добродетель и ценность. У Платона подлинное существование обретается в «занебесной области», где нет никаких очертаний, где все свободно от навязчивой очевидности геометров. В завершении диалога «Менон» Платон отступает от пространственной логики и приходит к выводу, что истинная добродетель, а она, как известно, невозможна без разума, доступна человеку только как «божественный удел». Этот удел обретается в неистовстве вдохновенного познания мистика.

## 2. Декарт. Я как очевидность

Родоначальник рационализма и фактически отец-основатель современной европейской модели мышления, Декарт, казалось бы, нашел точку опоры в проблеме знания в своем *cogito ergo sum*, но в то же самое время он же явился и проводником субстанциального дуализма, единство человека, оставив ведомым лишь Богу.

Ясность существования мыслящего я претендует у Декарта на независимость от другого. Мысль, растекающаяся в мнениях и представлениях, не может считать их истинными, поскольку они



не связаны с сущностью самой мысли. Единственно непосредственно-доступное мысли знание, раскрытое в процессе сомнения, это знание о существовании этой мысли в я.

Нельзя не обратить внимания на то, что существование не может являться из самой мысли, иначе мысль перестала бы быть мыслью и обернулась тавтологией. Существование есть остановка, граница, смерть рассуждения, встающего перед непосредственным ощущением жизни. Ведь недаром Декарт в «рассуждении о методе» так много говорит о том, как в его голову пришла такая идея, описывает даже обстановку, в которой находился. Такое обращение к непосредственным впечатлениям неслучайно. Существование не явилось продолжением мысли, как мысли Рене Декарта, очевидность этого существования вовсе не была очевидностью мысли производящей, но была очевидностью произошедшего, случившегося.

Существование оказывается чрезмерностью мысли, ее невозможностью. Мы мыслим не мысль, точнее не ту мысль, которая встает перед нашим разумом в качестве связи одного явления с другим. Потому как эти связи – всегда связи другого. Мы мыслим только в связи с существованием, которое есть мы сами. Именно поэтому только мы и можем быть уверенными в том, что не исчерпываемся набором связей, произвольных или непроизвольных.

Мысль в своей свободе нигде не может понять саму себя, кроме как в субъекте. Его существование есть аффект, видимая остановка мысли, за которой начинается невысказанное. В то же время мысль, по Декарту, конечно, никак не может быть результатом внешних событий, впечатлений, явлений. Чтобы сохранить за ней автономность, он отделяет ее от какой бы то ни было поверхности. Она существует в я, и именно поэтому и можно сказать, что я вообще существует, т. е. оказывается не встроенным в систему внешнего означивания.

Декарту хотелось сохранить свободу мысли, и для этого ему потребовалось с корнем оторвать душу от тела. М. Мамардашвили, представляя себе внутреннюю логику рассуждений Декарта, пишет: «Нужны ли органы для сознания, мысли? Когда единственное, что неустранимо и несомненно – это то, что я мыслю. То есть присутствие мысли в самой себе, данность сознания сознанию... сомнение есть мысль, и если я сомневаюсь, то мыслю и тем самым

в акте мысли существую... Следовательно, после того как мысль установилась и мы начинаем анализировать, как она случается, то в число условий ее “случания” уже не может быть включено ни одно телесное обстоятельство или телесная причина т. е. никакие причинения нашей чувствительности (слуховые, зрительные и т. д.). Душа мыслит без тела»<sup>150</sup>.

Гуссерль впоследствии будет развивать эту концепцию. Мыслящий субъект, ради независимости собственного существования, пытается уйти от всего, что не создано им самим. Но в этом убегаии субъект оказывается перед лицом своей собственной недостижимости. Он теряет уверенность в себе. Он становится трансцендентальным и пустым, как ноль перед началом исчисления. Здесь снова повторяется гегелевская схема. Я должно редуцировать мир до той степени, чтобы увидеть самого себя. Но вне мира я теряет возможность быть человеческим, оно занимает место главного означающего. Когда я встало по ту сторону мира, оно осталось с одной стороны всемогущим, ибо свободным, с другой стороны бессильным, ибо действовать в мире оно может теперь только лишь через посредника, гарантирующего соответствие схем человеческого мышления истинному положению дел.

Субъект теряет свою очевидность, отбрасывая существование, его мысль снова оказывается перед лицом самой себя как точки означивания. Трансцендентальный субъект замыкает на своей пустой универсальности все возможности мысли.

Что до Декарта, то его философия больше укоренена в опыте существования.

В попытке сохранить мысль Декарт приписывает ее я. Я это единственное, что остается в акте переживания чего-либо как незатронутое этим переживанием, не сдвинутое им с места. Если мысль производительна, то агентом производства должно быть я. Производству требуются механизмы. Этими механизмами для Платона служили идеи и для Декарта тоже врожденные идеи. Сами эти идеи требуют пространства, поверхности для отражения. Они уже существуют в мире с зеркалами. Идеи рождены для их производства на поверхности, но, может, именно производство и порождает эти идеи, как говорил Маркс? В любом случае идеи говорят о двусторонности существования, о двойном мире, душевном и телесном. Оба эти мира связаны производством, ра-

ботой горшечника. Таким горшечником для Платона был демиург, теперь при Декарте им стал человек. Бог же оказался создателем и хранителем этих идей.

У Декарта эта поверхность сведена в двустороннюю точку, в я. Расщепление я несет в себе идеи господства и телесного пространства, пространства, в котором работают врожденные идеи. Поскольку производству нужна поверхность, оно создает ее где угодно, на любом материале, это может быть материал человеческой психики, виртуальное пространство, оболочка нашего я. Поверхность, после Декарта, может быть всем чем угодно, она потеряла свою телесность. Она оказалась материей без тела, плотью без природных свойств.

Декарту нужно было душевную область связать статикой, сделать ее вневременной, лишить ее возможности меняться, чтобы сохранить уже приобретенный опыт. Но статичность порождает лишь повторения, и в этом повторении нет места чудесам. М.Мамардашвили говорит, что Декарту был нужен мир, где не бывает чудес, и все держится одной мыслью. Удержание мысли – вот предел Декарта.

Предел мысли заключен для Декарта вовсе не во врожденных идеях, хотя они и ограничивают возможности мысли, присутствуя в сознании как инструменты для работы с естеством мира. Но при этом они не ограничивают саму творческую способность сознания. Предел заключен в том, что мысли приходится остановиться и удерживать себя рядом с существованием, не сливаясь с ним. Мысль вынуждена стать статичной, раз и навсегда данной, чтобы иметь хотя бы тень очевидности. Очевидно, собственно, только то, что не является продуктом мышления, что есть мысль, а не мысль о мысли. Даже если это мысль о существовании. Мысль обретает себя в я, а я не может быть ничем кроме статичной точки, прокола, дыры, разреза, в котором существование очевидно, поскольку не познано. Поэтому очевидным может быть только то, что не является знанием.

Существование как остановка мысли является ее основанием. Без я мысль просто исчезает в сомнениях, я, оторванное от мира и тела, становится единственной точкой, в которой человек может ощутить себя человеком. Но у Декарта получилось словно бы два я, тот, кто мыслит, и тот, кто существует. Телесный и мыслящий человек соединяются благодаря Божественному участию. Точка соединения недоступна. Она во власти Бога.

Существование, таким образом, убегая от темной точки собственной невозможности, делит систему на две части, две субстанции, оставляя субъективность невидимо присутствующей в области разреза.

Знание у Декарта стремится овладеть ситуацией, встать выше всяческих причинно-следственных связей, но при этом ускользает от собственной невозможности, невозможности существовать в самом себе.

Вопрос в том, что существование являет себя раньше мысли. Ведь если мысль порождает существование, то оно становится объектом среди других объектов. Декарт ставит в качестве первоначала мысль, свою мысль о сомнении, но не существование ли родило эту мысль о сомнении?

Существование живет, не существуя. Точнее, оно и есть точка реализации, точка очевидности, где мысль о существовании заканчивается и начинается мысль как существование, которое и заключает в себе свою собственную ясность. Мысль, которая мыслит себя, не имеет существования. Но существовать она может только как мысль невозможная, из чувства собственной недостаточности. Существование проявляет себя в мысли как недостаток, как то, что ей не присуще и что для нее невозможно. Он рождает страх и сомнение. Прояснить ситуацию можно поместив недостаток за границы возможного, в область зависимой поверхности. Но тогда любая связь с миром оборачивается господством и зависимостью. Оно уже присутствует как желание собственной очевидности, которая может находиться только вне самого себя. Так зависимость становится бесконечной.

Лакан пишет: «На деле, наш опыт свидетельствует о том, что никакая интуиция, никакая, используя термин Фрейда, прозрачность *Durchsichtigkeit*, основанная на интуитивном представлении о сознании, не имеет самостоятельного значения как первоначала и не может, поэтому, лечь в основу какой бы то ни было трансцендентальной эстетики. Не может уже потому, что субъект сознанием не исчерпывается, что первоначально он бессознателен. Почему? Потому что формированию его предшествует вмешательство означающего»<sup>151</sup>.

В желании быть прозрачным самому себе человек хочет стать господином своей судьбы. Это понятно. Но для этого он редуцирует себя до зеркальной поверхности, до тавтологии самого себя.

Но зеркало всегда раздваивает, всегда разделяет. Ведь отражение никогда не равно отражаемому. Одно мертво, другое живо. Живое, сама живость всегда оказывается по ту сторону видимого. Оно прчется в вещи в себе, в непознаваемом.

Задача мысли состоит в том, чтобы явить нам не очевидность нашей поверхности, но наоборот темноту жизни, т. е. сделать очевидным немислимое. Существование и есть то, о чем говорит невозможность. Без него мы не способны себя помыслить. Попытки справиться с этим нерационализируемым существованием ведутся ради независимости мысли, ее господства. Нейтрализацией, овладением этим существованием и занимается человечество, создавая в сознании области, вмещающие в себя, нейтрализующие непосредственность.

Человек раздроблен, и та часть, которая создает объективации, устроена так, что они, поскольку вмещают непосредственное, и оказываются наиболее очевидными. Так, объективацией Декарта оказалось существование, поскольку оно уже было связано с тем, что присутствует по ту сторону я. Эта объективация выразилась в разделении субстанции, ибо без него существование предстало бы как бездна, зияние. Декарт остается на территории остановленной мысли, идеальной системы, зачарованный существованием. Она существует благодаря разделению между мыслящим и протяженным.

### **3. Место Бога в декартовской очевидности**

Бог нужен Декарту, чтобы связать потусторонность я с миром. Бог служит гарантом реальности и объективности врожденных идей. Бог, обретающийся как врожденная идея, не позволяет нам остаться наедине с собственным существованием, потому как остаться наедине страшно. Бог у Декарта присутствует не просто как *deus ex machina*, но как субъект доверия, Бог, которому доверяется быть вместилищем честности и гарантом справедливого мироустройства.

Декарт пытается сохранить усмотренное им существование, создав для него специфические условия независимости от внешнего мира, изолировав его от телесных искушений. В этом Декарт целиком еще средневековый мыслитель, ищущий причины греха

в теле. Попытка вырваться из тела вовсе не является попыткой встать в точку основания мира и все в мире приписать своей собственной свободе, как сделает Гуссерль, это попытка заморозить в мире идеального акт рождения нового, акт веры в честность Бога и существования мира.

Декарт говорит о Боге уже после усмотрения ясности существования я. Но когда я всматривается само в себя, неизбежен обман, абберрация. В идеальной системе ясность повсюду, но она ущербна, ибо всегда есть то, что не дано изначально, то, что может появиться вдруг. А если оно появиться не может, значит, система не способна развиваться, она сама является своей истиной и своей ценностью, иного ждать незачем.

Как показало сомнение, в самой мысли нет точек опоры для существования, но существование, тем не менее, есть. А раз оно есть и не есть продукт мысли, значит, оно принадлежит Богу. Но Бог не менее пугающ, чем существование. Познание, осмысленное как познание Бога, сделало бы любые дальнейшие размышления бессмысленными, потому как в Боге нет никаких точек опоры. Поэтому я довольствуется объективациями божественного – идеями. Бог, по Декарту, вручает человеку в образе этих идей уверенность в самом себе. Бог делает объективной и очевидной субъективную уверенность человека, его привычку мыслить определенным образом. Но при этом у Декарта Он за ней и скрывается, человек загражден этой границей от Бога.

Бог создает причину и закон, он есть Создатель и гарант Закона, который невозможно перейти, потому как, перейдя его, мы оказываемся вне возможности мыслить, потому как мысль мыслит что-то, а вне Бога мы не можем ничто сделать своим, не можем выйти за собственные пределы. Но потом идея Бога будет мешать, ибо она становится границей человеческого познания. Ведь врожденная идея это наш предел, дальше него бездна. Бог изнутри врожденных идей открывает нам пределы желания, делая их очевидными, но при этом недоступными, он создает вещи, лишая их обладания. Бог, по сути, гарантирует человеку, что его я, сведенное к зеркальной поверхности, может ясно и отчетливо отражать самого себя и мир. Бог, таким образом, тоже обретается на стороне ясности и отчетливости, в своей предельной очевидности. Но эта ясность всегда находит себе пределы. Они изначально в нее встро-

ены. Получается, что либо необходимо остановиться на удержании мысли и закончить на этом всю философию, либо убить Бога, вместе с его границами. Но убийство Бога возвращает тревогу, связанную с существованием.

Мысль, опирающаяся на саму себя в своей прозрачности, уже лжет, потому как она не знает своего основания. Во всей области сознания единственным местом, где человек не может сам себе врать и быть самим собой, является область разреза, тревожного выпадения. Лакан пишет: «Суть ее (тревоги), в конечном счете, состоит в следующем: она – то, что не обманывает, она вне сомнения... Сомнение, со всеми усилиями, которые на него расходуется, служит одной-единственной цели – борьбе с тревогой. И средством в этой борьбе служит обман. Избежать той страшной уверенности, которую тревога в себе несет – вот на что сомнение на самом деле направлено»<sup>152</sup>.

Тревога это место ошибки, место, в котором произошло то, что невозможно представить, не обрушив собственного существования, тревога – это место отрицания. Но именно на этом месте и может появиться Бог. Бог наиболее всего очевиден именно в местах наших ошибок. Он знаменует собой возможность самоидентичности в ее полном отсутствии, в месте смерти самосознания, которое является в я, и в акте веры, размыкающем тревогу из состояния, связанного с повторением уже случившегося, к восприятию того, что не произошло. Уилфред Бион, английский психоаналитик, пишет: «Мысль в качестве своей реализации имеет ни-что, “акт веры” в происхождении своем имеет нечто бессознательное и неизвестное, поскольку оно не происходило... я считаю, что это состояние всегда присутствует, но перекрывается другими феноменами, заслоняющими его. Если эти другие элементы уменьшить или отложить, галлюциноз становится заметен, глубина и богатство его доступны лишь “актам веры”»<sup>153</sup>.

Взрывная сила мысли Декарта заключена в том, что мысль оказывается либо уже существованием, либо невозможной как мысль. Сама мысль оказывается всегда сущей сама в себе. Вопрос в том, что существование можно узреть только в абсолютности этой мысли, в ее божественной статичности. Иначе мысль остается всего лишь мыслью Рене Декарта, в которой можно бесконечно сомневаться.

Знание у Декарта, так же как и у Платона, двойственно. Одно – это знание человека, другое – знание Бога. Бездна в этом знании стерта, ведь оно призвано к статичности и покою. Сам разрыв, разрез дуальной структуры и есть бездна и истина, только через него, по Декарту, и возможно существование.

#### **4. Психоанализ. Очевидность из обмана и самоопустошения**

В дальнейшем и другие философы пойдут по пути объективирования тревожного остатка существования. У Гегеля появилось сознание и самосознание. В сознании знание присутствует, но имплицитно, ясно оно только в самосознании. Но если знание всегда присутствует как нечто уже наличное, то значит, что всегда есть возможность идти от меньшего знания к большему. И некое знание всегда остается скрытым, а скрыто оно именно как то, что находится со стороны управления, господства. Скрытое находит себя исчерпанным только в своей собственной прозрачности. В возможности идеального отражения, в системе без aberrаций. Но само это знание живет и развивается, будучи одухотворено только одним желанием, желанием самоочевидности, которая пристекает из ощущения присутствия в жизни темного и непонятого остатка. Абсолютный Дух есть абсолютная смерть как результат безупречности оптической системы.

Психоанализ пытается найти знание более живое и непосредственное, чем наблюдение за диалектическим развитием непродных сущностей.

В психоанализе я рассматривается не как точка, но как пространство, поверхность.

Фрейд расчерчивает я на функциональные области. Я, Оно, Сверх-Я – это те зоны, в которых функционирует желание. Психоанализ работает с двумя отражающими поверхностями: телом и я, точки соприкосновения которых и являют собой его очевидность. Я расплывается и становится областью, по которой проходит желание в поисках удовлетворения, в поисках осуществления. Желание ищет всегда на поверхности, оно не способно произвести мысль, значит, мысль должна стать той путеводной звездой, которая расчертит желанию путь. Но мысль никогда не бывает сво-



бодна, она идет путями своего прошлого, возвращаясь все время к точкам аффекта. В них мысль теряет себя, уходя от необходимости пережить невыносимое.

Фрейд наиболее болезненной и трагичной в сознании находит точку убийства Отца. Именно с нее начинается свой путь страдания человечество.

Там, где Отец, там возникает область самообмана, т. е. того, что скрывает под собой зону травматического воздействия. Отец устанавливает запрет на наслаждение именно потому, что это наслаждение может быть только его наслаждением. Он получает наслаждение от собственного господства, потому как только в нем он и существует. Так и Отец может существовать как Отец только в запрете. Он создает запрет для того, чтобы родить желание, желание, которое будет замыкать его на самотождественности. Убийство Отца показывает относительность всех дорог желания, их субъективность. Само тело оказывается разорванным и расчлененным, невидящим для себя целостного образа. Сохранить закон значит сохранить желание, которое никогда не было моим желанием, но всегда было желанием Отца. Если уничтожить закон, то рухнет и желание. Оно оказывается плоским на поверхности я и относительным. После убийства Отца человек всегда находится в ситуации самообмана. Он либо считает себя сбежавшим от влияния Отца, нося его желание в себе, либо, чувствуя вину, обоготворяет Отца вместе с его законом, оказываясь при этом вне самого себя.

Другие психоаналитики, возвращаясь к темной области, которую описывает Фрейд как травму, самообман, также искали очевидности в поле поверхностности я.

Ж.Лакан пишет: «...сознание появляется всякий раз, когда бывает дана – а происходит это в самых неожиданных и друг от друга отдаленных местах – поверхность, способная произвести то, что именуют образом»<sup>154</sup>. Сознанию требуется образ. Для понимания себя, ибо оно само-зеркально.

Человек обретает самосознание и единство этого самосознания в другом, по мысли Лакана. Но при этом не все в образе в зеркале и в образе другого способно удовлетворить самопознание. В нем всегда остается еще что-то, некий остаток. Образ, в котором человек видит и не видит себя, есть образ в зеркале, образ в чем-то чуждый, неудовлетворяющий. По ту сторону этого образа оказы-

вається то, що остається скритим, остаток, неписанність. Іменно цей остаток буде онтологічної нехваткою в людині. Він являється пределом. Границей цього образу. Нужен другий, чтобы в нем отразить этот остаток, чтобы увидеть в нем себя до конца. Но в другом нас нет. Поиск объекта, который сделал бы этот остаток для нас прозрачным, и занимает сознание, он сделал бы его предметным, управляемым. Но он неуловим. Охватить мыслью нечто – значит уже обмануть, сыграть во вмещающее и вместимое, и оставить означающее позади себя.

Лакан открыл зеркальность человеческого я, его завороченность объективированными образами, образами, не созданными им самим.

Лакан пишет: «Нагрузка зеркального образа является основополагающим моментом нарциссических отношений. Важна она тем, что имеет предел. Не вся либидинальная нагрузка проходит через зеркальный образ. Возникает, таким образом, некий остаток... именно он, этот остаток, и является стержнем всей нарциссической диалектики»<sup>155</sup>. Желание, таким образом, никогда не равно себе, оно само себя не знает. Оно может знать себя только в акте самоидентификации и ищет таковую в другом, обреченная никогда не найти: «...представление о субъекте, предположительно прозрачном для собственного акта познания, возникает не раньше, чем выходит на сцену тот особый объект, который попытался я очертить, говоря о стадии зеркала – тот образ другого, при виде которого субъект испытывает радостное чувство, обнаруживая перед собою предмет, который делает его самого прозрачным для себя. Распространение этой иллюзии сознания на всякий род познания вообще мотивировано тем, что предмет познания конструируется, моделируется по образу взаимоотношений субъекта с собственным зеркальным образом. Именно поэтому субъекту будет всегда чего-то не хватать»<sup>156</sup>.

Знание для Лакана всегда несет в себе характеристики обмана. Он видит в нем причину страданий и предельную чуждость этого знания самому человеку. Из первых изданных семинаров Лакана видно, как за субъектом он усматривает чужую речь, которая проговаривает за него его существование:

«Введение в действие символической системы и радикальное, абсолютное ее использование аннулировали действия индивида настолько коренным образом, что устранены, упразднены оказались тем самым и его трагические отношения с миром»<sup>157</sup>.

«Мир символа, в самой основе которого лежит явление настойчивого повторения, является для субъекта отчуждающим – точнее говоря, он служит причиной того, что реализует себя субъект лишь там, где его нет, и что истина его всегда в какой-то части от него скрыта. Я лежит на пересечении того и другого»<sup>158</sup>.

Разбирая миф об Эдипе, Лакан наблюдает два рода знания. Знание может быть слепым и зрячим, видящим слепцом и слепым пророком.

Знание есть глаза Эдипа. Пока он зряч, он следует своей судьбе, он убивает отца, становится царем и женится на своей матери. Его познание заковано в рамки того, что названо судьбой, его познание подчинено его взгляду на мир, взгляду, который отдан другому.

Познание всегда двойственно, как Сфинкс, у него всегда есть вторая сторона. Сторона чуждая, сторона нашей зависимости. Невидимая и неведомая сторона, тьма. Эдип возвращает себя этой тьме, вырывая себе глаза. Он отказывает себе в том самом излишке своего желания, в том самом куске плоти, который служил к радости жизни, потому как именно он оказался причиной его самого большого горя. Познание было на стороне судьбы, но слепота не может быть на ее стороне. Он калечит свое я, он лишает его производства наслаждения, разрывая, по сути, зеркальную структуру своего существования. Слепому не нужно смотреться в зеркало, он видит себя изнутри, в темноте самообретения. Это я оказывается ущербным, отброшенным, выкинутым, но в то же время оно остается само с собой. Эдип в изгнании живет в священной роще, в роще, куда нельзя проникать простым смертным, и вещает оттуда. Истина его в том, что его нет, он реализует эту истину в собственном падении в пропасть. Падение Эдипа сродни акту веры, в котором отстранение от всего существующего оказывается равно всеобретению. Но Лакан не верит в веру, для него падение всегда буквально.

Тема падения, редукции, самоограничения имеет широкое распространение в психоанализе. Даже сам Фрейд, говоря о методе своего познания, пишет, что он вынужден «искусственно ослеплять себя, чтобы сфокусировать весь свет на одном темном пятне»<sup>159</sup>. Ослепление противоречит декартовской прозрачности и открывает очевидность темного пятна существования. Ослепле-

ние, как то самое ослепление Платона ярким солнечным светом при выходе из пещеры, оказывается единственным способом увидеть мир по-другому. Но что такое это ослепление, эта редукция, это падение? Декарт оставляет после него я, врожденные идеи и Бога, Гуссерль только трансцендентальное я, Бион оставляет только живое восприятие. Бион не останавливается на трагическом разладе человека с самим собой, ему, как и Декарту, важно оказывается уйти от тех зависимостей, на которые нас обрекает сенсорный опыт. Он пытается достичь ясного понимания, знания как очевидности. Эту очевидность он обретает в «актах веры». ««Акт веры» не связан с воспоминаниями, желаниями или ощущениями. Он имеет отношение к мысли, аналогичное отношению знания а priori к знанию»<sup>160</sup>. «Акт веры» оказывается для него мыслью без содержания и без мыслителя. Наиболее интересным представляется то, что О, есть нечто открывающееся в актах веры, как безобъектная область, которая способна эволюционировать. Она не статична, как идеальный мир Платона, она возникает с рождения, как первый опыт восприятия нового мира и развивается в дальнейшем. О можно охарактеризовать как существование, которое эволюционирует вне зависимости от сенсорного опыта. Путь к нему лежит в сфере отношений с этим О.

Бион пишет: «Искать необходимо такую деятельность, которая будет одновременно восстановлением бога (Матери) и эволюцией бога (бесформенного, бесконечного, невыразимого, несуществующего), и найти ее можно лишь в состоянии, в котором НЕТ воспоминаний, желаний, понимания»<sup>161</sup>.

Почему же от человека скрыто его собственное существование?

Существование не может быть контролируемо человеком, но если оно независимо от чувственного опыта, то оно оказывается также и независимо от мысли. Возможность построения отношений с этим существованием многообразна. Это может быть сохранение, удержание, борьба, симбиотические или паразитические отношения. Но любые отношения возможны только в условиях непосредственности, в условиях когда отсутствует повторение одного и того же. Поэтому и осуществляется самоопустошение. Оно не имеет ничего общего с законами, о которых пишет З.Фрейд, законы установленные Отцом, есть лишь расчерченные межжелания, встроенные в зеркальный образ.

Таким образом, очевидность оказывается в принципе совершенно субъективной категорией, она возможна только как элемент развития, элемент, зависимый от тех отношений, которые человек может установить со своим собственным существованием. Очевидность, в качестве объективной, может присутствовать лишь в идеальных моделях, любое вмешательство извне рушит всяческие очевидности. Именно реальное, как существующее за границами человека, мешает осуществлению объективации человеком самого себя, по сути, сведению его к поверхности существования, к абсолютной зеркальности. Но именно реальное и является основанием того, что человек чувствует себя еще реальным. Самоограничение изначально закрывает себе доступ к прозрачности, потому как первым делом оно ослепляет себя как знание. Точку, к которой стремится субъективность, можно охарактеризовать как освобождение желания. Это освобождение возможно в уходе от прочерченных путей очевидности к основанию как невозможному, как бездне темного и немислимого.

## Глава 8. Роль страдания в становлении личности

Существует очень много людей,  
которые ни разу в жизни не испытали счастья.  
Но нет таких, кто бы ни разу не страдал.

Э. Фромм

Страдание как философское и психологическое понятие издавна привлекало внимание исследователей. Это неудивительно, потому что экзистенциально это состояние знакомо каждому. Нет возможности прожить жизнь, не испытав горечи утрат и разочарований. Это подметили еще стоики, которые полагали, что каждый человек может и должен готовить себя к тем жизненным испытаниям, которые неизбежно выпадут на его долю. В качестве противодействия страданию стоики предлагали воспитание безмятежности духа, смирения и покорности судьбе. Именно в этом русле человек оказывался испытателем тягот жизни. Казалось бы, страдание как эмоциональное состояние прозрачно, знакомо всем и в силу этого не нуждается в толковании или в феноменологическом описании.

Гамлет размышляет:

*Вот что удлиняет  
Несчастьям нашим жизнь на столько лет.  
А то кто снес бы униженья века,  
Позор гоненья, выходки глупца,  
Отринутую страсть, молчанье права,  
Надменность власть имущих и судьбу  
Больших заслуг перед судом ничтожеств...*

Разве это незнакомо нам, людям текущего века: «надменность власть имущих», отвергнутая страсть, униженья века? Однако при всей прозрачности самого состояния, обозначающего страданья, философское и психологическое содержание его требует напряженной рефлексии. Тем более что уже Аристотель присвоил этому чувству категориальный статус. Он именовал страдание как одно из десяти философских категорий.

Зарубежные и отечественные исследователи в разные эпохи пытались найти ответы на сложные вопросы: имеет ли страдание биологические корни или это исключительно феномен сознания?

Определяется ли страдание социальностью индивида или оно уже изначально «метафизически» присуще человеку? Наконец, в какой мере духовное страдание способствует становлению и развитию творческой личности<sup>162</sup>? Возможны, разумеется, и другие размышления: способно ли страдание содействовать личностному росту, возвышает ли оно личность или, напротив, выражает патологию состояний духа, погружая человека в мазохистское болото?

Философское осмысление страдания имеет давние традиции. Начиная с античности, проблема страдания, так или иначе, освещалась классиками философской мысли: Аристотелем, Платоном, Эпикуром, Сенекой. Эпикур даже предлагал даже рецепты исцеления от душевных страданий. В духе античной эпохи он советовал уменьшать душевную боль путем изучения философии. Стоики призывали к безмятежной жизни, но не в русле гедонизма, а, напротив, полной мерой испытывая жизненную боль.

Последовательный культ страдания мы находим в философии А.Шопенгауэра. Следуя буддистской традиции, он не только утверждал неизбежность страдания, но призывал даже к тому, чтобы отыскать в нем и некую сладость<sup>163</sup>. Теме страдания уделялось внимание и в русской философии (В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев). В.С.Соловьев характеризует страдание как «определение чего-либо другим, для него внешним». Для человека таким внешним оказывается его собственная ограниченность, а именно эгоизм. Поэтому освобождением от страданий является не отказ от жизни, а преодоление эгоизма, т. е. любовь.

Истинное предназначение страдания мы находим в христианстве. «Страдание связано не только с беспомощным животным состоянием человека, – отмечал Н.А.Бердяев, – но также и с его духовностью, с его свободой, с его личностью, т. е. с его высшей природой. Отказ от духовности, от свободы, от личности мог бы облегчить страдание, уменьшить боль, но это означало бы отказ от достоинства человека. Да и ввержение человека в низшее животное состояние ни от чего не спасает, потому что жизнь в этом мире не бережется и не охраняется...»<sup>164</sup>

Однако интерес к страданию как человеческому переживанию не утрачивается, а, наоборот, возрастает. О страдании размышляют не только представители экзистенциализма (Ж.-П.Сартр, В.Франкл), но и «новые правые» во Франции (А.Глюксманн<sup>165</sup>),

многие постмодернисты (Ж.Бодрийяр, Ж.Лакан). В частности, М.Фуко, оценивая в своей «метафизики власти» современную цивилизацию, называет её «инквизиторской», а общество – «дисциплинарным». Страдание, по Фуко, приносит функция власти – она наблюдает, контролирует, надзирает. Наиболее полное воплощение этих функций олицетворяет тюрьма. Однако тюрьма выступает всего лишь «чистой формой» карцерной системы, но она простирается гораздо дальше и охватывает все общество.

Ключевой вопрос философского постижения страдания – способно ли оно к очищению души, к обогащению личностного содержания? Или, может быть, всякое дань этому состоянию рождает мазохизм, ненужные терзания души, невротические чувства? Остановимся на некоторых психологических аспектах данной темы.

История нашей жизни – это наш рассказ о ней. Как говорил Сэм Кин<sup>166</sup>, у каждого из нас существует потребность рассказать свою историю, и в этом состоит одна из основ психотерапии – выслушать историю человека, так внимательно, как, возможно, его еще никто не слушал. Это первый, самый важный шаг на пути психотерапевтического взаимодействия, позволяющий понять, что же с ним происходит, в чем источник душевной боли, которая вынудила человека обратиться к психологу за помощью.

Однако всегда следует помнить, что рассказывая свою жизнь, каждый немного рисуется, может приукрасить события или, наоборот, сгустить черные краски... От актуального состояния, в котором рассказывается история, весьма сильно зависит ее эмоциональная, и тем более оценочная составляющая – даже одну и ту же историю можно рассказать десятками разных способов и сделать множество различных, в том числе противоречивых, выводов.

Каждый стремится, рассказывая свою историю, расцветить ее значительными событиями – если нет значимых побед и достижений, то их место могут занять переживания по поводу их отсутствия. Отчего-то считается нормой, чтобы в исповедальном жанре (а именно такой жанр предпочитается в длинных разговорах «о жизни», будь то ночная беседа с попутчиком в поезде дальнего следования, разговор «по душам» с другом, или же сеанс у психотерапевта) должна превалировать именно трагедия, ну или хотя бы драма. То ли мы не умеем говорить о радости, то



ли не приучены ее замечать и запоминать, а может, действительно жизнь столь сурова и безнадежна для большинства из нас – в каждом рассказе процент событий «со знаком минус» будет выше, чем радостных и веселых. И, разумеется, в том, что жизнь сложилась столь печально и неинтересно, в ответе оказывается кто угодно, только не сам человек.

Поиск, нахождение и подробное обсуждение причин несложившейся жизни – от социально-политических («в какой стране мы живем!», «мы – потерянное поколение») до «глубинно-психологических» («таков тип моей личности, я не способен быть счастливым», «меня не так воспитывали в детстве, не понимали/не любили», «это черта всех скорпионов (дев/весов и других знаков Зодиака)» и т. п.) – служит одной главной цели: оправданию нежелания человека брать ответственность за свою жизнь и судьбу. Слушая подобные исповеди, можно только удивляться, насколько беспомощным и пассивным предстает их герой, он просто-напросто игрушка в руках судьбы или других людей. При этом все подобные истории очень похожи друг на друга, хотя сами авторы, безусловно, считают свои страдания уникальными.

Итак, основной сценарий жизни со знаком «минус». Начинается всё с трудного детства – это обязательно, сегодня все читающие люди знакомы с психоанализом, точнее говоря, его упрощенным пересказом, предлагаемым публике в популярных журналах, и потому знают, что в сегодняшних их психологических проблемах виноваты родители, которые их не понимали в раннем детстве. Справедливости ради стоит отметить, что доля истины, и немалая, есть в этом суждении, и детские травмы (в том числе во вполне благополучных семьях) на самом деле скорее правило, нежели исключение. С одной существенной поправкой – такие сложные ранние травмы, если таковые на самом деле имели место, как правило, вытесняются, и взрослый человек не может помнить о них по ряду психологических причин.

Диагностировать же, какая именно травма в раннем детстве произошла и как она повлияла на психологическое состояние, зачастую можно только косвенно, по специфическим личностным нарушениям, увидеть которые способен лишь специалист. Стоит ли доказывать, что тот «народный психоанализ», которому модно стало подвергать самого себя, читая популярные ста-

ты о психологии в журналах, весьма далек от настоящего психоанализа, являющегося наукой тонкой, сложной и требующей многолетнего изучения.

В книге известного швейцарского психотерапевта Плиса Миллера «Драма одаренного ребенка»<sup>167</sup> описывается жизнь детей через призму их восприятия. непонимание и злоупотребление родительской властью может нанести ребенку травму, которую не заметят ни родители (для них это может быть обычной житейской ситуацией), ни даже сам ребенок, потому что он еще не способен критически оценивать своих родителей. Причем речь в книге идет о самых обычных семьях, где о детях заботятся и никто их специально не обижает – просто взрослые часто не в состоянии понять, что чувствует ребенок, какая безысходность может овладевать им в ситуации полной зависимости, и какова сила детских эмоций по самым, как может показаться взрослому человеку, незначительным поводам. Тем не менее популяризация психологии привела к тому, что каждый может поставить самому себе диагноз, что может лишь усугубить проблемную ситуацию. Тем более такие широкие обобщения смешивают в одну кучу людей по-настоящему проблемных, с личностными нарушениями и тех, кто просто жалеет себя.

Как же отличить человека, которой «профессионально» жалеет себя? У него, как уже говорилось выше, было трудное детство, мучительное отрочество, далее исковерканная юность – здесь уже нередко вторгаются общественно-политические мотивы: негативное влияние социального строя, отсутствие свободы (или наоборот переизбыток ее, отсутствие порядка), невозможность доступа к благам, имеющимся у других людей – все это наносило непоправимый урон психике молодого человека. А еще были друзья, которые обманывали, любимые, которые предавали и бросали ради других, более красивых и успешных (ну как тут не впасть в депрессию на долгие годы!), на работе их подвергали гонениям, несправедливо обижали и обносили должностями и наградами. В целом человеческая природа тоже очень виновата – таковы люди, которые замечают только богатых, красивых, успешных и везучих... Вот примерный сценарий исповеди человека, живущего жизнью со знаком «минус».

В эту четкую, хорошо построенную картину мира очень трудно бывает втиснуть какое-то сомнение в том, что все могло бы сложиться иначе – нет, все подогнано плотно, кирпичик к кирпичику и

жестко сцементировано. Все могло бы сложиться иначе лишь при одном условии – если бы другие люди (родители, школа, страна, общество в целом) были другими. Если говорить о психологическом консультировании такого клиента, его запрос мог бы звучать так: сделайте так, чтобы мое прошлое было другим! Конечно, изменить прошлое, по крайней мере отменить факты, которые уже случились, невозможно.

Однако таким людям не менее невозможной представляется идея, что все *может стать* иначе, что цепь неудач можно прервать, и для этого не нужно ждать счастливого случая, выигрыша в лотерею или в казино, встречи со щедрым спонсором и т. п., а как-то изменить собственное видение мира. Увы – нет более уверенного в себе человека, нежели профессиональный неудачник – он знает все о себе и о людях, у него нет иллюзий, он – реалист, он лишь печально улыбнется в ответ на подобные возражения («если вы бы знали *мою* жизнь, вы бы так не говорили!»). Он обладает ни много ни мало – абсолютной истиной, с которой и спорить-то не имеет смысла... И рассказывает он свою исповедь не для того, чтобы ему мешали наслаждаться его страданиями, поэтому будьте добры, соглашайтесь и либо поплачьте вместе с ним, либо разделите с ним ненависть ко всему миру, столь недружественному, но ни в коем случае не пытайтесь нарушить его картину мира. Только если человек сам решил стать другим, и на самом деле готов к определенным усилиям по преодолению себя, своих привычек и своих убеждений, возможны изменения, и помощь (в том числе психологическая) принесет исцеление.

### **Можно ли «переписать» личную историю?**

Как уже говорилось выше, рассказы людей о себе зачастую гораздо более драматичны, чем их жизнь – они как бы еще «от себя» добавляют накала страстей, поэтизируя влюбленности, углубляя страдания и драматизируя разочарования. Разумеется, происходит это все как бы само собой, и рассказчик по ходу изложения понемногу сам уверует в то, что все именно так и есть. История прожитая и история рассказанная – это далеко не одно и то же. Не говоря уже о том, что в процессе рассказывания прожитое видоиз-

меняется, и наше прошлое таким образом постоянно подвергается изменениям. Эта особенность психики используется в психотерапии – тягостные воспоминания прошлого, не дающие наслаждаться жизнью сегодня, могут стать не такими травмирующими благодаря психической переработке, которую можно осуществлять под влиянием тех или иных психотерапевтических техник.

Другими словами, то, что люди делают спонтанно, приукрашивая или драматизируя свою жизнь в своих рассказах о себе, можно делать осознанно, направив эту особенность нашего воображения в нужное русло. И тогда вместо бесконечно повторяющейся истории о неудавшейся жизни и плохих людях, мешающих преуспеть, можно начать рассказывать (и проживать) другую – о жизни, в которой после преодоления трудностей началась светлая полоса и произошли хорошие события. Однако для этого требуется преодолеть инерцию – в мыслях, в чувствах, в поступках, в жизненных установках и убеждениях, что порой бывает очень непросто, и придется расстаться не только с разочарованиями, болью и скукой, но и с кучей выигрышей и удобств, которые эта ситуация давала и дает. Новое, неизведанное и потому пугающее еще предстоит освоить и сделать своим, и оно, это новое, тоже может принести боль!

Так или иначе, психотерапия имеет дело с болью – в этом она близка к целительству и врачеванию, хотя избавление от эмоциональной боли не является самоцелью. Угрызения совести человека, совершившего подлый поступок, несомненно болезненны, однако нужно ли в таких случаях спешить на помощь? А боль от утраты близкого существа? Возможно, иногда полезно не избавляться от боли, а напротив, прожить ее, отстрадать<sup>168</sup>.

Отношение человека к душевной и физической боли различно. К физической боли легче отнестись как к объекту, не идентифицируя себя с ней. Если, к примеру, у кого-то болят зубы, живот или голова – это всего-навсего боль, которую можно вылечить или терпеть, зачастую от нее можно отвлечься, и думать о ней как о чем-то отдельном от человека. А боль эмоциональная, так называемая «зубная боль в сердце» – уже совершенно другое дело, такая боль способная заслонить собой весь мир! Если же говорить о серьезных болезнях, которые также зачастую сопровождается болями, психические болезни стоят особняком, так как душевноболь-

ной – это уже не вполне человек, тут затронута личность, образ «Я». Поэтому человек склонен идентифицировать себя со своей душевной болью, страданиями и, если не может с ними справиться, полагает, что он не справляется не только с болью, но со своей жизнью в целом.

### **Душевная боль глазами психотерапевта**

В психотерапии относительно душевной боли существуют две крайние точки зрения на то, как человеку полагается к ней относиться. В отличие от первой, которая предполагает, что личность полностью ответственна не только за свою боль, но также и за боль других людей, вторая – наоборот, исходит из предположения, что ответственность за страдания человека несут другие (боги, родители, общество, система воспитания и пр.). К сожалению, эта психологическая концепция является более популярной, именно ее в упрощенном виде преподносят нам литература, телевидение, радио. Любой, даже весьма далекий от профессиональной психологии, «знает», что его нынешнее состояние вызвано проблемами его детства, следовательно, он является жертвой, что оправдывает его в стремлении избежать ответственности за свою личную жизнь.

Подобная установка чрезвычайно вредна с нравственной точки зрения, т. к. позволяет человеку плыть по течению, лениться и ничего не делать со своей ситуацией, прикрываясь страданиями. Такой подход приводит в конечном итоге к ослаблению личности, а порой и к ее нравственной деградации. Нередко можно услышать в рассуждениях о преступниках, убивших или замучивших невинных людей, что им (преступникам) нужно сочувствие, потому что у них было трудное детство, и никто их не понимал, и они сами являются жертвой и т. п. В интервью с такими «душевно тонкими» убийцами и насильниками можно увидеть, как они полны жалости к себе, к своим душевным мукам, и тут уже психология оказывается льющей воду на мельницу всепрощения, что ведет к размыванию самих границ между добром и злом.

Разумеется, каждый несет в себе свой «миллион терзаний», и, независимо от нравственных качеств, талантов или социального положения, боль и страдания не минуют никого. При этом неко-

торые готовы предпринимать какие-то действия, усилия ради преодоления душевной боли, другие же ограничиваются одним желанием. К сожалению, психотерапия, призванная помогать избавляться от боли (или хотя бы приносить облегчение), не всегда дает толчок к необходимым личностным изменениям. Порой именно боль может послужить толчком к серьезному личностному росту, и чересчур поспешное от нее избавление способно помешать изменениям. Психотерапевт в своем стремлении помочь может ненароком прийти к странному результату, став для клиента той опорой, которую тот не сумел найти в своей жизни. Но тогда клиент попросту перекладывает ответственность за свои страдания на психолога, начинает от него эмоционально зависеть, включив его в систему своей жизни, и по сути все остается по-прежнему – он опять ни за что не отвечает!

Нередко это случается из-за чрезмерной эмпатичности терапевта. Сказанное может показаться странным – кто как не психотерапевт обязан быть предельно эмпатичным, понимающим, поддерживающим? Психологи годами учатся приемам эмпатии, которая является необходимейшим условием их работы, и разве не за сочувствием и состраданием к ним в первую очередь и приходят?

Однако необходимо различать эмпатию и симпатию, пишет Ф.Пёрлз<sup>169</sup>. Сведение эмпатии к симпатии может побудить терапевта давать пациенту всю поддержку, которую тот хочет получить от среды. Терапевты часто оказываются слишком вовлеченными в переживания пациентов, недооценивая и не учитывая невероятную тонкость их манипулятивной техники. Клиент будет ждать все больших доз эмпатии, практически вымогая сочувствие, и эти его попытки необходимо фрустрировать, иначе психотерапию можно считать неудавшейся.

Чрезмерная эмпатия терапевта может размыть контактную границу и превратиться в слияние, а это уже не позволит осуществлять работу по изменению проблемной ситуации, т. к. терапевт оказался включен в эмоциональную систему клиента. Если же терапевт практикует исключительно фрустрацию (есть и такие), то он тем самым воспроизводит для пациента ситуацию, которые тому слишком хорошо известны, они фактически и составляют его невроз. В обоих случаях терапевт не дает пациенту импульса для изменения.

Итак, сострадание, безусловно, необходимо, однако оно не должно приводить к инфантилизации. А терапевту очень легко потерять в своем сочувствии и перестать осознавать, какой нравственный урон он тем самым может нанести клиентам. Клиент, совершивший неблагоприятный поступок (предал, обманул, подвел кого-то) или продолжающий совершать что-то подобное изо дня в день, приходит за помощью и утешением. Разумеется, у него на душе «кошки скребут», т. к. какой-то частью своего «Я» он понимает, что поступает плохо (иначе бы не пришел за помощью к психологу). Помочь такому человеку можно, и к тому же достаточно легко. С помощью интеллектуальных трюизмов можно и утешить, и оправдать любое поведение, можно даже вывести, что те, кого он обидел или намерен обидеть, все заслужили, тем самым освободив от чувства стыда и неловкости. Однако помочь ему увидеть самого себя и ситуацию такой, какова она есть на самом деле, без самообмана и самооправданий, может оказаться гораздо важнее, хотя и тяжелее и болезненнее для клиента.

Получается, для того чтобы быть добрым, нужно временами быть жестоким. Если клиент только и делает, что врет самому себе, можно (и нужно) побудить его перестать притворяться перед собой и увидеть свои поступки во всем их неприглядном виде, а это, скорее всего, приведет к душевной боли и страданию. Сопереживая же страдающему клиенту всеми силами души, можно ненароком попасть в ту же ловушку, в какую попадали все близкие клиента, которые прощали ему все, что он творил, тем самым помогая ему оставаться прежним. Для психолога очень важно удержаться на тонкой грани, чтобы не начать решать за своего клиента, вместо того чтобы способствовать его переходу от внешней поддержки к опоре на себя. Иногда это может выглядеть как отсутствие жалости и сострадания, т. к. инфантильная часть клиента будет всячески вымогать сочувствие, чтобы только не совершать никаких усилий.

Однако важно понимать, что фрустрация манипулирующего клиента является не самоцелью, а лишь средством, чтобы в итоге добиться поставленной цели. Искусство психотерапевта требует правильного сочетания двух, казалось бы, несовместимых элементов – симпатии и фрустрации.

Впрочем, это сочетание требуется и в нашей обычной жизни – в общении с другими людьми мы все одновременно жаждем и близости с симпатией и стремлением уступать другому челове-

ку, и в то же время мы хотим сохранять свои границы и не желаем, чтобы кто-то посягал на наши права и потребности. Для того чтобы сохранять желаемый баланс, временами приходится быть не только эмпатичным с другими людьми, но и фрустрировать их, причем и то, и другое порой дается нелегко. В связи с этим важно помнить, что отношения психолога с клиентом, кроме всего прочего, являются метафорой жизни в целом: все взаимодействия, в том числе неосознанные, включая игры и манипуляции, можно увидеть, проанализировать и использовать для дальнейшей работы. В частности, все нюансы отношения клиента к своему психологу отражают его отношение к другим важным людям в своей жизни, и потому динамика взаимоотношений, радость, гнев и другие эмоции – все чрезвычайно важно как для диагностики, так и для дальнейших изменений.

### **Боль как источник личностного роста**

Боль, страдание (физическое и душевное) являются не только сигналом неблагополучия в организме, а порой еще косвенным признаком изменений, роста, точнее, сигналом того, что необходимые изменения назрели, и требуется какой-то качественный прорыв.

Исследование своего внутреннего мира и поиск своего места в жизни – не только в социальном, а еще и в духовном и экзистенциальном смысле, могут с разной интенсивностью сопровождать человека в течение всей его жизни, и процесс этот зачастую проходит весьма сложно и болезненно. Как правило, такого рода экзистенциальные потребности осознаются человеком в достаточно зрелом возрасте, когда у него уже есть какой-то привычный способ существования, эмоционального реагирования на те или иные ситуации. Новый уровень осознания приводит, прежде всего, к тому, что человек начинает понимать, что так, как он жил по-прежнему, он больше жить не хочет. Однако как жить по-новому – он не знает, и даже представляет весьма приблизительно. Жизненный путь отдельного человека, даже если брать лишь срез нравственной и духовной жизни, настолько сложен и неоднозначен, что описать его в категориях готовых представле-



ний о должном поведении невозможно. Порой именно высокий уровень требований к себе, стремление к абсолютной чистоте нравственного выбора ставит личность перед выбором одной нравственной ценности в ущерб другой. Чем выше уровень осознания духовной жизни, тем меньше готовых ответов, и тем больше сомнений в сложных, неоднозначных жизненных ситуациях. Если человек живет не в согласии с собственной совестью, даже абсолютное физическое здоровье и материальное благополучие не принесут ему чувства полноты жизни.

Наметившийся в нашей стране существенный крен в сторону сугубо материальных ценностей, которые декларируются как якобы единственные стоящие чего-то в жизни, представляет собой редуцированный взгляд на человека, на его потребности. Кроме материальных потребностей (отрицать которые на самом деле никто не собирается) у человека есть еще потребности интеллектуальные, духовные, нравственные. Их существование можно пытаться отрицать, не считаться с ними, но уничтожить, изъять их из природы человека невозможно. Возможно, именно поэтому одновременно с ростом материального благосостояния у многих растет чувство пустоты и бессмысленности жизни: когда все базовые потребности удовлетворены, а борьба за существование больше не является необходимой, на первый план выходят потребности иного порядка – в признании, в полноте самореализации, в подлинной близости с другими людьми, в осознании цели жизни.

Неслучайно в экономически благополучных странах количество людей с душевными расстройствами больше, чем в странах более бедных. В нашей стране, которая при жизни одного поколения радикально поменяла свой облик – и экономический, и идеологический, можно наблюдать грустную тенденцию: до того, как мы стали частью всемирного общества потребления, при ужасающем порой дефиците и нехватке самого необходимого, психологических расстройств было значительно меньше, нежели теперь, когда повседневная жизнь стала гораздо более комфортной. Как говорится, испытание досугом, комфортом и достатком выдерживают не все. «Я убежден, – пишет К.Роджерс по этому поводу, – что процесс хорошей жизни – не для малодушных. Он связан с расширением и ростом своих возможностей. Чтобы пуститься в поток жизни, требуется мужество»<sup>170</sup>.

Традиционно в нашей культуре отношение к боли физической и душевной различается: если первую принято однозначно воспринимать как нечто мешающее, от чего надо избавляться, лечить как можно быстрее, то ко второй отношение более сложное, т. к. тут мы вступаем в пространство нравственных ценностей. В определенных ситуациях человек выбирает страдание, т. к. это соответствует каким-то его высшим принципам. Например, существует целый ряд событий в жизни человека, переживая которые как бы «положено» страдать: при несчастной любви, смерти близкого существа, разлуке, предательстве и т. п. – хотя все эти события разными людьми могут переживаться по-разному, существует культурная норма, как к ним надо относиться. Поэтому восприятие человека, который не страдает (точнее не показывает этого) в подобных ситуациях, неоднозначно: окружающие воспринимают его либо как бесчувственного, либо как невероятно выдержанного и мужественного, который страдает, но не показывает этого.

«Существует очень много людей, которые ни разу в жизни не испытали счастья. Но нет таких, кто бы ни разу не страдал, – отмечает Э.Фромм. – И как бы люди ни пытались вытеснить из сознания свои переживания, вряд ли удастся найти человека, который бы прожил жизнь без страданий. Поэтому сочувствие нераздельно связано с любовью к человеку. Где нет любви, там не может быть сопереживания. Противоположность сопереживанию – равнодушие...»<sup>171</sup> Как правило, даже самый равнодушный человек не сможет не заметить чужую боль и посочувствует, хотя бы формально.

Однако парадокс – человек может не заметить собственного страдания. Существует даже такой термин «улыбающаяся депрессия», для обозначения такого невыявленного, скрытого неблагополучия. Первый шаг при острой эмоциональной боли – это прежде всего признание ее существования. Для многих это является серьезным шагом, т. к. большинство страданий настолько загнаны вглубь, что уже почти не осознаются как таковые самим человеком.

Обычно за агрессией, хронической усталостью, безволием, апатией, невозможностью наладить эмоциональные взаимоотношения с противоположным полом скрываются давние страхи, страдания и порой безысходное отчаяние, что становится очевидным лишь при глубокой психологической работе. Подлинные же страдания оказываются вытесненными, так что человек живет, как

бы не чувствуя боли, не замечая, насколько ему плохо. Все это означает, что важные сигналы, которые ему посылало его бессознательное, оказались не услышанными.

Ведь любая боль – это способ, язык, с помощью которого наше бессознательное общается с сознанием, требует внимания, указывает на какое-то неблагополучие. Так как те процессы, которые протекают в организме, не контролируются сознанием, здоровый организм не беспокоит своего «хозяина» до тех пор, пока он может справляться посредством своих внутренних ресурсов. Однако как только дисбаланс в той или иной части организма становится чрезмерным, звучит сигнал тревоги, который может сначала проявиться в виде легкого недомогания, усталости, какой-то смутной тревоги, едва заметных болей и т. п. Если же реакции со стороны целого организма не последовало и, соответственно, меры по улучшению не были приняты, сигнал звучит «громче» – уже через боль, не откликнуться на которую невозможно. Чаще всего, откликаясь на этот сигнал и устраняя источник боли, человек предохраняет свой организм от повреждения и гибели. Например, головные боли при перегревании или недостаточном количестве воздуха или из-за переутомления сигнализируют о том, что дальнейшее пребывание в столь неподходящих для жизни условиях опасно.

В таких случаях боль «не отпускает» до тех пор, пока человек не устранил дискомфорт: выйдет на свежий воздух, уйдет из шумного или загазованного помещения, перестанет общаться с неприятными для себя людьми, отправится спать и т. д. К сожалению, человек не всегда может знать причину боли, особенно это касается так называемых психосоматических болей (к таковым относятся боли при дыхании, в спине, желудке, головные боли, возникающие как бы на пустом месте и имеющие под собой не столько физиологические, сколько психологические причины). Тем не менее в большинстве случаев благодаря современным достижениям в медицине и просто здравому смыслу нам все-таки удастся хотя бы приблизительно знать причину болей и устранять ее.

Так что механизм боли, выработанный эволюцией для живых существ, работает на их выживание: если бы не было боли, человек просто физически не выжил бы в мире, полном смертельной опасности на каждом шагу. Маленький ребенок, познавая мир, постоянно сталкивается с болью, и часто процесс познания как тако-

вой бывает сопряжен с ней – он падает, учась ходить, обжигается, трогая горячую воду или огонь, может неоднократно уколаться или порезаться, познавая свойства незнакомых предметов; причем ему, как правило, мало услышать от старших, что ему будет больно – он должен все испытать и во всем удостовериться сам. И лишь спустя время, приобретя опыт собственных ошибок, ребенок научается осторожности.

Все, что было сказано о боли физической, правомерно и касательно боли душевной: страдания духа также могут означать не просто боль, которую надо или терпеть, или стремиться как-то избежать, а еще и некую информацию, только эта информация уже о том, что что-то неблагополучно в области духа, т. е. либо взаимоотношений, либо образа жизни в целом. Так же, как и физическая боль, душевная боль может нести позитивные функции. Во-первых, ее появление не случайно и не бессмысленно, а имеет какую-то определенную причину, указывающую на какое-то неблагополучие, во-вторых, именно благодаря боли, дискомфорту и происходит развитие личности и душевный рост, так как стремление избавиться от боли – это очень сильный стимул к изменениям.

Можно даже сказать, что на данном этапе развития человечества боль необходима, т. к. современный человек так мало уделяет внимание своему здоровью (физическому, психическому и нравственному), что у природы не остается другого способа обратить его внимание на себя самого и заставить его душу трудиться. Разумеется, если человек научится осознавать себя и свое тело и прислушиваться к тонким сигналам, можно будет и не прибегать к такому сильному и радикальному методу, как боль, и учиться этому можно и нужно. Однако пока еще наши взаимоотношения с телом таковы, что наиболее эффективен именно язык боли, и именно благодаря ей человек выживает не просто как физическое тело, но и как личность, как вид, наконец. «Стремиться к боли и возводить ее в добродетель – это одно, понимать боль и использовать этот естественный сигнал – это другое, – пишет Ф.Пёрлз. – О чем сигнализирует боль? Прошу внимания! Прекрати то, что ты делаешь! Я – возникающий гештальт. Что-то ошибочно! Внимание!!! Мне больно»<sup>172</sup>.

Однако такое рациональное, инструментальное даже отношение к душевной боли совершенно несвойственно обычному клиенту, ему это непонятно и чуждо. Как правило, клиент, явивший-

ся к психологу, не просто давно и глубоко страдает, но разрываем противоречиями. С одной стороны, он устал так жить, хочет что-то изменить в себе, в своей жизни, но с другой – не просто не может, но, как впоследствии выясняется, попросту не хочет расстаться со своими страданиями. Особенность таких людей состоит в том, что они не просто страдают сами и мучают своих близких, но еще и в том, что они любят свое страдание, лелеют его, не позволяя себе забыть о своих горестях хотя бы ненадолго, т. к. страдание составляет смысл их жизни. Если им вдруг становится легче, они тотчас же начинают испытывать чувство пустоты. Это серьезная экзистенциальная проблема.

Человек избавляется от боли, устраивает свою жизнь, радуется некоторое время, а затем понимает, что его жизнь потеряла смысл. Возможно, она и прежде не имела смысла, но постоянное чувство боли маскировало экзистенциальный вакуум, а теперь вместо нее – пугающая пустота. Поэтому человек может вновь вернуться к прошлому, к знакомым страданиям, т. к. идти дальше на пути самопознания – слишком сложно и тяжело. Страдания – это бегство от самого себя, но одновременно они же – смысл жизни, точнее замена его. К тому же страдания нередко воспринимаются как признак душевной глубины и серьезности личности, и это приводит к тому, что многие люди настолько сживаются со своими страданиями, что начинают рассматривать их чуть не как главную составляющую их личности, и опасаются, расставшись с ними, потерять собственную идентичность.

Тем не менее именно в пространстве боли, страдания можно и следует искать возможность изменений и возрождения. После душевных потрясений человек может полностью разочароваться в жизни и в людях, а может стать сильнее, найти в себе какие-то неведомые ранее способности, так что роль душевных страданий нашей жизни весьма неоднозначна. Та жизненная энергия, которая уходила на переживание боли и различные способы защиты от нее, при правильном распределении сил может стать источником силы, с помощью которой возможно настоящее возрождение. Случаи такого внезапного прорыва в результате какой-то жизненной катастрофы неоднократно описывались в литературе – как художественной, так и философской и психологической.

О позитивной роли боли, страдания, отчаяния много сказано, в частности, у классиков экзистенциализма, считающих все глубокие чувства, в том числе и негативные, достоянием человеческого духа. Более того, прослеживается идея невозможности жизни без страданий, которые одни и делают жизнь полноценной и подлинной. «Настоящая человеческая жизнь начинается по ту сторону отчаяния»<sup>173</sup>, – отмечает Ж.-П.Сартр. Видимо, человеческая жизнь невозможна без страданий. Страдания – это не некое отклонение от жизни, а часть ее, на каких-то ее этапах неизбежная, и задача человека – достойно прожить их, принимая происходящее с ним как вызов и как испытание.

## ЧАСТЬ ЧЕТВЁРТАЯ. «ОКО ДУХА»

### Глава 9.

#### Проблема развития человека у С.Кьеркегора

Творческое наследие Сёрена Кьеркегора (1813–1855) (Кьеркегарда, Керкегора) привлекает огромное внимание философов всего мира, особенно сейчас, когда отмечается его 200-летие со дня рождения. На прошедшем 4–10 августа 2013 г. XXIII Всемирном философском конгрессе в Афинах, проходившем под общим названием «Философия как познание и образ жизни» одним из лучших на пленарном заседании был доклад датского философа Пиа Селтофта «О борьбе вокруг С.Кьеркегора». В нем, в частности, отмечалось, как противоречиво на протяжении полутора веков воспринимался этот мыслитель у себя на родине, в Дании, и за ее пределами. Им написано 14000 страниц печатного текста, 5000 изданы при его жизни. Есть собрание сочинений. Отдельно печатались «Записки Сёрена Кьеркегора». Известны первые публикации переводов его на русский язык через 30 лет после его смерти<sup>174</sup>. Его сочинения – система текстов, состоящих из «микротекстов». Их осмысление не завершено.

Кьеркегор – мыслитель, изменивший ход философских дискуссий, обозначил рубеж классической и неклассической философии. Существует опасность упрощенного понимания творчества выдающегося датского мыслителя: все осложняется тем, что мыслил он «пропущенными звеньями», требующими восстановления. Кьеркегор активно и плодотворно работал последние тринадцать лет своей недолгой жизни. Данная статья – попытка осмыслить

значение его учения о развитии индивида с учетом рецепции творчества датского философа его современниками, и того, как оно видится сегодня.

Творческое наследие Кьеркегора отражает социально-политические и духовные процессы, происходившие в 1840-е годы не только у себя на родине, но и в Германии. Эпоха, в которой ему довелось жить и работать, была предреволюционной, революционной и послереволюционной. В результате буржуазно-демократической революции 1848/1849 гг. в Дании была установлена конституционная монархия.

Кьеркегор нередко бывал в Германии, об этом он писал в своих дневниках, слушал лекции Шеллинга, был знаком с кругом правых и левых гегельянцев, знал труды наиболее радикальных его представителей; он был вхож и в круг романтиков.

Что представляла собой атмосфера в стране философии накануне революционно-демократических событий, которые привели к расколу гегельянцев на правых и левых и становлению марксизма? Так же как Дания, Германия встала перед необходимостью ломки феодальных устоев, мешавших свободному капиталистическому развитию. Об этом периоде в истории существует большое количество работ: это, прежде всего, работы К.Маркса и Ф.Энгельса<sup>175</sup>. Однако до сих пор недостаточно полно освещен вопрос о социально-политической и духовной атмосфере этого времени, хотя есть работы М.А.Киссея, Д.А.Лунгиной и других<sup>176</sup>. Без выяснения этого нельзя понять причины, заставившей С.Кьеркегора сосредоточиться на религиозной трактовке личности, а Л.Фейербаху и другим младогегельянцам – на критике религии. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» писал, что борьба против религии в этот период косвенно была и политической борьбой<sup>177</sup>. В религиозной жизни Германии в этот момент происходят изменения, она в очередной раз «политизируется». В период революционных бурь выявляются разные классовые интересы. Господствующему классу, объединившемуся с церковной администрацией, политизация религии была нужна как инструмент противостояния разворачивающейся революции.

Внутренняя политика раздробленных германских государств была направлена на сознательное разжигание религиозной розни. Больше всего в этом преуспели прусское и баварское прави-



тельства. «Страна изумляла всю Европу возобновлением распрей семнадцатого столетия», писал Маркс<sup>178</sup>. Фридрих-Вильгельм III с 1830-х гг. в. предварил основные принципы внутренней политики канцлера Бисмарка: церковная борьба вместо революции. После Венского конгресса 1815 г. к протестантской Пруссии была присоединена католическая прирейнская область, а к католической Баварии присоединилось протестантское население рейнского Пфальца. С конца 1830-х правительства обоих государств предприняли ряд мер, ущемлявших права религиозного меньшинства. В 1837 г. отношения прусского правительства к католикам обострились настолько, что были арестованы два архиепископа – Кельна и Познани (!). Баварское правительство предприняло ряд ответных мер<sup>179</sup>. Несмотря на разногласия, протестанты и католики объединились перед лицом общего врага – теологического либерализма и атеизма. Распространению революционных идей препятствовала новая волна христианского консерватизма.

Началась «христианская реставрация», поддержанная немецкими правительствами. Сущностью ее было возрождение религиозности в крайне эмоциональных формах. Христианство «утратило свою интегративную функцию во всем обществе»<sup>180</sup>.

Христианские ортодоксы пытались преодолеть внутрипротестантский плюрализм. Прусский король осуществил централизацию церкви, учреждена уния между лютеранами и реформатами, введен единый требник и единое церковное оформление. Но «евангелическая церковная газета» с 1840 г. стала официальным органом церковных кругов и получила возможность посредством критики низложить публично любого теолога, который либерально мыслил. Именно так она поступила с Бруно Бауэром, который после жесткой критики был освобожден от преподавания в Боннском университете в 1842 г. Оголтелые нападки велись и на Людвига Фейербаха. Неортодоксия проповедовала поворот к прежней старой вере в духе Мартина Лютера, основанной на идее первоначальной греховности человека и милости Бога. Реакция развернула свою борьбу в разных сферах жизни, в печати, в деле воспитания и образования. О реакционном характере новой школьной политики свидетельствует тайное правительственное распоряжение, согласно которому выслужившимся унтер-офицерам в качестве учителей отдавалось предпочтение перед образованными учителями народных школ<sup>181</sup>.

Энгельс перечисляет нововведения Фридриха-Вильгельма IV<sup>182</sup>. В теологическом рационализме как оппозиции ортодоксии усилилась тенденция снижения интереса к теории и активизация к практической и политической деятельности. Речь идет о деятельности, прежде всего, представителей Тюбингенской школы, немецкой рационалистической теологии, исследующей библеистику. Они использовали гегельянский подход при исследовании истории Нового Завета. Основоположники – Ф.Х.Баур, К.Г.Вайцзеккер, Г.Эвальд занимали умеренную позицию в полемике как с католическими, протестантскими теологами, так и с представителями самой Тюбингенской школы. Эти и другие представители школы – В.М.Либерехт де Ветте, Э.Ройсс критически подходили к изучению Ветхого Завета. В христианстве их интересовала нравственная проблематика.

А были радикальные представители Тюбингенской школы. Среди них Б.Бауэр, сторонник мифологической теории происхождения христианства, согласно которой Иисус – не исторический персонаж, а мифологическое лицо; его образ – результат переработки позднеантичных эллинских, месопотамских, иудейских верований. Д.Штраус издал в 1835 и 1836 гг. «Жизнь Иисуса в критической переработке» в двух томах. Он был первым из учеников Гегеля, применившим диалектический метод к христологии, и первым дал толчок для раскола гегельянцев на правых и левых. Он противопоставляет земное и небесное в Иисусе. Абсолютная идея не ограничивается индивидуальным существованием, она реализуется в человеческом роде. Евангелия мифичны; это продукт коллективного творчества различных раннехристианских общин, совершенно по-разному интерпретирующих саму идею мессии. Весь событийный ряд жизни Иисуса – продолжение сюжетов Ветхого Завета. Гиперкритицизм Штрауса вызвал бурные дискуссии, в которых участвовали А.Неандер, А.Толуг, Й.Г.Эбрард.

Нельзя забывать, что это была эпоха гегельянства, которое распространилось за пределы Германии, включая Данию. Но у Гегеля оказались не только верные последователи, но и «неверные ученики». Среди них младогегельянцы Л.Фейербах и К.Маркс с Ф.Энгельсом.

Фейербах, автор «Сущности христианства» (1841) около шести лет овладевает умами самой передовой части германской интеллигенции. Еще в 1830 г. он выпустил «Мысли о смерти и бес-

смертии», в которой зависимость от гегелевской логики очевидна, но и видна попытка отклонить религиозную философию учителя. Религия – это не совершенная теория, а результат человеческого стремления к счастью и любви к самому себе. «Сущность христианства» – новый этап в развитии; он отказывается от надиндивидуального принципа разума, создает антропологическую теорию религии. Животное следует инстинкту, а человек сознает свою родовую мудрость. Когда возникает представление о Боге, то обнаруживается, что это представление человеческого рода. В молитве человек преклоняется пред общечеловеческим, но в отчужденной форме. Это отношение человека к его общей сущности. Это отношение к своему самолюбию. Веру в Бога, в загробную жизнь он объясняет, исходя из болезненной проекции самого человека. Фейербах выступает не столько против христианства, сколько против спекуляции и метафизики вообще, требуя позитивной новой философии. Ее новейшее требование – не монолог мыслителя с самим собой, а диалог между Я и Ты. Фейербах предлагал подойти к «Сущности христианства», исходя из исторических предпосылок: «Я говорю: историко-философский анализ в отличие от исключительно исторических анализов христианства», – писал он в предисловии ко второму изданию своей знаменитой книги<sup>183</sup>. Он считал, что философия у Г.В.Ф.Гегеля не более чем теодицея, примиряющая разум с Богом. Констатируя это, он одновременно утверждал, что самопознание человека – цель прогрессивного развития. Протестантизм явился религией, практически способствующей очеловечению Бога.

Термин «антропология» обретает для автора «Сущности христианства» смысл как антитеза теологии, это новая вера, «философия будущего». Гегелевская абсолютная идея для него означает не больше, чем развитие старого понимания Бога. Таким образом, Фейербах в «Сущности христианства» не желает интерпретировать человека в духе христианской антропологии, а стремится имеющиеся у христианина представления о своей сущности довести до понятия.

Фейербах основал целую эпоху в немецкой интеллектуальной истории, эпоху секуляризации человеческого мышления, сказав о сущностном содержании религии своим современникам больше, чем все Просвещение.

Фейербах происходил из высококультурной семьи. Его отец Пауль Йоганн Ансельм был одним из самых выдающихся юристов своего времени, одно время преподавал в Йенском университете в эпоху его расцвета<sup>184</sup>. Кьеркегор был из иной среды, чем Фейербах. Его отец, Михаэль Кьеркегор, родом из ютландских крестьян, много пострадавший в детстве и юности, со временем разбогател, став торговцем трикотажем, а затем зажиточным рантье. Сёрен Кьеркегор закончил теологический факультет Копенгагенского университета, испытав на себе сильное влияние Гегеля, в 1841–1842 гг. слушал лекции позднего Шеллинга о позитивной религии, в которых содержалась критика гегелевского понимания религии. Бывая часто в Германии, он ознакомился с книгой Штрауса «Жизнь Иисуса», и с книгой Фейербаха «Сущность христианства».

И подобно Фейербаху и Марксу, он также оказался среди «нервных наследников» Гегеля, но шел своим путем. У Кьеркегора не было желания превзойти своего учителя. Все темы датского философа были разработаны Гегелем: конфликт общего и отдельного, конфликт «несчастливого сознания», конфликт сокровенно-личной религиозности и парадоксальной динамики личной религиозной рефлексии. Но Гегель видел в расколе идеального/реального, субъекта/объекта, сокровенного и внешнего – источник страданий человека, отсталую, неразвитую форму сознания, требующую преодоления, примирения с действительностью. Теория религии Гегеля устанавливала субстанциальную связь между философией и религией, в ней он видел опору объективного духа, поддерживая современное «государство свободы и права». Однако это слишком заметно расходилось с реальной практикой, свидетельствовавшей об упадке религиозного сознания среди образованной части общества. Кроме того, Гегель философию ставил выше религии как «герменевтику христианской символики»<sup>185</sup>.

Годы жизни С.Кьеркегора совпали с эпохой крушения ортодоксального лютеранства в Дании. Слово Божье утрачивало былую силу. Как и его современник – Николай Грундтвиг, Кьеркегор стремится одолеть духовный кризис, но по-своему.

У него с самого начала обнаружилась склонность к сопротивлению специализации интеллектуальной деятельности. И вышло так, что оказался – и великим философом, и одним из самых выдающихся теологов, и эпохальным явлением в истории

европейской литературы. Он выступил экспертом в разных отраслях гуманитарных наук. Однако по традиции его продолжают мерить одной какой-то меркой. Сам же он выдавал себя за «религиозного мыслителя».

20 февраля 1843 г. вышло первое великое произведение Кьеркегора «Или-или» под псевдонимом Виктор Эремита, иногда его переводили как «Альтернатива». Отправной точкой в замысле этой книги была констатация факта, что христианство стало просто мифом в XIX в., искажающим его подлинный смысл. Оно перестало отражать чаяния людей, стало поверхностным и комфортным. Кьеркегор считал, что недопустимо баловаться с христианством. В этой работе Кьеркегор впервые излагает теорию трех стадий (эстетической, этической и религиозной) как «Этапов жизненного пути» в эссе, через два года он повторит свою теорию.

Как известно, Маркс, Фейербах и Кьеркегор по-разному объясняли гегелевскую диалектику. Маркс разработал на основе ее материалистическое понимание истории, Фейербах – диалектику Я и Ты, а Кьеркегор теорию трех форм экзистенции. Кьеркегор уходит от гегелевского устранения противоречий, вводит понятие «скачка», «экзистенции», «парадокса».

Фритьоф Бранд, один из самых проникательных исследователей творчества Кьеркегора, в предисловии к французскому переводу «Или-или» в 1942 г. отмечал, что тут акцент делается на первых двух стадиях (эстетической и этической); автор вводит понятие «скачка» при переходе от одной стадии к другой. «Этот скачок осуществляется в развитии человеческого существования согласно реальному порядку следования, или, точнее говоря, в ходе психо-физиологического процесса, с хронологической точки зрения и согласно обстоятельствам, применимого к жизни всякого индивида, хотя этот индивид всегда может отказаться, если он сущностно *свободен*, от приверженности к любому из трех экзистенциальных этапов»<sup>186</sup>. Первая стадия – «эстетическая» во главу угла ставит *прекрасное* в ущерб благому и истинному – хронологически соответствует молодости, возрасту удовольствий и наслаждений, когда живут мгновением, не заморачиваясь моральными соображениями. Вторая стадия – «этическая», ставит во главу угла *благое* в ущерб прекрасному и истинному; хронологически соответствуя зрелому возрасту, когда происходит осоз-

вание моральных ценностей, строится социальная и семейная жизнь. Третья из этих стадий – «религиозная», ставящая во главу угла *истинное* за счет прекрасного и благого, соответствует зрелому возрасту и старости, когда из-за неминуемого приближения смерти или угрозы болезни обдумывается смысл жизни в соответствии с идеей вечности, самого Бога.

Причина скачков между этими стадиями, последовательных, но не универсальных, потому что они соотносятся с характером каждого индивида, объясняется Кьеркегором психо-физиологически. В промежуточных этапах – в стадии *«иронической»*, позволяющей осуществить переход между «эстетической» и «этической», и в стадии *«юмористической»*, позволяющей перейти от «этической» к «религиозной» стадии. В «Заключительном ненаучном послесловии к “Философским крохам” Кьеркегор уточняет: «Есть три сферы существования: эстетическая, этическая и религиозная»<sup>187</sup>. Их можно было бы назвать «модусами существования»<sup>188</sup>. В философской литературе эту теорию трех стадий называют качественной диалектикой. Смысл того, что стоит в заглавии первой книги Кьеркегора состоит в том, что всякий человек в рамках упомянутого эволюционного процесса в определенный момент жизни бывает автоматически подведен к тому, чтобы сделать выбор, конечно же свободно, но, тем не менее, когда одно исключает другое, и без того, чтобы существовала возможность синтеза и даже компромисса между двумя различными концепциями существования – эстетической и этической... и поэтому побеждает последняя, религиозная<sup>189</sup>. Но как справедливо замечает французский исследователь Д.С.Шиффер, «необходимо также понять, как работает – на сей раз в строго философском плане – сочленение этих трех последовательных стадий развития человеческой природы, или, точнее говоря, индивида как такового»<sup>190</sup>. В этом глубина и сложность мысли Кьеркегора.

Экзистенциализм Кьеркегора ставит перед нами каждого индивида, представляя его в отношениях с миром (эстетическая стадия), с самим собой (этическая стадия) и в отношениях с Богом (религиозная стадия). И осуществляется он через три типа (опять же гегелевская триада!) важнейших экзистенциальных ситуаций, в которых оказывается индивид: ситуации *страха* (описано им в эссе «Понятие страха» (1844)), ситуации *отчаяния* (тема «Трак-

тата об отчаянии», или «Болезнь-к-смерти» (1849)); ситуации *парадокса*, возникающей из неравных отношений человека с Богом (эссе «Страх и трепет» (1843)).

На эстетической стадии человеческого существования экзистенциальные отношения являются наиболее противоречивыми, конфликтными. Ведь речь идет об отношениях молодости и мира. Тексты Кьеркегора автобиографичны в интеллектуальном и духовном плане. Он сам, несомненно, был склонен к меланхолии, испытал влияние не только позднего Шеллинга, Гегеля, но и немецких романтиков и Канта, который в «Критике чистого разума» продемонстрировал возможности и границы рационализма: разум может воспринимать реальность только аналитически, но никогда синтетически. Поэтому романтики ставят в привилегированное положение «наличное бытие духа», т. е. чувственный опыт.

И Кьеркегор через романтиков рассматривает вещи под углом зрения духа, а не разума. Через полноту и истину чувства вступать в отношения с идеальным миром – вот что составляет эстетическую стадию существования личности. Автор «Или-или» раскрывает особенности этой стадии через проникновенный анализ великой оперы Моцарта «Дон Жуан». Известно, что Кьеркегор очень любил театр. Одним из источников либретто был оперы Моцарта – «Дон Жуан» Мольера. Глава книги, посвященная этой теме, называется «Музыкальная эротика». Здесь нашла выражение идея субъективной чувствительности и возвышенной индивидуальности на уровне объективного и универсального принципа как сама сущность искусства. Музыка является лучшим средством передачи чувственной гениальности. Дон Жуан, «архетип эстетика», будучи виновным в самых тяжких грехах плоти, отказавшись покаяться после долгих увещаний Статуи Командора, оказался низвергнут в ад. В моцартовском «Доне Жуане» – наиболее полное завершение эстетической стадии. Музыка Моцарта драматизирует эфемерность чувственности, мимолетное мгновение поцелуя или любовного экстаза, замечает Шарль Ле Блан в работе «Кьеркегор»<sup>191</sup>. В «Или-или» есть текст, называемый «Дневник оболстителя», представляющий дневник героя Йоханнеса, ассоциирующийся с фигурой «Дона Жуана» Байрона, Казановы, умного и изощренного образца распутства в век Просвещения. Эфемерное, сиюминутное удовольствие – проходяще, это «бытие-к-смерти». Осознание этой

всегда грозящей потери как смерти самого желания по мере его постепенного исполнения – это как раз то, что и вызывает страх и отчаяние. «Фауст» Гёте посвящен этой основополагающей черте человеческой души. Исследователи Кьеркегора отмечают, что меланхолия, состояние скорби – не только по минувшему, но и по настоящему, принуждает будущее быть прошлым<sup>192</sup>. Речь идет о временности в отношении не только с желанием, но и с реальностью вообще. Жить лишь ради мгновения – одна из главных черт эстетической стадии. Эстет, живущий в свое удовольствие, вынужден непрестанно искать новые удовольствия. Наслаждение для него превращается в конечную цель жизни. Как отмечают некоторые исследователи (Д.С.Шиффер, Т.Адорно, Ш.Ле Блан), проблематика эстетета сочетается у Кьеркегора с проблематикой Йоханнеса-обольстителя, прообраз бодлеровского, и даже уайльдовского денди<sup>193</sup>.

Особой чертой как эстетета, так и обольстителя, как паллиатив от страха потери желания со временем или от перехода от желания к действию, является наслаждение. Удовольствия, предоставляемые самому телу, будут для эстетета средством особого доступа к непосредственности духа, чувственный индивидуализм соприкасается с духовным субъективизмом через посредство ощущения (*aisthesis*) (Д.С.Шиффер). Речь идет о соблазне как средстве преодолеть страх потерять ощущение во времени и как средстве доступа к непосредственности духа. Он находит сходство между Доном Жуаном и Фаустом в этом смысле: Фауст – такой же демон, как Дон Жуан, но он – высший демон. То, что он ищет, не является исключительно удовольствием от сладострастия, скорее он желает непосредственности духа. Подобно тому, как в аду тени настигают живое существо, высасывают его кровь и живут до тех пор, пока эта кровь разогревает и питает их, также и гётевский Фауст разыскивает непосредственную жизнь, которая могла бы омолодить и укрепить его (работа Кьеркегора «Очертания теней»)<sup>194</sup>. Интересно, что проблематика желания становится одной из самых важных для французской философии XX в. Пример тому: произведения Ж.Батая «Эротизм» (1957), «Слезы Эроса» (1961) и Ж.Бодрийяра «Соблазн» (1979). Постмодернист Бодрийяр, анализируя «Дневник обольстителя» через обратный переход от этики к эстетике, от *наивной страсти* к страсти *рефлектированной*, писал,



что этика – это простота (в том числе и желание), что естественность – наивная прелесть молодой девушки. Эстетика – это игра знаков, это искусственность, это оболъщение<sup>195</sup>. Обольстителю для Бодрийяра – воплощение иронии и дьявольского, чем божественного: «стратегию приманки, свойственную оболъстителю, нельзя назвать и каким-то извращенным движением, она составной частью включается в эстетику иронии, что нацелена на превращение заурядного телесного эротизма в страсть и остроумие»<sup>196</sup>. Можно сказать, что для Кьеркегора остроумие – промежуточная стадия при переходе индивида с эстетической стадии на этическую. Тема «Дневника оболъстителя» нашла свое отражение и в творчестве Эмманюэля Левинаса, в его шедевре «Тотальность и бесконечное», одна из глав которой посвящена феноменологии Эроса.

Итак, в рамках западноевропейской истории философии к тематике союза души и тела, когда душа становится плотью, а тело наделяется духом, сводится Кьеркегоровская эстетика, а самого автора «Дневника оболъстителя» по праву стали именовать «христианским Доном Жуаном».

Но когда эстетика начинает одолевать печаль, в нем происходит внутренний сдвиг, обнаруживается источник страха и отчаяния, и индивид начинает располагаться в этической перспективе. Эстет не в состоянии дать никакого мало-мальски удовлетворительного объяснения собственной жизни. Ведь он живет одним мгновением и обладает относительным самосознанием. В трактате «Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал», Кьеркегор задается вопросом: «Что значит – жить эстетической жизнью и жить этической жизнью?» И отвечает: «Эстетическим началом может называться то, благодаря чему человек является непосредственно тем, что он есть, этическим же – то, благодаря чему он становится тем, чем становится»<sup>197</sup>. Т.Адорно в работе «Кьеркегор. Конструирование эстетического» называет этот момент «трансцендентностью ностальгии»<sup>198</sup>. Кьеркегор уточняет, что от человека не требуется, чтобы он стал другим, но только самим собою. Не требуется полного уничтожения в себе эстетического начала, а лишь сознательное отношение к нему. Люди ошибаются, когда видят в этике нечто чуждое личности. Также многие люди боятся смерти, имея самое неясное представление о переходе души после смерти в новый мир. Причина такого стра-

ха – нежелание человека вдуматься в свою сущность и значение, просветлеть душевно; явись же это душевное просветление – страх исчезнет... Есть осознанное и неосознанное отчаяние. На эстетической стадии Я выступает в качестве возможности. Существуют разные уровни осознания отчаяния: отчаяние слабости, не выводящее индивида из сферы эстетического; оно связано с желанием индивида не быть самим собой, связано с нежеланием принять себя таким, какой я есть в действительности. Предпочтительнее фантомное Я, обладающее красотой, умом, удачей, талантом. Эстетически значимое существование лишено единства, последовательности, оно оторвано от реальной действительности. Такого индивида ждет омертвевшая безличность, лишенная стержня и подлинных чувств. Путь «к скорбному бесчувствию». Новая ступень отчаяния – вызов, «мужество отчаяния». Здесь высшей ценностью становится «непрерывность нашего Я». Моральная ответственность как черта этического существования – это то, что не дает этическому существованию рассыпаться на мгновения. Я требует постоянных усилий. Истинное этическое воззрение на жизнь требует от человека исполнения не внешнего, а внутреннего долга, долга к своей душе, которую он должен не погубить, но обрести. «Жизнь истинного этика отличается внутренним спокойствием и уверенностью, тогда как, напротив, беспоконнее и несчастнее жизни человека – раба внешнего долга – ничего нельзя себе представить»<sup>199</sup>.

Но этик преувеличивает значение временной, земной жизни. На самом деле, нужен еще один шаг, когда отчаяние воплощается в онтологической страсти у исихастов и имяславцев. Необходимо умаление, уничтожение личности, ее отрицание – это и есть возвышение до Бога. Перед Богом мы всегда неправы, и это осознание станет ключом к иной реальности. Только Дух дарует высшее и бессмертное. Отчаяние раскрывает подлинную природу преображения, его великую силу. Перед индивидом встает ясная задача – в бесконечном усилии любви, отчаиваясь и теряя надежду – суметь подлинно умалить, стать малой частью перед лицом Господа, не сомневаясь, что даже в бесконечно малом иероглифе он непременно тебя узреет (Мф., 25; 12). Мерой «Я» всегда является то, что это «Я» имеет перед собой. «Я» перед лицом Бога обретает новое свойство. «И какую же бесконечную реальность оно обретает бла-

годаря осознанию того, что существует перед Богом, это человеческое “Я”, теперь существующее по мере Бога», – писал Кьеркегор в сочинении «Болезнь к смерти» в июле 1849 г.<sup>200</sup>

Тема третьей, религиозной стадии человеческого существования разрабатывается им на протяжении нескольких лет. Как замечает Д.Лунгина, во всех его произведениях отсутствует картина рая, блаженства верующего<sup>201</sup>

Причина этого – борьба с Датской церковью. Кьеркегор отвергает пути спасения, ею установленные. Он акцентирует внимание на крайней затруднительности спасения. Жизнь в Боге – это страдание, а не блаженство. Тема мученичества – водораздел Кьеркегора и Датской церкви. Эта борьба заставляла его остро оттачивать свои мысли. В «Понятии страха» (включенном в книгу «Страх и трепет», изданную под псевдонимом Вигилий Кауфниенский, еще одном шедевре Кьеркегора) он делает вывод о неприступности этой темы. Страх – причина грехопадения и неизбежности отчаяния, которое нарастает в человечестве. В рай оно уже не вернется. Причина грехопадения – в свободе. Проблема спасения – не теоретически решаемая. Он не признавал в проектах новой теологии сближения с наукой, сближение с миром без Бога нельзя принимать всерьез.

Это была кьеркегоровская реакция на процессы политической секуляризации. Книга Кьеркегора «Философские крохи» – была реакцией его на «Жизнь Иисуса» Д.Штрауса и «Сущность христианства» Л.Фейербаха<sup>202</sup>. Он выступил против их трактовки христианства. В «Философских крохах» он впервые использует понятие *inter-esse* как важнейшей черты человеческого существования. Герой должен стремиться дорасти до небес, с помощью разума прояснить смысл человеческого существования, его границы и возможности. Экзистирование проясняет, в чем смысл человеческого существования. Он очень серьезно ставит вопрос: что означает «быть христианином» сегодня? И не в соответствии с книжными представлениями, а на самом деле. Тема обновления христианства поднималась и Гегелем. И именно Гегель внес идею исторической обусловленности Священного Писания, Пришествия. Он вглядывался в веру в спасение с исторической точки зрения. Он полагал, что общество, государство – формы объективизации духа, а человеческий индивид себе не принадлежит. Гегелевская филосо-

фия права представляет собой философскую реставрацию в духе учения Мартина Лютера. Гегель утверждал, что настоящая задача разума – примириться с действительностью. Отвлечение от сегодняшних интересов человека – гарант свободной воли человека. Основа свободы человека – в его бесконечном самоотчуждении. Гегель рассуждает о должном, а не о сущем. Если младогегельянцы сосредоточились на проблематике истории христианства, на его демифологизации, то Кьеркегор мыслит иначе. В «Философских крохах» он осмысливается факт разлученности человека с Богом. Но где место христианину? Человеку это нужно прямо показать. По мнению датского мыслителя, исторический подход к христианству не приближает его подлинного понимания. Историчность Спасителя – явление совсем иного порядка, нежели полагают младогегельянцы. Как отмечает Д.Лунгина в Предисловии к «Философским крохам», «речь идет не об историчности Писания, а об историчности Пришествия». Историчность известия о вечном блаженстве – это средоточие послания Богочеловека, предложившего этот парадокс человеку в качестве его решения. Спасение не гарантируется социальной религией. Оно должно быть личным мотивом человека, который в высшей степени заинтересован в нем. Интерес – единственное, по Кьеркегору, условие спасения.

Он рассматривает христианство как личное гигантское усилие, как известие, которое может стать реальностью человеческого бытия. Он не представляет себе иного рая. Вера отменяет естественный порядок вещей. (Эта тема «Братьев Карамазовых».) «Мы считаем печальным заблуждением стремление уподобиться Богу через добродетель и святость», – писал он в «Заключении»<sup>203</sup>.

Спекулятивное понимание Откровения отодвигает подлинное христианство, оно перестает сообщаться с душой человека. А весть Христа – «экзистенциальное сообщение»<sup>204</sup>. Нельзя перелгать дело спасения на монастыри, понтифика, протестантские конгрегации. Не надо никаких внешних санкций. Выход из сегодняшнего тупика – познать себя реального. Это будет освобождением от внутренней инквизиции. Но вечное блаженство не зависит и от образа жизни. Оно вменяется человеку напрямую. Здесь явная полемика с Кантом.

Итак, условие спасения заключается в личной заинтересованности субъекта в спасении. Свободен может быть только единственный человек, и его свобода не может быть гарантирована ни

моралью, ни обществом, ни государством, ни историей, ни традицией. По силе мысли, как заметила Д.Лунгина, Кьеркегор соизмерен Гегелю.

Таков антропологический ответ Кьеркегора своим современникам. Мысль Кьеркегора была востребована и через 100 лет после его смерти в 1954 г., когда в Германии обострились споры вокруг демифологизации между Рудольфом Бультманом и Карлом Ясперсом. Они востребованы и сегодня, в эпоху глобального перераспределения экономических, политических, социальных и прочих сил, перед человеком неизменно возникает вопрос «как же следует жить?».

## Глава 10.

### Утверждая бытийную самостоятельность человека: философия в мировоззренческом споре с религией

Жизнь заставляет нас смотреть себе под ноги и всматриваться в горизонт, вглядываться в себя и в окружающих. Пристальный взор временами сменяется непринуждённым созерцанием. И так изо дня в день. Мы пребываем – до срока – в мире среди его картин, что рисует наше сознание. Комплекса ощущений здесь недостаточно, он не позволит человеку выделиться из животного состояния и держаться на особицу. Нам нужен комплекс представлений, идей, порождаемых и обозреваемых небезвольным и бесчувственным умом. Нам никак не обойтись без воображения и его обуздания. Эмоции, страсти, порой перехлёстывающие через край, тут не помеха, они оберегают нас от низведения к состоянию технического артефакта.

*Мировоззрение есть предпосылка, процесс и результат более или менее систематического осмысления мира, внешнего и внутреннего, с целью надёжной ориентации в нём.* Оно формируется по мере того, как человек осознаёт и бесстрастно продумывает своё отношение с природой, культурой, обществом, с самим собой. Отношение – всегда – складывается на основе взаимодействия, которое – в данном случае – наличествует с необходимостью. Объяснений тому несколько, и все они размещаются между двумя полярными. На одном полюсе постулируется: человек есть существо неполное, незавершённое (наши ненасытные потребности с очевидностью свидетельствуют об этом) – и вместе с тем стремящееся свою неполноту и незавершённость преодолеть. Искреннее это желание или лукавое, неважно. Так или иначе, люди с неизбежностью обращаются к окружающей среде: природной, социальной, культурной. Та нужна нам ещё и как фон для кристаллизации собственного Я. На другом полюсе утверждается: человек отличается избытком качеств, внутренних ресурсов, которые он не может не выплёскивать из себя вовне. Иногда – в форме дара, чаще – в виде отходов жизнедеятельности и производства. Сопрягая крайности, подбираемся к искомому человеческому коду: «недо – пере». Мы постоянно находимся в ситуации устойчивой, тенденциозной не-

равновесности, перемежаемой моментами устойчивости – неравновесной, зыбкой, эфемерной. В переходный период, в эпоху перемен данный факт становится экзистенциально и социально выпуклым, почти банальным вследствие его массовой верификации и череды безыскусных обыденно-житейских интерпретаций.

Мировоззрение никогда не бывает одноуровневым: только обыденным, либо исключительно сверхобыденным (философским, научным, религиозно-теологическим, мифолого-магическим). По крайней мере, в это хочется верить. Иначе нам не избежать необязательных жизненных потерь и никчёмных приобретений. Обыденное мировоззрение вырастает из повседневного опыта, оправдывает и планомерно количественно расширяет его; ограничиваясь им одним, мы загоняем себя в тупик мещанства. Ничуть не продуктивнее и замкнутое в себе элитарное восприятие реальности. Маг, колдун, шаман, навсегда расставшийся со сферой профанного, вольно или невольно профанирует сферу сакрального; оставаясь собой, ему не обойтись без охламонов-соплеменников, пляшущих вокруг костра. Теолог, отгородившийся от небезгрешной посюсторонности, прямоком впадает в схоластическую ересь. Философское и научное видение мира, отчуждённое от обычных человеческих радостей и невзгод, раз за разом конструирует объективистские абстракции. Доминирование в мировоззрении сверхобыденной компоненты не гарантирует достойной и счастливой жизни. Но последняя невозможна вовсе без идей и устремлений, выходящих за рамки тривиального повседневного существования. Если, разумеется, не принимать во внимание довольство и счастье самовлюблённого, нечуткого обывателя.

Выбор легирующих присадок для обыденного мировоззрения невелик, и философия с религией оказываются тут конкурирующими ингредиентами, обладая и существенно разнящимися, и схожими чертами. Обе они пытаются и считают корректным вести речь о конечных, финальных причинах существования и состояниях человека, общества и природы. Иначе говоря, обе они в той или иной степени телеологичны. Сближаясь друг с другом по этому параметру, философия и религия совместно дистанцируются от науки, которая – со времён Р.Декарта – запрещает себе апеллировать к причинам целевым, концентрируясь на отыскании и изучении причин действующих. Вдобавок, философия и

религия – в форматах антропоцентризма и теоцентризма соответственно – предпочитают скорее отличать человека от остального сущего, тогда как наука – в формате системы объективных закономерностей – скорее уподобляет его остальному сущему. Однако в религиозной оптике особенность человека усматривается не столько в его возвышении над всем иным тварным, сколько в ничтожестве перед Творцом, пред которым, несомненно, ничтожно и всё иное тварное. Здесь, через умалояющее уподобление всего сотворённого, намечается небезопасная для людей – для их экзистенции, свободы, бытийной самостоятельности – структурная смычка религии и науки.

Философ говорит не о законах и не о промысле, а о судьбе, не слепой и не податливой, – о своенравной сопернице, суровой и милостивой, отталкивающей и оболстительной. Вот образцовое рассуждение Н.Макиавелли. «...Дабы не была утрачена наша свободная воля, можно, думается мне, считать за правду, что судьба распоряжается половиной наших поступков, но управлять другой половиной или около того она предоставляет нам самим». И «раз судьба изменчива, а люди в поведении своём упрямы, то они счастливы, когда судьба в согласии с их поведением, и несчастливы, когда между ними разлад. Полагаю, однако, что лучше быть смелым, чем осторожным, потому что судьба женщина, и, если захочешь владеть ею, надо её бить и толкать. <...> И наконец, как женщина, судьба всегда благоволит к молодым, потому что они не так осмотрительны, более отважны и смелее ею повелевают»<sup>205</sup>. Русская *судьба* вообще страннее странного. Вроде бы самая грозная принуждающая инстанция – и вместе с тем с ней вполне можно спорить ради встречи с любимым человеком; ей можно даже отдавать всё плохое, всё хорошее оставляя себе. О том наши песни. «В большинстве употреблений слова *судьба* в современной живой речи нельзя усмотреть ни мистики, ни фатализма, ни пассивности...»<sup>206</sup>

Да, в философии есть и мужчина и женщина, и эллин и иудей. Как роженица кричит на родном языке, так и философ только родным словом прикасается к подлинной, сокровенной реальности. Понятна непереводаемость некоторых знаковых культурных лексем с одного языка на другой. Неудивительны замены латиницы национальной лексикой мыслителями итальянского Возрождения



и немецкой Реформации. Сомнительна нынешняя тенденция подверстать любую речь под английскую. Убийственно для глубокой, живой мысли её оцифровывание.

Что радует и тревожит в этой жизни мужчину, что трогает, что вызывает в нём прикосновенный трепет? Родина и ремесло – которые он любит, и женщина – которая любит его. Круг замкнулся. И для Бога в нём места нет. Только любовь, земная и человеческая. Её плоды – детским смехом, ворчанием старика, всеми извилистыми ветвями твоего рода – прорывают замкнутость бытия. Но бережно, не раздирая его в клочья.

Философия – женского рода и потому, естественно, предмет повышенного мужского внимания. Прежде чем назвать меня гендерным шовинистом (я не обижусь), загляните в энциклопедический словарь. Имена философов-дам, если и встретятся, пересчитываются по пальцам одной руки. И неспроста. Сократ – участник военного похода, Платон – олимпиец, М.Хайдеггер и А.Камю – отменные футболисты, Э.Юнгер – доброволец Первой мировой, копный лейтенант. Они лично и жизненно убедительны. В них средоточие уверенной в себе силы – и одновременно высший градус реализма, когда без манерности и надрыва выговаривается: «“Что не может меня погубить – делает меня сильнее”, но то, что может – сильнее стократ»<sup>207</sup>. В философии мужчина находит то, чего ему недостаёт в натуральной спутнице жизни, и редактирует то, чего в женщине через край. Философия же в исполнении прекрасного пола – всё одно что женский футбол. Недоразумение. Для дам и белобилетников придумали культурологию. Ничего не имею против этой дисциплины, но не надо смешивать. На худой конец, «смешать, но не взбалтывать». Хвори сегодняшней жизни, культуры, философии во многом обусловлены ослаблением мужского начала. Его лихорадит: вульгарно, гламурно, патетически. Ему грозит толерантность унисекса и бесполой штиль. Генетики утверждают, что мужчины – вымирающий биологический вид. Единственное серьёзное возражение тут – философское, стоически-экзистенциальное. Пусть мир сходит с ума и летит в тартарары, пусть линия эволюции переходит в пунктир, но я буду упрямо стоять на своём. «...Будучи пессимистом по отношению к человеческому уделу, я оптимист по отношению к человеку»<sup>208</sup>. Мужчина не изменяет себе, пока способен что-то сделать с женщиной и с властью, пока не тяготится от природы данной жизненной автономией.

Религия настаивает на связанности человека; на том, что ему – одному – в этой жизни не выстоять и без помощи – свыше – её не пройти; религиозный человек обречён быть если не падшим, то ведомым. Философия, не отрицая людских привязанностей и пут, зарождается и существует поныне как идейное подспорье жизненно самостоятельного человека. Она, устами Гераклита, ответственно заявляет: «Человек в ночи себе свой зажигает огонь», пусть даже «ночь – первейшая богиня»<sup>209</sup>. Это изрекает, что немаловажно, не антропоцентрист софистического толка, авантюрно противопоставляющий человека природному миру и зубоскалящий над сакральной реальностью, а натурфилософ («физиолог», «физик»), для которого человек «противовратной» гармонией органично сращён с небездушным космосом, населённым к тому же богами и гениями. Но то вполне земные, олимпийские боги, с которыми можно и посостязаться, и кутнуть.

С онтологической точки зрения отношение к религиозной сфере есть частный случай отношения к сфере сакрального, чудесно-таинственного. Философия (разумеется, метафизического, непозитивистского толка) дорожит чудесно-таинственной гранью бытия, оберегающей человека от падения в цинизм, однако не торопится уравнивать её с гранью религиозно-божественной, тем более – с трансцендентным Богом авраамических вероучений, включая новозаветное. Сакрализована может быть природа, родная земля и кровь, домашний очаг, близкий человек, удивительное переплетение людских судеб. Конечно, подобная метафизическая процедура чревата опасностями, срывами. Такова жизнь – и не надо преждевременно сокрушаться и унывать. Ведь где опасность, там зреет спасение. «*Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch*» (И.Х.Ф. Гёльдерлин). Не стоит жертвовать красотами метафизических глубин, пугаясь пришествия бесноватых политиков, ловко паразитирующих на неповерхностном, иррациональном. В тоталитарное непотребство легко соскользнуть и с одномерного мыслительного примитива, и с незатейливой бинарно-рассудочной плоскости.

Ценя универсум и его иерархию, держим в уме культуру и человека. «Философия значит столько, сколько значит философ. Чем больше величия в человеке, тем больше правды в его философии»<sup>210</sup>. Религия и наука остерегутся с аналогичными призна-

ниями. Субъектная, антропоморфная компонента знания классической наукой разоблачается как идолопоклонство, неклассическая наука вынужденно терпит наблюдателя, влиянием которого пренебречь уже нельзя. Ценностное уравнивание религии с верующим будет знаком людской гордыни, осуждаемой тут как смертный грех. Очевидной крамолрой оказывается и прямая зависимость истинности веры от величия страждущего. Направленность религиозной логики с очевидностью противоположна: чем истиннее вера в человеке, тем больше его величие (если слово «величие» вообще здесь уместно). Монотеистические религии постулируют тотальную греховность людей. Именно поэтому один кающийся грешник ставится выше девяноста девяти праведников, не имеющих нужды в покаянии (см.: Лк.: 15, 7). Ибо и тем не смыть с себя первородное клеймо. Да и не грешат ли они поныне, пренебрегая перманентным саморазоблачением? Философ не станет льстить человеку, претенциозно записывая себя, ближнего или дальнего в праведники. Он пристрастно задумается над статусом беспорочного существа, вспоминая строки А.Рембо: «Послушай, Праведник, ты глуп, ты гаже суки! / Не ты страдаешь – я, посмевший бунтовать!»<sup>211</sup>. Философ никогда не будет сковывать и истязать людей веригами послушания. «Человек виновен – но виновен он в том, что не смог справиться со всем самостоятельно, и вина эта со временем стала ещё тяжелее»<sup>212</sup>.

*Философия учит людей самостоятельно, а значит, и ответственно мыслить, глубоко почитая при этом наследие мировой и отечественной культуры.* Подобного нельзя сказать ни о религии, ни о науке. Религиозное сознание жёстко нормировано системой догматов, научное – постулатами господствующей парадигмы. В отличие от этих сопредельных культурных феноменов философия и её история неразделимы. Идеи Гераклита и Парменида сегодня не менее актуальны, чем в античную эпоху. Тогда как монотеист вряд ли с глубоким почтением отнесётся к исторически ранним, политеистическим вероучениям, а учёный нововременной формации – к аристотелевской физике и геоцентризму. Сомнение, скепсис, ирония философия направляет в первую очередь на саму себя, а не на своих мировоззренческих конкурентов, чего в ответ от них реалистично не ожидает. Философ, наверное, не будет строить новых религиозных храмов (он лучше поможет возвести

библиотеку), но и старых рушить не станет (если не выродится в политика). Напротив, церковь в альянсе со светской властью регулярно, с латинских времён до нынешних российских, закрывает или молчаливо помогает закрывать академии.

Философия зарождается в кругу свободных людей, и дух свободы в ней неистребим. Свободен тот, кому для нравственной жизни не обязательны внешние помочи в виде морали и права. Свободный человек не отрицает наличия авторитетов – он выступает против их неавторитетного навязывания и надеется содержательно превзойти встреченных им на жизненном пути мастеров. Философ не против веры как состояния души. Традиция экзистенциализма последовательно подчиняет интеллект душевности. Несомненно, душа и вера выше абстрактной логики и отвлечённого инструментализма. Однако вера вере рознь. Кто-то верит в себя, другим доверяя или не доверяя. Это естественная и жизненно оправданная мужская позиция. Это позиция философа. Кто-то верит в Другого, в роли которого может выступить и Бог, и партия... Она поближе, Он подальше – или наоборот. Неважно. Принципиальной разницы нет. Всё равно, перед нами Другой. В его помощи, как и в постоянном присутствии другого Я, этого бдительного «внутреннего» соглядатая, нуждается неуверенный в себе человек с ушибленным (травмированным) и расколотым сознанием.

Христианская религия, православная версия которой сегодня у нас активно реанимируется и целенаправленно внедряется правящим слоем в общественное сознание, возникает в среде рабов и подневольных. Данный факт – из истории Римской империи – неопровержим. И нечего удивляться, что «при всех противоречиях социальных и моральных принципов в евангельском христианстве всё же доминирует одна этическая норма: проповедь терпения, покорности, прощения обид. <...> Она всегда на руку эксплуататорам»<sup>213</sup>. Трудно не согласиться с выводом известного отечественного исследователя С.А.Токарева. Небезоснователен созвучный критический тезис: новозаветное учение обильно впитало в себя рабское мировосприятие, воспроизводит и тиражирует его. В каноническом наставлении без стеснения используется соответствующий термин: освободившиеся от греха становятся *рабами Богу*, обретая святость и жизнь вечную

(см.: Рим. 6, 22). Можно сколько угодно говорить, что библейский раб не чета рабу языческому, но, бесспорно, оба они находятся в личной зависимости от господина, небесного или земного. И если от земного владыки ещё можно избавиться, захотев и взяв в руки оружие, то от небесного – никогда. Сермяжная правда апостола Павла в том, что вечная жизнь действительно сродни рабству: заражена безысходностью; обретенная, она уже не может быть отвергнута. Вечность дарует бессмертие, но отнимает рождение. В вечности никто не появляется на свет. Не всякий рождённый – дитя любви, но без рождения ребёнка любовь – несчастье или забава. Вечность не обременена любовью. Не обременена она и свободой. Христианство легко управляется с негативной человеческой свободой (свободой от греха), но с положительной свободой человека ему приходится туго. Да и как иначе, если отнюдь не все люди – свободно – принимают евангельскую истину. Вот и приходится: то – по-оруэлловски – толковать раболепие как гимн подлинной свободе, то – цинично – уравнивать раба и свободного во Христе. Пафос смирения, культивируемый религиями и поощряемый властителем в подданных, неизменно оборачивается и против властителя. Свободный за счёт несвободы других дискредитирует свободу и сам утрачивает её. Но к подданным она не перетекает, от поражения господина те не выигрывают ничего.

«Если Бога нет, то всё дозволено» – хрестоматийно повторяем мы вслед за героем Ф.М.Достоевского. И заблуждаемся. Человек делает только то, что может (может и хочет, возможно, не сознавая того) сделать. Независимо от того, сам может и хочет или по наущению. Безотносительно к тому, существует Бог или не существует. Разница в другом. Если Бог есть, то все и каждый ответственны за всё, и это всё тем самым вольно или невольно получает в итоге оправдание. Включая любую мерзость. Если Бога нет, то все и каждый отвечают не за всё, и далеко не всё уже может получить в конце концов оправдание; появляются некоторые, кто никогда уже чего-то не оправдает, а за что-то и за кого-то будет стоять до конца. Таков настоящий человек. Во всех смыслах слова «настоящий». Абсолютная ответственность человека, оказывающаяся неискупимой виной за попустительство злу, – такая же напраслина и профанация его сущности, как и постулат о безграничной человеческой свободе.

Настаивая на ценности и достижимости земной свободы, философия, по крайней мере экзистенциально-реалистического толка, выше свободы поставит самостоятельность человека. Аргументация такова. У свободы две грани: позитивная («свобода для») и негативная («свобода от»). Последняя подталкивает нас к наивно-му и бесплодному (по большому счёту) отождествлению свободы и независимости: дескать, полная свобода может быть достигнута существом, не зависящим ни от чего и ни от кого, находящимся в вакууме. Самостоятельность не имеет негативной содержательной грани. Ей концептуально чужд соблазн полной автономии и рецепт вакуумирования индивида – наоборот, близка идея сущностной укоренённости субъекта в бытийном, его и только его, месте пространства. Мировоззрение самостоятельного человека подчёркнуто топологично и пронизано почвенническим мотивом. Понятно, забвением Родины, выкорчёвыванием корней, трусоватым побегом от себя свободу не обрести.

Кафолическая христианская религия индифферентна к пространству, территории, границам; она ратует за всеотзывчивость. Упомянутый идеал олицетворяет князь Мышкин – открытая натура и распахнутая настежь, ранимая душа. А каков жизненный итог? Сам – в заграничном пансионе с совершенным повреждением умственных органов. Любимая женщина – убита. Колоритный вагонный попутчик «выдержал два месяца воспаления в мозгу», следствие, суд и отправился «в каторгу, на пятнадцать лет». Многие другие лица повествования «живут по-прежнему, изменились мало...»<sup>214</sup>. Вот вам всеотзывчивость: с размягчением мозгов, кровушкой и бестолковщиной. Притворства, конечно, недостаёт (всё искренно) – но это уж по части либеральной толерантности.

В мировоззренческом споре философии и религии, если взглянуть на него как на принципиальную полемику масштабных метафизических парадигм, предельно значимо столкновение двух онтологий. Они обе заняты проблемой абсолюта. Но в философской онтологии указание на Бога есть лишь одно из возможных решений означенной проблемы, тогда как в религиозной онтологии (теологии) оно единственное. Причём ни одна философская онтология не соразмерна догматическому религиозному канону: она явно или неявно дрейфует к ереси, исподволь или открыто культивирует богоборчество, осторожно или воинственно пропагандирует атеизм.

В содержательном разговоре о Боге, о сверхчувственном личностном абсолюте, суть *религиозной* платформы: Бог существует, обладает бытием, и для человека это благо; квинтэссенция *атеизма*: Бог – фикция заблуждающегося человеческого сознания, для истинного сознания и всякой истинной реальности Он излишен; кредо *богоборчества*: не исключено, что Бог существует, но это только усугубляет положение человека в мире. Нет, оно не становится однозначно хуже, ведь в жизни обнаруживаются новые состязательные смыслы. Однако кардинально и не улучшается, потому как, даже не уступив могущественному иному, легко оступить в поединке с самим собой. Объективно наличествующий или субъективно измысливаемый, понимаемый религиозно или атеистически, Бог отвлекает человека от борьбы с его собственными, экзистенциальными слабостями и изъянами. Точка зрения скептицизма, согласно которой мы не в состоянии надёжно ни подтвердить, ни опровергнуть наличие Бога, в чистом виде малосодержательна. Если же она допускает какой-то выход за рамки исходной антиномии, то сразу склоняется к одной из трёх линий, прочерченных выше. Сомнение и углублённое сомнение (скепсис) обладают инструментальной, вспомогательной, но не самостоятельной ценностью. Скажем, обрисованная выше позиция богоборчества исходит из допущения, а не из аксиомы, о существовании Бога и потому элементы методологического сомнения ей не чужды. Далее, скептицизм зачастую социально востребован: он хоть как-то защищает говорящего и пишущего индивидуума от бдительных и ретивых поборников догматизируемой общественной морали и клерикализма. А вот в экзистенциальной сфере скептицистский настрой неудовлетворителен. Там он продуцирует двоемыслие и равнодушие. Подчеркнём ещё раз: религиозности активно противостоит не только атеизм, а атеизму – не одна лишь религиозность. Богоборчество, отличное от каждого из своих идейных конкурентов, интереснее и ценнее, человечнее их обоих. Богоборческая оценка религиозности и атеизма, разумеется, небеспристрастна. Ничего страшного! Наоборот, так и должно быть, если держаться жизненного реализма, а не идеалов патологоанатома, и не опускаться до карикатурного изображения конкурентов.

Чем привлекательна религиозность? Прежде всего, пожалуй, неотрефлексированной искренностью детского эгоизма, перенесённого в великовозрастную среду и ещё не переродившегося в

инфантилизм. Ребёнок безапелляционно ставит себя в центр мира и считает, что все другие обязаны ему помогать и непременно помогут. Аналогичным образом представляется и Бог – *абсолютизированным другим*, поддерживающим меня. Не меня заведомо ущербного, потерянного и немощного, а меня особенного.

Выражаясь иначе, религиозность ценна верой, а всякая вера – не обязательно религиозная, связывающая меня с Богом или как минимум с символом Его, – начинается с веры в себя, в свою способность к вере, в собственную самобытность. В философском контексте – находчиво, но и не без потерь – верой именуется «сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией»<sup>215</sup>. Сознание тут надо брать, естественно, в самом широком смысле: как синоним психики, не отсекающей от себя сферу бессознательного, не умаляющей в угоду интеллекту значимости воли и чувств, наконец, не возвышающей рефлексию (взгляд со стороны, включая и «сторонний» взгляд на самого себя) над интуицией (взглядом изнутри). Но и тогда определение К.Ясперса будет тенденциозно ориентировать человека (экзистирующее существо, осознающее себя и иное, и себя – только в соотносённости с иным) на веру именно в иное, в лучшем случае – в себя-как-иное, а не в себя-как-себя. Она предметно фокусируется на перманентном выходе вовне (и человека, и сопредельной с ним, и запредельной реальности), на чистой трансценденции, выступающей возможностью, или даже необходимым условием, социальной и религиозной коммуникации, «коммуникации без границ». Заметим, однако: если вера действительно спасает и сохраняет, то верить в себя, как и самого себя вытаскивать из болота, неизмеримо труднее, чем верить в другого и спастись через него. *Религиозность и социальность соблазняют человека облегчённой верой*. И он, увы, нередко даёт слабину. Соблазнитель же на волне сиюминутного успеха совершает промах за промахом. Обратим внимание на два немаловажных упущения с их стороны. Первое. Облегчённая вера, оказываясь *верой с умыслом*, утрачивает атрибутивное, думается, качество веры. Она перестаёт быть нелепой, рельефно выделяющейся на фоне «знания», какой её хотели и хотят видеть искренние и глубокие люди, вроде Тертуллиана, и каковой является, например, вера человека в свою самобытность. Над этой последней открыто насмехается обыденный и научный «здоровый смысл». Им удостоверяется ско-



рее обратное: жизненная несамостоятельность человека, его зависимость от внешних сил близкого и дальнего действия. Но жить без веры в собственную уникальность – значит предавать самого себя и потакать вульгарному социологизму: незаменимых людей, дескать, нет. Второе. Религиозные и социальные верования инфицированы вирусом господства и подчинения. Они эпидемически опасны. Конечно, вера в себя и власть над собой тоже небезболезненны, но это благородный недуг, который не требует выставления вокруг тебя карантинных постов. Верить в «имманентно другого», в какую-то социальную персону и/или институцию – исподволь видеть их эксплуатируемыми тобой. Верить в «трансцендентно другого», в Бога – втайне повелевать Им. И, как ни парадоксально, лишь господствуя, хотя бы в мечтах, над запредельно сущим, человек не станет задумываться о прямой конфронтации с ним, о его ликвидации.

У Л.Шестова встречаем любопытную мысль. «Есть все основания думать, что Нитше (в цитате оставлено написание имени собственного в соответствии с источником. – *А.Ф.*) оттого отвернулся от христианства, что современные христиане, воспитанные на Аристотеле и стоиках, забыли совсем о начальном *jubere* (“повелевать”. – *А.Ф.*) и помнят только пришедшее после *ragere* (“повиноваться”. – *А.Ф.*). Оттого он и говорил о морали рабов и морали господ. Он мог бы и должен был бы говорить тоже об истине господ (т. е. людей, которым дано повелевать) и об истине рабов (которых удел – повиноваться). То же мог бы я и о Достоевском сказать – но мне никто не поверит. <...> Так глубоко живёт в нас вера в *ragere*... и так боимся мы всего, что даже отдалённо напоминает *jubere*...»<sup>216</sup>

Религиозно верующий не богоборец постольку, поскольку желает стать господином над Господом. Богоборец вступает в неравный смертельный поединок, чтобы не быть ни рабом, ни повелителем Великого. Поражая Его (если таковое вдруг случится), бунтарь ставит Бога много выше, нежели послушник. Отношения экзистирующей природы с абсолютом или его двойником обречены на изошрённую противоречивость.

Религиозность и социальность способны камня на камне не оставить от веры человека в себя, а следом, и от веры как таковой, удовлетворяясь формальной обрядностью и поведенческими

приличиями. Причина проста. Со временем выясняется, что за помощь свыше, как и за вспоможение со стороны, приходится расплачиваться. Смирением, послушанием, лояльностью. Врождённый эгоизм (жить для себя при помощи других), не перерастающий в зрелый *индивидуализм* (жить для себя и некоторых избранных тобой, не напрягая других), оборачивается инфантилизмом, конформистской социализацией, включающей в себя примерку нарядов бесстрастной религиозности и/или столь же бесстрастного атеизма. Худший и, к сожалению, нередко реализующийся сценарий: *религиозность, вместе или порознь с социальностью, превращает человека в существо неверное себе, зависимое и завистливое*. Почему я не он, не из числа избранных? Почему я не Бог? Зависимость (от кого-то или чего-то) не всегда противоречит свободе. Завистливость есть аутентичное выражение абсолютной несвободы.

Религиозность без веры, без веры человека в себя, в зародыше убивает нравственные стремления, заполняя вакансию засывающей низменной завистью и прилагаемой к ней социальной страховкой, круговой порукой. Инквизитор Ф.М.Достоевского – фигура незаурядная, пронизательная – со своей изуверской жалостью был недалёк от истины: «забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому поклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно *все вместе*. Вот эта потребность *общности* преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков»<sup>217</sup>.

Кто придёт нам на выручку? Атеизм – вряд ли. Претензии к нему, по сути, те же, что и к философски опекающему его материализму. Оба склоняются к элиминированию онтологии и замещению её гносеологией и социологией. Оба несвободны от поверхностных сциентистских клише. Ну, хорошо, Бог не бытиен, и рассуждать о Нём в онтологической проекции чревато несуразницей. Однако Он является более чем вероятным феноменом сознания. А что, сознание не бытийно и не онтологично? Или, может, бытийно только истинное сознание, содержательно равное отражаемой реальности? Если и оно не бытийно, то чем истинный психический образ сущностно отличается от всякого иного? Научно-материалистическим атеизмом Бог заведомо и постулативно объявляется

продуктом ложного (заблуждающегося) сознания, искорёженного неадекватной общественной средой. Симптоматично, что в числе выделяемых атеистами детерминант религиозности – гносеологической, социальной, психологической – онтологическая отсутствует. Из перечисленных корней религии социальные, надо думать, устраняются легче остальных. Достижение коммунизма всё-таки чуть менее фантастично обретения физического бессмертия (надежда на него во многом формирует психологический остов религиозности) и окончательной ликвидации «скрытых параметров» (гносеологического псевдонима Бога) в процессе бесконечного приближения к истинному знанию. Атеист, трактуя сущность Бога как отчуждённую сущность человека (онтологический фейербаховский сюжет, завершающийся обожествлением человеческого рода), признаёт, что религиозность возникла после социальности и по аналогии с ней. Первая (по счёту) связывает человека с «трансцендентно другим», Богом; вторая – с «имманентно другими», людьми. И логически неверно, ненадёжно заключать, будто с кардинальным изменением характера общественных отношений, с искоренением эксплуатации и социологически толкуемого отчуждения идентичным образом изменится, исчезнет религиозность. Атеист, учитывая логически очевидное, вынужден апеллировать к психологическим источникам религиозности – к страху смерти прежде всего, – однако упускает из вида, по крайней мере, два важных обстоятельства. Во-первых, бессмертие (предположим, достигнутое) скорее сохранит, нежели разрушит, образ Бога в человеческом сознании, удерживая тот в качестве эталона, к которому следует приближаться и по остальным абсолютистским параметрам. Во-вторых, обрётённое бессмертие сделает людей во многом одинаковыми: сейчас они умирают в разные сроки. По зависти, казалось бы, будет нанесён сокрушительный удар. Но только по зависти к сосуществующему, почти имманентно сосуществующему со мной. Да и то не до конца. Сторонний человек не перестанет раздражать меня, наверняка, даже тогда, когда он «ничем» не будет от меня отличаться. Почему он... такой же, как я, а вместе с тем и не я? Досадно! Тут легко прельститься трансцендентно сущим, радикально отличающимся, пропастью отграниченным от всего прочего. Притягательность абсолютно самобытного, вкупе с неоспоримой самобытностью строго трансцендентного, ускользает от научного

атеизма и материализма или намеренно затушёвывается ими. Для экзистенциализма и богоборчества, напротив, очерченная проблема, перемещаясь с психологического на онтологический уровень, становится, пожалуй, центральной. Верящий в Человека вопрошает: возможна ли, и если возможна, то как возможна, самобытность без трансцендентности? Верящий в Бога и человека не уйдёт от вопроса: неужели трансцендентности Бога недостаточно для удостоверения самобытности человека?

Сходу ответить не получится. Особенно *левым*, социально и публично ориентированным экзистенциалистам. В их числе упомянутый выше К.Ясперс и, конечно же, Ж.-П.Сартр. (Им противопоставлен *правый* экзистенциализм М.Хайдеггера: почвеннически фундированный, переборовавший иллюзии и ожидания социального мессианизма, знающий истинную – невысокую – цену политики и журналистики.) Французский мыслитель озадачен дилеммой. «Бог – это одиночество людское», но «если Бога нет, то нет спасенья от людей»<sup>218</sup>. Трансцендентность (человеческая ли, божественная ли) обрекает каждого из нас на одиночное заточение, её отсутствие – на тотальное обобществление. И такая совместность ничуть не легче, а то и обременительнее, предустановленной отдельности. Выхода, видимо, не найти, пока не избавишься от трепета перед социумом, этим всегдашним коллективным эгоистом, и не разглядишь – рядом с одиночеством или в отдалении от него – *уединения, ответственного возвращения человека к самому себе.*

Атеизм не онтологизирует психологическое, а привычно перекачивает его в социальное и социологическое русло. В результате внезапно как будто в области общественной теории и практики всплывает *воинствующий атеизм*, который из-за масштабности и экспрессивности форм нередко, и чаще ошибочно, принимают за богоборчество. Но нет. Богоборчество не научно. Не в том смысле, что *допускает* существование Бога (тут-то, как раз, приличия научности соблюдаются педантичнее, чем в атеизме с его априорным отрицанием бытия Бога), а в том, что допускает Его *реальное* существование, устанавливая тем самым *субъект-субъектные* отношения между Ним и человеком. Для науки, включая гуманитарную, адекватное, без смысловых прорех изображение субъект-субъектной взаимосвязи – недостижимая высота. Атеизм, даже воинствующий, научен. Отношения человека и Бога он от-

слеживает в субъект-объектной, а то и в объект-объектной системе отсчёта. Бог для него – всегда и безусловно объект, сконструированный недоразвитым и критически оцениваемый продвинутым интеллектом. Носитель последнего – субъект; носитель предшествующего контекстуально может трактоваться и субъектом (ведь он, выдумывая Бога, проявляет определённую активность), и объектом (подчиняясь объективируемой выдумке, человек превращается в её марионетку). Религиозность представляется атеистами симметричной – и притом заведомо неадекватной – композицией. Человек там – объект, подчинённый бесосновательно субъективированной отчуждённости. Вскрывая причинно-следственную взаимосвязь между социально-экономическими условиями жизни и религиозностью, атеизм с научной выучкой бьёт по причине. Он планирует избавить людей от идолопоклонства посредством революционного преобразования экономического базиса, социальной структуры и идеологической надстройки. Воинствующим атеизм становится, когда закрывает глаза на экономическую подоплёку жизни и концентрируется на социально-политических и идеологических практиках, полагая правомерным ускорить процесс секуляризации разорением церковных зданий и репрессиями служителей культа. Научностью жертвовать здесь вовсе не обязательно. Стоит только постулировать неоднозначный, инвертируемый характер детерминации, сопрягающей экономическую сферу общественной жизни с остальными, которые окажутся тогда отнюдь не всегда производными от неё.

Богоборчество, напротив, неотделимо от душевных переживаний. Оно не обязательно выставляет их напоказ, но и не чурается эпатажа. А вот к притязаниям социальности, не говоря уже о политической экспансии, относится прохладно, недоумённо. Из наших внешних оппонентов Бог, если Он существует, несравнимо сильнее общества. Так зачем отвлекаться на слабого противника? Состязаться, так с сильнейшим! Если Бога нет, всё равно, первый соперник человека – не социальная мощь, а его собственная немощь. Философски созвучное экзистенциализму, богоборчество отстаивает позицию внутреннего сопротивления, активной самообороны. Почему, однако, Бог – противник и для чего сопротивляться Ему? Ответ дают персонажи Ф.М.Достоевского: *для удовлетворения нравственного чувства*<sup>219</sup>. Того, что средоточивается внутри

человека и остаётся практически неизменным на протяжении всей его жизни, в отличие от вёрткой общественной морали (вчера – социалистической, сегодня – буржуазной, завтра – неизвестно какой), извне опутывающей каждого из нас. Это то чувство, которое подсказывает Алёше Карамазову, юноше «со светлым взором», осудить на расстрел душегуба-помещика, а впоследствии, по задумке писателя, должно было подвинуть праведника на царевубийство. Именно нравственная невозможность «дальше терпеть» периодически толкает массы людей к социальному перевороту. А некоторых индивидуумов – однократно или постоянно – к метафизическому бунту, бунту против абсолюта, включая и «трансцендентный» личностный абсолюта. Поэтическим слогом ситуацию обрисовывает М.А.Волошин: «В начале был мятеж, / Мятеж был против Бога, / И Бог был мятежом. / И всё, что есть, началось чрез мятеж»<sup>220</sup>. Прозаически выражаясь: в какой-то момент Бог авраамических религий взбунтовался против своих олимпийских предшественников и начальствующего над ними безличного фатума. Затем человек, принимая или возвращая себе эстафетный жезл, – в резонансе абсолютистских (применительно к себе) и антиабсолютистских (применительно к другому) побуждений, – вступает в столкновение со всем, обступающим его: личностным и безличностным, естественным и сверхъестественным. К Богу у него – особые претензии. Тот своей *навязчивой ненавязчивостью* из раза в раз ставит человека в неловкое положение. Ненароком творит мир. Ну, это ещё куда ни шло: сотворил, так сотворил. Впрочем, знает ведь, не может не знать, что обитатели поюстороннего никогда сторицей не сумеют отблагодарить Его. Вечные данники. Так прояви чуточку благородства, сочувствия – чего угодно, только оставь их (нас)!.. В покое или беспокойстве. Однажды помог – хватит! Но нет. Ничего подобного. Тот же невозмутимый, беззатратный тотальный прессинг (если смотреть сверху вниз, из потустороннего в здешнее) со спорадическими экспрессиями (если смотреть навстречу, снизу вверх). Складывается впечатление, что, устранив безличный фатум, личностный ветхозаветный абсолюта многое перенял от него. Прежде всего, практику *безучастливого участия* в судьбах людей. Бог есть абсолютная воля. Беспримесная и бесстрастная. Чистая онтологическая случайность (которая отсутствует в роке), сливающаяся с чистой необходимостью, роком *par excellence*.

Новозаветный абсолют ведёт себя ещё назойливее. Он, видите ли, жертвует собой во имя спасения людей! А кто его об этом просил? К чему такие жесты? Да и стоят ли они всерьёз чего-то? Богочеловеческая смерть (и воскресение) – спектакль по сравнению с умиранием человека: что бы ни случилось с ним после смерти и сколько бы ни уверяли его в «нераздельно-неслиянном» сопряжении божественного и человеческого в Христе. И потом, не провоцирует ли намеренно Сын Божий расправу над собой? Резоны здесь немалые. Их – в ницшеанском стиле – демонстрирует С.Д.Кржижановский: «Происходило то, чему и должно было произойти: был Бог – не было веры, умер Бог – родилась вера. Оттого и родилась, что умер. <...> Пока предмет предметствует, номинальное уступает место субстанциональному, имя его молчит: но стоит предмету уйти из бытия, как тут же появляется, обивая все “пороги сознания”, его вдова – имя...»<sup>221</sup> Ясно, что тут речь идёт о внешней составляющей веры, о вере в кого-то и во что-то – не в себя, о религиозной вере по преимуществу.

Ф.Ницше, похоже, угадал: Распятый навеки остался единственно подлинным христианином. И в том, возможно, действительно Его вина. Повторить опыт Спасителя нельзя. Повторение будет профанацией. Или проявлением убийственной гордыни. Именно за свою вину, именно за эту свою вину Сын Божий принимает смерть. Инквизитор Ф.М.Достоевского смягчает приговор: Бог умер не за себя одного – но и не за всех, а лишь за тех «великих и сильных», кто готов остаться с Ним, не нуждаясь в чуде. Трансцендентному Богу, разумеется, чудо не нужно (для Него всякое собственное действие есть действие непрофанное и вместе с тем ординарное) – чего нельзя сказать ни о Богочеловеке, ни о людях. Для одних – слабых, по градации севильского старца – чудесное утилитарно удостоверяет божественное: сначала его наличие, затем его ценность. В результате формируется человек религиозно зависимый, но по большому счёту не верующий. Вера исчезает в доказательствах, даже чудесных. И в чудесных быстрее, чем в отвлечённо-умозрительных. Для других людей – не по-религиозному сильных, о них Инквизитор умалчивает – держаться за чудо (чудо жизни, любви), допускать его существование означает оберегать себя от падения в цинизм. Конечно, и здесь чудесное утилитарно, но не настолько... Оно удостоверяет не данность жизни и любви

(они даны, если даны, с очевидностью), а сразу и напрямую – их ценность, высочайшую ценность. *Чудо есть неопределимая явь.* Кто признаёт её, тот никогда не согласится с тем, что жизнь, всего-навсего, есть способ существования белковых тел. Истовый церковник прав: «человек ищет не столько бога, сколько чудес»<sup>222</sup>. Сам он – из числа сильных, но циничных. Не дождался когда-то чуда (а оно не приходит по заказу). Теперь не ждёт вовсе. Отступился. Упивается властью. И не над самим собой, а над другими. Как это узнаваемо! И опрометчиво! Паства для него – невольники, собственного бунта своего не выдерживающие. Поэтому, кажется, и приносят свободу к его ногам. Все без исключения. Самонадеянный иерарх не замечает в груди трофеев подброшенную ему мину *дарованной свободы*, той, что религиозно-церковные и социальные структуры некогда вручили людям, и ценность которойкратно меньше ценности подлинной, *завоёванной свободы*. Её-то смекалистый человек постарается удержать при себе. Не удовлетворяясь циничным, отступническим богоборчеством Инквизитора, мы должны учесть возможность того, что Бог умер за всех людей. Скорее, за свою вину перед всеми. Возможно, из любви ко всем нам. Но это Его личное дело. Любовь ко всем, не к некоторым, с математической и теологической точностью свидетельствует и о любви к самому себе. А быть может, в первую очередь о ней.



## Заключение

Обсуждение философских проблем, проведённое в монографии, действительно показывает, насколько разнообразна в своих подходах современная философская антропология. Она соотносит себя не только с господствующей философской модой, подвергая критике давние философско-антропологические концепции. Отвержение классики принимает самые разнообразные формы. Вместе с тем, как отмечалось в предыдущих выпусках, зафиксировано стойкое влечение к желанию сохранить диалог с классикой путём придания ей новых коннотаций.

Нередко философская антропология оперативно откликается на новейшие научные идеи, которые стремительно меняют суть концепций, связанных с философским постижением человека. Например, книга Гари Маркуса «Несовершенный человек» заново воскрешает рассуждения о несовершенстве человеческой природы, об издержках эволюции, об изъянах в самом поведении человека<sup>223</sup>.

Эволюция, судя по этой книге, его, человека, слепила из того, что было. Один из эпитафий, взятых автором, сравнивает живой организм с лоскутным одеялом, сотканным из невесть как подобранных кусочков, а другой с веселым цинизмом утверждает: «Лучше плохо, чем никак». Так, автор подводит читателя к мысли, что потомок Адама вовсе не является венцом природы, чудом творения. Он – существо ущербное и, слава Богу, что хоть как-то справляется со своей эволюционной миссией. Оригинальное название книги – «Kluge» – инженерный термин. Так называют «нелепое, неуклюжее, но удивительно эффективное решение проблемы». Оно может и жизнь спасти, как собранный из носка и картонной коробки фильтр для «Аполлона-13», а может быть создано и ради смеха вроде «упрощённой точилки для карандашей», в работе которой принимает участие воздушный змей. Человек, по Г.Маркусу, представляет собой «клудж на клудже» – от позвоночника («отвратительное решение проблемы поддержания двуногого существа в вертикальном положении») до мозга, деятельность которого весьма далека от приписываемой ему оптимальности.

Разумеется, эта тема возникает не впервые. Более сорока лет назад в книге А.Кёстлера «Призрак в машине» была сделана попытка отыскать истоки деструктивности, свойственной человеку,

раскрыть патологические черты человеческого разума<sup>224</sup>. Кёстлер отмечал, что человек – единственный биологический вид, в жизни которого внутривидовые различия весомее, чем внутривидовая общность. Шизофизиологический раскол между разумом и чувством к тому же углубляется таким обстоятельством, как присущее человеку сознание собственной смертности. Единственным средством от шизофрении, вмонтированным в высшую нервную деятельность человека, могло бы стать, по Кёстлеру, спонтанное изменение человеческой ментальности, по последствиям равноценное крупной биологической мутации.

Выход А.Кёстлер усматривал в том, чтобы перестроить и гармонизировать работу человеческого сознания на базе достижений современной нейрофармакологии. Если, скажем, будет синтезирована «таблетка», обеспечивающая иерархический контроль разума над инстинктом, компенсирующая анатомический недостаток в коммуникационных каналах между старыми и новыми отделами мозга, делающая поведение человека более уравновешенным и здоровым, – тогда человечество избежит самоистребления.

Г.Маркус тоже задаётся вопросом, правда ли, что человек «благороден разумом» и «беспределен в своих способностях», как писал в своих бессмертных строках Уильям Шекспир? И создан по образу и подобию Божию, как утверждают церковники? На эти вопросы Маркус отвечает, по крайней мере, со скепсисом. Будь мы созданиями Божьими, наши мысли были бы рациональны, логика – безукоризненна, а память – тверда, воспоминания же – надежны. Нет нужды доказывать, что эти рассуждения подрывают основы многих основоположений философской антропологии.

Несомненно, слово «клубж» войдёт в арсенал философской антропологии. Он сумеет заместить прежние категории, которые описывали человека исключительно в позитивном ракурсе. Есть основания полагать, что это слово станет расхожим, потому что без него невозможно описать многие несуразности и странности современного бытия. Оно стянет к себе смысл иррационалистических концепций человека.

В этих условиях, когда каждое новое научное открытие рождает множество неожиданных, зачастую парадоксальных ходов мысли, трудно рассчитывать на то, что в результате родится целостное и относительно непротиворечивое философско-антропологиче-

ское учение. Расчёты с философской классикой, быстрое внедрение в философско-антропологический арсенал понятий науки, в том числе биологии, физиологии, психологии.

Сегодня многие научные открытия нуждаются в философской рефлексии. Более того, отношения между наукой и философией обретают характер очевидного соперничества. Нередко философия даже противостоит концептуально передовым рубежам научного знания. Очевидную остроту приобретают вопросы биологической эволюции и социальной истории, телесной и психической организации человека, особенностей духовного бытия человека, окружающего мира и виртуальных реальностей. Спорным и весьма сложным оказался вопрос о том, что такое сознание и как оно формируется. Эту ситуацию Ф.И.Гиренок обозначил словом «распря»<sup>225</sup>.

Всякое научное открытие требует всесторонней рефлексии. Иначе оно окажется либо чрезмерно опасным, либо, напротив, стянет к себе всё многообразие духовной жизни человека. Не зря, очевидно, во многих мифах человечества знание рассматривается как источник человеческих злосчастий. Не станем упоминать яблоко с древа познания или ящик Пандоры. Но ведь многие мифы предостерегают: знание может вести и к катастрофе – от Эдипа и Лоэнгрина до Франкенштейна. Как только европейская наука стала устремляться к зениту, сложилась легенда о докторе Фаустусе, который продал душу дьяволу за знание. Кто же стал прототипом для этого образа? Один из первых учёных – великий Парацельс.

Невозможно обойти и другие мировоззренческие вопросы. Если мы научимся распоряжаться генами, удалять те из них, которые несут разрушительный потенциал, не разрушим ли мы природную гармонию, ту уравновешенность, которая существовала во многих великих системах мудрости? Удастся ли человечеству распорядиться геном «духовности», если он есть? Не слишком ли рано мы обольщаемся первыми расшифровками генома?

Философская антропология переживает сегодня ситуацию фрагментарности, разрозненности и разобщенности, но стоит, судя по всему, договориться хотя бы о том, что каждая идея, связанная с философским постижением человека, рождается в конкретной области знания. Нет нужды помещать в один ряд авантюру философской мысли с клиническим или эмпирическим исследованием.

Нецелесообразно «выводить» философию из геномной цепочки. Знание приходит к нам не только из разных источников, но оно имеет и свои границы, параметры и, если угодно, законы жанра.

Выстраивая вслед за Бонавентурой три возможности приобщения к знанию – око тела, око рассудка и око медитации, мы, как нам кажется, сумели установить необходимые демаркации между философско-антропологическими топосами. Вместе с тем мы сразу указывали, что такая структура монографии носит условный характер. Так, В.А.Кутырёв последовательно обращаясь к критике трансгуманизма, защищает тезис о биологической определённости человека и выступает против кремниевых его имитаций. Однако такой подход к человеку сопряжён у него отнюдь не с анализом человеческой плоти или телесности. В.А.Кутырёв выстраивает онтологическую аргументацию. Мир стоит на традиции и на её преображении. Однако захваченные ускоряющейся динамикой бытия, многие из нас склоняются к абсолютизации мощных нововведений, к прогрессистским иллюзиям. Традиции оцениваются как недопустимая косность, недооформившееся бытие, которое нуждается в незамедлительной переделке. В той же мере в философских исследованиях акцент ставится на поиск новых средств, новых ресурсов мышления, нового языка, который способен соответствовать становлению иной реальности. При этом игнорируются бесспорные достижения классической философской антропологии.

В этом контексте рассуждения В.А.Кутырёва о традиции как исторической определённости, о проявлении универсалий бытия оказываются, на наш взгляд, уместными и современными. Когда трансгуманисты рассуждают о скором обретении бессмертия, то они имеют в виду уже не потомка Адама, а некое роботизированное создание. Тут и возникает размежевание, реализованное в размышлениях В.А.Кутырёва «роботу – роботово, человеку – человеческое». Аватар, возможно, имеет шансы на нескончаемое существование. Но как совместить эту судьбу со строчками Вл. Лифшица:

*Мне как-то приснилось, что я никогда не умру,  
И помнится мне, я во сне проклинал эту милость,  
Как бедная птица, что плачет в сосновом бору,  
Сознанием бессмертья душа моя тяжко томилась...*

Е.А.Глинчикова рассуждает о природе знания. Она рассматривает концепции Платона, Р.Декарта, Ж.Лакана. В предложенной структуре монографии её подход тяготеет к когнитивной тематике, связывает мысль с существованием. Здесь, несомненно, господствует «око рассудка». Но уже в самом начале своей главы Е.А.Глинчикова указывает, что Платон в своих диалогах о знании словно колеблется между двумя концепциями. С одной стороны, знание всегда уже существует, а процесс узнавания является лишь припоминанием. Но, с другой стороны, знание даётся человеку как озарение в неистовстве боговдохновения. Эти замечания подсказывают нам, что знание имеет небесную, эйдетическую природу и оно сопряжено с интуитивным созерцанием.

Глава Д.Г.Трунова посвящена феноменальным модусам телесного самобытия. Он отмечает, что понятие тела чаще всего бытует в рамках «естественной установки» (Э.Гуссерль), означая реальный (живой или неживой) физический объект. Однако феноменолог не обсуждает проблему тела, его интересует именно телесность (телесный опыт, телесное самобытие). А вот телесный опыт, взятый в качестве темы, поражает своей неоднородностью. И здесь мы вступаем в иную сферу анализа – с изучением огромного спектра переживаний, которые субъективно связываются с телом, с движениями тела, с его качествами и функциями.

Уже одно семантическое и лингвистическое различие «телесности» и «тела» свидетельствует о своеобразии «телесного существования», которое важно исследовать феноменологически, т. к. тело есть целостность, которая не может выводиться ни из какой предшествующей категории. Точные науки подходят к телесным обнаружениям человека, так же как они относятся к физическим телам. Их экспериментальные методы предполагают внимание лишь к тому, что может быть измерено – физико-энергетическим элементам жизни. Человеческая телесность сводится к чисто «естественному» феномену, «вещи», становясь предметом дистанционного наблюдения.

Такое объективное эпистемологическое конструирование тела основано на предпосылке «видения». Горизонт подобного взгляда предполагает «техническое вмешательство» в тело на всех уровнях, в том числе и психологическом. В случае болезни этот подход может иметь для человеческого тела определённую

терапевтическую ценность. Но при этом важно сознавать, что он предполагает рассмотрение со стороны и расчленение человека. Научное видение не может проникнуть в глубину того живого существа, которое представляет собой тело, ещё менее, исчерпать его сущность.

Такому функциональному рассмотрению тела, при котором теряется его первоначальная общая форма, поскольку эмоциональная и интенциональная экспрессивность не подчеркивается более как его уникальное свойство, Д.Г.Трунов противопоставляет всё более тонкие феноменологические анализы и описания. С одной стороны, философия ставит под вопрос онтологическую редукцию к «материи» всего существующего, с другой – экзистенциальные феноменологии тела, подходящие к этому объекту с точки зрения его исходной способности переживания или с точки зрения значимых модусов восприятия, пытаются восстановить проблематику тела и души.

Предположение о том, что телесность является основополагающим предметом исследования в психологии, психотерапии, а также философии и медицине, раскрывает для этих областей знания их истинную задачу: обнаружить человечность человека через исследование его жизненной сущности. Иначе говоря, речь идёт о том, чтобы показать в человеческом существе его душу, которая проявляется в самой телесности как обнаружение жизни.

Ещё одна общая установка монографии – апелляция к «вечной философии». Выражение «*philosophia perennis*» Г.Лейбниц употреблял для обозначения неизменной миссии философии – выстраивать панораму знания, содействовать кристаллизации общей картины мира. Данное философское остережение сводится, судя по всему, к следующему: наука сама по себе не может служить основанием для всеобщей осмысленности бытия. Наука фрагментарна, в ней нет равновесного развития. Поэтому порой то или иное научное открытие открывает неслыханные возможности для радикальных экспериментов. Но стоит ли реализовать то, что в принципе посильно науке? Станет ли лучше людям, – воспроизвожу мысль Гераклита, на которую ссылается В.А.Кутырёв, – если исполнятся их желания? В наши дни можно эту идею переформулировать, скажем, так: расшифровка генома человека возможна, корректировка человека на этой основе тоже не выглядит как непосильное.

Однако продуманы ли все следствия, которые возникнут из этой предпосылки? Можно ли доверить человеку реализацию тех целей, которые находятся не в его компетенции?

Название одной из книг Э.Фромма – «Вы будете как боги» вовсе не предполагает, что человек возьмёт на себя полномочия Бога. Идеал вечной философии связан с «оком созерцания». Вот что пишет по этому поводу Олдос Хаксли: «Вечная философия говорит почти на всех восточных и европейских языках и использует терминологию и традиции каждой из великих религий. Но за всем этим множеством языков и мифов, местных преданий и частных доктрин кроется высший общий фактор, которым является вечная философия в своём, так сказать, химически чистом виде. Эту предельную чистоту, естественно, невозможно выразить словами. Это чистое состояние вечной философии может быть познано только в акте созерцания, выходящем за пределы слов и самой личности»<sup>226</sup>.

К числу базовых человеческих экзистенциалов, безусловно, относится духовность. Понятие «дух» в философской антропологии имеет длительную и своеобразную историю. С незапамятных времен неотъемлемыми качествами человека считались свобода, рефлексия, дух. Дух – это высшая способность человека, позволяющая ему стать субъектом смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности. Мы, люди, представляем собой наличное бытие, сознание вообще и дух, т. е. движимую идеями целостность доступных пониманию связей в нас самих и во всем том, что нами сотворено, осуществлено и помысленно.

Что, если человечество откажется от социальной и культурной динамики? Оно, судя по всему, не погибнет. Вечное кружение универсалий культуры сохранит сакральные основы бытия. Что, если человечество откажется от традиций? Его захлестнёт поток преобразований, за которым скроются, утратятся базовые принципы жизни. Об этой опасности и говорится в монографии.

На протяжении нескольких последних десятилетий психологи, теологи и философы обнаруживают огромный интерес к универсальному учению о природе человека и реальности. Философские антропологи фиксируют не столько поврежденность сознания, сколько представление о человеческой личности как многоуровневом феномене. «Этот многомерный подход к челове-

ческой личности: каждый уровень спектра соответствует определённом, легко узнаваемому чувству индивидуальной самостождественности, простирающейся от Верховной Личности космического сознания через ряд ступеней, или зон, до чрезвычайно узко ограниченного чувства самостождественности, связанного с эго-сознанием»<sup>227</sup>.

С.Кьеркегор, как показано в главе, написанной Р.М.Алейник, рассматривает модусы человеческого существования. Она отмечает, что экзистенциализм Кьеркегора ставит перед нами каждого индивида, представляя его в отношениях с миром (эстетическая стадия), с самим собой (этическая стадия) и в отношениях с Богом (религиозная стадия). Такая оценка позволяет рассмотреть три важнейших экзистенциальных ситуации – ситуацию страха, ситуацию отчаяния и ситуацию парадокса.

А.Н.Фатенков наметил в своей главе новые возможности изучения сакрального. Он показал, что с онтологической точки зрения отношение к религиозной сфере есть частный случай отношения к сфере сакрального, чудесно-таинственного. «Философия (разумеется, метафизического, непозитивистского толка), – пишет он, – дорожит чудесно-таинственной гранью бытия, оберегающей человека от падения в цинизм, однако не торопится уравнивать её с гранью религиозно-божественной, тем более – с трансцендентным Богом авраамических вероучений, включая новозаветное».

Да, несомненно, сакрализации может подлежать всё – природа, родная земля и кровь, домашний очаг, близкий человек, удивительное переплетение человеческих судеб. Из истории культуры мы знаем, что в поствозрожденческие времена имманентная сфера быта воспринималась через призму трансцендентного. Простая вещь, предмет могут нести в себе свет нуминозности.

Центральной для вечной философии является идея великой цепи бытия. Сама по себе эта идея проста. Согласно вечной философии, реальность не одномерна. Это не плоский мир однородной субстанции. Реальность представляет собой ряд различных, но неразрывно связанных между собой измерений. Реальность в своем обнаружении содержит различные ступени, или уровни, – от низших, наиболее плотных и наименее одушевлённых сознанием, до высших, наиболее тонких и наиболее пронизанных сознанием.



«На одном конце этого континуума, или спектра сознания, – пишет К. Уилбер, – находится то, что мы на Западе обычно называем материей – чем-то бесчувственным и несознательным, а на другом конце – дух, или нечто божественное, сверхсознательное, что также является основой всего ряда... По середине расположены остальные измерения бытия, упорядоченные в соответствии с их индивидуальной мерой реальности (Платон), действительности (Аристотель), включенности (Гегель), сознательности (Ауробиндо), ясности (Лейбниц), ценности (Уайтхед) или познавательности (Гараб Дордже)»<sup>228</sup>.

Несомненно, эти установки открывают новые горизонты философско-антропологической рефлексии.

## Примечания

### Введение

- <sup>1</sup> *Гиренко Ф.* Фигуры и складки. М., 2013. С. 45.
- <sup>2</sup> *Уилбер К.* Наука и трансперсональная психология // Пути за пределы «эго». Трансперсональная перспектива. М., 1996. С. 219–220.

### Глава 1

- <sup>3</sup> *Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2013.
- <sup>4</sup> *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 160–164.
- <sup>5</sup> Там же. С. 160.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Там же. С. 163.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> *Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта). С. 222.
- <sup>10</sup> *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 146.
- <sup>11</sup> *Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта). С. 222.
- <sup>12</sup> *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 214.
- <sup>13</sup> *Адорно Т.* Проблемы философии морали. М., 2000. С. 169.
- <sup>14</sup> *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2009. С. 32.
- <sup>15</sup> Там же. С. 33.
- <sup>16</sup> Там же. С. 35.
- <sup>17</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1965. С. 137–138.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 243.
- <sup>20</sup> *Гиренко Ф.И.* Фигуры и складки. М., 2013. С. 92.
- <sup>21</sup> *Ролстон С.Дж.* Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 23.
- <sup>22</sup> *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды / Ред.-сост.: *Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская.* М., 1999. С. 168.
- <sup>23</sup> *Руссо Ж.-Ж.* Педагог. соч. Т. 1. М., 1981. С. 31.
- <sup>24</sup> Там же. С. 260.
- <sup>25</sup> Там же. С. 145–146.

### Глава 2

- <sup>26</sup> Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. *Б.Т.Григорьян.* М., 1986. С. 204–210; *Фокин Н.П.* Современная томистская антропология. Критический анализ воззрений Х.-Э.Хёнгстенберга: Автореф. дис... кандидата. филос. наук. М., 1982; *Руткевич А.М.* Хёнгстенберг Ханс-Эдуард // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2010. С. 295–296.

- 27 *Брюнинг В.* Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние (1960) / Пер. с нем. *А.В.Перцева* // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург–Бишкек, 1997. С. 209–410.
- 28 *Хёнстенберг Х.-Э.* К ревизии понятия человеческой природы // Это человек: Антология / Под ред. *П.С.Гуревича*. М., 1995.
- 29 Более подробно об этом см.: *Гуревич П.С.* Философская антропология. М., 2008.
- 30 *Wickler W.* *Naturgesetzliches im Verhalten der Tiere und des Menschen* // *Naturgesetz und christliche Ethik*. München, 1970. S. 59–61.
- 31 *Hengstenberg H.-E.* Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur // *Philosophia naturalia*. Meisenheim Glan, 1973.
- 32 *Гелен А.* О систематике антропологии. М., 2004.
- 33 *Hengsterberg H.-E.* Philosophische antropologie. Stuttgart, 1966. S. 93.

### Глава 3

- 34 См., например: *Юдин Б.Г.* Трансгуманизм – наше будущее? // Человек. 2013. № 4.
- 35 *Ашкеров А.* Трансгуманизм спасет мир ([www.russia.ru/video/diskurs\\_13487](http://www.russia.ru/video/diskurs_13487)).
- 36 *Алексеева И.Ю., Аршинов В.И., Чеклецов В.В.* «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 19.
- 37 *Юдин Б.Г.* Что там, после человека? // Филос. науки. 2013. № 8. С. 29.
- 38 *Кричевский С.В.* Космическое будущее человека и человечества: проблемы и перспективы. // Филос. науки. 2013. № 9. С. 40.
- 39 *Гуревич П.С.* Философская интерпретация человека. СПб., 2013. С. 328.
- 40 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 373–374.
- 41 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 193.

### Глава 4

- 42 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Hague, 1969. S. 143–172. Цит. по: *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 21.
- 43 *Valery P.* Reflexions simples sur le corps // *Valery P.* Œuvres. T. 1. P., 1957. P. 926–931. Цит. по: *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 21.
- 44 *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 19, 21.
- 45 *Трунов Д.Г.* Феноменология самопознания: регионы самобытия. Пермь, 2011. С. 74–76.
- 46 *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии / Под ред. *П.С.Гуревича*. М., 1988. С. 114–115.
- 47 *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 13.
- 48 *Трунов Д.Г.* Введение в феноменологию самопознания. Пермь, 2008. С. 81.
- 49 *Тхостов А.Ш.* Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1994. № 2. С. 3–13.

- 50 Трунов Д.Г. Введение в феноменологию самопознания. С. 52.
- 51 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 66.
- 52 Deleuze G., Guattari F. Mille plateaux. P., 1981. P. 189–190.
- 53 Deleuze G., Guattari F. Rhizome. Introduction. P., 1976.
- 54 Трунов Д.Г. Множественное «Я»: феноменологическое исследование генезиса и структуры (гл. 6) // Спектр антропологических учений. Вып. 5. М., 2013. С. 82–98.
- 55 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 22.
- 56 Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 121.
- 57 Об этом свидетельствует природная и предметная метафорика, лежащая в основе большинства анатомических терминов. См. многочисленные примеры, собранные в работах Л.Этингена («Мифологическая анатомия», «Как же вы устроены, господин тело?»).
- 58 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 44.
- 59 Там же. С. 47.
- 60 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 14.
- 61 Там же. С. 22.
- 62 Греч. κανόν – **внутренние прутья щита, служившие и его основой, и его рукоятью**; правило, отвес, линейка; правило, норма; образец, мерило; твердая отправная точка, точно установленная дата, вежа.
- 63 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 23.
- 64 Там же. С. 24.
- 65 Скандинавия: Литературная панорама. Вып. 1. М., 1989. С. 325.
- 66 Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 148.
- 67 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 84.
- 68 Lacan J. Ecrits. P., 1966. P. 94.
- 69 Rankow G. L'Homme et sa psychose. P., 1993. P. 276.
- 70 Лэинг Р.Д. Расколотое «Я». СПб., 1995.
- 71 Делёз Ж. Логика смысла. М., 1998.
- 72 Меграбян А.А. Деперсонализация. Ереван, 1962.
- 73 От греч. σχίσσις – расщепление, разделение, раздвоение, ответвление; φρενός – внутренности, грудь, сердце, душа; ум, мышление, мысль.
- 74 Арто А. Театр и его двойник. Театр Серафима. М., 1993.
- 75 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 90.
- 76 Там же. С. 57.
- 77 Deleuze G., Guattari F. Mille plateaux. P., 1981. P. 196–197.
- 78 Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 70, 92.

- 79 *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 46.
- 80 *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 64.

## Глава 5

- 81 В данной работе рассматривается теория синаптической пластичности и в особенности вопросы, связанные с обуславливанием пластических изменений тем, что человеческий мозг не способен получать и обрабатывать информации больше определенного объема, и скорость его работы также ограничена.
- 82 В этой монографии особенности взаимодействия нейронов рассматриваются уже более подробно, нежели это было предпринято в предшествующих исследованиях и, в частности, делается вывод о недостаточности анализа работы нейронов без учёта их глиально-трофического окружения.
- 83 См.: *Nagel, Thomas.* What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review.* Vol. 83. No. 4 (Oct., 1974). P. 435–450; на русском языке – *Нагель Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // *Вопр. философии.* 2001. № 8; *Дубровский Д.И.* Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьёй Т.Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // *Вопр. философии.* 2002. № 10; *Его же:* Зачем субъективная реальность, или Почему информационные процессы не идут в темноте? (ответ Д.Чалмерсу) // *Вопр. философии.* 2007. № 3; *Его же:* Проблема «другого сознания» // *Вопр. философии.* 2008. № 1.
- 84 *Струнина Е.Н.* Пластичность как форма реализации культуры личности: Автореф. дис... кандидата филос. наук. Н. Новгород, 2004. (Раздел: Положения, выносимые на защиту).
- 85 Там же. (Раздел: Заключение).
- 86 См.: *Черниговская Т.* «Это не я – это мой мозг...» // *Отеч. зап.* 2013. № 1(52).
- 87 См.: *Платон.* Законы. Фрагменты. I 644b–I 645c. Тексты Платона приведены по изданию: *Платон.* Соч. Т. 3. М., 1972.
- 88 *Платон.* Законы. I 645bc. Здесь и далее тексты Платона приведены по изд.: *Платон.* Соч. Т. 3. С. 596.
- 89 *Платон.* Законы. Фрагменты. I 644b–I 645c. **Похожее рассуждение** приводится в тексте «Законов» Платона и позднее (VII 803c–804b), что, как справедливо замечает А.Ф.Лосев, говорит о неслучайности введения данного мифа для объяснения человеческой природы.
- 90 *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 430.
- 91 *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 3. М., 1971.
- 92 *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. СПб., 1993. С. 253.
- 93 Там же.
- 94 Там же. С. 255.
- 95 Там же.
- 96 Там же. С. 256.

- 97 Здесь отметим, что для Гегеля, рисующего картину разворачивания абсолютного духа, в которой становление и развитие человека является лишь небольшим частным эпизодом, свойства самонесовпадения и пластичности являются не специфическими характеристиками человека, но специфическими свойствами духа – и только потому характерны также и для человека.
- 98 Шеллинг Ф.В. Об отношении изобразительных искусств к природе. М., 1998. С. 923.
- 99 Там же.
- 100 Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С.Гуревича. М., 1988. С. 198.
- 101 Там же. С. 198–200.
- 102 Там же. С. 198.
- 103 См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. М., 1896.
- 104 См.: Дойдж Н. Пластичность мозга. Потрясающие факты о том, как мысли способны менять структуру и функции нашего мозга. М., 2010. С. 488.
- 105 См.: там же. С. 25.
- 106 Там же. С. 26.
- 107 Там же. С. 29–70.
- 108 Там же. С. 43–44.
- 109 Там же. С. 52.
- 110 Там же. С. 67.
- 111 Там же. С. 46.
- 112 Там же. С. 56.
- 113 Там же. С. 67–68.
- 114 Там же. С. 101.
- 115 Там же. С. 97.
- 116 Там же. С. 84.
- 117 Там же. С. 96–97.
- 118 Там же. С. 130–132.
- 119 Там же. С. 135–137.
- 120 В своей книге Н.Дойдж приводит слова матери Вилли Арбора, семилетнего мальчика, который прошел обучение по программе Fast ForWord: «До начала занятий, – вспоминает она, – нам приходилось чуть ли не силой усаживать его за компьютер, и работа за ним его очень утомляла. Однако во время обучения он проводил за компьютером по сто минут в день в течение целых восьми недель. Ему нравился процесс выполнения упражнений и система баллов, потому что он сам мог видеть, как его результаты становятся все лучше и лучше» (Там же. С. 140).
- 121 Там же. С. 138.
- 122 Там же. С. 162.
- 123 Там же. С. 161.
- 124 Там же.
- 125 Там же. С. 60–65.
- 126 Там же. С. 133.

- <sup>127</sup> К сожалению, за рамками нашего рассмотрения остался целый ряд вопросов, связанных с подвижностью карт мозга, существованием фантомных болей, воспоминаний и снов, культурной пластичностью и т. д. Объёмы статьи не позволяют остановиться на этих вопросах подробнее, однако, на наш взгляд, все они могут быть объяснены в рамках основной рассмотренной нами теории пластичности и её закономерностей.
- <sup>128</sup> Там же. С. 55.
- <sup>129</sup> Сам Дойдж замечает по этому поводу: «Если мозг способен к самореорганизации, то теория локализационизма не дает о нем правильного представления. Однако даже Бач-и-Рита прежде был ее сторонником. Впервые о локализационизме заговорили всерьез в 1861 г., когда хирург Поль Брока занялся лечением пациента, перенесшего инсульт. Больной потерял способность говорить и мог произносить только одно слово. Что бы его ни спрашивали, он отвечал: «Тэн, тэн». Когда пациент умер, Брока анатомировал его мозг и обнаружил поврежденную ткань в левой лобной доле. Скептики выражали сомнение в том, что речь может быть локализована в одном участке мозга, пока Брока не продемонстрировал им поврежденную ткань, а потом сообщил о других пациентах, утративших способность говорить и имевших повреждения в том же самом месте. Специалисты дали этому участку название «область Брока» и предположили, что именно этот участок координирует движения мышц губ и языка. В течение последующих ста лет происходило лишь подтверждение положений теории локализационизма на основе новых данных исследований, позволявших уточнить карту мозга... Это подкреплялось наблюдениями, указывающими на связь повреждений конкретного участка мозга с потерей определенных психологических или физиологических функций. Получалось, что каждая функция мозга имеет только определенное локализованное место. Идея была выражена в короткой фразе: «одна функция – один локализованный участок»» (См.: Там же. С. 53–54).
- <sup>130</sup> С начала XIX в. ученые стремились понять, что определяет различие наших чувств, и это порождало множество дискуссий. Некоторые утверждали, будто все наши нервы переносят один и тот же вид энергии и что единственное различие между зрением и осязанием носит количественный характер: глаз может улавливать пучок света, потому что он более тонкий и чувствительный орган, чем орган осязания. Другие полагали, что нервы каждого органа чувств переносят энергию разных видов, соответствующих конкретному чувству, и что нервы одного органа чувств не могут замещать нервы другого органа чувств или выполнять его функции. Эта точка зрения победила и была закреплена в виде «закона специфической энергии нервов», предложенного Иоганнесом Мюллером в 1826 г. Мюллер писал: «Нерв каждого органа чувств способен на формирование только одного определенного типа ощущений, а не тех, которые присущи другим органам чувств; таким образом, нерв одного чувства не может занять место и выполнять функции нерва другого чувства» (*Muller J.* 1838. *Handbuch der Physiologie des Menschen*, bk. 5, Coblenz, reprinted in R.J.Herrnstein and E.G.Boring, eds. *A source book in the history of psychology*. Cambridge (MA), 1965. P. 26–33, especially 32.

- 131 Ibid. P. 48.  
132 Ibid. P. 55.  
133 Ibidem.

## Глава 6

- 134 См.: Путь в философию. Антология. М., 2001. С. 290–291.  
135 См., например: *Гуревич П.С.* Философское толкование человека. М., 2012; *Гуревич П.С.* Философская интерпретация человека. СПб., 2013.  
136 См., например: *Гуревич П.С.* Философское толкование человека; *Гуревич П.С.* Философская интерпретация человека.  
137 *Шюц А.* Смысловая структура повседневного мир: очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. *А.Я.Алхасова, Н.Я.Мазлумяновой*; науч. ред. пер. *Г.С.Батыгин*. М., 2003. С. 10–30.  
138 *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 12.  
139 Там же.  
140 См.: Путь в философию: Антология. М., 2001. С. 291.  
141 *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. С. 42.  
142 *Ясперс К.* Философия. Кн. 1-я: Философское ориентирование в мире / Пер. *А.К.Судакова*. М., 2012. С. 25.  
143 См.: Путь в философию. Антология. М., 2001. С. 177.  
144 *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 155.  
145 См.: Путь в философию. Антология. М., 2001. С. 291–292.  
146 *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О.Гучинской. СПб., 1997. С. 30.

## Глава 7

- 147 *Платон.* Диалоги. М., 2009. С. 435.  
148 *Платон.* Менон // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.  
149 Там же.  
150 *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 117.  
151 *Лакан Ж.* Тревога (Семинар, Кн. X (1962/63)). М., 2010. С. 110.  
152 Там же. С. 96.  
153 *Бион У.Р.* Внимание и интерпретация. СПб., 2010. С. 67–68.  
154 *Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Кн. II (1954/55)). М., 2009. С. 72.  
155 *Лакан Ж.* Тревога (Семинар, Кн. X (1962/63)). М., 2010. С. 51.  
156 *Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Кн. II (1954/55)). С. 76.  
157 Там же. С. 240.  
158 Там же. С. 297.  
159 *Бион У.Р.* Внимание и интерпретация. СПб., 2010. С. 77.  
160 Там же. С. 67.  
161 Там же. С. 186.



## Глава 8

- <sup>162</sup> Парусимова Я.В. Страдание как философская категория: Дис... кандидата филос. наук. М., 2003.
- <sup>163</sup> Гуревич П.С. Артур Шопенгауэр как философский антрополог // Филос. журн. 2011. № 1(6). С. 54–69.
- <sup>164</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1991. С. 289.
- <sup>165</sup> Глюксманн А. Достоевский на Манхэттене. Екатеринбург, 2006.
- <sup>166</sup> Keen S. & Fox A.V. Telling Your Story: A Guide to Who You are and Who You Can Be. N.Y., 1973.
- <sup>167</sup> Миллер П. Драма одаренного ребенка и поиск собственного Я / Пер. с нем. М., 2001.
- <sup>168</sup> Более подробно об этом см.: Майленова Ф.Г. Прощение и воздаяние. Вечные вопросы в пространстве литературы и психотерапии // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 7 / Отв. ред. Ф.Г.Майленова. М., 2013. С. 181–185.
- <sup>169</sup> См.: Perls F. The Gestalt Approach & Eye Witness To Therapy. Science & Behavior. Books, Inc., 1973.
- <sup>170</sup> Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994. С. 247.
- <sup>171</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 387.
- <sup>172</sup> Пёрлз Ф.С. Внутри и вне помойного ведра. СПб., 1995. С. 190.
- <sup>173</sup> Сартр Ж.-П. Философские пьесы. М., 1996. С. 68.

## Глава 9

- <sup>174</sup> Лунгина Д. Узнавание Кьеркегора в России // Логос. 1996. № 7.
- <sup>175</sup> Маркс К. Буржуазия и контрреволюция // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6; Маркс К. Господин Фогт // Там же. Т. 14. Кризис и контрреволюция // Там же. Т. 5; Энгельс Ф. Революция и контрреволюция в Германии // Там же. Т. 8; Кан С.Б. Немецкая историография революции 1848/1849 гг. в Германии. М., 1962.
- <sup>176</sup> Мир Кьеркегора: русская и датская интерпретации творчества Кьеркегора. М., 1994.
- <sup>177</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 380.
- <sup>178</sup> Там же. Т. 9. С. 530.
- <sup>179</sup> «Средства, с помощью которых велась эта борьба – полемика в прессе, в протестантских проповедях, в листовках, брошюрах и научных рецензиях, министерских документах, синодальных и парламентских петициях и конституционных жалобах, высочайших решениях и правительственных распоряжениях о дисциплинарных мерах и штрафах – перегрузили государственные и церковные институты страны и не раз угрожали выйти за конституционные рамки» Wigand H. Der Kampf der protestantische Landeskirche Bayer gegen die Unterdrucksmaßnahmen des ministeriums v. Abel (1838–1846) u. dessen Bedeutung für die kirchen- und staatsrechtliche Doktrin Fr.-J. Stahl / Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert. Gottingen, 1976. S. 84.

- 180 *Brederlow J.* “Die Lichtfreunde” und “Freie Gemeinden”. München–Wien, 1976. S. 18.
- 181 *Ibid.* S. 20.
- 182 «Мероприятия, предпринятые с целью усилить посещение церкви всеми вообще и чиновниками, в особенности, более строгое соблюдение воскресного дня, проектируемый более суровый закон о разводе, начатая уже отчасти чика богословских факультетов, предпочтение, оказываемое на экзаменах по богословию сильной вере при слабых познаниях, замещение многих официальных должностей преимущественно верующими людьми и много других общественных мер» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 487–495).
- 183 *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 2. С. 25.
- 184 *Алейник Р.М.* Педагогическая атмосфера в семье Фейербахов // *Философия свободомыслия.* М., 2004. С. 243–250.
- 185 *Киссель М.А.* Гегель и Кьеркегор в их отношении к христианству // *Мир Кьеркегора: русская и датская интерпретации творчества Кьеркегора.* М., 1994. С. 61.
- 186 Цит.: *Шиффер Д.С.* *Философия дендизма* / Пер. с фр. М., 2011. С. 74.
- 187 *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Мимически-патетически-диалектическая компиляция. Экзистенциальный вклад Й.Климакуса. М., 2012. С. 339.
- 188 *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004. С. 168.
- 189 *Шиффер Д.С.* *Философия дендизма* / Пер. с фр. М., 2011. С. 76.
- 190 Там же. С. 74.
- 191 Цит. по: там же. С. 84.
- 192 Там же. С. 91.
- 193 Там же. С. 94.
- 194 Цит. по: там же. С. 95.
- 195 *Бодрийяр Ж.* *Соблазн* / Пер с фр. М., 2000. С. 202.
- 196 Там же. С. 203.
- 197 *Кьеркегор С.* *Несчастнейший*: Сб. соч. М., 2011. С. 123.
- 198 Цит. по: *Шиффер Д.С.* *Философия дендизма.* С. 147.
- 199 *Кьеркегор С.* Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // *Кьеркегор С.* *Несчастнейший.* С. 177.
- 200 *Кьеркегор С.* *Болезнь к смерти* // *Кьеркегор С.* *Страх и трепет.* М., 1993. С. 307.
- 201 *Лунгина Д.А.* *Идея спасения в псевдонимных произведениях С.Кьеркегора* Очерк первый. Лестница Йоханнеса Климакуса // *Вопр. философии.* 2013. № 5. С. 142.
- 202 *Кьеркегор С.* *Философские крохи или крупницы мудрости* / Пер. с датск. Д.Лунгиной. М., 2009.
- 203 *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Мимически-патетически-диалектическая компиляция. Экзистенциальный вклад Й.Климакуса. М., 2012. С. 606.
- 204 Там же. С. 600.

## Глава 10

- 205 *Макиавелли Н.* Государь / Пер. М.С.Фельдштейна // *Макиавелли Н.* Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. М., 1996. С. 103–105.
- 206 *Шмелёв А.Д.* Русская языковая картина мира: Материалы к словарю. М., 2002. С. 210.
- 207 *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Пер. *Н.О.Гучинской, В.Г.Ноткиной.* СПб., 2002. С. 55.
- 208 *Камю А.* Записные книжки <Май 1935 – март 1951> / Пер. <*О.Гринберг, В.Мильчиной*> // *Камю А.* Соч.: В 5 т. Т. 5. Харьков, 1998. С. 257.
- 209 *Гераклит Эфесский:* всё наследие на языках оригинала и в рус. пер.; крат. изд. / Подгот. С.Н.Муравьев. М., 2012. С. 161, 159.
- 210 *Камю А.* Записные книжки <Май 1935 – март 1951>. С. 29.
- 211 *Рембо А.* Праведник (фрагмент) / Пер. *М.Кудинова* // *Рембо А.* Парижская оргия. М., 2006. С. 119.
- 212 *Камю А.* Записные книжки <Май 1935 – март 1951>. С. 224.
- 213 *Токарев С.А.* Религии в истории народов мира. 5-е изд. М., 2005. С. 472.
- 214 См.: *Достоевский Ф.М.* Идиот // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 6. Л., 1989. С. 613–614.
- 215 *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. М.И.Левинной. М., 1991. С. 433.
- 216 *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 632.
- 217 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 286.
- 218 См.: *Сартр Ж.-П.* Дьявол и Господь Бог // *Сартр Ж.-П.* Пьесы / Пер. Л.Большинцова, Л.Зонина, Е.Пучкова, Е.Якушкина. М., 2008. С. 450–451.
- 219 См.: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 273.
- 220 *Волошин М.А.* Мятёж // *Волошин М.А.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. С. 201.
- 221 *Кржижановский С.Д.* Бог умер // *Кржижановский С.Д.* Сказки для вундеркиндов: Повести, рассказы. М., 1991. С. 206.
- 222 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 288.

## Заключение

- 223 *Маркус Г.* Несовершенный человек. Случайность эволюции мозга и ее последствия. М., 2011.
- 224 *Koestler A.* The ghost in the machine. L., 1971.
- 225 *Гиренок Ф.* Игра с сознанием // Лит. газ. № 43. 30.10. 2013. С. 12.
- 226 *Хакли О.* Вечная философия // Пути за пределы «эго». Трансперсональная перспектива. М., 1996. С. 241–242.
- 227 *Уилбер К.* Вечная психология: спектр сознания // Пути за пределы «эго». Трансперсональная перспектива. С. 37.
- 228 Там же. С. 243.

## Содержание

Введение .....	3
----------------	---

### **ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА**

Глава 1. Антропология чувственности ( <i>П.С.Гуревич</i> ) .....	6
Глава 2. Философско-антропологическое наследие Х.-Э.Хёнгстенберга ( <i>Э.М.Спирова</i> ) .....	22

### **ЧАСТЬ ВТОРАЯ «ОКО ТЕЛА»**

Глава 3. Человек как традиция ( <i>В.А.Кутырёв</i> ) .....	45
Глава 4. Феноменальные модусы телесного самобытия ( <i>Д.Г.Трунов</i> ) .....	61
Глава 5. Антропология пластичности: новое слово о человеке? ( <i>Д.П.Козолупенко</i> ) .....	81

### **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ «ОКО РАССУДКА»**

Глава 6. Человек и его миры. Проблема единства и множественности форм человеческого бытия ( <i>Ю.М.Резник</i> ) .....	106
Глава 7. Абerrации очевидности ( <i>Е.В.Глинчикова</i> ) .....	124
Глава 8. Роль страдания в становлении личности ( <i>Ф.Г.Майленова</i> ) .....	142

### **ЧАСТЬ ЧЕТВЁРТАЯ «ОКО ДУХА»**

Глава 9. Проблема развития человека у С.Кьеркегора ( <i>Р.М.Алейник</i> ) .....	159
Глава 10. Утверждая бытийную самостоятельность человека: философия в мировоззренческом споре с религией ( <i>А.Н.Фатенков</i> ) .....	174
Заключение .....	193
Примечания .....	202

Научное издание

## **Спектр антропологических учений Выпуск 6**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.05.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 11,17. Тираж 500 экз. Заказ № 12.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>