

Шоркин А.Д.

МЕЖДУ СВЕТОМ И ТЕНЬЮ

Человеку трудно увидеть самого себя. Мы смотрим на мир своими глазами, но самих глаз при этом видеть не можем. Лучами света человек только ослеплен – когда его взгляд устремлен на источник света, но, отвернувшись от него, он может заметить собственную тень, стать непрозрачным для самого себя. Двигаясь, он наблюдает изменения своей тени и так открывает себя. При перемещении источника света человек замечает, что отбрасываемые им тени мсняются и могут быть совсем разными. И тогда он задается вопросом о том, почему это так и каков он на самом деле – существо, размещенное в таинственном сумраке предполагаемого зазора между светом и тенью. Только оттуда иногда и вылетает сова Миневры.

Название и начало этих заметок сложилось из разглядывания картинки Мориса Эшера, помещенной на обложке книги Ф.В. Лазарева и Б.А. Литтла «Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию». В обычной своей манере художник в ней опредмечивает фон, тень изображаемого трансформируется и оживает как новый предмет, взаимодействующий с изображаемым. Человек и его тень, черное и белое, добро и зло только так и образуют полноценный дискурс. Что, в сущности, делает всякий философ, как ни всматривается в подразумеваемость и минимую незначительность фона, в хаос и сумрак теней, в игру света и тени, как ни стремится вслушаться в невятный шепот безотчетного?

Мы прекрасно знаем, что теней у нас много – то есть, что мы многомерны. К тому же считать себя одномерным человеку не позволяет гордыня: это, мягко говоря, не слишком лестно, ибо только телесность какой-нибудь примитивной туфельки-инфузории уже трехмерна. Конечно, речь в книге идет о многомерности ментальности. Но и это после Г. Маркузе и его многочисленных последователей уже банально, что хорошо понимают авторы и видят свою задачу в том, чтобы заменить обычную в рассуждениях о многомерности человека метафоричность дискурса строгими технологиями «интервальной» методологии.

По их мнению, именно она может составить фундамент «новой социокультурной парадигмы», которая столь необходима в нынешних условиях «общесистемного кризиса» ранее господствующей в течение четырех столетий «техногенно-потребительской цивилизации» [1, с. 5].

Претензия таких масштабов, естественно, интригует читателя, делает его внимательным и придирчивым. Книга состоит из двух частей: первая (автор Ф.В. Лазарев) представляет собой эскиз интервальной концепции человека в ее основных параметрах, вторая (автор Брюс А. Литтл) посвящена анализу некоторых антропологических проблем в контексте христианского учения.

С целью определения места своего подхода в антропологической традиции Ф.В. Лазарев вначале выделяет «типы антропологического дискурса», а также

останавливается на понятии «мета-антропологии». С его точки зрения, методологический проект М. Шелера и Х. Плеснера не удался, потому что покоился на «иллюзии» интегральной антропологии, создаваемой комплексными усилиями разных наук о человеке, включая философию. Такая «идея научности» – сциентистская, ибо философский и научный дискурсы «несоизмеримы в своей основе». Отталкиваясь от наследия В. Брюнинга, задачу мета-антропологии Ф.В. Лазарев находит в анализе природы человека «как уникального объекта исследования», а также в разработке «соответствующих методов» его постижения. Ибо в попытках познать человеческую реальность обнаруживается парадоксальная антиномичность рациональности: познавая, мы объективируем, и тем самым лишаем исходную человеческую субъективность сущностной определенности. Адекватным целям мета-антропологии, искомой методологией многомерного постижения реальности и является, согласно основной идеи книги, «интервальный подход».

Его суть, прежде всего, состоит в отказе от познавательной позиции абсолютного наблюдателя. В отличие от постмодернистской деконструкции, которой также эта идея присуща, здесь «познавательные стратегии точного и адекватного мышления» не отброшены как мифологема, а, напротив, полагаются «главным». «Интервальность предполагает предельную гносеологическую фокусировку смыслов» [1, с. 24]. Истина относительна именно потому, что она интервальна, таковой представляется наблюдателю, находящемуся вне интервала, и она же, но «изнутри» – абсолютна. Все зависит от «познавательной позиции» субъекта. Смысловое конструирование категорий в виде бинарных оппозиций, свойственное классическому рационализму, ныне недостаточно, ибо интервалов, в которых берутся объекты в современной науке, заведомо больше двух. Поэтому исходной оказывается задача выявления «условий познания», условий мыслимости предмета. Согласно развиваемой Ф.В. Лазаревым интервальной эпистемологии, единство объективных и субъективных условий познания и фиксируется в понятии «познавательной позиции» как «смыслообразующего интервала» [1, с. 29].

Итак, следует отказаться от бесполезных попыток построения единой картины реальности, – ибо гетерогенен и многомерен сам мир, но должен учиться искусству инакомыслия и красоте компромисса. Отдельные образы человека не исключают, а дополняют друг друга. Их сопоставление в рамках единой теоретической системы, по мнению автора, и позволяет осуществить интервальный подход.

К фундаментальным интервалам бытия личности относятся витальный, социальный, культурный, экзистенциальный. «Принципиально важно», утверждает в книге, различать два способа бытия человека: «изнутри» – как индивидуальность, субъект самодетерминации и возможность экзистенции, и «извне» – как продукт исторических и социальных обстоятельств. Человек одновременно существует во множестве интервалов, его существование всегда ситуативно. Только эта неустранимая контекстуальность бытия и способна иногда образовывать факты экзистенции человека «поверх любых интервалов», свободы от обстоятельств.

К вопросу о феноменологической первичности «фактов» или «смыслов» имеет

резон подходить только с релятивистских позиций. Любой факт (равно как и объект, к которому этот факт отсылает) определен лишь в «фиксированном интервале». Согласно Х.-Г. Гадамеру, обрести путь к истине в науках о духе – значит прислушаться к традиции и остаться в ней. Ибо обусловленность гуманитарного знания отнюдь не принижает его, а есть «момент самой истины». Напротив, фантомом является истина, оторванная от «места нахождения познающего» [1, с. 47]. В трудах, например, по политической истории не могут быть игнорированы интересы отечества. И лишь методологическая саморефлексия позволяет заметить неявные постулаты исторического дискурса, обнаружить, что сущность человека не сводится к его единственному контексту и внутриинтервальному бытию.

Важно, таким образом, с одной стороны «осознать и поставить под контроль» ситуационные, интервальные особенности мышления и поведения, обусловленные условиями жизни, а с другой – обеспечить возможность критического взгляда на данную ситуацию, «возможность выхода человеческого понимания за данный смысловой горизонт» [1, с. 50-51]. В этом и проявляется новизна интервального подхода.

Изучение природы человека следует начинать не с установления бинарных оппозиций материи и духа или субъекта и объекта, а с постижения синтетического феномена эмпирически фиксируемой фактичности отдельной человеческой жизни. Исходные факты философского анализа – это индивидуальное бытие жизни, ее конечность во времени, краткость, текучесть, непрерывность, необратимость жизненного потока, а также данность человеку феномена жизни «изнутри», ее «самоприсутствие» и хрупкое равновесие между стабильностью и неустойчивостью. Взятые по отдельности в их номинативном перечислении данные факты, на первый взгляд, кажутся банальностями. Но разве были бы они иначе исходными фактами! И разве даже краткая их развертка, осуществленная авторами, не позволяет читателю услышать и почувствовать биения реальной жизни, не вводит его в экзистенциальное пространство смысловых ориентаций?

Сердцевину человеческой экзистенции составляет «укорененная» в ней свобода – свобода воли, выбора между добром и злом. В целом же структуру экзистенции Ф.В. Лазарев мыслит состоящей из четырех блоков отношений [1, с. 67]:

1. к самому себе (самобытность, самоданность, самодостаточность);
2. к наличному бытию (присутственность);
3. к возможным мирам свобода как условие вменяемости и самоосуществления);
4. к Другому (коммуникативность).

В главе, посвященной «смыслу присутствия», автор, прежде всего, отделяет существование как бытие вещей от существования человека как локального присутствия в конкретных обстоятельствах. Последнее всегда «интервально и экзистенциально». Современные процессы глобализации превращают человека в одномерного, массовидного и помыкаемого индивида, в стандартную и незащищенную от чужих взглядов золотую рыбку, обреченно замкнутую стенками аквариума. Процессу глобализации противостоит «процесс интервализации», в котором человек только и способен реализовать себя в экзистенциальном измерении. Здесь личность «призвана», обретает счастье присутствия, а не прозябает в одиночестве, заброшенная в мир абсурда. Континиум интервалов

присутствия и образует жизненный мир человека.

Ф.В. Лазарев также считает, что интервальное присутствие как подлинный разрыв с трагическим мироощущением предполагает принятие некоего Абсолюта, без соотнесения с которым «вовлеченное существование будет постоянно искажаться и вести человека к отчаянию и увяданию» [1, с. 74]. Конечно, это интригует читателя: в текстах религиозного экзистенциализма и персонализма Абсолют естественно и логично восходит к трансценденции Бога, но как непротиворечивым образом возможен интервальный Абсолют? Если абсолютного добра не существует так же, как, согласно интервальному подходу, не существует абсолютной (в гегелевском смысле) истины, то как возможен Бог?

Чтобы ответить на подобные вопросы, интервальной гносеологии недостаточно, нужна также, следуя логике книги, интервальная аксиология. И лишь тогда может быть выстроена с достаточной полнотой интервальная антропология. Здесь-то и обнаруживаются границы авторского дискурса как необходимой, но еще не достаточной антропологической картины – пункты, откуда придется следовать в неизведанность, зоны способов постановки новых проблем и точки опоры будущих рассуждений.

Но оставим сумеречную зону пограничья между светом и тенью и последуем за авторами в их освещении антропологической проблематики. Герменевтическому методу погружения исследователя в инокультурное бытие, задаче преодоления историчности (что «практически невозможно», да и «не нужно»), ими вполне корректно противопоставлен предпочтительный путь методологической отрефлексированности интервала этой конкретной историчности как предпосылки мышления исследователя. Но одновременно в обобщающем эту мысль контексте имплицитно проводится мысль, что нет какой-то особой методологии гуманитарного познания, выходящей за рамки всеобщего интервального подхода. Обобщая так ситуацию, авторы здесь как будто отодвигают в сторону ранее высказанное ими положение о несоизмеримости научного и философского дискурсов и отстаивают идею несущественности отличий специфических методов исследования: «ситуация получения и функционирования человеческих истин» в самых разных областях – будь то природа, социальность или культура – «принципиально не меняется» [1, с. 76-77]. О, так и хочется заметить, если бы это было так просто...

Критике подвергается и понятие «горизонт» - за его метафоричность и «избыточный релятивизм», за пустоту понятия «универсального горизонта». Подлинная же продуктивность этого популярного понятия обнаруживается, как уже догадывается читатель, в его подспудной и неявной связи с идеями интервальности.

Подобная стилистика и чрезмерно упрощающие обобщения, как и в любых других подобных случаях, всегда применяются с целью рекламы собственных идей, с тем, чтобы ярче, выпуклее их представить. Отчасти это идет на пользу и защищает идентичность. Но фрондирование даже хорошей идеи лишает ее глубины, делает более плоской. Нетрудно представить себе возможность появления добротной статьи, главы в книге или даже диссертации, посвященных коллизиям становления идеи интервальности в понятии горизонта. Или текстов об интервальном Абсолюте

и универсальном горизонте. Как и в рассуждениях о конфигурациях дискурсов, о сложнейшей топологии и парадоксальных тонкостях отношений методов, здесь, скорее всего, не стоит ради отстаивания идентичности жертвовать действительной и манящей глубиной.

Ключевой вопрос философской антропологии, согласно авторам, состоит в том, действительно ли человеческая жизнь имеет непреходящую ценность, и если да, то почему?

На него люди смогли пока ответить всего только пятью различными способами. Три первые масштабom оценки человека полагают, соответственно, историю, общество или культуру. Человек здесь, соответственно, либо случайность в системе исторической необходимости, либо утилитарно-прагматично функционирующий потребитель, либо духовное и ценное в приобщенности к культуре существо. Четвертый и пятый концепты человека – экзистенциалистский, (где жизнь не нуждается ни в каком внешнем оправдании), и персоналистический, согласно которому жизнь – Божий дар.

Авторы демонстрируют предпочтительность персоналистской версии ответа, а также концепции человека как духовно-культурного существа. Однако какого-то своего, оригинального ответа на поставленный вопрос, понятно, не дают. Ибо ключевой вопросом антропологии фактически обозначена проблема аксиологического статуса человека, а интервальной аксиологии (если таковая возможна) пока не существует. Как в «Этике» Дж. Мура бесполезно искать, что такое, например, любовь, потому что эта его книга – не этика, а метаэтика, так представленная читателю «интервальная антропология» большей своей частью является по существу мета-антропологией.

Впрочем, ряд разделов книги содержит и собственно антропологические идеи, способные заинтересовать читателя в не меньшей мере, чем идеи мета-антропологии. В разделе «топология присутствия» Ф.В. Лазарев для описания бытия человека вводит понятие «конфигурации интервалов», в которых находится человек. И даже в рамках единственной интервальной ситуации актуально проявлены «инвариантные определенности»: человеку дана способность заметить «отблески» трансцендентного, его «намекы» и «шифры». Трансцендирование есть «смотрение в лицо абсолютного», при котором абсолютное получает статус сокровенного. Присутствовать – не значит замыкаться, но и не значит отчуждаться от наличного бытия. Только так возможно «искусство жить», внемля чувственно-осязаемому бытию и соприкасаясь с метафизическим [1, с. 89-91]. Переход человека из одного интервала в другой может быть «адаптацией», «трансформацией» или «катастрофой». Счастье же и смысл обретаются «на пути к трансценденции». Подлинными коррелятами смыслотворческой деятельности человека полагаются такие «духовные абсолюты нашего Сердца», как веру, надежду и любовь. Счастье, не озаренное смыслом, способно лишь привести от «евфросине» к «гедоне». Смысл же в отрыве от счастья не способен уберечь нас от ощущения трагизма. Бесконечный смысл своего бытия человек ищет перед лицом ничто, конечности и смерти. Человек – лишь мост между бесконечностью Бога и бесконечностью Природы. Непоправимым заблуждением было бы отказаться от «вечных ценностей

Истины и Абсолюта»

Так не приистекает ли, в итоге, «нынешняя сомнительность нашего бытия» («больное» состояние общества и природы современного, лишенного добродетели мира, быстро набирающая силу киберкультура «обездуховления жизни») «из нашей богоотставленности»? – закономерно возникает вопрос в книге. Отметим, что контекст изложения делает его почти риторическим, поскольку вторая часть работы отвечает на него однозначно [1, с. 100-101]. Конструктивное культурологическое расширение господствующей в литературе номенклатуры категорий антропологии проводится автором в концепции «дома как эйдоса культуры». В безмолвной переключке с идеями Ю.М. Лотмана, тартуской школы, - Ф.В. Лазарев определяет статус человека в доме бытия как статус хозяина, которому в его доме все понятно уму и близко сердцу. «Дом» символизирует прозрачность реалий культуры, уют и надежность защищенности, ценность свободы и гармонию взаимоотношений. В нем темпоральные потоки овеществляются как накопленные традиции, предания и реликвии. Он – центр освоенного человеком мира, уберегаемый и физически, и сакрально.

Бездуховный человек физически строит дом, чтобы эгоистически отгородиться от всего остального мира. В «парадигме же духовности дом замыслен как Вселенная в миниатюре», и человек, прежде всего, воздвигает дом в собственной душе. Душа – первый дом человека. Без мира в своей душе он – лишь вечный скиталец, бездомное и неприкаянное существо, которому страшно и тоскливо быть наедине с собой. В целом, по своей сути «дом» отображает «абсолютную ценность индивидуального аспекта человеческого бытия». Надличностные же ценности открываются трансцендированием. «Мир надличных ценностей и смыслов имеет свой центр притяжения, свою сфокусированную точку, точнее, свой пространственно-временной интервал. Это – храм. Божий храм» [1, с. 114]. Трансцендирование, таким образом, ведет человека от «дома» к «храму».

Личностные интервалы человеческого бытия, – такие как дом, храм, школа, казарма, театр – и должны, по замыслу автора, образовать культурологическую составляющую интервальной антропологии. Последняя из глав первой части книги освещает «экзистенциальные стратегемы бытия человека». Под ними понимаются взятые вместе образ жизни и выбранная иерархия ценностных ориентаций. Самоопределение человека как выбор экзистенциальной стратегемы осуществляется в четырех основных формах, которые достаточно подробно рассматриваются. Во-первых, человек выстраивает свою жизнь как адаптацию и протест относительно социальных ситуаций и контекстов. Самоопределение по правилам повседневности вырабатывает прагматичных, циничных и бездуховных конформистов. Они «одномерны», ориентированы на функционирование, на ценности материального богатства, власти и престижа. Осознание ценности свободы в рамках этой стратегемы только способно превратить приспособленца в бунтаря.

Но бунт – отнюдь «не единственная альтернатива конформизму». С позиций стратегемы спонтанности, стихийной самореализации полноты бытия, «не надо ни адаптироваться к социуму, ни бороться с ним, правильнее покинуть его, уйдя в

природу, в искусство, в культуру» [1, с. 124]. Здесь размещается романтизм, спонтанность мятежной анархистской души в ее противостоянии власти, а духовный авторитет и вольное братство друзей заменяют жупел престижа и формальной социальности. Без поэтического флера мир повседневной реальности уродливо-скелетообразен и бездушен. Складывающееся с середины XX века направление философии жизни и постулирует спонтанность жизни как ключевую ценность бытия человека.

Третья из стратагем человеческого бытия как жизненного проекта формируется философами-экзистенциалистами. Человек ищет свое подлинное существование как уникальную экзистенцию, самоосуществляет себя в соответствии с собственным замыслом. Проект – не есть свободная игра ищущих самовыражения жизненных сил, но лишь осознанная и вынужденная потребность, попытка прыгнуть через бездну страха и отчаяния к осмысленности существования перед лицом кошмара и абсурда. Ошибка разумного выбора цели приводит проект к катастрофе. «Через взгляды внутрь своего Я, через медитацию мы ищем способы раздвинуть горизонт разума, постигнуть свой дух в его целостности и в его не востребуемых ресурсах. Мы ищем путь к Богу» [1, с. 131].

Жизнь также можно выстроить как внутренний опыт через прохождение пограничных ситуаций. Смысл бытия спроектировать невозможно, он лишь иногда приоткрывается через духовный опыт, через откровение несказуемого. Такой опыт, как говорил Ж. Батай, есть путешествие на край возможности человека. Жизни как проекту здесь противостоит жизнь как «дух решимости». Трудный поиск выхода из пограничной ситуации осуществляется, согласно автору, посредством обращения человека к религиозным ценностям, к философской рациональности и к здравому смыслу. На пороге третьего тысячелетия, полагает Ф.В. Лазарев, мировая цивилизации находится «у роковой черты». «В сущности, сегодня возникла необходимость в ревизии самой модели социокультурного универсума» с ее постулатами рациональности, активизма, прогрессивного развития и антропоцентризма [1, с. 140]. За истекшие четыре столетия история подвела нас к фазе «бездвременья и изношенности» этого культурного базиса. Наступление «внекультурной тотальности беспорядка» – это и методологический анархизм Фейерабенда, и деконструктивизм Деррида. «Сегодня все острее чувствуется потребность решительного перехода от постмодерна к новой социокультурной парадигме» [1, с. 143].

Чтобы обосновать, на каком именно основании могла бы быть выстроена эта новая парадигма, автор обращается к вопросу о специфике философии и науки. В то время как философия изобретает новые возможности жить, наука занята тем, как сделать данную жизнь комфортной. Философа интересуют место и масштабы присутствия человека в мире, ученого – то, как он устроен. В полном отвлечении от человека наука устремлена к созданию меняющих мир технологий. Гуманитарные научные дисциплины на первом плане имеют уже не проблему объяснения, а проблему понимания, но любая из них исследует человека в строго определенных границах, будь то сферы социума, политики или культуры.

И только в философии человек предстает многомерной целостностью, во всем

множестве интервалов его бытия. Бытие человека ограничено культурными условиями и, одновременно, превосходит их в движении к новому горизонту свободы. И в интервальной, и в трансинтервальной ситуациях человек остается открытой системой, незавершенным, ищущим смыслы бытия существом. Культура и экзистенция являются равноценными истоками конституирования смысловых полей философской рефлексии. Главное в философии, что делает ее мудростью, а не наукой, которая лишь тешит праздную любознательность – это прозревающее постижение бытия в его «обнаженности, когда оно не облачено в одежды слов и абстракций, не отгорожено от нас интерпретациями, теориями, моделями и культурными мифами» [1, с. 150]. Ее центральная задача – постижение бытия человека в мире. В «современной технократической и индивидоцентристской цивилизации Запада» не делается должного акцента на экзистенциальном измерении человека. Так компрометируется первая из основополагающих идей философии – «абсолютно свободная творческая мощь человека». Другая изначальная идея философии – «универсального разума» также оказалась побежденной парадигмальным подходом и принципом плюрализма. Торжествует постмодернизм. В забвении и небрежении остался принцип интервальности, на который реально опиралось постижение мира человеком. Ныне «культурное сознание оказалось перед дилеммой: «идея философии» (а вместе с ней и сама философия в ее изначальном смысле) либо должна отмереть, либо качественно преобразоваться, соединив в себе на новой основе универсализм и парадигмальность. Такой основой и является сегодня интервальная диалектика» [1, с. 153].

Вот мы и высветили авторский ответ на главный вопрос книги о новой социокультурной парадигме. Вращенный в нормальном дискурсе философского сомнения, современный читатель отнюдь не рассчитывает получить из текста откровение, истину в последней инстанции. Он ищет идеи, которые подтолкнули бы его к собственному поиску, свежий взгляд на устоявшиеся доктрины и авторские заблуждения, незаполненные пустоты и точки опоры для конструктивных размышлений. Если этого нет, книга мертва. В интервальной игре света и тени пульсирует жизнь многомерного человека. В заключении следует отметить, что в предлагаемой рецензии основное внимание уделено первой части книги, хотя некоторые наши соображения, как мог заметить читатель, касаются духа и стиля книги в целом. Что касается детального обсуждения конкретных проблем, то данные заметки не распространяются на вторую часть книги, написанную доктором богословия Брюсом Литтлом и содержащую еще две главы – об упадке морали от современности к постмодерну и о развитии парадигмы для нравственного консенсуса. Ибо разбор теологического дискурса философом и культурологом останется заведомо и ущербно неполным.

Список литературы

1. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек: введение в интервальную антропологию. – Симферополь: Сонат, 2000.