

Г.Л. Тульчинский

## СДВИГ ГУМАНИТАРНОЙ ПАРАДИГМЫ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ И ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПЕРСОНОЛОГИЯ

Утверждается сдвиг гуманитарной парадигмы, который должен опираться на принципиальный учет роли и значения личности – главного источника динамики смыслообразования. Этот сдвиг заложен в феноменологии Э. Гуссерля и последующем развитии философских направлений. Смыслообразование является проявлением человеческой свободы и ответственности. Феноменология подтвердила, что аподиктические истины надо искать в области трансцендентального субъекта. Феноменологический анализ сводится в конечном счете к самоидентификации. «Гносеологическая» стадия развития философии, разводящая субъект и объект, выводит на первый план проблему свободы и личности. Следующая, «аксиологическая» стадия выражает созревание персонологической доминанты. Самосознание – наиболее важное проявление человеческой сущности. Субъект самосознания является носителем свободы. Очевидна историческая тенденция сужения границ Я. Единство Я нельзя найти в готовом виде, его можно только осуществить неустанным усилием утверждения скрытой сущности свободы. Я – точка сборки ответственности. Содержание гуманитарности выстраивается в пять уровней: инфраструктуры культур, антропологический, культурологический, персонологический, метафизики нравственности. Несостоятельно и опасно игнорировать одни из этих уровней в социальной деятельности. Возможность гуманитарного знания основана на единстве и универсальности духа. Единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Постчеловеческая персонология – это перспектива метафизики личности. Тело предстает посредником между двумя планами человеческого бытия: трансцендентальным и реальным. С ростом сферы мыслимого человеческий мир все более переходит в модус возможного. Возможное принципиально важно для персонологии: самый глубокий момент в самосознании и идентичности – Я, которого еще нет, но которое возможно. Ключевыми моментами сдвига гуманитарной парадигмы являются POSSIBILITY и потенцирование.

**Ключевые слова:** человек, гуманитарность, сознание, субъект, трансцендентальный субъект, интенциональность, интенциональные объекты, Я, личность, персонология, постчеловеческая персонология, посттелесное Я, смыслообразование, свобода, ответственность, возможное, динамизм.

### Новый сдвиг гуманитарной парадигмы

Двадцатый век сполна расплатился по вексям девятнадцатого. Столетие стало эпохой, когда плоды Просвещения, великих замыслов в науке и морали, политике и экономике стали реальностью. Однако эта реальность выражается и осознается как кризис экологии, демократии, нравственности, науки, искусства и т.д. Такого острого напряжения между претензиями разума, науки – с одной

стороны, и срывами общественного сознания в иррациональную стихию насилия, мистицизма – с другой, человечество, пожалуй, еще не знало.

Ситуацию, на первый взгляд, обостряет и усугубляет опыт постмодернизма, согласно которому люди не имеют доступа к реальности и истине, а их сознание определяется языком и, значит, теми, кто имеет власть формировать язык. К концу столетия стало очевидно, что

постмодернизм — в своем постструктуралистском выражении и деконструктивистской методологии — пришел в тупик: деконструкция логоцентризма обернулась логомахией и апофеозом граммотоцентризма, самостоятельностью отсылающих друг к другу означающих; отказ от позиции и ответственности, ускользание от них привели к невменяемости мысли, ее выражения и реализации. Выявился своеобразный шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующей соответствующих изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Стали ясными как переходный характер деконструктивизма и постмодерна в целом, так и осознание необходимости нового сдвига гуманитарной парадигмы, который стал бы одновременно развитием и преодолением деконструктивизма.

Такой сдвиг должен обобщать, а не отрицать опыт постмодерна, критики логоцентризма. Он должен давать осмысление нового цивилизационного опыта, делать акцент не столько на структурности, сколько на динамике осмысления и порождения новых смыслов; и в этой связи опираться на принципиальный учет роли и значения личности — главного, если не единственного источника этой динамики. Поэтому смыслообразование персоналогично, является результатом глубоко личностного опыта, проявлением человеческой свободы и ответственности.

В истории философии уже неоднократно случались подобные периоды пробы сил разума: античная софистика, средневековая схоластика, Просвещение осуществляли активный поиск, когда парадоксы, дистинкции и прочие симулякры приобретали бóльшую реальность, чем сама реальность. И всегда такой поиск предварял качественный рывок, прорыв человеческого опыта к новой целостности бытия.

### **Э. Гуссерль и персоналогический поворот**

Три последних столетия завершались беспощадной критикой философии И. Кантом, Ф. Ницше, Ж. Дерридой. Каждое последующее начиналось открытием новых методов и новых перспектив философии: для XIX столетия это сделал Г. Гегель, для XX — Э. Гуссерль. Именно предложенный Гуссерлем подход поставил вопрос о возможности философии как науки, открыл дорогу экзистенциализму и герменевтической философии, а затем и к постструктуралистской тотальности означающих без означаемых. Откроет ли начало XXI столетия новые перспективы философии или оно окажется исключением из отмеченной тенденции — пока еще не известно. Можно только признать, что потенциал гуссерлевского подхода еще далеко не исчерпан, а его осмысление еще будет продолжаться и продолжаться как в плане осознания его возможностей, так и в плане уяснения самой сути метода.

Предложенный Э. Гуссерлем подход, развиваемый им понятийный аппарат были радикально новы для европейской философии. Однако феноменологическая философия Гуссерля не явилась подобно *deus ex machina*. Она стала не только развитием ряда идей Б. Больцано, Ф. Брентано, Д. Гильберта, Р. Декарта, Г. Кантора, Г. Лотце, А. Мейнонга, Г. Фреге и др., но и явилась одним из наиболее радикальных ответов на кризис европейской рациональности (прежде всего см.: Слинин, 2001; а также: Марков, 1986; Серкова, 2000; Солонин, 1986).

Как отметил Я.А. Слинин, «самым выдающимся достижением трансцендентальной феноменологии является ее победа над скептицизмом. Феноменология подтвердила тезис о том, что не всякая истина сомнительна, и показала, в какой области следует искать несомненные, аподиктические истины: это область транс-

цендентального субъекта» (Слинин, 2001, с. 338). Э. Гуссерль развил картезианское основоположение феноменологии «*cogito ergo sum*». Согласно Гуссерлю это означает, что аподиктически я существую только в качестве трансцендентального субъекта. К этому первому принципу феноменологии Гуссерль добавил еще два: принцип внутреннего сознания времени и принцип интенциональности сознания (там же, с. 340). «Оба они, как и первый принцип, являются аподиктическими истинами. Их суть нам хорошо известна... Знание о наличии имманентного времени, в котором я существую, является аподиктическим: в существовании этого времени я усомниться не могу... В этом имманентном трансцендентальному субъекту времени постоянно сменяют друг друга разнообразные акты сознания... Каждый акт сознания имеет интенциональный характер: он представляет собой интенцию, т.е. направленность на что-то, на какой-то объект. В этом я тоже усомниться не могу... Объекты, на которые направлены акты сознания, суть феномены, они не трансцендентны, а имманентны сознанию. Они составляют часть трансцендентального сознания и, следовательно, существуют несомненно, аподиктически. Гуссерль называет их интенциональными объектами. По своему содержанию они, по большей части, представляют собой то же самое, что вынесенные за скобки трансцендентные объекты, но независимо от сознания существовать не могут. На них полностью распространяется максима: “нет объекта без субъекта”» (там же, с. 340–341).

Осуществленный Я.А. Слининым анализ феноменологического метода позволил выявить две, на мой взгляд, важнейшие особенности гуссерлианского подхода. Во-первых, поскольку всякое экзистенциальное конституируется в субъективности сознания, т.е. в трансцендентальной сфере, постольку трансцендентное принадлежит сознанию.

Феноменологическая редукция лишает познание референциальной глубины<sup>1</sup>. В этой связи можно утверждать, что постмодернистские означающие без означаемых — законное наследство феноменологической редукции.

Во-вторых, согласно Гуссерлю, феноменологическое описание — не совокупность спекулятивных приравнений, а собственно трансцендентальный опыт как поле, в котором следует искать начальные истоки всех познавательных актов<sup>2</sup>. Трансцендентальные основы единства и многообразия опыта для Гуссерля обусловлены трансцендентальностью его. Эгология и составляет суть трансцендентальной феноменологии, а трансцендентальная логика есть логика субъективности (Слинин, 2001, с. 71). В состав моего трансцендентального *его* входят в качестве феноменов и пространство, и время, и природа, и другие люди, и я сам (подробнее: там же, с. 349–364). Все они выступают интенциональными объектами моего трансцендентального опыта, когда я сам выступаю в качестве трансцендентального субъекта. Интенциональность — это не система описаний, и не просто направленность на объект, а сама возможность конституирования жизненного мира трансцендентального субъекта.

Поэтому феноменологический анализ сводится в конечном счете к самоидентификации (Серкова, 2000). Действительно, роль интенциональной установки

<sup>1</sup> В логико-семантическом плане, как отмечает Я.А. Слинин, это означает тождественность истинностной оценки и утверждения (отрицания). «“Снег бел” есть истина» — то же самое, что и просто утверждение «снег бел», а утверждение «“снег полосат” есть ложь» — то же самое, что отрицание «не верно, что снег полосат» (см.: Слинин, 2001).

<sup>2</sup> Показателен сам ход развития взглядов Гуссерля от психологизма к критике начал психологии и логики, и далее — к критике естественной установки, разработке интенциональной трактовки предмета, феноменологической дескрипции и трансцендентальной логики.

обусловлена тем, что всякий познавательный акт, всякое осмысление есть попытки конечного существа постичь бесконечное. Такое постижение всегда оказывается с какой-то позиции, с какой-то точки зрения, в каком-то ракурсе, в каком-то смысле. Таким образом, в гуссерлианстве оказывается заложеным персоналогический поворот в философии, назревший к концу XX столетия как следствие кризиса постмодернизма.

Речь идет о главной тенденции философствования последних двух столетий: от онтологии к гносеологии и далее через аксиологию и культурологию к персонологии. Два основных ответа на вопрос о природе бытия (идеализм и реализм) на «онтологической» стадии философии, по сути дела, есть два объяснения двойственной природы человеческого бытия, делающие акцент либо на духовной, либо на телесной его стороне. «Гносеологическая» стадия, разводящая субъект и объект, делает акцент на их соотношении, с неизбежностью выводя (с осознанием проблемы трансцендентального субъекта) на первый план проблему свободы и личности. «Аксиологический» этап – от феноменологии к экзистенциализму и одновременно к герменевтике, нормативно-ценностной культурологии и постструктурализму – выражает стадии созревания уже собственно персоналогической доминанты.

Так или иначе, но философия на пороге нового столетия и тысячелетия раскрывается преимущественно как персонология, вбирающая в себя как философскую антропологию и культурологию, так и традиционную метафизику.

#### **Самосознание как функция свободы: постчеловечное Я**

Философия личности прошла сложный путь: трансцендентальный субъект (Р. Декарт), его схематизм (И. Кант, И.Г. Фихте), интенциональность сознания

и символические формы бытия (Э. Кассирер, Э. Гуссерль), сознание как оплотающий диалог с Другим, в том числе бессознательным (М. Бубер, М.М. Бахтин, Э. Левинас, фрейдизм), человек как совокупность общественных отношений (марксизм), как «человек и его обстоятельство» (Х. Ортега-и-Гассет), как символическое тело (постструктурализм). К концу XX века человек оказался перенасыщенным, перегруженным качествами. Похоже, что его надо вновь «почистить»: в плане перехода от структурных описаний к выявлению механизма динамики свободы от трансцендентального к социальному.

Где и когда Я? Где и когда личность? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально. Психологи и даже педагоги говорят о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Небывалой (до политических столкновений) остроты достиг вопрос об абортах, трактуемых не как прерывание физиологического процесса – беременности, а как человекоубийство в полном смысле слова со всеми вытекающими нравственными и правовыми последствиями. Поневоле начинаешь вспоминать соратницу В.И. Ленина О. Лепешинскую, ставшую в советское время известным биологом и занимавшуюся воспитанием зиготы. Вообще, складывается впечатление, что еще немного и можно будет говорить о презиготной стадии развития личности.

В наши дни, когда тело превращается в подобие костюма, который довольно легко перелицевать, а то и сменить, гендер становится одной из идентификаций Я в зоне его свободы. В духовной истории XX столетия отчетливо прослеживается персоналогический сюжет: от радости узнавания феноменологии гендера к постмодернистскому телоцентризму с его деконструкцией тела, а от него – к метафизике личности как точке сборки свободы как ответственности.

Свобода внебытийна, сверхбытийна, добытийна. Она вне свойств и идентификаций. Но, реализуясь, она рождает ответственность, т.к. задает позицию, лишает алиби-в-бытии (см.: Бахтин, 1986). Она задает точку зрения для осмысления и смыслотворения. Открыть мир — значит принять его, а принять — значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне, нет моей заслуги, но открылся мир *мне*. А Я, как уже говорилось, трансцендентно, метапсихично и вневременно. Именно потому, что есть чувствительность свободы. Самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Самосознание — возможно, наиболее важное проявление человеческой сущности. И при этом самосознание, пожалуй, наиболее трудно постижимый феномен. Главная проблема заключается в том, что сознание собственного Я дано не в форме объективности, а в форме самосознания субъекта, или, иначе говоря — в необъективности субъекта самосознания.

Я постижимо не путем объективации, а каким-то иным, возможно, более глубоким образом. Я — ни факт, ни акт, ни идея, оно одновременно и идеально, и реально, стоит вне времени и проявляется в душевной жизни. С гносеологической точки зрения Я — своеобразная «слепая точка», существенный, хотя и непознаваемый фактор познания.

Онтологический смысл этого обстоятельства заключается в том, что субъект самосознания является носителем свободы. Тем самым проблема самосознания, с очевидностью, оказывается в центре любого осмысления природы метафизического знания и философствования вообще.

Поскольку самосознание трудно подвести под рациональные, объектные категории, в философии сложилась традиция рациональной неопределимости самосознания и связанных с ним философем (свободы, экзистенции и т.д.). Будучи

трансцендентным, метапсихичным, вневременным, Я предстает «не от мира сего», «абсолютopodobным» — по выражению Б. Вышеславцева. Именно поэтому проблема самопознания обнаруживает себя традиционно, в конечном счете как проблема религиозная: подлинное самопознание достигается лишь через соотношение с Абсолютом, проявляет зависимость от богопознания, предваряя его гносеологически.

Я дано само по себе, но оно не может быть основанием самому себе. Именно забвение этого и ведет к самозванству, человекобожью и ничтожению бытия. Не случайно Ж.-П. Сартр, исходивший из того, что свобода как небытие предшествует бытию и, значит, бытие пронизано небытием, пришел к выводу, что Я есть «пустота в густоте бытия», «дыра небытия в бытии» (Сартр, 2009).

Сколько не искали философы внутреннее Я, они не нашли его, ибо таковое есть диспозиция, качество, проявляемое в момент актуализации. Это качество — свобода. Единство Я нельзя найти в готовом виде, оно не «отрезано» и не «отвешано», как говорил Г.Г. Шпет. Его можно только осуществить неустанным усилием утверждения скрытой сущности, сущности свободы. Усилием прорастания бытия. Свобода — единственное условие адекватного восприятия и постижения реальности, как окончательная реализация внутренней гармонии индивида и наивысшее выражение преодоления его Эго, восстанавливающее единство внешней и внутренней реальности. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Поэтому в конечном счете проблема заключается в преодолении самозванческих крайностей как индивидуализма, так и коллективизма, ничтожащих бытие либо в невменяемом человекобожестве, либо в невменяемом *das Man*. Как это назвать — персонализмом (С.А. Левицкий),

новой архаикой (В.А. Савчук) или еще как — все равно. Главное — вменяемость, то есть личностность бытия.

Очевидна историческая тенденция сужения границ Я, границ личности как вменяемого, свободного и ответственного субъекта от племени, общины, рода до психосоматической целостности индивида, к определенным этапам его жизненного пути, например от 18 лет до наступления старческого маразма.

Ничто не мешает предположить, что сужение конуса Я, свободы и ответственности может быть продолжено уходом вглубь тела под кожно-волосной покров в стремлении к некоей точке с возможным последующим расхождением «по ту сторону точки» в некоем новом запредельном расширении. Но тогда — не является ли личность феноменом только нашего времени? Ее не было. Она есть. Но ее может не быть.

Более того, эта тенденция сужения границ вменяемости и личности может быть продолжена в плане сужения границ человеческого Я. Действительно ли индивид неделим?\* Современный человек имеет множество Я: в социальных ролях, в своих движениях души, фантазиях, во сне и т.д. Распавшаяся на иногда конфликтующие ипостаси личность — типичный образ современного искусства. Человек и ответственность перерастают и взламывают традиционные границы личности, которые совпадают с границами ответственности. И кто сказал, что процесс сужения границ ответственности (а значит, и личности) не может пойти вглубь? К ответственности составляющих и образующих индивидуальную личность частей? В этом вновь расширяющемся конусе вменяемым субъектом могут выступать уже части психофизиологической целостности (тела, организма), отдельные

социальные роли, «стихии», образующие личность. Но это уже не будет ситуация классовой, национальной или какой-либо иной «коллективной» невменяемости. Субстанция свободы и ответственности станет виртуальной, уподобится иррациональным числам и станет недоступной здравому смыслу и обыденной практике.

Границы свободы и ответственности сузились настолько, что перешли в запредельное. Разве уже сейчас не возлагается ответственность не на целостную личность, а на стихии, процессы и системы ее образующие и пронизывающие? Например, ответственность возлагается на наследственность, окружение, а то и на части тела и организма (нервная система подвела, «это не я убил — рука сама убила...») или на отдельные социальные роли («разве ж это я убил, я бы не смог, но как зять...»). Либо как в шекспировском Гамлете: «Не я виной, мое безумие!». И нет субъекта, нет человека. Он рассыпался на биологическое, социологическое, психологическое, религиозное и т.д. существа, а точнее — сущности. Об этой тенденции свидетельствует и обостренный интерес в конце XX столетия к так называемой «трансперсональной (т.е. внеличной) психологии», духовным практикам в духе Кастанеды, интегральной йоги Ауробиндо и т.п. Общим для всех них является поиск органической связи человека с бесконечным полем сознания (универсальным разумом или космическим сознанием), то есть выходом конкретной личности за рамки пространственно-временных и причинно-следственных границ.

Современный человек находит детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Двигается по направлению к себе, но никогда не достигает себя. Общество же оперирует человеком, исчисляет его статистически, его распределяют по организациям, используют его для разных целей.

\* Слово «individuum» в дословном пер. с лат. — «неделимое» (ред.).

Человек, по словам Н.А. Бердяева, «проецируется в окружающий его предметный мир».

Эта деперсонализация, ничтожение Я переходит на ничтожение и распыление реальности, что проявляется в том числе и в искусстве, причем в искусстве — наиболее безобидным и не опасным для окружающих образом. Так, современные проза и поэзия, в отличие от постмодернистских, дающих опыт деконструкции, дают переживание «ускользания текста», а значит и ускользания и распада мира.

Скорее Я становится «точкой ответственности» в стихиях, стоящих за видимым миром, странником по этим стихиям, «точкой сборки» самосознающего Я, которое не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань. Именно на это обращал внимание Г.Г. Шпет, когда писал, что «Я не отрезано и не отвешано по объему, а включено в целое мира» (Шпет, 1916; 2006, с. 264–310). Если воспользоваться метафорой, предложенной Г.В. Флоровским, то «тварь можно уподобить геометрической связке лучей или полупрямых, от начала или некоего радианта простирающихся в бесконечность» (Флоровский, 1928, с. 178). В этом случае Я представимо в качестве подобной лучевой структуры — то ли она начальной, но неоконечной, то ли оконечной, но неона начальной, то ли неона начальной и неоконечной, как пучок стихий. Именно такой образ имел в виду Г. Зиммель, когда писал, что Я — пучок линий, развитий по различным направлениям, совершенствований, но дело не в них в отдельности, а в значении их для развития личностного единства (Зиммель, 1996).

Но человек не застревает на таких частичных «совершенствованиях», на сопричастностях, идентичностях, замыкающих его в своих единствах, превращающихся в ловушку *das Man*, когда сопричастность превращается в представительство. Полноценная личность

не только и не столько представительствует «от имени идеи», но и способна «иметь идеи», «рождать», формулировать их. Поэтому Я, скорее, не столько «пучок стихий», нитей, вплетающихся в ткань бытия, прорастающих в нем, сколько странник в них, челнок, плетущий неповторимый узор бытия. Можно предложить и другую, более современную математическую метафору, если уподобить Я всюду негладкой («ёжистой») функции вроде функции Дирихле. Или, может быть, Я подобно волновой функции?

Но тогда границы свободы и ответственности, как и границы личности, утрачивают четкость Нового и новейшего времени. Границы свободы в XIX–XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем). Если же в XX–XXI веках свобода приобретает пучкообразный вид или вид волны — и где тогда ее границы? Она везде, где точка Я, осознающего свою ответственность. Современный процесс дезинтеграции личности лишь заостренно подает этот непреложный факт: Я внеположено любому рассуждению и любому определению. Оно одновременно и главное действующее лицо и неуловимо для характеристики. Оно предстает буквально, именно и прежде всего как трансцендентальный субъект.

Похоже, что Я как точка сборки ответственности, как волновая функция свободы, как странник в возможных мирах — и есть грядущие метаморфозы и открытия нравственности, предвестником которых является постмодернизм. Если Я обречено смотреться в зеркало рациональных схематизаций, то оно остается в кругу неменяемости. Если Я — конструкт этих схематизаций, то Я собственно и нет. Но Я — не продукт, не результат, а путь. В целом мире. И познание возможно только через сопричастность этому целому. Истинное знание достигается не размышлением, оно — тот путь, тот сюжет, та траектория бытия, которые

открылись вменяемому человеческому осмыслению.

Человек — это маленькое существо, окруженное, поддерживаемое и приводимое в движение целой иерархией миров. Человеку остается от него самого и мало и много — возможность путешествия в этих мирах. Человек — странник миров, исследователь этих миров. «Странник, вечный странник, и везде только странник», — писал В.В. Розанов (Розанов, 2006).

Найти себя можно только в мире. Открыть и вверить себя безгранично открытому динамизму творческих перемен мира. Не самоотречение как неволеенье духа, а самоотдача великому единству. Самоосмысление возможно только на путях выхода из себя, как странничество в мирах и проекциях. Как ответственность за свой путь, за себя как иного, чем другие. Как собственное иночество, как инаковость, как возможность находить уникальные смыслы. Но как возможен опыт такой инаковости? Как возможны прорывы в трансцендентное? В феноменологии трансцендентное вынесено за скобки. Но тогда иначе: как возможно расширение трансцендентального опыта? И, главное, что есть свобода как интенциональный объект? Возможность ответов на эти вопросы может быть связана только с поиском перспектив нового гуманизма, новой гомодицеи.

### **Постчеловеческая персонология: гуманитарность против гуманизма?**

Что такое гуманитарность сегодня? Какова система ее ориентиров? Что определяет ее содержание, направленность? Что интересует специалиста-гуманитария? Каков рейтинг базовых ценностей, определяющих эту ориентацию? В чем и когда может быть востребован гуманитарий? В каких вопросах он может выступать в качестве специалиста? Насколько вообще совместимы понятия

гуманитарности и знания? Неспроста ведь в английском языке отсутствует понятие «гуманитарные науки». Вместо него используется понятие *humanities* — широкая сфера проявлений человеческого духовного опыта. Результатам этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. В этом случае можно говорить не столько о знании и познании, сколько о смыслопорождении и осмыслении (понимании). Этой сфере, с ее смысловой неоднозначностью, противостоит наука, *science*, под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т.е. преимущественно естествознание и математизированные науки.

Как показало проведенное ранее рассмотрение, содержание гуманитарности выстраивается в несколько уровней (Тулчинский, 2002а).

(I) Суть, ядро гуманитарности образует проблема свободы. Свобода внебытийна и добытийна. Однако, она не столько небытие, «дыра в бытии» (Ж.-П. Сартр), сколько бытие в возможности (дианамис Аристотеля). Свобода — источник творения новой реальности, откровения новых миров. Единственным пока носителем свободы является человек, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является сознание, разум, все то, что обычно связывается с интеллектуальной, духовной деятельностью. Не случайно по-немецки гуманитарные науки называются *die Geisteswissenschaften* — науки о духе.

(II) Носителем свободы и духовного опыта сознания является не просто человек, а личность, границы которой (временные и пространственные) определяются и задаются именно границами свободы как ответственности, т.е. вменяемости.

(III) Формирование и развитие человеческой личности обеспечивает культура (точнее, культуры: национальные, этнические, возрастные, профессиональные и т.д.) – внегенетическая система порождения, сохранения и трансляции социального опыта. Именно освоение конкретных культур обеспечивает социализацию и индивидуализацию личности.

(IV) Психосоматической основой личности до сих пор преимущественно является человек как представитель определенного биологического вида.

(V) Социальная, политическая, экономическая и природная инфраструктура обеспечивают сохранение и развитие конкретных культур.

Из этой системы ценностей следуют и некоторые особенности гуманитарной парадигмы и соответствующих видов гуманитарной экспертизы.

Внешний ее слой (уровень) связан с рассмотрением *инфраструктуры* культур – среды, условий (гарантий) существования и развития конкретных культур: от кормящего ландшафта и экономики до политического менеджмента и права. При этом речь идет не только об отдельных культурах, но и условиях и гарантиях их сосуществования.

Важным аспектом являются условия существования человека как такового – биологической особи, сохранения психосоматической целостности: от общих условий жизни до медицинского обслуживания. Это рассмотрение может быть выделено в самостоятельный – *антропологический* – уровень.

Следующий уровень – *культурологический*: рассмотрение конкретных культур и субкультур, содержания их нормативно-ценностные системы, идентичности (включая глобальную), а также условий и совместного развития. Следует подчеркнуть фундаментальную, определяющую роль культурной идентичности, консолидирующей общество по отношению к

реализации природных, экономических, политических и прочих ресурсов.

Еще глубже *персоналогический* подход – выявление форм, условий и гарантий формирования, развития и существования личностей, в том числе носителей различных идентичностей, их самореализации, творчества.

Наконец, самый глубокий уровень – *метафизики нравственности, проявления свободы воли*. Именно он оказывается главным, стержневым, на который наслаиваются все другие. Игнорирование этого уровня обесмысливает все остальные. Более того, ограничение одним или только несколькими другими уровнями, без рассмотрения условий и гарантий реализации свободы, не только несостоятельно, но и опасно.

Наиболее очевидна несостоятельность ограниченности на последнем, V уровне. Самодостаточность чисто экономического, политического и т.д. подхода чревата серьезными, если не катастрофическими издержками. Последние российские реформы – убедительный тому пример. Так или иначе, но использование природных, финансовых и других ресурсов не может осуществляться в ущерб другим обществам и культурам. Иначе такая деятельность не выдерживает гуманитарной экспертизы и в этом состоит первая миссия гуманитарного знания и гуманитариев как профессиональной группы. И с этим согласятся практически все из них.

Но не менее опасно и ограничение культуральными критериями. Можно только приветствовать попытки типа разработки «Декларации прав культуры», инициированной в середине 1990-х академиком Д.С. Лихачевым (Лихачев, 1999). Каждый народ и каждый этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно-историческому наследию. Однако не следует

и забывать того, что самодостаточность отдельных культур очень часто оборачивается в лучшем случае изоляционизмом, а чаще нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. И хорошо известно, что национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции. Поэтому главной задачей гуманитарной экспертизы в этой связи оказывается выработка представлений о гарантиях сосуществования и развития различных культур и оценки в соответствии с этими критериями.

Особенность современной ситуации в том, что если раньше развитие культур и этносов было возможно за счет миграций целых народов, экспансии, поглощения, а то и уничтожения иных культур посредством войн, этнических чисток, геноцида и т.д., то современность поставила границы такой практике. В глобальном мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждает к этому. Это принципиально иная ситуация. Малейшее проявление нетерпимости становится достоянием всей мировой общественности и осуждается ею.

Еще менее очевидна, а значит — не тривиальна и важна ограниченность самоценности человека. Человек — это не всегда хорошо и не всегда самоценно. В. Шаламов был глубоко прав, бросая упрек великой русской литературе с ее гуманистической традицией и ставя в вину гуманизму опыт кровавого тоталитаризма и насилия XX столетия. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» могут оправдываться самые страшные злодеяния и самозванство — делание других счастливыми помимо и вопреки их воле. Собственно, именно об этом и написана Ф.М. Достоевским «Легенда о Великом инквизиторе». За человеком — существом, в общем-то, амбивалентным, — надо видеть главное, носителем чего он довольно часто выступает: свободу. Покушение на свободу всегда так или

иначе оказывается покушением на бытие, ничтожит его (подробнее см.: Тульчинский, 1996).

Серьезной заслугой постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культуроцентризма, а также самодостаточности творчества. Разкультуривание современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культуроцентризма. Тем самым обесмысливается и творчество. И то, и другое, ставящееся во главу угла, — обесмысливается, они не находят основания в самом себе. И не найдут никогда, потому что смысл, как это очевидно, задается контекстом. Но в тупик ведет и самоценность человека. Поэтому так называемое «расчеловечивание» современной культуры и цивилизации, так пугающее иных записных гуманистов, в высшей степени плодотворно.

Современная хаптика, телесные практики в науке, медицине, искусстве, игра с телом в обыденном опыте открывают несущественность антропоморфности, человеческого. Можно сказать, что современная культура расчеловечивает — и слава Богу! Причем в буквальном смысле. Это расчеловечивание открывает важность постчеловечности, позволяет за тремя соснами увидеть лес и путь в нем (см.: Тульчинский, 2002а; 2006; Эпштейн, 2006).

Не менее любопытные процессы произошли и происходят в мировой правовой культуре и практике. Еще в начале XX столетия право было озабочено соблюдением неких норм социальной жизни в экономической, политической сферах преимущественно. Нарушение прав национально-этнического плана не становилось вопросом правовой экспертизы. Например, армянский геноцид так и не стал в свое время предметом правовой оценки. Но уже Холокост расценивался

Нюрнбергским процессом как преступление против человечности. В 1993 году решением Совета Безопасности ООН был создан Гаагский трибунал по преступлениям в бывшей Югославии, в 1994 году — трибунал по преступлениям, совершенным во время гражданской войны в Руанде. Однако деятельность этих органов сдерживалась противодействием отдельных государств, предпочитавших отдавать приоритет собственным национальным юрисдикциям.

Переломным моментом можно считать 1999–2001 годы, еще точнее — дело А. Пиночета, а затем и С. Милошевича. Первый был задержан в Великобритании за преступления против человечности — массовые репрессии против собственного народа за годы правления в Чили возглавляемой им военной хунты. Второй же был передан Международному трибуналу за преступления против человечности в годы гражданской войны в распадающейся Югославии. Эти два прецедента зафиксировали гигантский сдвиг в мировой правовой системе, может быть, самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. И, значит, как следствие, любой представитель власти, какой бы высокий государственный пост он ни занимал, должен нести уголовную ответственность за геноцид, за преступления против *человечности*.

В 1998 году было принято решение о создании «Постоянного международного уголовного суда по военным преступлениям, преступлениям против человечности и геноцида». Более того, международное сообщество вернулось к правовой оценке армянского геноцида начала XX века. В Польше прошла острая национальная дискуссия по оценке активного участия польского населения в уничтожении евреев на территории Польши в годы гитлеровской оккупации. Дискуссия

завершилась публичным принесением президентом А. Квасневским покаяния от имени польского народа.

Речь идет, похоже, именно о необратимой динамике. От экономики и политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально-этнической культуры. Повсеместно активизировались правозащитные движения, все более гуманными становятся законодательства и пенитенциарная система. Яркий пример тому — запреты или моратории на применение смертной казни. То есть право закрепилось уже и на уровне гарантий существования отдельной личности.

Однако, похоже, назревает следующий шаг — к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и прочей культурной идентичности. Это гарантии предыдущих уровней. Речь идет о свободе доличностного уровня. Яркий пример — упоминавшиеся выше проблемы аборт и использования генной инженерии, клонирования и т.п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности.

Поскольку право, закон — формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности — фиксирует в «сухом остатке» закрепляемые нормы социальной жизни, то общая динамика гуманитарной культуры за последнюю сотню лет становится тем более очевидной. В XX столетии было ускоренно пройдено поэтапное высвобождение этой свободы, деконструкции ее внешних инфраструктур. Сначала от экономических, политических, социальных факторов. Затем пришел черед антропологии и культурологии, далее — логоцентризма и даже фаллоцентризма. Теперь пришел черед персонологии.

Похоже, настала пора четкого различения понятий гуманизма и гумани-

тарности, включая в последнюю и постчеловеческую персонологию. Гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом — формами ограниченной гуманитарности. Гуманитарность же предстает персонологией свободного духа. Перспектива — постчеловеческая персонология. И если гуманитаристика — наука, то это *Geistwissenschaften*. В буквальном смысле. И основы ее были заложены феноменологией. «Всякий трансцендентальный субъект представляет собой личность. Это означает, что каждый трансцендентальный субъект имеет свои неповторимые индивидуальные особенности, свою, так сказать, “интимную” сторону существования» (Слинин, 2001, с. 82).

Одно соображение, представляющее важным. Проявления духовного универсальны и едины в силу своей постчеловечности. В этой перспективе несколько неожиданно открывается возможность гуманитарных наук. Условием *science* является единство природы, дающее основание универсальности открываемых научных законов. Возможность гуманитарного знания основано на единстве и универсальности духа. Другой разговор, что единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Но, впрочем, и в *science* единый и целостный мир открывается в каких-то приближениях, с каких-то позиций исследования, экспериментирования, средств наблюдения, измерения и т.д.

Несколько слов относительно методов и процедур гуманитарной экспертизы. Их специфика обусловлена специфичностью осмысления духовного опыта. Постигание человеком мира — это попытки конечного существа понять бесконечное. Поэтому оно всегда герменевтично, всегда интерпретация, всегда осуществляется с какой-то позиции,

точки зрения. Гуманитарность неизбежна с точки зрения личностной, базовых ценностей какой-то культуры или субкультуры и т.д. Поэтому тем более оказывается важным согласование (гармонизация, оптимизация) различных позиций и критериев. А это в свою очередь возможно только при условии признания абсолютного и внебытийного критерия — свободы и условий ее реализации.

Свобода — иррациональность ответственности в гармоничном целом мира. Глобализация привела к трансцендентализации. Источник всего разнообразия современного единого мира (единого в своем разнообразии и разнообразного в своем единстве) коренится в сердце души каждой уникальной личности. И в этих глубинах бытия нет зла.

Наше время — время тотального ухода от идентичности практически по всем возможным векторам. Во второй половине XX столетия созрели условия для преодоления антропоцентризма. Если в психосоматическом комплексе присутствует потенциальная возможность его уничтожения и радикальной трансформации, то не может быть и речи о каком-то централизованном единстве. Слово «человек» может обозначать либо стадию метаморфозы данного комплекса, либо пустоту, конфигурация которой образована всем, что не имеет человеческих признаков и свойств. Человек — открытая система. Именно отказ от геоцентризма открыл перспективы развития представлений о Земле и Вселенной, так же как впоследствии отказ от гелиоцентризма обеспечил прогресс знания о Солнечной системе. Также и отказ от антропоцентризма открывает реальные перспективы представлений о человеке.

Смысл слова задается фразой, смысл фразы — текстом, смысл текста — контекстом и т.д. Аналогично и всякий самодостаточный центризм ведет в тупик, развитие предполагает выход в контекст.

Однако всякий выход из замкнутой целостности в контекст лишает определенности и вызывает страх. М. Хайдеггер прав — сам факт бытия в мире уже вызывает страх (Хайдеггер, 2000, § 40). «Человек децентрализованный» оказывается в ситуации беспокойного присутствия иного, трансцендентного. Некоторые становятся исследователями потустороннего, аутсайда и зачастую жертвами безосновательных фантазий, спекуляций. Большинство людей притупляют или обманывают этот экзистенциальный страх с помощью различных «больших референтов» — любви, работы, денег, честолюбия... Если смысл жизни задается ее контекстом, то что есть этот контекст? Что дополняет жизнь до полноты универсума? Не-жизнь? Смерть? Жизнь иная? Культура? Потомки? Научная или политическая идея? ... В самой жизни смысла нет, но есть проблема смысла жизни — поиска некоего контекста, в который личность вписывает свое существование. Свобода воли оборачивается волей к неволе, отказом от свободы.

#### **Прорывы в трансцендентное: сопричастность и модальность бытия**

Тема постчеловеческой персонологии — не триллер и не постмодернистская страшилка, а перспектива метафизики личности. Речь идет о посттелесности Я. Человек, личность перестает быть бесперым двуногим и т.д., чем-то натуральным по преимуществу. На первый план выходит метафизическое начало. А тело предстает не как вместилище человеческой сущности, а как канал, посредник между двумя планами человеческого бытия, двумя планами человеческой свободы: трансцендентальным и реальным. Из этого обстоятельства — непредикативного, внебытийного характера трансцендентального субъекта как носителя свободы — иногда делается вывод, что они суть небытие. Однако вряд ли «категория

небытия позволяет рационально осмыслить необъектные, безусловные, спонтанные, уникальные существования, характерные для сферы свободы, сферы творчества», поскольку «подобные существования обладают смыслообразующей функцией, играющей принципиальную роль в познании мира... с помощью категории небытия можно глубже понять смысл и функции культуры в отношениях человека к миру» (Невважай, 1995, с. 15). Полностью разделяя общую интенцию автора этого пассажа, более продуктивно, как представляется, говорить не о небытии, а об особом бытии, бытии трансцендентальном, которое открыто человеческому существованию и дает возможность творчеству и преобразованию реального мира. Не исключено, что такой шаг есть шаг в направлении к новой картине бытия, раскрываемой не только в плане сущего, но и в каких-то иных планах, например возможного.

Многообразие актуализированных типов нелинейных неравновесных систем, аттракторов их развития принципиально необозримо, а их обозримость возможна только на уровне потенциальной реальности. Это означает, что современная наука стоит на пороге пересмотра представлений о том, что бытие, реальность есть исключительно реальность актуализированная, а взаимодействия в пространстве-времени являются основной причиной происходящих в мире изменений (Костюк, 1993, с. 328–329). Границы сохранения и самосохранения системы оказываются выходящими за рамки ее актуализированной структуры и границы ее самореференции, идентичности включают и ее потенциальную, виртуальную структуру, которая позволяет ей выразить свою сущность в различных актуально проявленных формах. Согласно И. Пригожину, «вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности... Реальность

вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой» (Пригожин, 1991, с. 46).

Природа показывает медленную и длительную подготовку условий свободы. Индетерминизм субатомной частицы еще не есть свобода, но уже предполагает нежесткую структуру мира, в которой существует свобода. Молекула тоже не есть свобода, но она представляет собою накопление взрывной энергии, которое не имеет другого смысла, кроме умножения возможностей и подготовки центров выбора. Автономия животного — «автономия крупных физиологических аппаратов, позволяющих особи самой регулировать свое питание, температуру, движение и обмен, еще тоже не есть свобода, но оно подготавливает телесную автономию, которая становится инструментом духовной автономии свободы личности» (Мунье, 1993, с. 71). И в естественной, и в социальной истории можно говорить о нарастании возможностей как условий свободы, высшей степенью которой является личность — возможность по преимуществу.

М.Н. Эпштейном была обстоятельно, если не сказать — фундаментально, обоснована идея о радикальной смене парадигмы философствования, осмысления, понимания и объяснения (Эпштейн, 2001). Издавна и большей частью в истории человеческой мысли акцент делался на проблеме сущего, реального, на поисках истины как адекватного описания этой реальности. Начиная с эпохи Просвещения, и чем дальше, тем больше, акцент делался на должном, на том, какой должна быть реальность, на проектах «научно-рационалистического» переустройства мира, общества, человека в соответствии с «должным разумным» их обустройством. Вторая половина XX столетия констатировала кризис этой установки. На первый план — чем дальше, тем больше — стала выходить другая модальность — возможное.

Идея, что концептуализация задается контекстом возможностей, давно и хорошо известна своей плодотворностью (см.: Слинин, 1976). Так, в логической семантике возможные миры важны и интересны именно как средство выражения и экспликации концептуализации, т.е. осмысления и смыслообразования. Как показали итоги спора о философском осмыслении семантики возможных миров между сторонниками идеи «твердых десигнаторов» (С. Крипке, Х. Патнем, К. Донелан и др.) и сторонниками идеи «идентификации сквозь миры» (Я. Хинтика, Э. Сааринен, П. Тихи и др.), главное и самое интересное — не их сведение друг к другу, а взаимоподкрепление в промежуточных концептуализациях, в отождествлениях нетождественного, в метафорах. Метафоры, отстраняя привычное, порождают новые смыслы. И всякое осмысление оказывается выходом в контекст предполагаемого возможного (см. также: Тульчинский, 2001, с. 28–58). Собственно, о близких вещах писал и П. Фейерабенд (Фейерабенд, 1986). Его принцип пролиферации не что иное, как овозможнивание бытия.

Так что речь может идти, наверное, вообще о функции мышления, познания, понимания и осмысления как таковых. Но в философии (в отличие от науки, художественного творчества, возможно — религии) искусство мысли и осмысления как искусство порождения возможностей, как искусство смыслопорождения выходит на первый план. Философия на протяжении всей своей истории традиционно занималась сведением разнообразного всего к чему-то одному и обратно — выведением всего разнообразия из этого одного. Спасало философию и удерживало интерес к ней разнообразие самих философских систем. Самое ценное в философии то, что от мыслителя к мыслителю она дает различные способы осмысления мира, себя, своего места в

мире<sup>3</sup>. И тогда — почему нельзя «философии прямо заняться конструированием возможных миров...? Не сводить все конкретные вещи к одной универсалии, а раскрывать возможность универсалии в каждой конкретной вещи. То, что “получалось” в философии помимо ее намерений, а именно растущее многообразие универсалий, делается намерением философии, открытым горизонтом мыслимого». Короче говоря, «каждое существование таит в себе много сущностей, и философия есть умножение сущностей, их переизбыток над существованием» (Эпштейн, 2001). В каждом явлении кроются возможности других явлений и философия никогда не удовлетворялась и не может удовлетвориться тем разнообразием мира, которое дает наука. Призванием философии оказывается, вопреки «бритве Оккама», умножение сущностей «сверх нужды»: потенция всегда больше любой актуальности и именно этот избыточный зазор и есть область философского сознания, трансцендирующего за пределы реального. Это не означает, что философия плодит иллюзии. В отличие от искусства, она не располагает особым пространством и временем для разворачивания вымышленных событий. Она не строит возможные миры, как если бы они были действительными, — она представляет действительный мир, как один из возможных, овозможняет его: все, что мыслится философски, обнаруживает свою возможность быть иным.

Речь идет не о возможных мирах, а о мирах возможного, о потенциации действительности, о возможном, которое совместимо с нашим миром и постепенно его преобразует, потенцирует: в этике, психологии, культуре. С ростом сферы

мыслимого человеческого мир все более переходит в модус возможного, как текстуальная, знаковая, информационная, компьютерная вселенная все более растворяет в себе вселенную фактов.

XX век продемонстрировал две модели развития:

1) «реализации возможностей» как сужения их до одной, желательной и обязательной реальности, следствием чего является отсечение других альтернатив, принесение их в жертву одной, реализуемой и требующей единомыслия, — модель, осуществленная в Восточной Европе и Азии;

2) развитие не от возможного к реальному, а от реального к возможному — не случайно к Западной Европе и Северной Америке, где эта модель была реализована, так часто применяется квалификация как «общества возможностей». И время показало преимущества последней модели<sup>4</sup>. И все это можно помножить на достижения современных информационных технологий, Интернет, интерактивные мультимедиа, порождающие буквальную виртуальную реальность, играющую все большую роль в образовании, банковском деле, индустрии развлечений и т.д.

Со времен И. Канта под трансцендентным обычно понимаются некие универсалии, сущности — незримые и неосязаемые в этом мире, но существующие за его рамками. Модальное же понимание трансцендентного наделяет его не иномирностью, но иномерностью, иноmodalностью бытия. В этом случае, имманентное — остающееся в пределах возможного опыта, а трансцендентное — выходящее за пределы возможного опыта,

<sup>3</sup> Кстати, так называемые систематические вузовские курсы по философии зачастую и сводятся к истории философии, т.е. перечислению разнообразия способов философствования.

<sup>4</sup> Свообразными символами такого общества являются всеобъемлющие системы кредита и страхования, переводящие повседневную жизнь в сослагательное наклонение. Человек живет на средства, которые он мог бы заработать (кредит), и платит за услуги, в которых мог бы нуждаться (страховка).

оно и составляет опыт возможного, а трансценденция предстает потенциацией, переходом из сферы сущего в сферу возможного. Такой подход дает ключ к пониманию проблемы расширения трансцендентального опыта.

### **Трансцендентное, возможное и онтофания свободы**

Возможное принципиально важно для персонологии. При всей социально-культурной природе личности, самый глубокий момент в самосознании и идентичности — Я, еще не идентифицированное, не явленное («человек без свойств»), Я, которого еще нет, но которое возможно. «Я могу быть», и это «могу» сохраняется под оболочкой любого «Я есть». Личность — возможность самой себя, которая не исчерпывается любой самореализацией. Более того, каждая такая самореализация ирреализует Я, отодвигая его вглубь собственных возможностей. Подлинное Я — всегда еще явленное другим, не идентифицированное, вечная неосуществленность, «человек без свойств».

Деконструктивисты правы, попадая пальцем в небо. Их интересно читать с точки зрения этнографического интереса — быта и нравов философской культуры конца XX столетия, демонстрации радости узнавания банального обстоятельства: структуры в мире нет, она вносится в него разумом. Да, в городе текста нет центра, он весь состоит из окраин. Да, в мире нет центра, нет означаемого, но они появляются с личностью. И тогда появляется смысл. Любое мышление персонологично, т.к. выражает попытки конечного существа понять бесконечное, а значит, связано с выбором особой, всегда уникальной и неповторимой позиции, а значит, и возможностей.

В этой связи представляется весьма показательным анализ соотношения интенциональности и потенциальности. Потребность (нужда) выражает диском-

форт, дисбаланс субъекта с окружающей средой. Переживаемая в субъективном плане как мотивация, потребность есть баланс интенции (стремления к..., направленности на..., цели как образа желаемого будущего или нежелаемого настоящего, «хочу» и «не хочу») и потенции (возможностей, способностей, вооруженности, средств, «могу» и «не могу»). Все эти модальности могут быть редуцированы (сведены) к модальности «мочь»<sup>5</sup>. Однако такая редукция чревата упрощениями. Спектр модальностей, вообще, достаточно широк: алетические (возможность, действительность, необходимость), эпистемические (знать, полагать, верить) и т.п. Не случайно в современной логике часто предпочитают говорить не о модальностях, а об интенциональных или неэкстенциональных контекстах. Алетические модальности занимают особое место, поскольку имеют отношение к истине (алетейя). Потому они и вызывали повышенный интерес логиков. Отсюда и проблема сведения модальной логики (алетических модальностей) к стандартной экстенциональной логике. Механизм такой редукции был выработан С. Крипке, Г.-Х. фон Вригтом с помощью идеи возможных миров, введя квантификацию по возможным мирам: необходимо = истинно (реализуемо, выполнимо) во всех возможных мирах, а возможно = истинно (реализуемо, выполнимо) хотя бы в одном из возможных миров (Слинин, 1976).

Алетически-экстенциональная редукция вызывает серьезный, как мне кажется, вопрос. Возможные миры есть описания состояния, т.е. задаются они совокупностью используемых предикатов.

<sup>5</sup> Например, как изящно и тонко это сделано М.Н. Эпштейном в цитированной «Философии возможного» (2001). Думается, что не последнюю роль здесь сыграл английский язык с его четко выраженным различием субъективной и объективной модальности возможного (типa can и might).

Например, фраза «Трава зеленая» задает систему возможных миров: трава & зеленая, не-трава & зеленая, трава & не зеленая, не-трава & не зеленая, из которых истинным является первый (первая система описания состояний). Более богатый язык (например включающий еще и предикат «мокрая») даст больший набор возможностей. Можно на этом и остановиться, как это сделал Р. Карнап. Такой сугубо синтаксический подход вполне корректен, но оставляет чувство неудовлетворенного интеллектуального аппетита. Попытки выработать семантику наталкиваются на проблему эссенциализма. Возможны интерпретации в духе окрестностных семантик, когда возможность трактуется как достижимость. Но все равно, как мне кажется, главным всегда остается вопрос о выборе между актуальной бесконечностью и потенциальной осуществимостью (реализуемостью).

В первом случае — все возможно, т.к. мыслимо. Быть предметом мысли (входить в универсум рассуждения) — предел обобщения понятий. Помыслить можно что угодно: и круглые квадраты, и деревянное железо, и нынешнего президента СССР. В этом случае действительно все сводится к игре с отрицанием, комбинациям отрицательных предикатов с отрицанием связки. Но тогда возникает проблема, сформулированная А.О. Лавджоем: все возможное оказывается уже концептуально задано. Во втором случае возможность связывается с алгоритмом построения. И тождество утверждения с двойным отрицанием в этом случае не проходит. Думается, что одним из решений может быть комбинация модальностей необходимости (понимаемой в качестве интенциональности, целесообразности) и возможности (как реализуемости), что, собственно, и выражает идею концептуализации (осмысления, понимания, существенности) (см. например: Тульчинский, 1986).

Выход за рамки традиционной экстенционалистской трактовки возможного намечается в сопоставлении необходимого и невозможного, или наиболее необходимого и наименее возможного. Такой подход очень и очень интересен и важен, особенно в связи с возможностями уточнения содержания такого непроященного еще в философии и психологии понятия, как воля.

И, наконец, еще одно соображение о роли возможного в расширении трансцендентального опыта. Речь идет об «энергии заблуждения», о которой писали похода Л. Толстой и акцентированно — В. Шкловский. Один из факторов побуждения — придание экзистенциального статуса образу желаемого должного. И не только в быту или художественном творчестве. В задаче «нахождение» некоего неизвестного  $X$  необходимо допустить существование этого  $X$ , чтобы можно было найти реальную траекторию пути к этому  $X$ . Но и в задачах «на доказательство» некоему  $X$  придается статус существования такой же, как и известным данным, чтобы привести их в непротиворечивое (конструктивное) соответствие и связь. Речь идет не просто об экзистенциальных (онтологических) допущениях или предположениях (ontological commitments, existential assumptions), о которых писали А. Черч, У. Куайн, сторонники «логики, свободной от экзистенциальных допущений», а скорее об «онтологическом аргументе» или даже точнее — об «онтологическом импульсе»: «Да будет!». С этой точки зрения нет принципиальной разницы между учеником, решающим задачи, исследователем, ставящим эксперимент, матерью, молящей Господа сделать так, чтобы ее сын вернулся с фронта живым и невредимым, художественным творчеством. Во всех этих случаях действует этот онтологический импульс: «Да будет так, что..!»

Подводя итог даже такого беглого обзора, думается, можно признать, что уже прорисовываются основания нового сдвига в парадигме гуманитарной культуры, о котором говорилось в начале. В качестве ключевых моментов таких оснований можно обозначить POSSIBILITY и потенцирование, которые не столько деконструируют концептуальные объекты, сколько порождают их в соответствующих гипотетических и POSSIBILITY-модальностях; смещение акцента с описания сущего и преобразовательного активизма к осмыслению как порождению все новых и новых возможностей, сценариев реальности и поведения; персонализм — как неизбежность личностного начала — источника, средства и результата динамики осмысления и смыслообразования.

Трансцендентное — не реальное, внебытийное и добытийное. Точнее, его бытие метафизично в старом добром смысле — сверх- и за-физично. Но с ним как-то надо обращаться. Как? Доступно ли оно человеческому опыту? Как оно соотносится с телесным? Думается, что ответ напрашивается. Трансцендентное не только и не столько нереально, сколько возможно. Это сближает его с сакральным (священным, непрофанным). И аналогия эта весьма эвристична. Например, тело (плоть, тварь) оказывается проявлением трансцендентной внебытийной свободы. Оно наполняется смыслом как проявление бесконечного в конечном. Как уже не раз подчеркивалось, смысл — характеристика конечного существа, реализующегося в бесконечном мире. Оно, будучи ограниченным в пространстве-времени, вынуждено занимать какую-то позицию, точку зрения. Это и есть источник и природа смысла.

Человек не может жить в неупорядоченном мире, парализующем отсутствием ориентиров, непредсказуемостью, иллюзорностью. Как конечное существо, оказавшееся в бесконечности, он стремится

найти в этой бесконечности некую структуру, порядок, устойчивость, закон. Отсюда и попытки прорывов в трансцендентное, в иное, к сверх- и метареальному, тому, что задает и упорядочивает эту реальность. Именно в этом заключена природа любой мифологии — обыденной, религиозной, политической, научной. Миф открывает человеку большую реальность, чем сама реальность, то, что, собственно, делает реальность реальностью. Сама реальность предстает лишь проявлением чего-то более реального, истинно реального, сакрального. Природа, «естественное» оказывается выражением чего-то «сверхъестественного», неразрывно с ним связанным.

Перефразируя М. Элиаде, говорившего о социальном бытии как иерофании (от греч. *hieros* — священное и *phania* — проявление) — проявлении священного (Элиаде, 1994, с. 17 и далее), можно говорить об онтофании свободы. Прослеживается прямая параллель с его теофанией — воплощением бесконечной Божественной сущности в конечном существе. Но теофания — одна из форм иерофании как онтофании.

Человек, как конечное существо, обречен на постижение бесконечного мира только «в каком-то смысле», с какой-то ограниченной в пространстве и времени позиции. Смысл — порождение конечной системы, пытающейся понять бесконечное. Но тогда условием осмысления является «выход в контекст» своего бытия. Этим условием оказывается свобода — не только трансцендентальный исходный импульс, но и гарант осуществления этого смысла в социальном со-бытии. XX век принес осознание того, что главное не борьба за свободу и даже не достижение свободы, а переживание свободы, способность ее вынести.

Значение постмодернизма прежде всего и именно в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы

и ответственности. Он зафиксировал момент ухода конуса свободы и ответственности за границы психосоматической целостности индивида, а деконструкционизм как деперсонализм оказывается предпосылкой новой персонологии и метафизики нравственности. Во вновь расширяющемся в запредельное конусе свободы и ответственности их субстанция становится виртуальной, а идентификация, определение границ личности — труднодоступной здравому смыслу и обыденной практике. Я превращается в точку сборки, немонотонную волну свободы и ответственности, странника в стихиях модалного бытия.

Мы становимся свидетелями следующей стадии вымывания философии в сферу конкретных практик: сначала наука, потом логика, теперь настала пора метафизики свободы. Последняя предстает не только предметом абстрактных академических штудий, но и существенно, непосредственно значимой для исследователей, экспертов, политиков, теории и практики менеджмента, образования, семейного воспитания, социальной помощи и реабилитации, художественного и научно-технического творчества, СМИ.

К концу XX столетия сложились предпосылки для парадигмального сдвига, ключевыми моментами которого являются новый синтез духовного опыта; расширенные представления о рациональности; смещение акцента с описания сущего и преобразовательного активизма к осмыслению как порождению новых возможностей, сценариев реальности и поведения; динамизм — как смещение акцента со структурно-статичного на процессуальность изменения; персонализм — как неизбежность личностного начала — источника, средства и результата динамики осмысления и смыслообразования. И не так уж важно, как назвать этот синтез: трансцендентальная феноменология, постчеловеческая персонология,

синергетика, семиодинамика или глубокая семиотика. Дело не в названии. Главное — «процесс пошел»

### Литература

- Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984—1985. М., 1986.
- Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры // Избранное. Том 1: Философия культуры. М., 1996.
- Костюк В.Н.* Изменяющиеся системы. М., 1993.
- Лихачев Д.С.* Декларация прав культуры // Раздумья о России. СПб., 1999. С. 635—640.
- Марков Б.В.* Проблема обоснования и проверяемости теоретического знания. Л., 1986.
- Мунье Э.* Персонализм. М., 1993.
- Неважжай И.Д.* Свобода и знание. Саратов, 1995.
- Пископелль А.А.* Гуманистический принцип личности и предмет психологии // Методология и история психологии. 2006. Вып. 1. С. 232—250.
- Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.
- Розанов В.В.* Уединенное. М., 2006.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2009.
- Серкова В.А.* Формирование метода феноменологической дескрипции в философии Э. Гуссерля. СПб., 2000.
- Слинин Я.А.* Современная модалная логика. Л., 1976.
- Слинин Я.А.* Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001.
- Солонин Ю.Н.* Наука как предмет философского знания. Л., 1986.
- Тульчинский Г.Л.* Проблема осмысления действительности. Л., 1986.
- Тульчинский Г.Л.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.
- Тульчинский Г.Л.* Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. Часть I. СПб., 2001. С. 28—58.
- Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002а.

Тульчинский Г.Л. Трансцендентальный субъект, постчеловеческая персонология и новые перспективы гуманитарной парадигмы // Я. (А. Слинин) и мы. К 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб., 2002б. С. 528–555.

Тульчинский Г.Л. Тело свободы // М.Н. Эпштейн. Философия тела. Г.Л. Тульчинский. Тело свободы. СПб., 2006. С. 195–408.

Тульчинский Г.Л. Рациональность: насилие или жизненная компетентность? // Виктор Александрович Штофф и современная философия науки / ред. Ю.М. Шилков. СПб., 2007. С. 213–246.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Флоровский Г.В. Тварь и тварность // Православная мысль. Париж. 1928. № 1.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2000.

Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916.

Шпет Г.Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб, 2001.

Эпштейн М.Н. Философия тела // М.Н. Эпштейн. Философия тела. Г.Л. Тульчинский. Тело свободы. СПб., 2006. С. 9–194.