

К ВОПРОСУ О ТРОЙСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ (Часть I)

А. Г. Вяткина

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 декабря 2024 г.

Аннотация: многие характерные черты человеческого поведения имеют в своей основе биологические истоки, в том числе и высшие формы духовности. Вместе с тем попытки междисциплинарного диалога между философией и биологией наталкиваются на ряд теоретических и методологических трудностей, существенно препятствующих конструктивности взаимного сотрудничества. Среди них выделяются: во-первых, редукционизм; во-вторых, подмена реального междисциплинарного диалога «скользящей» терминологией, которая не вводит философствование в содержательное взаимодействие с частнонаучной предметностью; в-третьих, «заземление» человеческого бытия в онтологической одномерности. Последняя тенденция заметна в рамках современной антропологической проблематики, сводящей всю сложность человеческого бытия к определениям телесности, взятым как совокупность знаков в одномерном информационном потоке. В статье показывается, что более традиционной для философии является концепция двумерности человеческого бытия, принадлежащего двум онтологически различным измерениям. Однако и она не выражает подлинной сложности внутреннего мира человека. Обоснование многомерности бытия представляется возможным на основании теории сложных систем, которая еще только осваивается философией.

Ключевые слова: системный подход, онтологическая одномерность, трансцендирование, тело, телесность, духовное бытие, культура, двойственность человеческого бытия.

Abstract: many characteristic features of human behavior have biological origins, including higher forms of spirituality. At the same time, attempts at interdisciplinary dialogue between philosophy and biology face a number of theoretical and methodological difficulties that significantly hinder constructive mutual cooperation. Among them, there are: firstly, reductionism; secondly, the substitution of a real interdisciplinary dialogue with a "sliding" terminology that does not introduce philosophy into meaningful interaction with the subject of biology; thirdly, the "grounding" of human existence in an ontological one-dimensionality. The latter tendency is noticeable within the framework of modern anthropological problematics, which reduces the complexity of human existence to definitions of corporeity, taken as a set of signs in a one-dimensional information space. The article shows that the concept of two-dimensionality of human existence, belonging to two ontologically different worlds, is more traditional for philosophy. However, it also does not express the true complexity of a person's inner world. The justification of the multilevel nature of being is possible on the basis of the theory of complex systems, which has not yet been fully mastered by philosophy.

Key words: system approach, ontological one-dimensionality, transcendence, body, corporeity, spiritual existence, culture, duality of human existence.

В предыдущей статье мы обратились к проблеме биологически заданных проявлений в области морали [1]. Очевидно, что природное фундирование гарантирует прочную укорененность данных проявлений в социальных отношениях. Как отмечалось, указанная проблема приобретает особую актуальность в свете современных тенденций глобализации и возрастающего объема межкультурных взаимодействий. Нетрудно заметить, что даже высокий уровень духовного и цивилизационного развития субъектов

данного взаимодействия не в силах воспрепятствовать разворачиванию биологически заданного сценария, одним из сюжетов которого является парохизм. В свете последнего совсем иначе начинает выглядеть тот факт, что люди обычно ставят в заслугу себе, своему народу и силе его духа ту, в сущности естественную, закономерность, которая проявляется в повышении сплоченности и необыкновенном усилении любви к «своим» при возникновении опасности со стороны «чужих». В данном случае о любви к ближним и вражде к тем, кто выглядит и живет иначе, позаботилась природа. И гораздо труднее вести себя нравственно и благородно по отношению к своим коллегам и знакомым в ходе рутинной повседневно-

сти, нежели чем в периоды тяжелых бедствий – вот когда требуется поистине немалая сила духа.

Методологические вопросы диалога философии и науки

Как мы ранее пытались показать, огромный пласт того, что принято относить к области «человеческого, слишком человеческого» имеет в своей основе биологические корни, через анализ которых делаются понятными многие из ее характерных и упорных черт. При этом, как отмечают сами биологи, в силу ограниченности имеющихся методов выявленные особенности поведения составляют только «верхушку айсберга» [2]. Бурное развитие нейронаук привело к необходимости философского осмысления новейших достижений в этой области знания. Как пишет отечественный философ В. А. Бажанов, «начало XXI века отмечено социально-культурной революцией в нейронауке, которая породила новые дисциплины – нейроэкономику, нейроэстетику, нейрокомпьютинг и т. д. Эта революция привела к открытиям, которые непосредственно касаются природы и особенностей познавательной деятельности, интерпретации субъекта познания и его активности, нетривиальных аспектов их онтологических и онтогенетических оснований» [3, с. 5–6]. Однако, несмотря на всю важность исследования природной составляющей человека, особенно в свете признания ключевой роли субъекта и свойственных ему структур в фундаментальных определениях бытия и познания, осуществление диалога философии с биологическими науками наталкивается на ряд принципиальных трудностей, и прежде всего, трудностей методологического характера. «С философско-методологических позиций, – пишет Бажанов, – эта революция также не получила сколько-нибудь обстоятельного освещения» [там же, с. 4]. Как отмечают исследователи, «в нейрофизиологии, психологии, когнитивистике действительно существуют большие ожидания от взаимовыгодного союза наук о мозге и философии сознания. Но вопрос о том, на каких методологических основаниях должен строиться этот союз, остается открытым» [4, с. 133].

В свете данной проблемы возникает опасение оказаться на логических рельсах редукционизма, напрямую выводящего всю сложность собственно человеческих определений из его животной природы. Это опасение вполне оправдано и объясняется отсутствием соответствующей теоретико-методологической базы, которая создавала бы саму возможность адекватного, нередукционистского включения биологической проблемности в поле философской рефлексии. Ведь философия нередко обращалась к органической природе человека всего лишь как к брэнной оболочке, скрывающей от глаз подлинные глубины бытия, которые виделись в духовных, экзистенциаль-

ных или социокультурных областях. Само определение тела как оболочки в разных ее вариантах, как храма или темницы, характеризует его как внутренне нечто пустое, лишенное собственного, важного для человека содержания. И хотя современная культура проявляет огромный интерес к телу, его здоровью и внешнему виду, и телесность становится предметом гуманитарного знания, еще рано ждать конструктивных результатов взаимного влияния и сотрудничества. И если на уровне декларативных заявлений большинство исследователей признает важность междисциплинарного диалога для возможности целостного и более глубокого осмысления человеческого существования, то наличие множества трудностей и опасений одновременно создает обратную тенденцию замыкания в собственной предметности и неверие в продуктивность совместных усилий. Нередко можно встретить утверждения, что «...мы все еще далеки от реальной интеграции научных сил в решении основных проблем педагогических, психологических, физиологических, антропологических, социологических, культурологических исследований, что не позволяет выйти на многие теоретические обобщения» [5, с. 13].

Пожалуй, наиболее тесное взаимодействие философского и биологического знания осуществляется сегодня в рамках философии сознания. Однако последняя, развиваясь в основном на методологических рельсах аналитической философии, зачастую грешит тем самым редукционизмом, неприемлемым для многих, как философских, так и научных направлений, и совершенно справедливо ими отвергаемых. В этом отношении перспективными представляются деятельностный и сложностный подходы, не сводящие сущностные особенности более высокого уровня организации к ее элементам и простым составляющим. Однако данные подходы представляют собой еще только осваиваемые философией области знания.

В некоторых случаях, когда возникает необходимость размышлять о душевной и физической сторонах человеческого существования, пытаются заменять научные понятия на схожие по смыслу. Вместо чувств и эмоций предпочитают говорить о переживаниях, отсылающих не к психическим реалиям, а к пережитому, т. е. феномену жизни, взятому в смысловых коннотациях термина бытия. Переживание можно рассматривать как содержание эмоциональных состояний и чувствований, однако едва ли оно будет понято без предварительного осмысления того, что в данном случае можно назвать его формой. Аналогично вместо понятия организма вводят в дискурс термин «телесность». И если организм как живое природное целое нельзя представить без органов, то тело как искусственное смысловое образование, подчиняющееся авторской произвольности, можно, как известно, мыслить и без них. Как будто бы такая термино-

логическая замена позволит, лишь слегка прикоснувшись к содержательной периферии смежных наук, помыслить человека в единстве физической, психической и духовной сторон и избежать при этом редукционизма. Собственно опасаться упрощающего способа мышления здесь действительно не приходится, ибо подобного «скользящего» прикосновения явно не достаточно для подлинного диалога философии с частными науками. Порой об отсутствии даже намерения вести таковой заявляют напрямую: «С точки зрения современной науки и философии телесность не тождественна своему физическому корреляту – человеческому организму. Телесность – это категория философии культуры...» [6, с. 40]. В данном случае телесность как философско-культурологическая категория с самого начала противопоставляется естественнонаучному анализу.

В таком подходе как будто бы до сих пор бытует установка новоевропейской философии, рассматривающая человека как самодостаточный и беспредпосылочный субъект, сам, в свою очередь, выступающий основой предметности окружающего мира и его познания. И хотя сегодня всё большее распространение получает эволюционный подход, целью которого является изучение процесса становления любых систем и форм, не только биологических, но также духовных, культурных, этических, – многим философам до сих пор как будто бы приятнее мыслить эти формы как некую чистую данность, упавшую на нас из столь же незапятнанных трансцендентных далей. Словно природные истоки происхождения структур нашего сознания смогут каким-то образом повредить самим духовно-этическим формам, а обращение к биологическим и психологическим знаниям замарает глубину философского поиска.

В то же время, как справедливо утверждает Л. В. Фесенкова, в XX и XXI вв. категория эволюции приобретает статус мировоззренческой: «Можно сказать, что современный эволюционизм – это не только совокупность научных теорий и их обобщения, но и определенное (эволюционистское) мышление и умонастроение, в котором выражается стремление осмысливать мир в терминах процесса и становления...» [7, с. 4]. В этом отношении выступает продуктивным обращение к исследованиям К. Лоренца, в которых с опорой на кантовскую теорию познания изучается становление априорных форм чувственности и рассудка. Особое внимание ученый уделяет исследованию структур, эволюционно предшествующих человеческим формам пространства и причинности. Лоренц показывает ограниченность и узость того круга задач, которые животные могут выполнять, используя эти более «примитивные» формы. И параллельно демонстрирует существенное расширение познавательных возможностей на основе присущего

человеку более развитого а priori. Не меньший интерес представляют исследования Ж. Пиаже, рассматривающего развитие познавательных форм в процессе взросления ребенка.

Соединяя в одном смысловом поле взгляды выдающихся представителей биологии и психологии и великого основоположника трансцендентализма, мы обнаруживаем точку зрения, открывающую новую, более широкую перспективу осмысления традиционных философских проблем познания. Перспективу, которая высвечивает необходимость деятельностного подхода для возможности понимания нашего духа, как его всеобщих, заданных эволюцией структур, так и тех субъективно обретенных схем, которые ложатся в основу трансцендирующих творческих актов. «Слово “действительность”, – пишет Лоренц, – происходит от глагола “действовать” (“Wirklichkeit – wirken”)... То, что мы переживаем как опыт, – это всегда соприкосновение, взаимодействие реального в нас с тем, что реально вне нас» [8, с. 50]. По мысли Пиаже, именно действие вносит в мир первичные различия, в ощущениях и восприятиях, а также полагает начало отделению и противопоставлению субъекта и объекта. В данной логике априорные формы играют собственно ту роль, которую определил им немецкий философ, – синтезируют множество разрозненных многообразных данных.

Аналогичным образом, обращение к эволюционной этике позволяет уяснить многие типичные и постоянно встречающиеся особенности человеческих взаимоотношений. И что особенно важно – это уяснение, эти новые перспективы рассмотрения невозможно вытащить логически из имеющихся философских концепций. Именно поэтому так важно выходить в тематически смежные области знания, черпать оттуда новые интуиции и способы осмысления.

Проблема субъекта в контексте «детрансцендирования» бытия

Однако в этом выходе, кроме условно-формального характера диалога и редукционизма, есть еще одна опасность. Ее можно назвать «заземлением» многогранности человеческого существа и, соответственно, философской мысли в поле определенной естественнонаучной предметности. В данном случае проблема возникает уже не в том, что мы сводим высшее к низшему, а в том, что и вовсе отрицаем наличие у человека какой бы то ни было высоты, если та не получает соответствующего строго научного объяснения. Нередко понятия духа, трансцендирования самими философами дискредитируются как размытые, надуманные, либо предстают в контексте религиозно-мистического опыта, как некие заповедные миру практики наподобие буддийской нирваны. Поэтому те, кто не хочет отрывать человека от

мира и рассматривать его как бесосновный субъект, попросту растворяют его в посюсторонней реальности, отказывая в особости бытийного статуса, связанного со способностью выхода за рамки заданной, наличной одномерности. Логическим следствием подобного онтологического «растворения» выступает пресловутая децентрированность субъекта, рассеивающая его в определениях «посюсторонней» действительности.

Указанные тенденции протекают в рамках более широкого круга изменений, которые «получали самые разные названия, такие как «расколдование мира» (М. Вебер), «смерть Бога» и «иллюзия задних миров» (Ф. Ницше), «закат метанарраций» (Ж. Лиотар), «одномерность человека/культуры» (Г. Маркузе) и др., мы воспользуемся неким собирательным названием... и назовем его «детрансцендированием мира»» [9, с. 72]. Можно согласиться с автором в том, что отсутствие возможности актов трансцендирования со всей определенностью приводит к одномерности субъекта. Однако, если в приведенном отрывке под «расколдовыванием мира» понимается стремление к естественному объяснению реальности, отказывающемуся в своих предельных поисках ссылаться на мистическое и божественное и стремящемуся к выявлению внутренних причин и структур бытия, то так понятое «детрансцендирование» вовсе не противоречит онтологической многомерности. И если такая интерпретация соответствует авторской позиции, то представляется не вполне корректным использовать в данном проблемном контексте термин «(де)трансцендирование» – в силу сложившегося в философской литературе употребления, которое не закрепляет за ним однозначной отсылки к религиозно-мистическому сверхъестественному. Человек, как существо конечное, рано или поздно неизбежно упирается в границы собственных возможностей. Трансцендирование выступает как попытка их преодоления, некий опыт «за-пределывания», взгляда по ту сторону. Религия связывает этот опыт со сверхъестественным, философ – с выстаиванием в просвете бытия, или в пограничной ситуации, расширением собственных пределов и одновременно формированием свой уникальной личности.

Если мыслить измерение трансцендентного как то, что никогда не будет схвачено во всей своей полноте, иницируя своей тайной и бесконечностью нашу духовную познавательную активность, то и здесь оно не выступает как нечто сверхъестественное или антинаучное. В этом отношении показательны размышления Лоренца, который с точки зрения биолога, а точнее философствующего биолога (это тот редкий случай, когда ученый пытается выйти к предельным основаниям исследуемой области науки), поясняет неизбежную и неустранимую запредель-

ность познания свойственных человеку фундаментальных априорных форм: «По существу мы способны понять только низшие формы, предшествующие нашим собственным формам мышления и восприятия» [8, с. 64]. Изучая эти более «примитивные» структуры, мы обретаем возможность лучше уяснить некоторые особенности человеческого априори. Однако подлинное рациональное понимание, доходящее до глубинных оснований присущих человеку форм субъективности, требует возможности взглянуть на них со стороны, как на объект. Для чего необходимо обладание субъективностью более высокого системного уровня, способной решать не только те познавательные задачи, которые подвластны человеку, но и более сложные и обширные. Лишь с позиции этой более широкой перспективы мы смогли бы объяснить существенные особенности свойственного нам уровня. И поскольку таковая возможность принципиально закрыта для человека, наша собственная субъективность оказывается для нас запредельной. Мы оказываемся на очень сложном и подвижном пересечении между, с одной стороны, обладанием нашей субъективностью, т. е. использованием ее форм и структур в процессе конструирования опыта и, соответственно, способностью что-то узнавать о ней и, с другой стороны, невозможностью выхода к ее предельным основаниям, постоянным ускользанием нашей собственной сути, последняя тайна которой никогда не будетзнана, всегда по ту сторону и не схватывается субстанциально. Как полагает Лоренц, нам остается надеяться на гибкость и пластичность человеческого мышления, на его способность постоянно двигаться вперед, за пределы наличных возможностей: создавая всё новые методы и формы познания, расширять представления о природе своей субъективности, – говоря языком философии, надеяться на творческие акты трансцендирования и многомерность собственного бытия.

При этом важно заметить, что представление об онтологической многомерности, или многоуровневости, несет в себе понимание бытия как развивающегося, событийного, чреватого актами свободы и творчества. А потому современные тенденции, раскрывающиеся в определениях «детрансцендирования мира» и «заземления» человеческого существования в одномерной онтологии, едва ли можно с уверенностью отнести к победам философской мысли.

Как можно увидеть, обращение к естественноточной предметности – дело не только исключительно трудоемкое, но также требующее большой осмотрительности, чтобы избежать, во-первых, редукционизма, во-вторых, «заземления» человеческого существа в онтологической одномерности, в-третьих, подмены реального междисциплинарного диалога «скользящей» терминологией, которая не вводит философские

сюжеты в соприкосновение с частнонаучной предметностью, не наполняет их новыми смыслами и интуициями. О необходимости значительного творческого потенциала исследователя, решившегося на столь рискованное интеллектуальное предприятие, можно и не упоминать.

Одномерность бытия человека в контексте проблемы телесности

Указанная проблема «заземления», «детрансцендирования» свойственна ряду современных антропологических подходов, замыкающихся на рассмотрении различных аспектов телесности. Тело здесь предстает как некая самоценная реальность, а не как одна из важных составляющих нашего существования, которая обеспечивает в том числе возможность собственно человеческих духовно-экзистенциальных качеств. Самовыражение человеческой индивидуальности переносится из области духа – формирование собственного отношения к миру и социуму, написание научных или художественных произведений, – в сферу телесности – внешний вид тела как проявление здорового образа жизни, красоты, популярности, богатства и т. д. «Традиционно в европейском философском, религиозном и обыденном понимании сущности человека присутствовал дуализм души и тела... В современном же обществе... тело и телесность занимают значимые позиции, являясь чуть ли не единственными репрезентаторами человеческой сущности (в связи с отходом духовных детерминант на второй план)» [10]. В этом отношении философия и наука следуют за тенденциями современной культуры, «мысль фиксирует всплеск заинтересованности человека в своем теле» [11]. Среди наиболее актуальных в современной западной философии сюжетов, связанных с проблематикой телесности, обычно выделяют следующие: тело как область размещения капитала; кибернетический организм как «расширение телесности»; тело в контексте здорового образа жизни и использования медицинских технологий для продления молодости, красоты и отодвигания смерти; тело в виртуальной реальности, как особый вид телесности со свободной самоидентификацией [12]. Нетрудно увидеть, что перечисленные темы в том или ином отношении связаны с так называемой «информатизацией тела», которая сегодня рассматривается «как самая насущная задача» [13, с. 11]. Как утверждают исследователи, особую популярность в философии сегодня обретает сюжет, касающийся виртуальной реальности. «В XXI веке – веке технического прогресса – тело человека входит в некую эпоху виртуализации. Оно становится лишь проекцией, искусственной постройкой, эксплуатируемой личностью, которая в свою очередь превращается в крупную безликой серой массы» [14]. Под скальпелем

различных методов науки и технологических практик живой целостный организм препарируется в тело как совокупность знаков и интерпретаций, в рекламный плакат или продукт современных технологий. Так, с точки зрения Фуко, тело есть игра дискурсивных систем. Логическим завершением данного процесса является указанное «заземление» онтологической и антропологической проблемности, когда сам бытийствующий субъект предстает как случайный знаковый коллаж, в котором внешние телесные репрезентации совпадают с внутренним содержанием.

В результате, с одной стороны, внутреннее бытие человека замыкается на проблеме телесных форм самовыражения, а с другой – и само тело предстает как совокупность знаков. Таким образом, человек более не выступает как соединение духа и тела, собственно нет ни того, ни другого – есть только информационный поток, выраженный в возможных знаковых формах. В том же смысловом контексте находятся развивающиеся представления посттелесности, рассматривающие органическую природу как «протоинформационный ресурс»: «...Материя, в том числе живая, всё более рассматривается как способ хранения и передачи информации, одной из плотнейших упаковок которой является человеческое тело. ...Сознание, вырвавшись из плена медленной биологической эволюции, будет прямо оперировать текстами и кодами, не нуждаясь в посредничестве тела» [13, с. 10]. В литературе можно встретить разные определения рассматриваемых тенденций: «бегство от природной телесности» [8], «обезжизнивание», «девитализация» тела [13, с. 12]. Как тонко подмечает М. Н. Эпштейн, «латинский корень vit- (vita, жизнь) все чаще заменяется на vitr- (in vitro, в пробирке, в искусственной среде) или на virt- (virtual, виртуальный, воображаемый, симулируемый)» [там же].

К проблеме двойственности человеческого бытия

Нисколько не умаляя важности и интересности тем, поднимаемых в современной философии в связи с проблематикой тела, которое действительно не сводится к одному биологическому аспекту, раскрываясь в том числе в культурологическом, экономическом, виртуальном и иных контекстах, в то же время ввиду упомянутых тенденций, редуцирующих природную сторону человека до совокупности знаковых и технологических процессов, особенно актуальным представляется теоретическое осмысление роли собственных системных свойств органической составляющей в нашем духовном и культурном бытии. Данное осмысление возможно в рамках методологии, обосновывающей многоуровневый характер человеческого существования, в котором структурно различные уровни незаменимы и несводимы друг к

другу. Одним из следствий ее применения в контексте искомой проблематики оказывается неизбежное возникновение проблем и кризисов в духовной и культурной жизни человека в случае игнорирования или подавления его природной составляющей. Подтверждение этого следствия, а вместе с тем и правильности выбранной методологии и теоретической установки, мы можем найти как в научных, так и в философских исканиях на данную тему. Как пишет австрийский биолог К. Лоренц, «...повторяющаяся гибель высоких культур является следствием расхождения между скоростями развития филогенетически запрограммированных норм поведения и норм, определяемых традицией. (Первым это осознал Освальд Шпенглер.) Культурное развитие человека обгоняет его “природу”, и в результате дух может стать... противником души» [15, с. 541]. На основе данных процессов, согласно Лоренцу, можно понять, в частности, ускоряющееся падение нравов в процессе бурного роста культуры. «...“Тварное” в человеке, – пишет ученый, – т. е. филогенетически сложившаяся врожденная программа социального поведения, подавляется другой программой тем сильнее, чем дальше развивается культура» [там же, с. 571]. Моральное разложение объясняется как бунт против подавления природного начала стремительно развивающимися социокультурными программами. То же самое по сути противоречие, но в иной терминологии обнажает в своей культурологической концепции Ф. Ницше, противопоставляя аполлоническое начало порядка, разумности и закона дионисийскому буйству первобытных желаний и аффектов, выражающих изначальное единство человека с природой. По мысли философа, когда чрезмерно развившиеся аполлонические нормы и запреты начинают подавлять дионисийские живительные силы, тогда возникает кризис культуры – она становится упадочной, больной и слабой.

Таким образом, в поле философской и научной мысли весьма часто ведутся рассуждения о внутренней двойственности человека, подчиняющегося в своем существовании двум противоположным началам или программам – врожденной биологической и приобретенной культурной. Столкновение этих начал выражается философией во множестве различных формулировок и описывается как борьба «чувства» и «разума», «хочу» и «надо», «бессознательного» и «сверх-я», «природы» и «культуры», в контексте религиозного мировоззрения – «земного» и «небесного». Философы с давних времен исключительно живо чувствовали эту внутреннюю противоречивость человека и определяли ее в терминах онтологической двумерности. В данном случае человеческое бытие рассматривается как возникающее на пересечении двух несоизмеримых миров и подчиняющееся в своем существовании одновременно двум онтологически

различным законодательствам. Насколько полно такая концепция отражает внутреннюю сложность человека, рассмотрим во второй части нашей статьи. Что же касается современных работ по биологии, то рассматриваемая противоречивость определяется как «двойственность сознания» [16, с. 35–42], которая проявляется в разнонаправленности центров лимбической системы и неокортекса или же мыслится как конкуренция врожденных, «филогенетически сложившихся» и приобретенных, культурно заданных программ. На наш взгляд, ценность концепции о двойственной природе человека заключается в том, что в ней подчеркиваются онтологическая многомерность и сущностная несводимость выделяемых уровней человеческого бытия.

В контексте нашего исследования целесообразно обращение к взглядам биологов, которые обосновывали многомерность человека, а конкретно, в контексте перехода от биологического уровня к культурному, – и которые при этом решительно отвергали редуccionистский подход. Попытаемся найти те смысловые линии, которые могут быть продолжены в пространстве философского рассуждения. Указанный переход между различными уровнями существования представляет особый интерес для Лоренца, подчеркивающего недостаточность научного словаря, чтобы выразить принципиальный характер новизны, которая возникает в любом эволюционном процессе. Привычные понятия развития и развертывания не устраивают ученого, ибо этимологически в немецком языке (собственно, как и в русском) восходят к смыслам, связанным с разворачиванием чего-то свернутого или раз-витием свитка, мотка, т. е. предполагают не возникновение чего-то ранее не существовавшего, а лишь обнаружение того, что некогда уже было, только в неявном, свернутом виде. По той же причине отвергается понятие творчества, которое, как пишет автор, «означает, что нечто уже существующее черпается из некоторого также существующего резервуара». Вместо них Лоренц прибегает к выражению *fulguratio*, означающему вспышку молнии. Средневековые теологи, пишет ученый, «хотели этим выразить непосредственное воздействие свыше, исходящее от Бога. ...Этот термин описывает процесс вступления-в-существование чего-то прежде не бывшего гораздо лучше, чем слова, приведённые выше» [15, с. 363–364]. Лоренц подчеркивает, что в случае подлинного развития «возникают совершенно новые системные свойства, ранее не существовавшие даже в зачаточном виде» [там же, с. 364].

Так, культурная традиция с внегеномным способом наследования, основанным на независимом от материального объекта «свободном символе» и понятийном мышлении, не является заложенной и, соответственно, непосредственно выводимой из

биологической организации. Ученый, что характерно для XX в., рассматривает процесс эволюции в терминах усвоения и накопления информации. Однако, в противоположность современным тенденциям, склонным уравнивать на этом основании все знаковые формы, размывая качественное различие биологического и культурного, телесного и духовного, Лоренц, напротив, подчеркивает их принципиальную несводимость как существенно разнородных способов познания и передачи информации.

Культура рассматривается ученым как конкретный способ реализации и воплощения человеческого духа: «Бесполезно пытаться провести различие между культурной и духовной жизнью; наше определение культуры должно способствовать ясному осмыслению данного понятия» [там же, с. 523]. При этом важно заметить, что и сама духовная жизнь, всегда вырастающая на основе определенной культурной традиции, внутри себя является сущностно неоднородной. Однако в этом пункте в подавляющем большинстве случаев заканчивается интеллектуальная острота и пронизательность ученых. Подхватывая существенно важные выводы представителей науки, мы попытаемся во второй части данной работы продолжить размышления в философском проблемном поле, обосновывая тройственную природу человеческого бытия вместо описанной выше, широко распространенной, двумерной концепции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вяткина А. Г. Соотношение чувственности и разумности в контексте морального выбора. Часть 2. Биологические истоки морали // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. 2024. № 3. С. 8–15.
2. Марков А. В. Эволюция кооперации и альтруизма : от бактерий до человека. URL: // <https://ethology.ru/library/?id=355>
3. Бажанов В. А. Мозг – культура – социум : кантианская программа в когнитивных исследованиях. М. : Канон+ : Реабилитация, 2019. 288 с.
4. Мёдова А. А. Успехи нейронаук в перспективе трансцендентализма : (от трансцендентализма к нейротрансцендентализму) // Трансцендентальный поворот в современной философии – 8 : метафизика, эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект : сб. тезисов Междунар. науч. конф. (Москва, 20–22 апреля 2023 г.) / отв. ред. С. Л. Катречко, А. А. Шиян. М. : РГГУ, 2023. С. 130–134.
5. Фельдштейн Д. И. Психолого-педагогическая наука как ресурс развития современного социума // Педагогика. 2012. № 1. С. 8–22.
6. Мальцева В. В. Философия телесности в свете концепции культуры времени // Философия и культура. 2012. № 11. С. 39–43. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=61641
7. Фесенкова Л. В. Теория эволюции и ее отражение в культуре. М., 2003. 174 с.
8. Лоренц К. Кантовская концепция а priori в свете современной биологии // Эволюционная эпистемология : антология. М. : Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 43–74.
9. Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2011. 398 с.
10. Самойлова Е. О., Шаев Ю. М. Тело и телесность в контексте визуальных практик постинформационного общества // Общество : философия, история, культура, 2019. URL: <https://doi.org/10.24158/fik.2019.1.5>
11. Рыбалова Т. В. Понятие о телесности в гуманитарных науках // Вестник Тюмен. гос. ун-та. URL: https://elib.utmn.ru/jspui/bitstream/ru-tsu/30862/1/vestnik_TyumuGU_2008_5_216_221.pdf
12. Михель Д. В. Тело, территория, технология : философский анализ стратегий телесности в современной западной культуре. Саратов : Науч. кн., 2000. 128 с.
13. Эпштейн М. Н. Философия тела // Эпштейн М. Н. Философия тела. Тульчинский Г. Л. Тело свободы. СПб. : Алетейя, 2006. С. 9–195.
14. Роговец О. В. Телесность как актуальная проблема философского анализа // Философско-культурологические исследования. 2017. URL: <https://fki.lgaki.info/2017/11/20/o-v-rogovec-telесность-как-актуальна/>
15. Лоренц К. Обратная сторона зеркала : сб. трудов // Фет А. И. Собрание переводов. Nyköping (Sweden) : Philosophical arkiv, 2016. 633 с.
16. Савельев С. В. Изменчивость и гениальность. – М. : ВЕДИ, 2012. 128 с.

Воронежский государственный университет

Вяткина А. Г., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания

E-mail: allavia85@mail.ru

Voronezh State University

Vyatkina A. G., Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of the Ontology and Theory of Knowledge Department

E-mail: allavia85@mail.ru