

ГАЛИНА МИХАЙЛОВНА ТАРНАПОЛЬСКАЯ



Родилась в 1974 г. в г. Называевск Омской области.
В 1991–1993 гг. – учеба на историческом факультете Омского госуниверситета.
В 1994–1995 гг. работала секретарем судебного заседания в Называевском городском суде.
1996–1997 гг. – волонтер Томского исследовательского центра по правам человека.
В 2002 г. закончила философский факультет Томского государственного университета.
В 2005 г. защитила кандидатскую диссертацию по теме «Значение сакральности символа в становлении личностного бытия».
В настоящее время преподает на кафедре философии Сибирского государственного медицинского университета (Томск).

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ НОВОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Современный процесс формирования новой антропологической парадигмы, предполагающей преодоление субстанционального понимания человека, влечет за собой изменение понимания трансцендентальных оснований человеческого бытия. Для развития европейской мысли характерно сведение человека к какому-либо определенному онтологическому принципу (дух, душа, воля, биологическая или социальная природа и т.д.), сообщающему ему сущностную определенность. В соответствии с этим классическая европейская философия находила трансцендентальные основания человеческого бытия в предзаданной вневременной определенности. В современных условиях активного межкультурного взаимодействия и разрушения традиционных устоев становится ясно, что человека невозможно понять в его фактической данности, так как он обнаруживает себя в несамотождественности, утрачивая определенность в неоднозначных и многообразных своих проявлениях. Формирующаяся антропологическая парадигма предполагает описание человеческого бытия как становления, а не как взаимосвязи свершившихся фактов, что требует адекватного динамичного дискурса. Это предполагает преодоление классического трансцендентализма динамичным истолкованием трансцендентальной сферы.

Трансцендентальная проблематика встречается еще у Р.Декарта и даже ранее, но только И.Кант смог сделать ее предметом специального философского изучения. Хотя декартовское «*cogito ergo sum*» является трансцендентальной реальностью, однако Декарт еще не рассматривает ее как самоценный предмет философской рефлексии, обращаясь к ней лишь для того, чтобы обосновать познание внешнего мира. Кант же указывает, что сама по себе трансцендентальная реальность только и может быть настоящим предметом философии.

Понятие «трансцендентальный» впервые было введено самим И.Кантом: «Под трансцендентальным основанием я разумею объяснение понятия как принципа, из которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических знаний». [3, с.51]. Это понимание трансцендентального будем считать отправным для любых дальнейших рассуждений. В XVIII в. кенигсбергскому мыслителю вполне могло казаться, что весь мир вращается вокруг спрятанного в его чистом разуме субъекта.

Однако сейчас мы живем в совсем иной культурной ситуации: формируется глобальное пространство культурного смешения; уже в самой повседневной жизни человека сталкиваются идеи и предрассудки различных культур; казавшиеся незыблемыми истины перестают считаться таковыми.

Все это вызвало естественную реакцию в виде постмодернизма, направленного на разложение всякой системы смыслов. Сама динамика жизни неизбежно порождает сомнения в абсолютности всяких априорных систем, что предопределило популярность этого направления. Уже в середине 80-х годов XX века постмодернизм стал претендовать на место теоретической стратегии искусства, философии, науки, политики, экономики, моды. Он оказался подобен урагану – шума и разрушений много, но ничего созидательного. Сам метод деконструкции, предполагающий отказ от понятия истины, от творчества новых смыслов, позволял не только выражать протест против всякой абсолютизации центризма (от фалло- до европоцентризма), но и попросту прятать собственную творческую бездарность под нагромождениями игры слов (разрушительный результат и того, и другого оказывался одинаковым). Все это указывает на переходный характер постмодернизма: он отвечал потребности своего времени в разрушении абсолютизации трансцендентальных смысловых структур, и, выполнив эту задачу, должен был уйти.

В связи с преодолением постмодернизма возникает новая задача, которая заключается в том, чтобы вернуться к отвергнутым априорным системам, но не для того, чтобы их вновь абсолютизировать, а для того, чтобы понять их в генезисе. Если И.Кант сначала говорил об априорной сфере, а затем о трансцендентальном основании, на котором базируется априорное, то, отвечая на вызов современности, мы должны говорить о самом генезисе трансцендентальной сферы, т.е. описать процесс возникновения и развития априорных структур человеческого бытия, обнаруживающихся в поликультурном разнообразии.

Проблема перехода к новой трансцендентальной парадигме ставится по-разному в разных областях современного философского ландшафта – в философии культуры, науки, феноменологии, семиотике и т.д. Например, исследователь науки К.Хюбнер говорит об историческом характере априорной сферы, отражающей совокупность историко-культурных предпосылок, которые содержательно изменяются от эпохи к эпохе: «На самом деле не существует никакой научной исторической правды, стоящей по ту сторону толкований или вовсе свободной от них; не существует и вечной истины, никакого «как оно было на самом деле» (Ранке). Зато существуют та истина и тот исторический опыт, которые создаются с помощью постоянно обновляющейся сети априорных принципов. Каждое поколение вынуждено заново создавать не только свое настоящее, но и свое прошлое, а поскольку одно невозможно без другого, люди не могут отказаться от непрерывного писания и переписывания истории» [9, с.276]. Здесь пока речь не идет о логике генезиса априорной сферы, но, тем не менее, совершенно отчетливо проступает новая философская проблема.

Современная философская ситуация в России характеризуется спонтанным зарождением центров формирования динамичной трансценденталистской парадигмы в Санкт-Петербурге, Москве, Томске, Новосибирске. Можно видеть, что в питерском философском круге (С.С.Гусев, Г.Л.Тульчинский, Д.Н.Козырев, М.С.Уваров и др.) уже «предпринимается попытка осмысления и обоснования новой парадигмы гуманитарной культуры, приходящей на смену постструктуралистско-деконструктивистскому подходу. Потребность в таком парадигмальном сдвиге вызревала по мере того, как, с одной стороны, критика деконструкции, исходившая из традиционных и сциентистских представлений, все более явно обнаруживала свое теоретическое бессилие, а с другой – не менее явным становился переходный характер деконструк-

тивизма и постмодерна в целом. Главным вопросом становится не после чего они, а перед чем и в обоснование чего» [6, с.3].

Контуры этого нового парадигмального сдвига вполне четко обрисованы питерцами: 1) опыт деструктивизма не отрицается, а обобщается, 2) междисциплинарность, 3) осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив, 4) процессуализм, акцент не на статуйной структурности, а на процессуальной динамике осмысления и смыслообразования, 5) персонализм, опора на личностный опыт, выражение человеческой свободы и ответственности.

Возникновение этой новой гуманитарной парадигмы Г.Л.Тулчинский связывает с глубокой семиотикой: «Глубокая семиотика обладает серьезным потенциалом, связанным с двумя серьезными парадигмальными сдвигами: смещением акцента со структуры культурных смыслов и значений на динамику смыслопорождения и роль в этой динамике самосознания, самоопределения личности. Реализация такого подхода предполагает смещение акцента внимания со структурно-описательных характеристик к динамико-процессуальным. Такую возможность дает обращение к идее глубокой семиотики, семиодинамики, теории индивидуации» [6, с.407]. Питерцами вполне четко поставлен вопрос о переходе к новому типу трансцендентализма, описывающему процессы смыслопорождения, лежащие в основе возникновения и генезиса априорного знания. Особенностью питерского подхода является соединение двух, казалось бы, совершенно разных областей – семиотики и персонализма, на стыке которых возникает «глубокая» семиотика, распознающая процесс порождения смысла из глубин личностного бытия.

Толчком к возникновению московского центра нового трансцендентализма послужила проблема соизмеримости оснований рациональности различных культурных традиций. Как признается московский философ и арабист А.В.Смирнов, к созданию логики смыслопорождения его подтолкнуло удивление перед тем, что, несмотря на содержательную ясность арабских понятий, которые можно установить, просто обратившись к справочной литературе, остается совершенно непонятным способ обращения с ними внутри арабской культуры. Чтобы преодолеть это непонимание, А.В.Смирнов поставил вопрос о глубинных основаниях, определяющих процедуру осмысления – то, что мы можем назвать трансцендентальными предпосылками возникновения и формирования априорной структуры. В данном случае А.В.Смирнов говорит о «логике смысла», раскрывающей не столько содержание понятий, сколько процедуры, в соответствии с которыми эти понятия обретают смысл, полагая, что само содержание понятий вторично по отношению к процедуре их осмысления [7].

При описании процесса смыслообразования возникает методологическая трудность: всякая рефлексия осуществляется над смыслом, однако задача ставится не в описании данности смысла, а в описании его формирования, то есть процесса, начало которого невозможно подвергнуть рефлексии. Именно поэтому А.В.Смирнов усматривает в интуиции первичной очевидности не сами смысловые данности, а способность их выстраивать. Он утверждает, что правильное отображение смысла может быть достигнуто не путем взаимного отображения инологичных пониманий, которое неизбежно приводит к искажению, а опосредованием третьей позицией, на языке которой можно достичь эквивалентности отображения разных смысловых структур. Этот язык должен описывать процедуры формирования смысла, которые в разных культурах приводят к возникновению различных априорных смысловых систем. «Процедуры формирования смысла формулируются иначе как предельные основания рациональности – точнее, формулировка последних зависит от принятых в данной культуре процедур формирования смысла. Предельные основания рацио-

нальности, определяющие а priori, что может быть, а чего быть не может, что безусловно истинно, а что безусловно абсурдно, что имеет место всегда, а чего не бывает никогда, зависят от принятых процедур формирования смысла», – пишет А.В.Смирнов, подчеркивая, что процедуры полагания смысла вовсе не едины для всех культур [8, с.188]. Каждая культура устанавливает собственные процедуры формирования смысла, которые определяют ее парадигму, или, как предпочитает говорить А.В.Смирнов – предельную рациональность.

В этом историко-культурологическом контексте прорисовываются четкие контуры динамичного понимания трансцендентальной сферы: в основе каждой исторически возникающей культуры лежит собственная априорная смысловая система, характер которой определен процедурами смыслопорождения. Логика смысла позволяет вырабатывать методы описания процедуры смыслопорождения, на основании чего становится возможным аутентичное понимание иной культуры.

В настоящий момент Томск превращается в новый центр формирования динамического типа трансцендентализма, для которого плодотворной почвой явилась феноменология. Сибирская традиция феноменологии берет начало с творчества сосланного в Томск и расстрелянного здесь же выдающегося философа Г.Г.Шпета. Памяти этого мыслителя были посвящены четыре философские конференции, в работе которых приняли участие историки философии и представители феноменологической традиции не только Сибири, но также России, Италии, Венгрии, Польши, США, Германии, Беларуси, Франции и Украины.

На формирование в Томске трансценденталистского подхода большое влияние оказал Е.В.Борисов, отказавшийся от узкого гносеологического понимания трансцендентального. По мнению Е.В.Борисова, трансцендентальны все моменты человеческого бытия, которые априори структурируют (определяют, формируют) смысловой универсум, или попросту мир, в котором человек существует. Это понятие необходимо в антропологических, экзистенциальных и диалогических описаниях. Как считает Е.В.Борисов, в качестве трансценденталии может выступать не только гносеологический принцип, но и любой содержательный феномен (смысловой, экзистенциальный, эмоционально-переживаемый), который, с точки зрения базовых структур сознания, формирует смысловое содержание человеческого бытия, или же задает какой-то (например, темпоральный) контекст для такого распознавания. На основании этого Е.В.Борисов раскрывает историчное понимание диалогичности текста и интерпретатора у Х.-Г.Гадамера, лишая не только интерпретатора, но и самого автора возможности претендовать на исключительное право выражать действующий в историческом времени смысл, лишенный абсолютного предзаданного характера [2]. Такое понимание историчности истины становится теоретической предпосылкой понимания историчности трансцендентальной сферы.

Другой томский философ А.Н.Книгин осмысляет сферу трансцендентального феноменологически – как объективные имманентные свойства сознания. Однако если Э.Гуссерль сводит трансцендентальное содержание сознания к абсолютной эйдети-ческой определенности, то А.Н.Книгин категорически выступает против каких-либо предзаданных трансцендентальных истин, утверждая, что «в сознании нет ничего внеисторичного в смысле абсолютности каких бы то ни было содержаний» [5, с.16.]. По мнению А.Н.Книгина, ни одна культура не может претендовать на исключительность собственных априорных смысловых структур, и поэтому следует говорить не об «истинности» учений, а об их духовно-культурной приемлемости.

А.Н.Книгин преодолевает абсолютизацию смысловых структур, благодаря изменению самого феноменологического способа проблематизации. Если Э.Гуссерль проблематизировал содержание сознания естественного нерелефлексивного

человека, результатом чего явились две феноменологические редукции и открытие трансцендентальной сферы эйдетической определенности, то А.Н.Книгин проблематизирует любые результаты философской рефлексии, усматривая первичную очевидность не в эйдетической определенности, а в содержании сознания естественного человека.

Томский философ Н.Н.Карпицкий предлагает собственное теоретическое обоснование динамического трансцендентализма на основе идеи трансцендентального предчувствия [4]. По его мнению, любое миропознание реализует лишь одну из возможностей описания. Таких описаний бесконечно много, каждое из них по отношению к другому выступает как «параллельный мир». Понимание трансцендентальных принципов структурирования мироописания позволяет увидеть возможность изменения этих принципов, а вместе с этим, возможность изменения мира, в котором человек живет. Отсюда вытекает экзистенциальная мотивация трансцендентализма – потребность понять, что привело к попаданию человека в такой мир, на ложность которого указывает присущая ему абсчудность, и есть ли путь возвращения к истинной реальности.

По мнению Н.Н.Карпицкого, любое определенное содержание сознания является не первичной очевидностью, а результатом работы сознания по приведению изначальной неопределенной самоочевидности («трансцендентальное предчувствие») к прояснению в смысловой определенности. Задачей философии становится не только описание смысловой определенности, но самого процесса ее возникновения и становления. Н.Н.Карпицкий дает собственную динамическую трактовку смысла. Он раскрывает смысл в генезисе из неопределенного энергийного взаимодействия феноменального мира. Полагание в волевом акте внимания «горизонта смысловой определенности» стягивает становящееся феноменальное разнообразие либо в качестве преходящего во времени события, либо в качестве самотождественной во времени вещи (при этом, начальным моментом генезиса вещи все равно выступает событие). Поскольку смысловое бытие не предзадано в своем аспекте эйдетической определенности, а значит, вариабельно, то, соответственно, априорные смысловые структуры также могут варьироваться в различных исторически возникающих культурах.

Примером формирования черт новой антропологической парадигмы в живом философском общении может служить прошедшая в октябре 2006 г. в Томске конференция, посвященная антропологическим основаниям биоэтики [1]. Поскольку в современной ситуации для биоэтики неопределенность в антропологии носит деструктурирующий характер, именно философские проблемы парадигмального порядка вызвали большой интерес и оживленную дискуссию между участниками конференции.

Доклад Б.Г.Юдина (Москва) высветил необходимость для биоэтики поиска новой антропологической парадигмы. По его мнению, особенность современной ситуации определяется тем, что на место социальных утопий улучшения человеческой природы приходят утопии индивидуальные, вызванные преобладанием технологического подхода не только в воспитательных, психологических и биомедицинских методах конструирования человека, но и в самом восприятии вещей, включая такие интимные, как черты личности собственного ребенка. Б.Г.Юдин рассказал о возникающих в связи с этим основных проблемах и тенденциях в современной биоэтике.

Прежние проекты улучшения человека базировались на стремлении поставить под контроль детерминирующие силы, будь то генетическая конституция или законы истории. Это приводило к построению простой модели человека, сводящей его к какому-либо одному сущностному основанию. В противовес такому пониманию

современные проекты исходят из мозаичного понимания человека как набора признаков, каждый из которых подвергается психологической манипуляции или биологической реконструкции. Разрушение старой антропологической парадигмы вызвано как разочарованием в старых утопиях, так и в быстром развитии научно-технического прогресса, открывающего новые средства не только реконструирования человека, но и манипулирования им.

Б.Пазолини (Италия) рассматривала проблему кризиса современной антропологической парадигмы не столько как результата недавнего научно-технического прорыва, сколько как следствия начавшегося намного ранее процесса секуляризации сознания, в результате которого были подорваны базовые идеи и ценности, в частности: «а) разум и рациональность сводились к средству для измерения вещей; б) также ограничивалась “свобода”, рассмотренная как отрыв от чего-то, как отсутствие связей, или просто выбор; в) изменялось понятие “совесть”, которая стала автономным источником этической нормы; г) наблюдается и радикальное изменение представления о “культуре”, которая стала проекцией человека на реальность, с целью овладения ей». В связи с этим Б.Пазолини поставила вопрос, является ли нигилизм действительно судьбой современной эпохи, как многие говорят, или только личным выбором выдающихся философов?

В присланной на конференцию статье Г.Л.Тульчинский (Санкт-Петербург) говорит о границе допустимости технологизации биологической природы человека. Западная цивилизация благодаря синтезу двух великих идей (иудео-христианского монотеизма и греческой логики) выработала морально-правовые пределы вмешательства в человеческую природу. Однако они поставлены под сомнение развитием новых биотехнологий, распространившихся на культурные ареалы, в которых господствуют принципиально иные антропологические парадигмы. Апелляция к человеческой природе как источнику морали и права становится проблематичной, во-первых, из-за принципиально различного отношения к человеку в разных культурах, во-вторых, из-за утраты человеком понимания общности своей природы в силу возникновения новых технологий его биологического конструирования и реконструирования.

В представленном на конференцию докладе В.Н.Сагаатовский (Санкт-Петербург) показывает возможность преодоления замкнутости человека в себе через раскрытие понятия свободы. Понимание свободы не должно ограничиваться только представлением субъективной свободы или свободы как познанной необходимости. Свобода состоит в творчестве, и не только в творческой самореализации, как это обычно понимается, но и в раскрытии через себя духовной целостности бытия.

М.Н.Эпштейн (Атланта, США) представил на конференцию статью, в которой дал пример динамичного дискурса, адекватного динамичности человеческого бытия, предложив фрактальный метод описания соотношений периодов жизни человека. В противовес линейному пониманию жизни человека предлагается фрактальная модель многомерной соотнесенности различных периодов жизни человека.

Выступление П.Д.Тищенко (Москва) было посвящено экзистенциальному смыслу страдания. Раскрыв страдание как утрату онтологической целостности, П.Д.Тищенко показал изменение способа онтологической локализации болезни со сменой эпох. В средневековую эпоху страдание понималось как страсти души, вызванные грехом, нарушающим целостность человека. В эпоху Возрождения создается новая эстетическая и метафизическая организация анатомического пространства, в соответствии с которой болезнь стала пониматься как несоответствие идеалу тела. Страдания имеют источник в онтологической расщепленности человека между подлинной сущностью (идеальным) и неподлинным непосредственно данным существованием в силу противоположности гармонически сложенной всеобщности идеала и пато-

логичности единичной плоти. Онтологическая расщепленность определила темпоральную структуру страдания современного человека.

Идеал здорового состояния присутствует в модусе «настоящего-будущего», фактическое несоответствие идеалу проявляется как отсутствие, нехватка в модусе «настоящего-прошлого», выражаясь в страдательном состоянии боли. В этом заключается нецельность современного человека, которую он стремится преодолеть в модусе настоящее-настоящее устремленностью на преобразование будущего в процессе исцеления.

Путь исцеления можно трактовать как своеобразное герменевтическое набрасывание «целого» в метамомент «настоящего-будущего». Это и составляет экзистенциальность желания, которая обнаруживается в культурном опыте как стремление к теоретическому обобщению всех представлений о действительности, и в частности, поиску фундаментальных оснований синтеза различных теорий, что наиболее характерно для науки XIX века. Однако же в самом герменевтическом круге наброшенной доминирующей культурой цельности формируется противоположная тенденция – отталкивание. Эта тенденция лежит в основе экзистенциальной структуры отращения, выразившейся в характерной для современной ситуации эстетике безобразного, болезненного, девиантного и в опытах постмодернистской трансгрессии.

Анатомический атлас становится своеобразным зеркалом, отражающим мучения человеческого тела. Благодаря этому отражению в зеркале идеального эталона, человек идентифицирует себя. Стремление к определенности, базирующееся на целостном описании действительности, характерное для человека позапрошлого века, отражает его желание преодолеть страдание, однако в современной биомедицинской ситуации это зеркало распалось на множество модельных эталонов.

Н.Н.Карпицкий (Томск), развивая мысль П.Д.Тищенко о том, что неразрешимость экзистенциальных противоречий так или иначе привела к отказу от идеи целостности, лежащей в основе мироописания, предположил, что отношение к страданию мотивирует смену культурно-исторических архетипов, в частности, отказ от архетипа целостности в XX веке.

Современный человек пессимистично принимает факт утраты простоты и ясности картины мира как свой неумолимый рок. Року бесполезно противиться, ему можно лишь покорно следовать, принимая вместе с многообразием фундаментальных установок познания и ценностного мировосприятия также и всё девиантное и маргинальное. Однако стремление к целостной определенности мироописания – всего лишь защитная реакция, которая не устраняет онтологическую структуру страдания, поскольку подлинную онтологическую целостность человек обретает в процессе самореализации, а не в акте идентификации с определенным идеалом. Это требует процессуального и динамичного истолкования человеческой природы.

Подобно тому, как отношение к страданию мотивировало в XIX веке переход к целостному и определенному мироописанию, отношение к страданию в современной ситуации мотивирует возникновение принципиально новой антропологической парадигмы, предполагающей динамичность трансцендентальных принципов. По мнению Н.Н.Карпицкого, изменение отношения к страданию связано с разочарованием в утопической надежде на снятие страданий формированием мироописания на принципах целостности и определенности. Преодоление этой утопической установки связано с отказом от описания мира и человека на определенных предзаданных принципах. Динамичное понимание человека предполагает динамичное понимание трансцендентальной сферы.

Эту идею Н.Н.Карпицкий развил в собственном докладе, посвященном теме страдания в экзистенциальном опыте детства. В отличие от устойчивого мироописания взрослого, восприятие мира ребенком подвижно. Он легко создает различные локальные картины мироописания, воспринимая как игру свободное перемещение по ним. Поэтому переживаемые ребенком страдания другой природы, нежели страдания взрослого. Масштаб восприятия ситуации у ребенка иной, нежели у взрослого, поэтому каждое страдание целиком заполняет детский жизненный мир. Однако ребенок легко забывает страдание, перемещаясь в другое локальное мироописание. В более масштабном восприятии взрослого детское страдание кажется локальным, а потому и не столь значимым. Но если страдания взрослого ставят под сомнение его мироописание, то они несут с собой тотальную безысходность, поскольку взрослый, в отличие от ребенка, намертво привязан к собственному мироописанию.

Чтобы понять, почему сформировалось именно такое мироописание взрослого и почему мироописания в различных культурных традициях изолированы друг от друга, необходимо показать, как вообще могут возникать различные мироописания на основе первичного экзистенциального опыта детства. Иначе говоря, невозможно понять человека другой культуры, если не понимаешь даже собственного ребенка.

Выступление С.А.Смирнова (Новосибирск) было построено в форме полемического ответа предыдущим докладчикам. С.А.Смирнов говорил о преодолении классического дискурса, в котором экзистенциальные противоречия человека и проблема его самоидентификации принципиально не решаемы. По его мнению, все классические антропологические проекты себя исчерпали. В настоящее время победил человек желания, потребляющий и вождедеющий, уничтожающий собственный мир, в котором он и родился. В этой ситуации только предельное вопрошание, только радикальное умозрение помогает снять все и всяческие проекции на человека и освободиться от собственных иллюзий. Новая философская антропология не может быть универсальной, всеобщей. Ее невозможно тиражировать, преподавать, но ее можно показать, о ней можно свидетельствовать как об особом опыте встречи с человеком.

Этот тезис об антропологическом кризисе вызвал дискуссию. Высказывались различные взгляды на вопрос: действительно ли человек болен, либо же он переживает естественные метаморфозы, которые отдельные авторы склонны описывать метафорически? И если он болен, то насколько радикальным должно быть лечение? С.А.Смирнов отстаивал позицию, согласно которой переход к новой антропологической парадигме требует своеобразного «обнуления» человеческого опыта. Б.Г.Юдин на это возразил, что сам факт обнуления еще ничего не решает, ведь из нуля ничего вывести невозможно. Н.Н.Карпицкий, частично соглашаясь с возражением Б.Г.Юдина, предложил в ответ радикализировать позицию С.А.Смирнова, утверждая, что, поскольку сам факт фиксации состояния перехода в теоретическом дискурсе еще ничего не дает, необходим новый динамический дискурс, адекватный динамическому состоянию ситуации перехода. Философский дискурс должен описывать не только процесс перехода, но и процесс мысли.

Однако и сама оценка ситуации как переходной вызвала неоднозначную реакцию. Действительно ли переход открывает перспективу нового антропологического видения, либо же речь здесь должна идти о банальной деградации и упрощении ситуации? В связи с этим П.Д.Тищенко рассказал о своем наблюдении явного ослабления интереса к определенному пласту нашей духовной культуры. Общаясь с представителями церковных кругов в конце 80-х, он наблюдал у них всплеск интереса к русскому духовно-интеллектуальному наследию, в частности, к трудам Владимира

Соловьева и Павла Флоренского. Однако за последние пятнадцать лет ситуация радикально изменилась. В качестве иллюстрации нового настроения в церковных кругах П.Д.Тищенко привел ответ одного православного батюшки на выступление С.С.Хоружего на одном из семинаров в Твери. Тот отметил, что изоэциренный дискурс С.С.Хоружего сложноват для верующего. Нужны простые ответы на простые вопросы. Прихожанам нужны простые вещи. П.Д.Тищенко добавил, что если ранее православная церковь обращала внимание на наследие о. П.А.Флоренского, на С.С.Аверинцева, С.С.Хоружего, то теперь ей это наследие и этот сложный духовный опыт не нужны.

Отвечая на это возражение, С.А.Смирнов заметил, что современные настроения в церкви определены ее установкой. Упомянутый батюшка действительно типичен для современной ситуации, ему нужны в качестве прихожан только такие бабушки, которые ожидают, чтобы им дали спасение без их личного усилия и участия, они просто ждут чуда. Однако это является симптомом не только современной ситуации. Так было всегда, и это уже понято и описано. С.С.Хоружий предлагает духовную практику, путь спасения через душевную и сердечную работу. И ее изоэциренность – только кажущаяся для внешнего наблюдателя, и то лишь в изложении С.С.Хоружего, который пишет для посвященного, умного читателя.

Поднятый вопрос вызвал оживленный интерес у других участников конференции: действительно ли настроения в современной церкви отражают ситуацию упрощения духовного опыта, либо же напротив, служат ответной реакцией на сложность переходной ситуации? С.А.Смирнов говорил о том, что подлинный христианский опыт может быть понят не путем внешнего теоретического изучения, а только изнутри христианства, во внутренней духовной работе, находясь внутри христианского горизонта. Последний тезис вызвал возражение у Н.Н.Карпицкого, который заявил, что если бы христианский опыт понимали только христиане, то тогда христиан вообще не было бы. Церковь обращается к тем, кто только еще может стать христианином и пока не знает Бога. Глубина религиозного опыта определяется вовсе не степенью убежденности, а внутренним намерением. Поэтому глубоко верующий может и не достичь того, что открывается сомневающемуся. Иначе говоря, понимание нового духовного опыта определяется не состоянием (например, состоянием религиозной веры или философского убеждения), а движением. Именно динамичность человеческой природы позволяет ему понимать различные духовные, религиозные и культурные опыты, что делает возможным понимание других культур.

Резюмируя дискуссию, С.А.Смирнов высказал тезис о том, что антропологическая парадигма ситуации перехода не должна ограничиваться только систематизацией опыта, но предполагает и работу с будущим*. В связи с этим возник вопрос: каким образом дано будущее в настоящем? Б.Г.Юдин подчеркнул, что в естественном восприятии человека будущее еще не дано, и этот факт требует прояснения смысла самого понятия «работы с будущим». П.Д.Тищенко высказал предположение о том, что будущее дано в настоящем как направленность на реализацию определенных идей. Поскольку идеи берутся из прошлого и могут носить устаревший характер, то, соответственно, и будущее, данное в настоящем, устаревает. Возражая на это, С.А.Смирнов предлагает развести понятия: устаревает именно идея, а не само будущее. Свообразным ответом на данный вопрос оказалась представленная на конференцию статья томского философа А.Н.Книгина, в которой раскрывается экзистенциальное содержание ожидания. А.Н.Книгин показывает, что переживание

* Подробнее об этом см. в статье С.А.Смирнова, опубликованной в настоящем выпуске альманаха.

настоящего не исчерпывается своей феноменологической данностью, но имеет в виду, нечто сверх этого, что ожидаемо.

«Всякий феномен имеет горизонт ожиданий, который сопровождает любое созерцание, переживание и мысль. Тем самым ожидание активно воздействует на формальную структуру сознания. Оно формирует внутреннее сознание времени. Время выступает как ожидание, как возможность будущего, а будущее оказывается ожиданием горизонтов ожиданий. Сознание пространства оказывается глубиной или богатством феноменологических ожиданий новых форм и новых мест, – утверждает А.Н. Книгин. – Горизонт ожиданий составляет в целом пространство жизненного мира как пространство возможного опыта. Это означает, что мир (жизненный мир личности) конституируется не просто свидетельствами (формами опыта сознания на всех уровнях), а ими вместе с ожиданиями, то есть символически». В этом заключается символизм сознания, описание которого предполагает динамичную форму дискурса, как процесса или движения к мысли, а не как систему мыслей, фиксированных в четких терминах.

На примере А.Н. Книгина и других современных исследователей можно видеть, что переход к новой антропологической парадигме сопровождается формированием новых динамичных форм философского дискурса, основанием которых может служить динамичное понимание трансцендентализма.

Литература

1. Антропологические основания биоэтики: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. Томск. 11–14 октября 2006 г. – Томск, СГМУ, 2006.
2. *Борисов Е.В.* Аппликативность и объективность истолкования в герменевтике Х.-Г.Гадамера // Г. Г. Шпет / *Comprehensio*. Третьи Шпетовские чтения «Творческое наследие Г.Г.Шпета и философия XX века» – Томск: Водолей, 1999. – С.31–35.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
4. *Карпицкий Н.Н.* Присутствие и трансцендентальное предчувствие. – Томск: Изд-во ТГУ, 2003. – 192 с.
5. *Книгин А.Н.* Философские проблемы сознания. – Томск: Изд-во ТГУ, 1999. – 336 с.
6. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под ред. Г.Л.Тулчинского, М.С.Уварова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 415 с.
7. *Стирнов А.В.* Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.
8. *Стирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Вопросы философии – 1999. – №3. – С.168–188.
9. *Хюбнер К.* Критика научного разума. – М.: ИФ РАН, 1994. – 326 с.