

гатстве его природного и социального бытия, — пишут М.Я. Бобров и О.Т. Коростелева, — породило в современной науке две противоположные тенденции: с одной стороны, процесс весьма широкого междисциплинарного синтеза, объединяющего усилия представителей различных областей научного знания, а с другой — периодически возобновляющиеся попытки создания совершенно новой науки о человеке, к законам которой можно было бы свести все ранее разработанное в рамках других дисциплин»¹.

Я уже имел возможность выразить собственную позицию в ряде публикаций⁴: статья «Человек» в Энциклопедии для детей «Аванта плюс», более 30 статей в философско-энциклопедическом словаре «Человек» (М.: Наука, 2001); Философия. Учебник для психологов. М., 2004; более 20 статей в словаре «Философия», М., 2004. Однако, как мне кажется, назрела потребность в более основательной работе этой проблемы, чему и посвящена данная книга.

ГЛАВА 1. ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН

Многие исследователи пишут сегодня о том, что человека нужно понимать как целостность. О значении такого истолкования проблемы говорят, без преувеличения, все, кто обращается к данной теме. Однако дальше этой общей констатации мы продвигаемся крайне медленно. Суть дела обычно сводится либо к призыву изучать человека комплексно, чтобы в результате междисциплинарного подхода выработать синтезированный, обобщенный, интегральный взгляд на проблему. Продуктивным примером такого подхода можно считать статью В.Г. Борзенкова и Б.Г. Юдина⁵.

Иногда речь идет о целостности самой философской антропологии как области философского знания. В этом отношении показательна монография В. Губина и Е. Некрасовой «Философская антропология» (М., 2000). Наконец, порою пытаются выяснить, в чем проявляется целостность человека. Однако ответы на этот вопрос крайне противоречивы.

Тут, естественно, возникает целый ряд общих вопросов. Можно ли создать целостность путем сложения разных частей, если известно, что целое не сводится к сумме его составляемых? Правомочно ли целостно толковать тот или иной предмет, который сам по себе не является унитарным, единым, неразрозненным? И еще: исключает ли сложность объекта (а человек сложен) его целостность? Мир противоречив, но он един. Человек сложен, но он являет собой некую особость. Но тогда получается, что все объекты целостны. У нас нет

критерия, который позволил бы нам выделить два класса явлений — целостные и нецелостные. Ни сложность, ни внутренняя разорванность, ни слабая интегрированность не могут рассматриваться как таковые. Можно, например, говорить о мучительной коллизийности человеческой психики, о ее динамической природе, но эта драматургичность не снимает вопроса о целостности человеческой психики как феномена.

Прежде чем ответить на вопрос, что такое целостность человека, важно осмыслить некоторые общие вопросы, связанные с этим феноменом. Мы можем говорить о целостности как об определенной абстракции. Взяв какой-то объект для философской экспертизы, мы можем условиться, что все свойства, присущие данному объекту, образуют некую целостность. При этом мы не касаемся вопроса о том, целостен ли этот объект на самом деле или нет. Сам объект может при этом оказаться принципиально разорванным, разрозненным. Но это не мешает нам брать его в качестве единого феномена.

В «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К.Маркс писал: «Человек ...не воспроизводит себя в какой-либо одной определенности, а производит себя во всей целостности»⁶. Под целостностью здесь, судя по всему, подразумевается полный набор человеческих свойств. Однако ничего не говорится в данном случае о структуре и соотношении этих качеств. А вот еще одна иллюстрация такого рода. М.Бубер пишет: «Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача ее совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле дан он сам. Здесь постольку, поскольку речь идет о целостном подходе, исследователь не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей природы...»⁷.

В последней цитате речь идет о целостности философской антропологии, но и о целостности человека тоже. Бубер предостерегает: нельзя отдельные процессы и феномены извлекать из контекста целостной живой личности. «Ибо философ-антрополог должен уловить по меньшей мере живую ее целостность, ее конкретное «Я»⁸. Но разве Бубер пишет о целостности человека? Нет, в данном случае он рассуждает о частной целостности — человеческой личности, о Я...

По-видимому, прежде чем перейти к проблеме целостности человека, нужно договориться о соотношении части и целого. Часть и целое — это философские категории, которые выражают взаимосвязь между совокупностью элементов, составляющих некое единство, и отдельными элементами, а также их группами в составе данного единства. Именно благодаря этой взаимосвязи и взаимодействию элементов, или частей, у целого возникают интегративные свойства, отсутствующие у разобренных частей. «Диалектика части и целого заключается в том, что взаимодействие частей приводит к возникновению целого, а последнее, в свою очередь, влияет на части, обеспечивая определенное их единство»⁹.

Любое исследование различает, разделяет, делает своим предметом особенное и отдельное и пытается найти в нем всеобщее. Но в действительности источник всех этих разделений — целое. Познавая особенное, мы не должны забывать о целом, в составе которого и благодаря которому оно существует. Но целое воплощается в предметном мире не непосредственно, а лишь через отдельное; объективируется не сущность целого, а лишь его образ. Целое как таковое остается идеей. Части и целое должны рассматриваться сквозь призму составляющих его элементов, тогда как элементы — с точки зрения целого.

Невозможно синтезировать целое из элементов, так же как и дедуцировать элементы из целого. Бесконечное целое есть взаимозависимость элементов и относительных целостностей. Мы должны предпринять бесконечный анализ, в процессе которого любой анализируемый объект необходи-

мо связывать с соответствующей ему относительной целостностью. Например, в биологии все частные причинные связи обретают свою согласованность благодаря взаимодействию внутри целостности живого. Психологическое (генетическое) понимание (толкование психических связей) расширяет «герменевтический круг»: мы понимаем целое, исходя из частных фактов, и это, в свой черед, предопределяет наше понимание фактов.

Многие философы пытались осмыслить целостность как некий феномен. Сама сложность человека как особого рода сущего вовсе не свидетельствует о том, что человек целостен. Обратимся, для примера, к работе Немезия Немесского «О природе человека» (М., 1998). Творец, — писал он, — «не только соединил бытие единичностей, но и все одно с другим соответственно согласовал (между собою). Ибо подобно тому, как в каждом живом существе соединил нечувствительное с чувствительным, кости, жир, волосы и иное того же рода — с чувствительными нервами, плотью и тому подобным, и из того и из другого составил сложное живое существо, и совершил его не только сложным, но (в то же время) и единым»¹⁰.

Г.Лейбниц рассматривал монаду как «постоянное живое зеркало вселенной»¹¹. Монада отражает в принципе весь мир. Ее полноте отвечает ее простота. Задание монады быть местом целого мира. Монада собственно и есть задание вместить мир — или не сбыться. Монада может узнать себя или осуществиться только через его целое. Иначе все остается лишь при тесном и теснмом отрезке. Выход монады к целому — это тайна, открытая только ей. Извне монада всегда будет казаться отдельной от всего. Вбирая целый мир, она становится по-настоящему простой. Кажущихся частей монады, как частей тела, так много и они именно такие для того, чтобы целое стало и осталось целым. Мнимая множественность частей обнаружится, если убрать одну из них; с ней отнимается и целость. Одна часть значит все¹².

«На известном полотне Репина — царь Иван и его сын, но оно не менее полно, чем если бы фигур было много; больше того, и эти две подлежат счету только для искусствоведов, а по существу они составляют целое, и не для того ли их две, чтобы мы наконец впервые поняли, насколько сын и отец одно. Целость картины мы отсчитываем не с момента, когда в нее оказывается включено такое-то число предметов, — вот их изображено сто двадцать четыре, и отныне картина художественное целое, — а когда мы видим в ней то, что совпадает с нашим опытом целого. Нашим опытом целого или, как говорит Лейбниц, «последним основанием всякой монады оказывается “высшая монада”, мир»¹³.

По мнению В. В. Библихина, от всякой монады, если она осуществляется как монада, то есть выбивается из простой множественности, а это она может сделать только бросив себя мировому целому, открывается поэтому *бесконечная* перспектива. Нет ничего такого, что было бы ей в принципе закрыто. Больше того, захват целого опережает в ней всякое постижение. Монада — это прежде всего открытость целому, она становится перспективой.... Через все монады целое мира смотрит на себя и видит в первую очередь опять же само себя. Монада — не обязательно только человеческие индивидуальности. Это вообще любые целые сущности.

Однако если то или иное создание едино, означает ли это, что оно целостно? И. Кант определяет целое как такой феномен, который не есть часть еще большего целого того же рода¹⁴. Кант подчеркивал, что по законам чистого рассудка любой ряд действий имеет свой исходный пункт, то есть в ряду действий нет бесконечного обратного движения, а по законам чувственного познания любой ряд координированных вещей имеет свое определенное начало. «Оба эти положения, из которых второе включает в себя *измеримость* ряда, а первое — *зависимость* целого, неверно считаются тождественными»¹⁵. По мнению немецкого философа, в каждом сложном дается определенное число частей.

Кант подчеркивает, что наш ум, обращенный на понятие сложного, — расчленяет ли он его или складывает — требует для себя пределов и предполагает границы (Т. 2. С. 281). Методологически важно, что если философ хочет показать, что каждое тело состоит из простых субстанций, то он прежде всего постарается убедиться в том, что всякое тело есть некоторое целое, состоящее из субстанций. Это означает применительно к нашей теме, что первая задача, которая стоит перед философской антропологией, это убедиться в целостности человека.

Не всякое сложение простых субстанций образует целое. Неделимое Я не может быть раздроблено, по мнению Канта, между составными частями данного целого. Например, моя душа, разъясняет немецкий философ, есть простая субстанция, но этим еще далеко не решено, принадлежит ли она к тем, которые, будучи объединены в пространстве, образуют протяженное и непроницаемое целое, и, стало быть, она материальна или не материальна, а следовательно, представляет собой душу (Т. 2. С. 209).

Обсуждая грезы духовидца И. Свёденборга, Кант отмечает: «Так как эти материальные существа, суть самостоятельные начала, а стало быть, субстанции, то вывод, к которому мы сразу приходим, будет таков: будучи непосредственно соединены между собой, они, быть может, в состоянии образовать одно великое целое, которое можно назвать нематериальным миром» (Т. 2. С. 218).

Итак, родовая сущность человека может быть выявлена через отдельные части целого. «Единство в целостности и целостность в единстве, — писал Ф. Шеллинг, — означает изначальную и не допускающую никакого разделения или расторжения сущности связи, которая тем самым не обретает двойственности, но, напротив, только и становится истинно единой»¹⁶. Шеллинг приходит к выводу: «в единстве целое и в целостности единое»¹⁷. Иначе говоря, целое должно быть единым, и это единство должно быть целостным...

В русской философии мы встречаемся с постоянными попытками ответить на вопрос, что же является целостностью феноменально. В.С. Соловьев подчеркивал, что естественная, органическая связь всех существ как частей одного целого есть выражение естественной и очевидной солидарности всего существующего¹⁸. Но философ показывал, что «как не всякое сочетание молекул образует органическую клеточку, и не всякое скопление клеточек составляет живое существо»¹⁹. Поэтому целостность — это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту же реальность можно описать, по-видимому, через качественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку вопроса диктует исследовательская оптика.

Наиболее последовательно и разносторонне рассматривал феномен целостности К.Ясперс. Он отмечал, что не существует такой частности, которая не была бы подвержена изменениям под воздействием других частностей или целого. Целое, по мнению немецкого философа, это та незаметная на первый взгляд основа, которая управляет всеми частностями, ограничивает их и определяет пути и характер нашего понимания частностей²⁰.

Каждой области исследований, по Ясперсу, соответствуют свои, специфические целостности. Вот как они иллюстрируются. Рассмотрим некоторые типичные примеры, когда относительная целостность заведомо абсолютизируется. Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Например, вся психика сводится только к одному сознанию. Совокупность способностей объявляется единственной объективной реальностью, единственным предметом научного исследования. Психосоматическое единство отождествляется с самим человеком. Для психологии экспрессивных феноменов целое — это язык человеческой природы, которая характеризуется так называе-

мым уровнем развития. Мир, в котором живет человек, и дух его культуры и эпохи — это те целостности, в рамках которых человек действует и творит.

Вспомним, что М. Бубер говорит о целостности личности. Характер (личность) — это совокупность психологически понятных связей. Целостности, из которых постигается клиническая картина, — это идеи нозологической единицы, эйдоса (конституции и др.) и биоса (отдельно взятой жизни). Совокупность взаимосвязей человека как социального и исторического существа проявляется в объективных формах, присущих обществу, в котором этот человек живет, и культуры, к которой он принадлежит. Термин «культура» как целостность относится к образу жизни любого общества, а не только к тем областям, которые общество считает высшими или желательными. Итак, применительно к нашему образу жизни культура имеет отношение не только к игре на фортепиано или чтению Шекспира. В целостность культуры входят также такие прозаические занятия, как мытье посуды или вождение автомобиля, и в исследовании культуры как целостности они стоят рядом с «утонченными предметами»²¹. Целостность культуры обнаруживается в духе времени, нации, государства, массы.

Ясперс указывает на многообразие фундаментальных целостностей. Ни одна из них не есть целое как таковое. Все они суть не более чем относительные целостности в ряду других относительных целостностей. Немецкий философ критически относится к всеобщему стремлению абсолютизировать отдельные целостности. Невозможно, к примеру, отождествлять душу с центральным доминирующим фактором психики. В любой абсолютизации содержится элемент истины. Но чем дальше мы идем по пути абсолютизации, тем меньше остается от истины.

Вот реальные примеры абсолютизации относительных целостностей. Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Вся психика сводится к одному только сознанию. Совокупность способностей объявляется един-

ственной объективной реальностью, единственным предметом научного изучения. Соматопсихическое единство отождествляется с действительностью как таковой. Мир и дух — это те абсолюты, участие в которых тождественно психической жизни. Сумма характерологических качеств есть сущность души, а совокупность психически понятных связей — ее бытие. Теории якобы отражают истинную реальность. Тело — это все, а душа есть лишь эпифеномен событий, происходящих в мозгу. Человек — лишь «промежуточная остановка» на путях реализации наследственных связей. Совокупность клинических реалий — это не что иное, как единство нозологической единицы, конституции и биоса. Человек представляет собой функцию общества и истории.

В истории психологии, философии эти образцы абсолютизации доказали свою несостоятельность. Ни одна из перечисленных целостностей, по мнению Ясперса, не может быть отождествлена с «человеческим» как таковым. Познание отдельного человека он сравнивает с плаванием по бесконечному морю в поисках неведомого континента: каждый раз, причаливая к берегу или к острову, мы узнаем что-то новое, но стоит нам объявить тот или иной промежуточный путь конечной целью всего путешествия, как пути к новым знаниям для нас закроются²². Теории подобны мелям. Мы упираемся в них и застреваем, так и не достигнув искомой земли.

Если, например, говорить о человеке как космопланетарном феномене, то совершенно очевидно, что он, сохраняя свою автономность как живое существо, в то же время связан с макромиром. Стало быть, сам человек может рассматриваться как некая относительная целостность по отношению к космическому единству. И далее — не является ли макромир в свою очередь частью еще какой-то целостности?

Или правильнее рассматривать человека только как обособленное существо? Хорошо известно, что представление о человеке как малом мире (микрокосмос), находящемся в большом мире (макрокосмос), об их параллелизме и изомор-