

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ:
ВЕК XXI**

**Алматы
2012**

УДК 1/14

ББК 87.2

Ф 55

*Рекомендовано Ученым советом Института философии,
политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК*

Под общей редакцией

З. К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Рецензенты:

А.Г. Карабаева, доктор философских наук, профессор

М.З. Изотов, доктор философских наук, профессор

А.А. Хамидов, доктор философских наук, профессор

Авторский коллектив:

Колчигин С.Ю., доктор философских наук, профессор (руководитель авторского коллектива) – Введение, раздел I, раздел V, Заключение; **Сагынды А.**, доктор философских наук – раздел II; **Дунаев В.Ю.**, доктор философских наук, профессор – раздел III; **Капышев А.Б.**, кандидат философских наук – раздел IV.

Ф 55 Философия познания: век XXI. – Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 312 с.

ISBN – 978-601-7082-68-0

В коллективной монографии, написанной известными казахстанскими философами, показаны современные направления и глубинные смыслы теории познания как одной из важнейших областей философии. На основе анализа путей исторического развития гносеологии, ее классических достижений и нерешенных задач авторами предложены новые подходы к сущности познания, его внутренней архитектонике и ценностным импликациям. Обоснована необходимость осмысления процесса познания с позиций гуманистического мировоззрения, духовных измерений человеческого бытия. Большое внимание уделено вопросу о познании социальной реальности.

Книга адресует ученым, преподавателям, а также всем, кого волнуют актуальные проблемы философии.

УДК 1/14

ББК 87.2

ISBN – 978-601-7082-68-0

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
1. ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ МОДЕЛИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	10
1.1. Проблема рациональности в историческом развитии эпистемологии.....	10
1.2. Познательные стратегии XXI века.....	30
1.3. Рациональность и проблема духовно-чувственного познания.....	46
2. ТРАНСФОРМАЦИЯ РАЦИОНАЛИЗМА В СВЕТЕ ЗАДАЧ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ	67
2.1. Цель познания в контексте классического и современного типов рациональности.....	67
2.2. Наука и гуманизм в контексте вызовов современности.....	82
2.3. Противоречия и ведущие тенденции в развитии научной рациональности в новейшую эпоху.....	99
3. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ...	111
3.1. Постнеклассические импликации классической парадигмы социально-философской рефлексии.....	113
3.2. Феномен рациональности в контексте модальных онтологий.....	128
3.3. Фрактальная компаративистика в социодискурсе постмодерна...	138
3.4. Эпистемология виртуальных уровней самоорганизации социума.....	162
3.5. Основания рациональности в альтернативных концепциях эффективности.....	184
4. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ	203
4.1. Глобализм и формирование единого миропонимания.....	203
4.2. Философская рациональность перед лицом глобальных проблем: возможности и перспективы нового типа философии...	221
5. ПОЗНАНИЕ В ЦЕЛОСТНОМ ОСМЫСЛЕНИИ	238
5.1. Единство познания и мировоззрения.....	238
5.2. Архитектоника истины: единство личностного и объективного, имманентного и трансцендентного.....	263
5.3. Сущностные параметры познавательного процесса.....	279

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	302
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	307
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	309
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	311

ВВЕДЕНИЕ

В чем причины актуализации проблем философии познания и, прежде всего, проблемы рациональности в современную эпоху?

Если рассмотреть этот вопрос с самых широких социально-культурных и ценностно-смысловых позиций, дело состоит в следующем.

Рациональность в первом, наиболее общем приближении означает *правильность* (мыслей, рассуждений, действий). Но то, что правильно в одних условиях, неправильно в других. Следовательно, чем больше сфер в жизнедеятельности человека и чем они разнообразнее, тем проблематичней становится вопрос о «правильности»: эти сферы вырабатывают каждая свои собственные правила. И сегодня человечество подходит к тому состоянию, когда наука вторгается в сферы, неподвластные формальному пониманию, дифференцируется на множество дисциплин, непроницаемых друг для друга; когда философия распалась на бесчисленное множество направлений, к тому же в основном прямо пропагандируя и абсолютизируя различия; когда существует громадное количество религиозных направлений и вероучений – каждая со своей истиной; когда, наконец, весь мир опутала информационная сеть, где правда смешана с заблуждением, нужное с ненужным, высокое с пошлым, глубокое с поверхностным.

Познающий человек оказался среди сплошного хаоса фактов, мнений, сведений, оценок... И проблема отличия подлинного от ложного, логичного от абсурдного встала во весь рост и во всей своей остроте.

Современный этап развития цивилизации в решающей степени определяется также созданием и внедрением инновационных технологий, беспрецедентным ростом воздействия результатов фундаментальных и прикладных научных исследований на все уровни и структуры общественного бытия и сознания. Научные знания стали не только непосредственной производительной силой современного (постиндустриального, технотронного, информационного и т. п.) общества, но и основанием нового типа реальности – техногенной среды, в которой возникают необычные и парадоксальные модальности онтологического отношения знания и реальности.

Проблема нового типа рациональности и формирования новой эпистемологии вышла на авансцену философской рефлексии благодаря двум основным факторам. Во-первых, это возникновение и бы-

строе распространение философии постмодернизма, выступившей с программой деонтологизации философского дискурса и подвергшей радикальной деконструкции основные понятия классической философии. Во-вторых, становление новой общенаучной парадигмы, связанной с разработкой нелинейной динамики, синергетики, теории диссипативных структур.

Глубочайший философский анализ отношения знания к реальности, выступающей результатом опредмечивания собственной, имманентной логики познавательного процесса, лег в основу великих философских систем классического немецкого трансцендентализма. Вместе с тем, сам тип рациональности философской рефлексии, исходные идеализации, логико-диалектические методы и категориальные формы мышления, примененные классической философией к разработке теории познания, более не могут рассматриваться как всецело релевантные своему предмету. Эпистемология постклассической и постнеклассической философии определена программной интенцией на радикальное переосмысление фундаментальных принципов и понятий классического рационализма: понятия объективности истины; принципа детерминизма; онтологии, семантики и аксиологии субъект-объектных и субъект-субъектных отношений; соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, имманентного и трансцендентного в познании и т. д.

Современная эпистемология претерпевает сущностные трансформации, связанные с интенсивным развитием специальных когнитивных наук. В этой связи по-новому стоят проблемы взаимоотношения концептуального анализа и обобщения фактов в эпистемологии, взаимоотношения эпистемологии и философии сознания, конструктивизма и реализма.

В числе основных современных теоретических проблем сегодня исследуются те, которые возникают в эпистемологическом и аксиологическом диалоге между наукой и религией, а также историко-философские аспекты этого диалога. Анализируются проблема истины и обоснования в социально-гуманитарных науках и в теологии; взаимосвязь научных и вненаучных форм познания в современной науке; роль и место ценностей и веры в социально-гуманитарных науках и т. д.

В странах дальнего и ближнего зарубежья теоретико-познавательная проблематика является одним из основных предметов философских исследований. Так, в России выходит ряд публикаций по проблемам рациональности нового типа. В Институте философии Российской академии наук, на факультетах философии Московского и Петербург-

ского университетов существуют подразделения и исследовательские группы, ставящие своей задачей разработку проблем философии познания.

Казахстанская философия уже в 60-80-е гг. прошедшего столетия внесла свой весомый вклад в разработку проблем философии познания. Именно исследования в области диалектики, логики и теории познания создали в свое время имидж отечественной философской школы и принесли ей заслуженное признание мировой философской общественности. Новый этап общественного развития Казахстана и решение задачи вхождения в число наиболее развитых стран, экономика которых основана на производстве и использовании знаний, объективно требуют возобновления практики целенаправленных коллективных исследований гносеологической проблематики ведущими философами республики.

Сегодня в Казахстане исследования теоретико-познавательных проблем ведутся в основном сотрудниками Института философии, политологии и религиоведения, прежде всего – участниками настоящего проекта. Разработка отдельных проблем эпистемологии велась в последние годы, кроме того, силами философов из казахстанских вузов и различных регионов республики. В настоящее время общее состояние исследованности обозначенной в проекте проблематики можно охарактеризовать следующим образом: проведена солидная работа по обоснованию необходимости перехода философии познания к новому типу рациональности рефлексивно-аналитических процедур, к новым формам категориально-понятийного оснащения эпистемологии и т. д. Вместе с тем, современная философия еще далека от выработки сколько-нибудь согласованного взгляда на пути решения этих проблем.

Целью настоящей монографии, предлагаемой вниманию научного сообщества, является комплексная разработка фундаментальных философских проблем современной теории познания, а именно: выявление ее онтологических и социокультурных оснований; определение доминирующих тенденций и наиболее перспективных направлений ее развития; анализ основных проблем и противоречий нового типа познавательного отношения человека к миру; философский анализ концепций познания, предложенных современной философией, естествознанием и гуманитаристикой.

В этой связи авторы книги ставили задачу проанализировать сущность и формы познания в контексте многообразия человеческого отношения к миру, критически осмыслить современные теоретико-познавательные модели исследования социальных процессов, подвер-

гнуть теоретической рефлексии соотношение когнитивных и духовно-нравственных компонентов самопознания и самоизменения человека.

В современном социальном дискурсе сталкиваются две альтернативные парадигмы или две эпистемы социального познания: 1) концепция *социального конструирования* реальности; 2) концепция *социальной самоорганизации*. За этими парадигмами стоят как всесторонне продуманные в истории мировой философии онтологические концепции, так и самые современные научные представления. Проблема соотношения и возможностей неантагонистического объединения этих парадигм как фундамента нового типа рациональности социального познания является одним из основных предметов настоящего исследования.

Что касается его перспективности, то она связана, в первую очередь, с самой постановкой задачи выявления и философского анализа тенденций трансформации типа рациональности философского и научного знания в современную эпоху на основе критического переосмысления принципов классической философии познания и современных эпистемологических инноваций.

Главная из выдвигаемых в книге идей заключается в выявлении особого статуса духовного начала в человеке как наиболее характерного человеческого качества, важнейшей его способности, которая самым существенным образом влияет в том числе и на характер человеческого познания.

Такая постановка к решению проблем философии познания имеет большие научно-теоретические и гуманистические перспективы. Она позволяет обосновать новые подходы и принципы во многих областях человеческого общежития в современную эпоху, увидеть новые цели и выработать новые методы в обучении и воспитании, где формирование духовного начала как главного в человеке способно повести к плодотворному прорыву в познании и творчестве как к своему естественному следствию.

Говоря обобщенно, перспективность предлагаемого исследования заключается в том, что его выполнение внесет определенный вклад в создание философско-мировоззренческой и концептуально-методологической базы для комплексного междисциплинарного исследования теоретико-познавательных проблем и освоения познавательных стратегий XXI века.

Практическая значимость результатов исследования состоит в том, что они могут способствовать задачам создания теоретической базы для перехода Казахстана к современным моделям устойчивого и ди-

намичного развития, в которых научные знания выступают основой и важнейшим ресурсом социально-экономических инноваций.

Формирующееся новое общество может сложиться только с формированием нового человека. Это предполагает и требует развития духовной основы и духовной культуры каждой личности и общества в целом. А для этого, в свою очередь, необходима глубокая проработка вопросов, связанных с сущностью и воспитанием познавательных возможностей человека, с постановкой истинно-целевых и четких смысло-жизненных ориентиров его становления во взаимоотношениях с другими людьми. Только при этом условии можно всерьез рассчитывать на последовательную и неуклонную трансформацию нынешнего социума в общество принципиально нового типа.

1. ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ МОДЕЛИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

1.1. Проблема рациональности в историческом развитии эпистемологии

Типы рациональности: подходы и проблемы

В историческом движении познания выделяются три типа научной рациональности: классический, неклассический и постнеклассический. «Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности... Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии... Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями» [1].

Современные проблемы эпистемологии связаны с рядом актуальных проблем социальной философии, философии культуры (гуманизм, толерантность, плюрализм, критицизм, рациональная дискуссия, вера и знание и др.), философской психологии (внутреннее и внешнее, коммуникация и субъективное переживание, сознание и деятельность, сознание и бессознательное и др.) [2]. В постнеклассической парадигме критически переосмысливаются некоторые догматические стереотипы исследований в области теории познания (теория отражения, понятие ощущения, восприятия, чувственного познания, сознания и самосознания, разделение субъект-объектных и субъект-субъектных отношений и др.).

Классическая наука конца XIX – начала XX в. задала совершенно однозначную онтологию ума, наблюдающего объективные физические

явления и тела, законы которой и используются в построении научного знания. Собственно говоря, эта онтология и есть «рациональность» или «идеал рациональности». Неклассическая же проблема идеала рациональности уходит своими корнями в те изменения в ней, которые возникли в XX в., – при необходимости введения в научную картину мира явления сознания.

В этой связи необходимо изменяется идеал рациональности, сложившийся в XIX–XX вв., он становится неклассическим. Онтология рационально постижимых явлений расширяется, в нее включается вся область психического и сознательного. До сих пор в науке наблюдалась такая картина, что наше сознание, которое является главным средством для фиксации цепи физических явлений, само не может быть зафиксировано в точных понятиях. Иными словами, за точную картину физических явлений в мире приходится платить научным непониманием наших сознательных процессов; мы не можем зафиксировать их объективно, а это делает человека и его жизнь чуждыми объективно изображаемому физическому универсуму, выбрасывает их из него.

В этом контексте выделяется несколько принципов классической рациональности [3].

Принцип пространственного выражения – физическое тело должно занимать какое-то место в пространстве, оно должно быть внешне наблюдаемо. В этом смысле понятие «объективное» и «пространственное» совпадают. Также очевидно, что «объективному» тождественно «внешнее», а «субъективному» – «внутреннее».

Принцип материальности – отождествление материальности с пространственностью, идущее от Декарта. Это – важнейший принцип опытной науки: то, что воспринимается органами чувств, есть только материальные тела и их действия. Здесь происходит отождествление пространства и материи, что несет в себе определенный философский и методологический смысл.

Принцип рефлексивности наблюдения – внешнее наблюдение, которое способно раскрыть объективным образом сущность предмета, его строение, его законы, по определению рефлексивно, т. е. оно задается классическим декартовым правилом «*cogito*» (трансцендентальное «Я») – мы можем его понимать через него самого. Феномен сознания не имеет референта вне себя самого – сознание самореферентно.

Иначе говоря, когнитивное сознание есть схватывание сознанием в любом сознаваемом содержании самого факта, что «я его сознаю». Концептуальное сознание явления совпадает с его содержанием и последнее не может быть отделено от первого. Данность сознания является

абсолютной (т. е. безотносительной к каким-либо другим явлениям) достоверностью для классической науки. Более того, в классической науке формируется тезис, что данность сознания является непосредственной, далее не разложимой очевидностью, которая может быть положена в основу понимания всего остального. Здесь не идет речь о данности сознанию чего-нибудь, имеется в виду данность сознания, феномен сознания. Этот феномен рефлексивен, так как даже сознание мы не можем определить, не предполагая сознание сознания, т. е. самосознание.

М.К. Мамардашвили показал, что современная наука сталкивается с бесчисленным рядом проблем в связи с применением принципов классической рациональности.

Так, например, сразу возникает проблема внешнего пространства наблюдения при изучении сознательных явлений. С другой стороны, уже простой пример обучения нарушает возможность быть рефлексивным непрерывным носителем содержания некоторых событий, нарушает возможность некоей единой системы отсчета как однорефлексивного, автономного и конечного источника знания. Поле обучения не может быть «нормализовано», так как иначе время преобразования равно нулю, а событие обучения предполагается уже свершившимся. Мы видим парадокс: понять можно только то, что уже понял.

Другой элементарный постулат объективного физического наблюдения состоит в том, что сам акт исследования не влияет на объективный ход вещей, не меняет их сущности. Однако уже в квантовой физике эта посылка нарушается.

Еще один пример проблемы, с которой сталкивается классическая наука, – проблема факта. Так, психоанализ показал, что не существует физического факта как объективной данности – например, разница полов для ребенка не существует изначально, она возникает в качестве факта. Ребенок живет в мире, в котором не существует разницы полов. Этот мир возникает тем или иным образом.

Классическая физика предполагает макрокосмическую однородность и причинность. Мир задан для нас в некоторой универсальной и абсолютной системе отсчета, из которой возможно внешнее наблюдение событий в нем. Идеал рациональности требует пространства и времени, но они, как показал И. Кант, есть не понятия о времени и пространстве, а условия нашего знания о мире.

Таковы в самом общем виде положения классической рациональной науки.

Модель рациональности до сих пор господствует не только в естествознании, но и в социологии и экономике, да и вообще в понимании

культуры. Причем идеал классической рациональности предполагает, что все человеческие действия есть действия достижения некоторых целей, практический смысл которых может быть понят субъектами действия и внешними наблюдателями вне этой системы действий. Между тем, в ходе исторических изменений становится все очевидней: далеко не все действия направлены на достижение практически понятных и рациональных действий, а многие другие действия (так называемые «избыточные», «неутилитарные») являются более важными и решающими для человеческих судеб или развития человечества в целом.

Попробуем обобщить и систематизировать основные характеристики трех типов рациональности и исторических типов философствования.

Рубрикация «Классика – неклассика – постнеклассика» содержательно дифференцируется по следующим параметрам.

1. Классика видит мир в качестве целостности, открытой для рационального когнитивного усилия, а продуктом последнего выступает эксплицитно объективированное знание.

В рамках неклассической философии подобная установка подвергается рефлексивному осмыслению и выступает предметом критики: неклассическая философия конституирует предмет познания как характеризующийся онтологически заданной и имманентной релятивностью.

Постнеклассическая философия предстает в качестве «философии различия». На смену линейному видению процессуальности приходит опыт нелинейного видения мира, что задает принципиально новые парадигмальные установки, а также новые идеалы познания, основанные на отказе от идеи универсальности «законов бытия».

2. Для философии классического типа характерна довольно четкая дифференциация таких проблемных областей, как онтология, гносеология, философская антропология, философия истории и т. д.

В отличие от этого, философия неклассического типа конституирует свою проблематику именно на стыке данных проблемных областей, размывая границы между ними и делая невозможной их жесткое разграничение.

3. Классику характеризует так называемый логоцентризм, предполагающий существование всепроникающего Логоса, который задает бытию рациональные основания и имманентную логику развития. Представления о Мироздании, основанные на логоцентризме, – не что иное, как метафизика, утверждающая наличие трансцендентных оснований бытия.

Становление неклассического типа философствования сопряжено с сомнением в метафизическом стиле мышления.

Что же касается стиля мышления, характерного для постнеклассического типа философствования, то он характеризуется радикальным отказом от презумпции логоса (логотомия) и в силу этого – от традиционных понятийных структур, таких, как «смысл», «значение», «сущность» и т. п.

4. Классика характеризуется отчетливой оппозицией субъекта и объекта: в философии классического типа эта оппозиция организовывала все пространство философского мышления.

Применительно к неклассическому типу философствования субъект-объектная оппозиция в значительной степени утрачивает свой основополагающий статус, хотя еще не размыкается окончательно.

Для постнеклассического типа философствования характерно не только тотальное разрушение субъект-объектной оппозиции, но и последовательная деструкция ее составляющих, а именно – концептов «объект» и «субъект» («смерть субъекта»).

5. Для классики был характерен своего рода когнитивизм в интерпретации человека: последний понимался как носитель сознания, познающий субъект.

Для философии неклассического типа типичным оказывается расширение трактовки человека посредством введения в аналитику его бытия проблем, связанных с социокультурной и физиологической основами его существования. Эволюция неклассической философии расшатывает традиционное понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности: так, фрейдизм указывает на сложные взаимоотношения «Я», «Оно» и «Сверх-Я»; феноменология акцентирует внимание на интенциональности сознания; структурализм переносит центр тяжести с личного субъекта на безличный текст и т. д.

Развитие этого семантического вектора приводит к тому парадигмальному сдвигу в интерпретации субъекта, который обозначается в философии постмодернизма как «смерть субъекта», находящая свою предметную спецификацию в парадигмах «смерти автора», «смерти Бога», «смерти человека» [4].

К этому достаточно устоявшемуся и общепризнанному пониманию хотелось бы добавить следующее.

Философская классика характеризуется развитием гносеологии (теории познания), тогда как более поздние этапы связаны с развитием эпистемологии (теории знания). Это различие на первый взгляд непринципиально, однако оно свидетельствует о действительном про-

щании с классическим периодом истории познания. В современном, информационном обществе возникает реальная потребность в исследовании уже не только закономерностей познания, но и в ясном понимании того, как хранить, передавать и трансформировать само знание, получаемое в ходе познавательного процесса.

При этом эпистемология, как подчеркивает, например, Л.А. Микешина, переживает не самые легкие времена. Дальнейшее ее развитие невозможно без взаимодействия с науками, имеющими непосредственное отношение к информационным технологиям, компьютерным и когнитивным наукам. С развитием информационных технологий возникли, как известно, многие новые науки, среди них – и когнитивная наука, в задачи которой входит исследование феномена знания в аспектах его получения, хранения и переработки, а также выяснение, какими типами знания обладает человек, как репрезентировано его личное знание, как он к нему приходит и использует. Отличие традиционной гносеологии от теорий знания, связанных с компьютерной революцией, состоит в том, что первая концентрируется на процедуре, дескрипции, обращаясь к высказываниям и правилам для получения знания, тогда как «компьютерная» теория познания делает центром своего внимания регуляцию, обращается к нормативным предложениям, использует знания для продуцирования правил. Сегодня разрабатывать теорию знания и познавательной деятельности классическими приемами и средствами недостаточно и не всегда возможно, изменяется инструментарий эпистемолога, требования к его профессиональной подготовке [5].

Нельзя не заметить, что деление этапов истории познания на классический, неклассический и постнеклассический, хотя в этом делении зафиксировано немало верного, тем не менее, само не вполне укладывается в классическое понимание логичного и рационального. Казалось бы, оно должно строиться на основе противопоставления классического и неклассического, однако к этому добавляется противопоставление неклассического и постнеклассического. Тем самым мы имеем здесь случай двойного или даже двойственного основания.

Это довольно знаменательный факт. В современной философии, как и в современной культуре вообще, рациональность становится большой проблемой и подвергается большому сомнению и критическому переосмыслению.

Подробный обзор и обстоятельный анализ этой ситуации по материалам трех всемирных философских конгрессов был дан в свое время П.С. Гуревичем. Он показал, что в современной западной фило-

софии наметилась отчетливая тенденция к расширительному истолкованию понятия рациональности. Рациональность понимается прежде всего как метод познания действительности, который основывается на разуме. Многими учеными она трактуется также как некая структура, имеющая внутренние законы и особенности. Наконец, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. В структуру рациональности все чаще включаются элементы нерационального. Таким образом осуществляется поиск нового типа рациональности.

Попытки переосмыслить сущность данной категории, продолжает П.С. Гуревич, постоянно преобразуют трактовку множества философских проблем. Вот почему понятийно-терминологическая экспертиза ставит дополнительные вопросы. Какова мера универсальности этой категории? Что представляют собой ее современные аранжировки?

По мнению П.С. Гуревича, рациональное может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом или современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта. Разумеется, оговаривается автор, этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия рациональности требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию философского содержания данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, основанный на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio* (разум).

Рационализация вообще, выступающая в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности. Она, следовательно, реализуется и в философской рефлексии. В частности, можно говорить о философском учении, точнее, о некоем методическом принципе (аксиоматике), согласно которому, разум служит основой бытия (онтологический рационализм), познания (гносеологический рационализм), морали (этический рационализм). В этом смысле рационализм (рациональное) противостоит иррационализму и сенсуализму.

Во-вторых, продолжает П.С. Гуревич, рациональность трактуется многими учеными как некая структура, имеющая внутренние законы и особенности. В этой направленности рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на «рациональность». Вероятно, и разум перестает в данном случае быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет уже о специфической упорядоченности, присущей

различным формам духовной деятельности, в том числе и не только научной. Эта особая «организованность», «логичность» противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

В-третьих, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающихся в процессе своей жизнедеятельности аналитические или образно-интуитивные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки. В частности, по мнению К. Ясперса, наука, когда она становится логически и методически осознанной, делает европейскую культуру отличной от культуры других народов. Основываясь на данной интерпретации, К. Г. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значении многие философы для анализа различных типов цивилизации предлагали такие характеристики, как «динамичность» и «статичность», «экстравертированность» и «интравертированность», «оптимизм» и «фатализм», «рационализм» и «мистицизм».

Сложившееся еще в философской классике возвеличивание разумного, рационального, «эллинского» начала в противовес аффектированности, стихийности и «эмпиричности» иных культур, а также возникшее позднее стереотипное представление о «технической рациональности», якобы органически присущей европейской цивилизации, активно содействовали формированию различных современных сциентистских иллюзий, подчеркивает П. С. Гуревич. Так, на место мифа философы поставили многозначное понятие «логос», в контексте дискуссий последних всемирных конгрессов понимаемое как рацио.

Современные исследования различных форм духовной деятельности людей показали, что монополия науки и научного мышления на рациональность как будто утрачивается. В каждой из форм духовной деятельности обнаруживается своя рациональность, своя «логика», т. е. объективная упорядоченность, несводимая к какой-то иной, например, к научной. В этом смысле появляется возможность говорить о различных несводимых друг к другу формах «рациональности», присущих мифу, искусству, морали, религии – образованиям, которые раньше рассматривались как внерациональные.

С другой стороны, обнаруживался еще один процесс, чрезвычайно значимый, по мнению П. С. Гуревича, для понимания рациональности. Дело в том, что идеал рациональности, который в течение нескольких веков питал философскую рефлексию, стал проходить через серьезные

испытания. Военные катастрофы, экономические потрясения, постепенное уничтожение земной природы – всё это не могло не подорвать веру многих мыслителей в разум, в логику и упорядоченность мыслительной деятельности.

Рациональное, на взгляд П.С. Гуревича, может вообще осмысливаться как применительно к самой реальности, так и по отношению к теоретическому познанию. Мир сам по себе не рационален и не иррационален. Абсолютизация представления о его всепроникающей рациональности так же несостоятельна, как и убеждение в его фатальной иррациональности. Первая посылка приводит к телеологической картине, к наивно-прогрессистскому тезису о всеохватной упорядоченности мира. Вторая посылка фактически обезоруживает разум в его познании действительности, обнаружении тенденций, присущих самой реальности.

Дискуссии последних трех философских конгрессов свидетельствуют о том, что тип рациональности, выпестованный европейской традицией на базе культа разума и науки, претерпевает модификации. Разум только тогда рассматривается в качестве фундамента рациональности, когда он дополняется чувственностью, интуитивно-образным прозрением, всей субъективностью человека [6].

К этому последнему замечанию следует добавить лишь то уточнение, что речь должна идти не просто о субъективности или индивидуальных эмоциональных проявлениях, но о всеобщем значении, какое имеют в человеке духовные (духовно-чувственные) феномены.

Возвращаясь к вопросу о типах рациональности, необходимо подчеркнуть: сегодня останавливаться на констатации множества типов рациональности, многозначности рациональности – не выход, не решение проблемы рациональности (ее силы и ограниченности, ее границ применения), т. е. подход именно нерациональный. Само многообразие типов рациональности говорит о том, что с нею сегодня происходят серьезные трансформации. И новые ее типы – свидетельство попыток расширить, видоизменить понимание рациональности. Но вот в чем, по нашему убеждению, загвоздка. Дело в том, что это видоизменение происходит в рамках всё того же *ratio*. И, следовательно, речь в этом случае может идти лишь о некоторой нюансировке, акцентуации деталей всё той же *рациональности*.

Споры о рациональности проистекают из недооценки двойственной архитектоники человека. То, что рационально с точки зрения разума, может быть нерационально с точки зрения ценностно-смысловых ориентиров бытия человека, идеалов духовного (нравственно-прак-

тического) развития, и наоборот. А в противном случае, т. е. в случае неразличения духа и разума, получается, что рациональность может быть нерациональной, и наоборот. Отсюда и проистекают рассуждения о «новой рациональности» (Г. Башляр), о «новых типах рациональности» и т. п.

Наиболее характерно и отчетливо феномен кризиса рациональности проявляется в таком культурном феномене, как постмодернизм. Это – общий культурный знаменатель второй половины XX в., период, в основе которого лежит специфическая парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса – «постмодернистская чувствительность». Хаос, энтропия выступает как метафизический, философский код культурной парадигмы постмодернизма.

Зарождение постмодерна проходило в 60-70-е гг. XX в., оно связано и логически вытекает из процессов эпохи модерна как реакция на кризис ее идей, а также на так называемую смерть супероснований: Бога (Ф. Ницше), автора (Р. Барт), человека (гуманитарности). Причем состояние утраты ценностных ориентиров воспринимается теоретиками постмодернизма позитивно. «Вечные ценности», по их мнению, суть тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации. Истинный идеал постмодернистов – это хаос, именуемый Ж. Делезом «хаосмосом», состоянием «нескованных возможностей».

В постмодернистской парадигме философская мысль оказывается в ситуации индивидуалистического хаоса концепций, подходов, типов рефлексии. В философии постмодерна, так же, как и в культуре в целом, действуют механизмы «деконструкции», ведущие к распаду философской системности и разрушению человеческих ценностей, которые прежде рассматривались как онтологически и этически укорененные.

Классификация теоретико-познавательных программ

В понимании познания сегодня, в эпоху постмодернистской деконструкции, нередко познавательные доктрины пессимистического характера, восходящие к античной философии.

Одной из самых древних познавательных программ подобного рода является скептицизм. Его сущность, как известно, состоит в отрицании возможности достижения истинного, т. е. доказательного и всеобщего, знания и в признании того, что относительно любого суждения можно высказать прямо ему противоположное и ничуть не менее обоснованное.

Истоки античного скептицизма можно найти уже у Горгия и Ксениада Коринфского. Однако как самостоятельная философская школа, центрирующаяся на гносеологической проблематике, скептицизм складывается в трудах Пиррона на рубеже IV–III вв. до н. э. Живой средой и питательной почвой скептической установки сознания являются антидогматизм и борьба с ложными авторитетами. Однако надо разделять последовательную скептическую позицию в духе Д. Юма и методологическое сомнение Р. Декарта. Для первого скептицизм есть общая гносеологическая и даже общемировоззренческая установка, в сущности, саморазрушительная. Для второго принцип сомнения есть только путь к обретению твердых гносеологических оснований философствования. Сомневаться ради самого сомнения и сомневаться ради обретения истинной почвы под ногами – вещи совершенно различные. В этом плане скептицизм хорош лишь как элемент философского мышления, как критическая направленность разума, ничего не склонного принимать на веру.

Любопытно, что последовательный скептицизм не только в познании, но и в жизни есть зачастую как раз слепое принятие на веру каких-то распространенных предрассудков («со-мнение») или следствие глубокого разочарования в каких-то догмах. Недаром говорят, что догматик – это уверовавший скептик, а скептик – разочаровавшийся догматик. Догматизм и скептицизм как две тупиковые крайности всегда подпитывают друг друга, образуя замкнутый круг, обрекающий философскую мысль на бесплодие.

Другая доктрина познания – агностицизм, позиция, отрицающая возможность познания сущности вещей и полагающая границы человеческому познанию. Иногда агностицизм понимают неверно, а именно как позицию, отрицающую возможность познавательной деятельности вообще. Подобных учений в истории философии попросту нет, ибо такая установка в познании еще более двусмысленна, чем скептическая: само суждение «познание невозможно» опровергает его же. В классической форме агностическая установка выражена И. Кантом, утверждавшим, что мы можем познавать лишь явления (феномены) вещей, поскольку вещи всегда даны нам в формах нашего человеческого опыта. Каковы же вещи *per se*, вне этой субъективной данности, остается навсегда неизвестным, ибо их данность нам в виде феноменов всегда опосредована априорными формами чувственного восприятия и априорными категориями рассудка. Проще говоря, мы никогда в познании мира не сможем «выпрыгнуть» за границы нашей человеческой субъективности.

Заметим, что агностик не говорит о невозможности познания истины или о равноправии суждения и его отрицания. Скептическая и агностическая установки – не совсем одно и то же. К примеру, Кант как раз и пытается с принципиально новых позиций ответить на краеугольный теоретико-познавательный вопрос: «Как возможны доказательные истины математики, физики и метафизики?», но при этом отрицает возможность достижения истинного знания о сущности вещей самих по себе.

Агностическая позиция – не произвольная выдумка философов, она основывается на вполне реальных особенностях познавательного процесса: во-первых, неустранимости из него субъективной человеческой составляющей даже в таких, казалось бы, точных и высоко абстрактных науках, как логика и математика; во-вторых, бесконечности процесса познания, когда то, что сегодня кажется существенным, завтра обнаруживает производный и феноменальный характер.

Кроме того, существует принципиально бесконечная всеобщая связь вещей. Она также не позволяет «вещи в себе» быть «вещью для нас». Всеобщая связь явлений есть тот барьер, та стена, та пелена, которая застилает нам взор при попытке увидеть вещь саму по себе. Всеобщая связь уводит нас от сущностного узла, центра, от сердцевины вещи, указывает нам на иное, на другие вещи и явления как на значимые, сбивает нас со следа.

Отсюда необходимо сделать вывод о том, что у вещи в себе есть не только несколько сторон, но и *несколько уровней глубины*, так же как у постижения вещи в себе есть несколько уровней углубления. Вещь в себе – это всё то, что находится вне нашей сознательной компетенции, всё то, что есть «не-я» и на чью точку зрения, следовательно, мы стать не можем в принципе. Потому что вещь в себе есть то, что децентрировано как таковое, *рассредоточено* в многообразии явлений, в своем инобытии, или бытии-для другого, словно под покрывалом майи, за «морочком явлений», в сфере авидьи. Следовательно, вещь в себе есть то, что *скрыто* за «морочком явлений» в качестве Единого и Абсолютного.

Агностицизм может принимать различные, в том числе и «мягкие», формы, входя в качестве элемента в состав вполне конструктивных теоретико-познавательных моделей, как у того же Канта, как родоначальника трансцендентализма. Религиозно-философский вариант агностической позиции можно обнаружить в работах С. Л. Франка, где он, подвергая критике позицию Канта о жестком разделении явлений и сущности, сам обнаруживает и глубоко обосновывает моменты принципиальной непостижимости и в бытии мира, и в бытии самого чело-

века, и в познавательном процессе. Все сущее, по Франку, бесконечно в своих основах, а, стало быть, для человека в нем всегда будет оставаться тайна и «неисследимая темная глубина».

Что касается оптимистических теоретико-познавательных доктрин, то их обзор будет кратким, поскольку мы не ставим своей задачей систематически изложить историю гносеологических идей. Цель в данном случае иная – ввести читателя в наиболее фундаментальные ходы гносеологической мысли, вытекающие из того или иного решения вопроса о сущности знания.

К когнитивным стратегиям оптимистического толка относятся, прежде всего, реалистические доктрины. Они выводят знание из реального, т. е. существующего независимо от нас и на нас активно воздействующего, внешнего мира.

Исторически первой разновидностью этого подхода является позиция наивного реализма, распространенная среди ученых в период господства классической европейской науки и до сих пор являющаяся типичной для естественной установки сознания, не склонного к философским размышлениям. Характерные черты этой позиции заключаются в следующем. Знание есть продукт отражения внешнего мира, наподобие того, как предметы отражаются в зеркале; поэтому познавательный образ в голове человека является более или менее точной копией оригинала. Источником знания являются чувственные данные, которые потом обобщаются и систематизируются интеллектом. Человек познаёт мир как бы один на один, без опосредствующего влияния социума, его культуры, практики и языка (так называемая позиция «гносеологической робинзонады»). Сознание человека напрямую связывается с функционированием мозгового субстрата, а иногда, как у вульгарных материалистов, мысль рассматривается как выделение мозга.

В настоящее время позиция наивного реализма является достоянием истории гносеологии. Почти все ее утверждения оказались ошибочными, что стало особенно очевидным в XX столетии, в ходе бурного развития экспериментальных физиологических, психологических и социокультурных методов исследования познавательного процесса. Ее теоретические недостатки были вскрыты еще Дж. Беркли, Д. Юмом и И. Кантом, а фактически – еще элеатами и Платоном, если вспомнить их противопоставление мира знаний, основанного на разуме, миру мнений, основанному на чувственном опыте. Однако общая реалистическая установка, признающая в качестве источника наших знаний существование объективного мира, продолжает отстаиваться и в наше время многими философскими направлениями.

Так, в позиции научного реализма (У. Селларс, Х. Патнэм, Дж. Сمارт, Дж. Марголис и др.) причиной возникновения знаний в голове человека, в том числе и знаний научно-теоретического характера, признается воздействие внешнего мира. Он первичен по отношению к любым продуктам человеческой практической и познавательной деятельности. Понятиям и законам научных теорий соответствуют реально существующие вещи и процессы, хотя здесь и необходимо учитывать конструктивную деятельность теоретика, а также влияние языка на познавательный процесс. Состояния нашего сознания производны от физико-химических процессов в мозге, хотя и опосредствованы социокультурными влияниями. В целом научный реализм не представляет собой какого-то концептуально целостного и организационно оформленного движения, а является, скорее, философским отражением и обоснованием стихийной и массовой веры ученых в то, что они познают законы реально существующего мира и что научное знание вовсе не продукт их субъективного творческого произвола.

С известными оговорками к современным модификациям общей реалистической установки в понимании природы знания можно отнести также целый спектр натуралистических и праксеологических доктрин.

К натуралистическим теориям познания могут быть причислены те модели, которые не сомневаются в существовании объективного внешнего мира, но рассматривают знание как нечто производное от природных процессов и, соответственно, считают возможным понимание сущности знания на основе познанных природных законов.

Характерными чертами всех разновидностей натурализма являются редукционизм (попытка свести сложные закономерности к более простым), апелляция к данным естественных наук как надежной базе вынесения истинных суждений и общий (скрытый или явный) анти-метафизический пафос, т. е. вера в возможность решить фундаментальные проблемы теории познания, не прибегая к философскому языку, философским методам анализа и к историко-философской традиции.

Физикам принадлежит попытка решить теоретико-познавательные проблемы, переведя их на язык фундаментальных физических теорий и опираясь на установленные физические законы. Сами по себе попытки привлечь достижения физики как фундаментальной естественнонаучной дисциплины к анализу проблем познавательной деятельности и сознания человека являются исключительно ценными и полезными, обогатившими науку многими важными результатами. Достаточно вспомнить значение корпускулярно-волновой теории

света для изучения зрения или электромагнитных представлений для исследования процессов, идущих в нервных клетках человеческого организма. Однако у представителей естественных наук всегда возникает соблазн пойти дальше и попытаться решить фундаментальные проблемы гносеологии, опираясь на сугубо научные понятия и методы физических теорий.

Физиологический редукционизм (или научный материализм) – еще одно направление гносеологических исследований. Оно преимущественно концентрируется на вопросах соотношения тела и психики, мозга и сознания (психофизическая проблема) и считает, что явления психической жизни человека и многие ее идеально-смысловые продукты (образы, понятия, структуры языка и т. д.) можно успешно объяснить на основе физиологических процессов и состояний, происходящих в человеческом организме. Это направление исследований тесно связано с успехами в изучении мозга человека, его физико-химических и других структур. В отдельных случаях оно сближается с физикалистской программой.

Ныне распространены более мягкие варианты физиологического редукционизма (иногда их называют «эмерджентным материализмом»), принимающие тезис лишь об относительной зависимости психических процессов от мозговых и о функциональной связи между ними (сознание – функция особым образом организованной материи в виде мозга, хотя полностью объяснить психические процессы на языке физиологии невозможно). Программа «эмерджентного материализма» сближается по многим параметрам с позицией научного реализма и с естественно-научно ориентированными вариантами диалектического материализма. На Западе его видными представителями являются Д. Дэвидсон, Дж. Фодор, М. Бунге, лауреат Нобелевской премии за открытие межполушарной асимметрии мозга Р. У. Сперри, а в советской и российской марксистской гносеологии – В. С. Тютин, Д. И. Дубровский.

Нативизм (от лат. *nativus* – врожденный) – попытка решить проблемы происхождения сознания и языка, опираясь на законы генетической наследственности. Здесь постулируется врожденный характер важнейших элементов чувственного восприятия (например, что мозг запрограммирован так, чтобы воспринимать электромагнитные и звуковые волны лишь определенной длины и частоты), категориальных структур мышления и грамматики языка. Учение о врожденных идеях в рамках европейской традиции восходит к Р. Декарту, хотя у него врожденность имеет божественную природу. Собственно биологические интерпретации врожденного характера базовых структур

психики, а также представления о возможности генетической передачи знаний от одного поколения к другому были особенно популярны в психологической и биологической литературе конца XIX – начала XX вв. в связи с широким распространением идей дарвиновской теории эволюции и формированием хромосомной теории наследственности. Тезис о врожденном характере основных когнитивных структур психики можно найти также у теоретиков психоанализа З. Фрейда и К.Г. Юнга. Виднейшими представителями современного нативизма являются лингвист, основатель генеративной грамматики Н. Хомский и один из видных представителей социобиологии, лауреат Нобелевской премии Е. Уилсон. С точки зрения Н. Хомского, навыки мыслительной деятельности, а также способность человека к овладению грамматикой языка, являются генетически врожденными. Е. Уилсон, в свою очередь, полагает, что все компоненты сознания, включая волю, имеют нейрофизиологический базис, подчиненный законам генетической эволюции и естественного отбора.

В настоящее время связь между реализацией генотипа, этапами созревания мозга и, соответственно, этапами психического становления личности сомнений не вызывает. Наблюдения над развитием однойцовых близнецов, обладающих идентичным генетическим кодом, обнаружили врожденность довольно сложных психических реакций, ряда особенностей характера, творческих способностей и даже ценностных предпочтений человека. Вместе с тем, гипертрофированный нативизм вряд ли является продуктивной позицией. Как показывают современные экспериментальные исследования, актуализация ряда важных структур генома, ответственных за формирование тех или иных участков мозга, оказывается невозможной без соответствующей стимуляции со стороны внешней культурной среды. Человеческий геном словно предполагает наличие культурно-символического окружения для своей реализации. Так, ребенок с нормальным геномом и неповрежденными отделами мозга, но выключенный из системы человеческого общения, никогда не сможет сформироваться как полноценная личность, наделенная здоровым сознанием и способная творчески познавать мир. И наоборот, дети с пораженным мозгом при надлежащем воспитании способны становиться полноправными членами человеческого коллектива (вспомним результаты экспериментов школы Мещерякова и Соколянского). Эти факты свидетельствуют о колоссальной роли культурной составляющей в формировании сознания и о невозможности объяснения сущности знания на основе одних лишь биологически врожденных структур.

Эволюционная теория познания (эволюционная эпистемология) – это сегодня самая популярная натуралистическая программа, утверждающая, что сущность человеческого знания может быть адекватно понята лишь в общем эволюционно-биологическом контексте, а законы онто- и филогенетического развития знания и познавательных способностей человека могут быть вполне адекватно интерпретированы в терминах эволюционной теории. При этом в эволюционно-эпистемологической парадигме учитываются позитивные результаты и физикалистских, и физиологически-редукционистских, и нативистских подходов.

При всей перспективности и популярности этой программы у нее есть по крайней мере три серьезные трудности: человек породил такие виды знания и такие технические приспособления, созданные на их основе, которым невозможно найти биологическое, а, тем более, адаптивное объяснение (например, ядерное оружие или отравляющие газы). К тому же, самые лучшие и самые значимые для нашего духовного бытия знания, накопленные человечеством, созданы благодаря духовной устремленности творца к истине, красоте и благу. Они отличаются как раз наибольшей практической над-утилитарностью и вне-биологичностью.

Попытки преодолеть недостатки редукционизма, свойственные всем натуралистическим программам, предпринимаются в рамках праксеологических реалистических теорий познания.

К праксеологическим теориям познания можно отнести те, которые рассматривают знание как следствие активной предметно-практической деятельности человека в окружающем его мире. Чаще всего в основе праксеологических взглядов лежит уверенность в объективном и независимом существовании внешнего мира, т. е. реалистическая установка, однако именно практическая деятельность (или практическая установка) рассматривается в качестве важнейшего условия возникновения и развития идеальных содержаний нашего сознания. Здесь знание не само по себе биологически адаптивно и целесообразно (как в натуралистических доктринах) и не является самоценной и самосущей реальностью (как в платонических теориях знания), а выполняет инструментальную функцию посредствующего звена между миром и активно действующим в нем человеком.

Знание в праксеологической трактовке не субстанциально, а сугубо функционально, хотя по мере своего развития оно способно приобретать все более автономный и самоценный характер, как это особенно свойственно современной научно-технической цивилизации. Праксео-

логические доктрины могут быть оформлены в различные метафизические контуры – в зависимости от того, под каким углом зрения рассматривается практическая деятельность человека.

Генетическая эпистемология – ныне одно из весьма влиятельных теоретико-познавательных направлений, образовавшееся на стыке логико-психологических и теоретико-познавательных исследований. Оно было основано крупнейшим швейцарским психологом и историком науки Жаном Пиаже. Ему удалось открыть инвариантные стадии интеллектуального развития ребенка (стадия сенсорно-моторного интеллекта – стадия конкретных интеллектуальных операций – стадия формальных операций), которые возникают последовательно друг за другом, подчиняясь всеобщему закону структурного и функционального усложнения живых систем (в силу этого Пиаже иногда сам называл себя структуралистом).

В основе прогрессивного самоусложнения системы интеллектуальных операций лежит, по данным Ж. Пиаже, активная предметно-манипулятивная деятельность ребенка. Формирование первичных идеальных схем и логических операций мышления – это всегда результат интериоризации внешних предметных схем человеческой деятельности, относительно одинаковых (инвариантных), по мнению швейцарского психолога, в различных эпохах и культурах. К оригинальным достижениям работ Пиаже следует отнести не только детальное экспериментальное выявление того, как на основе прогресса предметно-манипулятивной деятельности у ребенка зарождаются и прогрессивно усложняются представления о величине, числе, причинно-следственных и пространственно-временных связях (генетическая психология), но и демонстрацию того факта, что стадиям интеллектуального развития индивида могут быть поставлены в соответствие различные исторические этапы развития науки (что и составляет предмет собственно генетической эпистемологии, которой Пиаже посвятил последние годы своего научного творчества).

К слабостям концепции самого Пиаже относят гипертрофированный индивидуально-психологический подход к рассмотрению онто- и филогенетического развития знаний и, соответственно, недооценку роли культуры в развитии сознания и логического мышления индивида.

Прагматистская гносеологическая программа, восходящая к американской школе прагматизма, заложена Ч.С. Пирсом. В духе великого софиста Протагора классический прагматизм трактует знание с точки зрения его практической полезности и эффективной помощи при осуществлении тех или иных человеческих действий (предметных,

политических, научных). Целью познавательной деятельности здесь объявляется преодоление разрушительных сомнений и достижение индивидом «устойчивого верования»; критерием же истинности знаний провозглашается их инструментальная полезность при решении проблемных ситуаций. В сущности, все знание сводится к преодолению проблемных ситуаций, где истина отождествляется с успехом, а заблуждение – с неуспехом в их преодолении. Реальность внешнего мира является по Пирсу, объектом истинного верования, ибо образует твердый прагматический фундамент для поступательного развития науки, хотя говорить о ее существовании безотносительно к нашим, человеческим переживаниям не имеет смысла.

Прагматизм внес серьезный вклад в развитие семиотики – науки о знаках, а также оказал влияние на становление операционалистского подхода к научному знанию, когда осмысленность введения тех или иных терминов в науку обосновывается их способностью помогать в осуществлении тех или иных экспериментальных или теоретических операций. В частности, понятие «метр» операционально, ибо помогает осуществить реальную операцию измерения; термин «прагматизм» операционален, ибо помогает вскрыть существенные черты анализируемого философского направления.

К недостаткам прагматистского подхода к знанию и особенно к истине следует отнести угрозу утилитарной вульгаризации базовых категорий гносеологии. Отождествление истины с пользой и сугубо утилитарный подход к понятию практики вызвали и вызывают до сих пор серьезную критику прагматизма.

Любопытно, что в рамках советского марксизма существовали как бы две ветви гносеологических исследований. Одна гносеологическая ветвь брала на вооружение принцип отражения материального мира и делала упор на естественнонаучных фактах, помогающих материалистически осмыслить познавательный процесс. Тем самым она сближалась с западными позициями «научного материализма» и «научного реализма». Другая ветвь разрабатывала, в первую очередь, диалектические аспекты познания и подчеркивала особое значение принципа практики. Лидерами этого направления были: Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев – в России, Ж. М. Абдильдин – в Казахстане, и т. д. Прямое и резкое столкновение двух этих школ в рамках марксистской гносеологии произошло вокруг проблемы идеального (известная полемика между Э. В. Ильенковым и Д. И. Дубровским).

Основные трудности натуралистических и праксеологических доктрин как раз и группируются вокруг феномена сознания и происхож-

дения его базовых структур типа философских категорий, математических идей или правил грамматики, которые в принципе не выводимы ни из каких природных процессов и ни из какой общественно-исторической практики, а предшествуют последним в качестве неустранимых условий их бытия и познания. Подобная автономия и фундаментальная роль идеальных образований вызывают к жизни совсем иные теоретико-познавательные ходы мысли.

Итак, мы видим, что классификация теоретико-познавательных программ (доктрин или стратегий – мы будем использовать эти термины как синонимы) может проводиться на основе решения вопроса о происхождении и сущности знания. Исходя из этого основания, гносеологические доктрины можно разделить на две неравные части: одну, меньшую, условно именуя «пессимистическими», а вторую, большую часть – «оптимистическими» доктринами.

Но существуют и другие основания классификации теоретико-познавательных программ. Например, они могут различаться по отношению к объекту познавательной деятельности (теории отражения и теории конструирования объекта познания); по трактовке субъекта: теории, основанные на принятии индивидуально-психологического, трансцендентального, коллективного субъектов познания или вообще отрицающие существование такового – в духе «теории познания без познающего субъекта» К. Поппера. Классификация гносеологических доктрин может быть проведена также на основании того, что признается источником наших знаний о мире (рационализм, эмпиризм); какая познавательная способность лежит в основе получения нового знания (интуитивизм, панлогизм) и т. д.

Возможна классификация теоретико-познавательных программ по историческим школам. Но в этом случае мы имеем во многом субъективные предпочтения участников этих школ.

Возможна и такая типология теоретико-познавательных стратегий, которая кладет в свое основание вопрос о достоверности познания. Тогда соответствующая классификация предстанет в следующем виде: наивный реализм, критический реализм, субъективный идеализм, феноменализм, трансцендентально-логический идеализм (последний термин принадлежит Августу Мессеру, представителю вюрцбургской психологической школы [7]). Необходимо подчеркнуть, что эти классификации в конечном счете сходятся, совпадают в пункте, касающемся критицизма Иммануила Канта. И это неудивительно, так как именно Кант со всей силой и отчетливостью поставил главные проблемы теории познания [8].

Однако достаточно ли этих классификаций? Или, напротив, не слишком ли их много? А главное – не ускользает ли из них нечто принципиально важное?

Попробуем ответить на эти вопросы в последующих разделах нашей книги.

1.2. Познавательные стратегии XXI века

Современные познавательные стратегии, если рассмотреть их с позиций самой общей познавательной интуиции (т. е. с точки зрения проблемы сущности и предназначения человеческого познания), должны иметь в виду принципиальное соотношение познания и мироозернения (или, шире говоря – мироотношения).

Действительно, отношение «Человек – Мир» составляет само содержание философии, ее предмет, а, следовательно, и одну из важнейших ее сторон – познавательную.

Многообразие отношения к миру: потребительское, равнодушное, любящее, деструктивное и т. д. позволяет говорить и о различных типах познания. По этому основанию можно выделить (разумеется, с неизбежной долей упрощения и схематизма) несколько следующих главных познавательных стратегий современности (или, соответственно, типов рациональности).

1. Инженерно-техническая (конструктивистская) стратегия. С ней смыкается – как ее обратная сторона – деконструктивистски-игровая стратегия, т. е. попытка *преобразовать* реальность через структуры познания.

2. Информационная стратегия. С ней смыкается стратегия эзотерическая – как стремление получить максимум информации для *преодоления* реальности.

3. Эволюционно-адаптационная стратегия, видящая задачу познания, прежде всего, в *приспособлении* к изменяющейся реальности.

4. Духовно-творческая познавательная стратегия, т. е. стремление *одухотворить* реальность.

Можно сказать, что все эти стратегии в конечном счете сводятся к двум ведущим. Это связано с тем, что познание как философская и смысложизненная проблема имеет в условиях глобального кризиса современности два полюса, а именно – инженерно-конструктивистский и духовно-преобразующий типы. Между этими полюсами разворачиваются все иные познавательные тенденции.

Попробуем сделать общий обзор панорамы когнитивных стратегий современности. Подчеркнем еще раз, что нижеследующие познавательные стратегии классифицированы нами на основе не того или иного частного признака, а в их связи с мировоззрением и мироотношением, а, стало быть – на базе общей интуиции когнитивной философии: истоков познания, его хода, способов и целей, а также природы самой познавательной способности.

1. Инженерно-техническая, или конструктивистская, стратегия познания.

Сегодня это – одна из наиболее распространенных когнитивных тенденций. О ее актуальности свидетельствует хотя бы тот факт, что в современной российской философии ей уделяется самое серьезное внимание. Упомянем в этой связи книгу «Конструктивизм в теории познания», изданную Институтом философии Российской академии наук. Ее основу составляют материалы конференции «Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке». Главное внимание уделено предложенным в рамках этого направления теоретическим подходам к знанию и познанию, выявлению новых возможностей осмысления реальности в конструктивистских концепциях и рассмотрению их с точки зрения взаимодействия с другими подходами в контексте современной эпистемологической ситуации и культуры в целом [9].

Известный российский философ М.А. Розов указывает, что в основе познания в развитых его формах лежат образцы инженерной деятельности, образцы конструирования. Познать некоторое явление – это значит либо построить его модель, либо создать проект построения его самого. «Эволюция познания, – подчеркивает он, – это в существенной ее части совершенствование форм и способов теоретического конструирования. Мы сталкиваемся с конструкторской деятельностью, инженерной по своей сути, во всех областях познания... Можно усилить этот тезис и представить всё познание как конструирование. Суть в том, что мы познаем не мир как таковой, не предметы и явления в их первоизданном виде, а нашу деятельность с этими предметами и явлениями, которые, кстати, только и приобретают свою самость в этой деятельности. Но деятельность реализуем мы сами, мы ее проектируем и строим, иными словами, мы познаём то, что сами творим, хотя и в соавторстве, ибо везде проглядывает “чужая рука”» [10].

Не будет преувеличением сказать, что конструктивизм в познании имеет давнюю историю. Классическим его образцом можно считать кантовскую теорию воображения, согласно которой, человеческая мысль «строит» свой объект. Марксистский предметно-деятельност-

ный подход к познанию также можно отнести к этой стратегии, хотя и к несколько более сдержанному ее варианту. Кредо теории познания, исходящей из предметной деятельности: «Знать – значит уметь сделать» (по выражению Э. В. Ильенкова). Но, если прежде этот подход был отнюдь не распространенным, то сегодня, в техногенную эру, в эпоху экспансии человеческой деятельности, конструктивизм в теории познания становится явлением фундаментальным.

Между тем, конструктивистский подход к познанию имеет большие недостатки. Определение сути познания как умения «сделать», «сконструировать» надо признать либо слишком ограниченным, либо слишком высоким. Знаем ли мы, к примеру, жизнь как биологический феномен? Строго говоря, нет: иначе мы могли бы его «сделать», воспроизвести. Знаем ли мы то, чего никогда не знали и не видели и лишь совсем недавно впервые извлекли на свет? Нет: ибо то, чего мы еще не успели понять, мы не в состоянии ни воспроизвести на практике, ни воссоздать теоретически.

Подобного же рода попыткой преобразования реальности через структуры познания является *деконструктивистски-игровая познавательная стратегия*.

Если говорить коротко, то ее можно охарактеризовать с помощью концепта «поверхность», довольно модного в современную эпоху.

Поверхность – это понятие, выражающее установку постмодернизма на отказ от идеи глубины, в том числе, в отношении когнитивном. Постмодернистская теория познания основана на идее отсутствия «глубины» объекта, так как термин «глубина» метафорически фиксирует характерную для классической метафизики ориентацию на поиск ноуменальной сущности объекта. В постмодернизме данная установка переосмысливается с традиционной идеи «корня», выражающей проникновение в глубину, на идею «корневища-луковицы», выражающую отказ от какого бы то ни было проникновения в глубинную сущность, или смысл, объекта. Местоположение смысла – именно «поверхность»: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию. Здесь возникают принципиально непредсказуемые случайные флуктуации, что является условием возможности подлинной новизны.

К понятию «поверхность» примыкают в постмодернизме понятия «полость», «выступ», «складка». Ж. Деррида характеризует «складку» как некую «нервию», такой «угол», которые прервали бы «тотализацию». Это то – что Гегель называл «перерывом постепенности», «скачком» [11].

Акцентировка внешнего в познании по-своему оправданна и интересна как некая метафора художественно-образного мировосприятия. В то же время, нельзя не видеть здесь неизбежной опасности абсолютизировать внешнее. В результате то, что постмодернизм называет «новым», есть не более чем формальная перекомбинация старого, различие без единства, а подлинный смысл, значение (назначение) познаваемого остается «ускользающей реальностью».

Человек в понимании постмодернистов – элемент структуры (текст внутри текста), познающий другие элементы. Постмодернисты верно отобразили и акцентировали этот действительно существующий в наше время феномен, однако на этом и остановились. Они не отвечают на вопрос – для кого этот текст и для чего? Между тем, голый Текст есть Иллюзия, вторичная реальность.

Верно подмечает в подобной связи Ю.М. Шилков: в философии и культуре последней трети XX в. получили распространение два вида постмодернистского дискурса. Во-первых, речь идет о комментаторском дискурсе, древнейшем и вместе с тем обновленном способе познания. Во-вторых, о дискурсе фикциональном, воплощающем жанровые черты вымысла (притворства) как особого способа человеческой жизнедеятельности, познания и общения. Эти виды дискурса имеют глубокие корни в истории мировой культуры. Образцы комментаторства, в частности, можно найти в средневековой схоластике (комментарии к Библии), в герменевтических и интерпретационных технологиях познания, а прототипы фикционального дискурса восходят, например, к аристотелевскому учению о мимесисе и кантовскому понятию о трансцендентальной способности воображения. «...Если в классическом философском и культурологическом знании особенности комментария и фикции сохраняли свою зависимость от предметной области, то в постмодернизме эти дискурсивные способы приобрели методологическую автономию. Примат метода над предметом выразился в том, что значимостью стал обладать не предмет комментария или вымысла, а комментарий и вымысел сами по себе со своими инструментальными возможностями» [12].

Принципиальная неопределенность постмодернизма, отсутствие внятных моментов, плюралистическая игра значениями (и, соответственно, игра в значительность) – вот основы модности постмодернизма.

Там, где не видят единственной и единой Истины, начинают тяготеть к истине размытости, разнесения, различий. Это тем более ненадлежащее положение дел, поскольку сегодня, в сетевой форме организации познания и знания, возник уже Гипертекст, истинный образец разнесения, *differance*.

Стратегический выбор означающих – вот над чем мы бьемся, подчеркивает Деррида [13]. Тем самым стратегия постмодернизма, в том числе в познании, содержит опасность редукции к *выбору слов*.

Виртуальная реальность в наше время становится «сетевой», а, значит, среди других значений этого термина, и повсеместной. Следовательно, постмодернистский, деконструктивистский, всеразъедающий тип познания и мироотношения становится всеобщим и потому – глобально деструктивным. Ибо рассеивание, разнесение, *différance* – это ни что иное, как распад и смерть, в том числе, смерть познания, онтологии, человека, Бога, высших начал и корней.

2. Информационная познавательная стратегия.

Сюда можно отнести, прежде всего, феномен, повседневно наблюдаемый в информационном обществе, а именно – постоянную привязанность к компьютеру, извлечение знаний из пространства Интернета.

Но есть и вторая сторона информационной стратегии познаний – так называемая *когнитивная наука*.

В самом широком смысле слова когнитивная наука – это совокупность наук о познании: приобретении, хранении, преобразовании и использовании знания, а в узком смысле – междисциплинарное исследование приобретения и применения знаний, по определению Майкла Айзенка.

По мнению историков науки, можно выделить три корня когнитивной науки: 1) изобретение компьютеров и попытки создать программы, которые смогли бы решать задачи, решаемые людьми; 2) развитие психологии познания, рассматриваемого как переработка информации: целью этого направления исходно было выявление внутренних процессов переработки, участвующих в восприятии, памяти, мышлении и речи; 3) развитие теории порождающей грамматики и связанных с ней ветвей лингвистики.

К настоящему моменту в когнитивной науке сложились три основных теоретических направления: модельно-символический подход, модулярный подход и коннекционизм (направление, именуемое также нейронно-сетевым подходом или моделями параллельно-распределенной переработки).

Первое из этих направлений базируется на компьютерной метафоре, предполагающей рассмотрение человеческого познания и соотношения его с работой мозга по аналогии с персональным компьютером, в котором программы (*software*), выполняющие определенные функции, могут быть реализованы на разном «субстрате» (*hardware*), для которого, однако, характерно наличие центрального процессора

с ограниченной пропускной способностью, накладывающего определенные ограничения на переработку информации.

Теоретики модулярного подхода сравнивают психику человека со швейцарским армейским ножом, который приспособлен для выполнения множества функций потому, что, в отличие от обычного ножа с единственным лезвием, вооружен множеством инструментов: ножницами, штопором и т. п. Согласно данному подходу, человеческое познание можно представить как набор таких параллельно функционирующих «модулей», работающих независимо друг от друга. Выходные данные этих модулей используются в центральных процессах координации знаний и принятия решения, которые, однако, слишком сложны для изучения по причине чрезмерного количества факторов, влияющих на их текущее состояние.

Наконец, коннекционизм базируется на «мозговой» метафоре познания, где познавательные процессы предстают как процессы параллельной переработки информации сетью, состоящей из нескольких уровней простых единиц – моделей нейронов, связи между которыми обладают разными весовыми коэффициентами, причем эти коэффициенты могут меняться в зависимости от обучения нейронной сети решать определенный тип задач.

Основными составляющими когнитивной науки являются:

- экспериментальная психология познания;
- философия сознания;
- нейронаука;
- когнитивная антропология;
- лингвистика;
- компьютерная наука и искусственный интеллект (последнее – междисциплинарная область с участием как минимум психологии и лингвистики).

К настоящему моменту эти области заметно срослись, а некоторые и расширились: например, принято говорить не об «искусственном интеллекте», а о «компьютерной науке». Существует огромное количество работ в области философии искусственного интеллекта; можно упомянуть и о постепенно формирующейся философии нейронауки. Возможно, пока еще слабо связаны компьютерная наука и когнитивная антропология, но в скором времени, с учетом появления все новых коннекционистских моделей различных психических расстройств (таких, как аутизм, шизофрения и др.), можно ожидать аналогичных моделей культурно-специфических особенностей познания.

Днем рождения когнитивной науки считается 11 сентября 1956 г. – один из дней симпозиума в Массачусетском Технологическом Институте, когда состоялись три доклада, конституировавшие когнитивную науку как таковую: экспериментального психолога Джорджа Миллера «Магическое число 7 ± 2 », лингвиста Ноэма Хомского: «Три модели языка», представителей области компьютерного моделирования и искусственного интеллекта Алана Ньюэлла и Герберта Саймона (будущего нобелевского лауреата в области экономики) «Logic Theory Machine» (в русских переводах – «Логик-теоретик»).

С точки зрения выхода за пределы реальности в сферы виртуальные благодаря все более глубокому проникновению в тайны сознания, к информационной стратегии примыкает эзотерическая познавательная стратегия. Сегодня многие хотят узнать судьбу человечества и свою собственную, раскрыть секреты древних народов и применить их знания сегодня, научиться на опыте эзотериков прошлых времен, установить контакты с инопланетными цивилизациями, произвести трансмутацию человечества (трансгуманизм), и т. д. и т. п. Это – характерная черта глобально-критического периода. Отсюда – такие исследователи, как Захария Ситчин, Грэм Хэнкок, Эрнст Мулдашев и др.

Как указывает Л. В. Шапошникова, в нашем образованном и грамотном мире венаучный способ познания характеризуется такими определениями, как эзотерика, оккультизм, мистика и прочее. Ни одно из этих названий не дает ясного представления о самих знаниях и путях их получения, а, скорее, способствует различного рода непониманию и мифам. Если отбросить эти архаические термины и понятие «наука» взять в качестве основного, то такую систему познания можно было бы назвать сверхнаукой, или метанаукой. Этот метанаучный способ познания весь пронизан космизмом, связью с Высшим. Научное мышление лишено подобных связей [14].

В той же статье представлена принципиально важная в эзотерическом отношении мысль: мифологическое мышление – самое невероятное, самое бесосновное (т. е. не имеющее предшественника) – и, в то же время, самое устойчивое [15].

К разряду эзотерических можно отнести и ту концепцию познания, которую предлагают представители так называемой «интракультуры» с их новейшими некомпьютерными супертехнологиями.

Так, президент академии эзотеризма, академик Флорентийской академии Луис Ортега (Вашингтон) подчеркивает: инструменты исследования, еще недавно актуальные: система, знак, метод, анализ, компьютер, модель, информация – уже устарели по причине своей фило-

софской некорректности и превращаются в тормоз. Открылись новые, более современные принципы. Искусственный интеллект в свое время получил два направления: гносеологическая программа и виртуальная реальность. Но не было замечено наиболее важное направление: онтологическое, которое означало проникновение в тайны подлинной, а не виртуальной реальности.

При этом Реальность как Суперсистема непередаваема параметрами системы, она передаваема только и только двумя другими Суперсистемами – Сознанием и Искусством. Отсюда вывод: мыслящая машина, сравнимая (или превосходящая) человеческое сознание, должна быть основана на системе онтологии. Из этого постулата вырастает меллография – метод онтологического параметрирования и программирования достоверных результатов исследования в измерениях качества и количества. Поскольку технологии интракультуры основаны не на количественном принципе, а на онтологическом, постольку они не нуждаются в компьютерах. К другим основам относится адекватное познание реальности и понимание информации как фундаментального взаимодействия, т. е. модальности.

Философские концепции науки, с точки зрения Л. Ортеги, анахроничны и поверхностны. Конфликт со сложными, нелинейными системами опрокинул почти законченную научную картину мироздания. Эта «фальшивая» картина отличалась удивительной самовлюбленностью. Науке не удалось определить основные понятия мира: время, пространство, жизнь, сознание, информация, энергия, смерть, поле, взаимодействия, бесконечность и т. д. Наука является в этом смысле в основном верой, а не знанием. Условный мир науки, созданный рационально, никак не совмещается с сущностью жизни, а восхваления технического прогресса этически недальновидны [16].

3. Эволюционно-адаптационная познавательная стратегия.

Речь идет об интенсивно развивающемся в настоящее время когнитивном подходе, который своим возникновением обязан, в первую очередь, успехам биологической теории эволюции, популяционной генетики и генетики человека. Большие перспективы, в частности, открываются в связи со все более широким применением теорий геннокультурной коэволюции, теоретико-информационных методов, идей и принципов когнитивной психологии, системного анализа, синергетики, логики и методологии науки, эпистемической логики и т. д., которые могут успешно использоваться для изучения эволюции ментальности.

Лишенная естественнонаучной основы, теория познания все в большей степени замыкалась либо на социологию, либо на социальную философию, трактуя человека, по сути дела, как некое наделенное умозрительными когнитивными способностями внеприродное существо. По мнению многих исследователей – и с этим трудно не согласиться, – открытия последних двух-трех десятилетий позволяют говорить о настоящей революции в когнитивных науках.

Среди этих достижений следует отметить в первую очередь выявление генетической основы когнитивной системы человека, генетических факторов, предрасполагающих к выбору некоторых направлений развития культуры, а также обратного воздействия культуры на гены через давление эволюции (Ч. Ламсен, Э. Уилсон), открытие межполушарной церебральной асимметрии (Р. Сперри) и в связи с этим – этнокультурных, этнопсихологических и индивидуально-психологических различий в когнитивных типах мышления. Как оказалось, эмпирически зафиксированные в этнопсихологических исследованиях различия между двумя доминирующими когнитивными типами мышления – пространственно-образным и логико-вербальным, символическим – касаются в основном информационных характеристик и прежде всего обработки информации (причем независимо от формы ее репрезентации). А это, по-видимому, позволяет связать когнитивную эволюцию (хотя бы в первом приближении) с изменениями способов извлечения и обработки информации, т. е., в конечном итоге, с эволюцией нашей когнитивной системы, нашего мозга [17].

Эволюционная эпистемология – быстро прогрессирующее направление в современной эпистемологии, исследующее знание и познание как продукт эволюции живых организмов, эволюции способов обработки когнитивной информации. При этом фундаментальное допущение эволюционной эпистемологии, которое выступает своего рода общим знаменателем имеющихся здесь школ и направлений, сводится к следующему тезису: люди, подобно другим живым существам, являются продуктом эволюционных процессов и их мыслительные, ментальные способности, их знание и познание направляются механизмами биологической эволюции. В силу этого изучение эволюции оказывается релевантным пониманию феноменов знания и познания.

Основная задача современной эволюционной эпистемологии, как ее понимает подавляющее большинство исследователей, состоит в разработке всестороннего и максимально исчерпывающего подхода к проблемам познания, многие из которых лежат за пределами классических эпистемологических традиций. В своей основе этот подход, по-

видимому, будет междисциплинарным, так как он базируется на результатах, полученных в самых различных науках, если эти результаты имеют хотя бы некоторое отношение к проблемам познания. Конечно, в качестве научной базы современной эволюционной эпистемологии выступает, в первую очередь, биологическая теория эволюции.

Однако свой вклад в исследование познавательных процессов вносят также такие дисциплины, как нейробиология, этология, когнитивная психология, психология развития, другие когнитивные науки, логика и методология науки, эпистемическая логика и т. д.

В то же время, эпистемология, как хорошо известно, – это ветвь глубоко философского знания, такова тысячелетняя традиция. Основной вопрос, на который она отвечает: что такое знание и как оно возникает? Но, как и философия в целом, эпистемология не может существовать абсолютно независимо от специально-научного знания, от теоретической и прикладной науки.

Несмотря на наличие в современной эволюционной эпистемологии довольно значительного числа школ и подходов, здесь можно выделить два основных, принципиально различных направления исследований, две основные исследовательские программы.

Первая программа представляет собой попытку исследовать когнитивные механизмы животных и людей путем распространения биологической теории эволюции на такие структуры живых систем, которые выступают в качестве субстратов (т. е. носителей) когнитивных процессов – нервную систему, органы чувств и т. д. Вторая программа, со своей стороны, исходит из возможности объяснить культуру – в том числе, идеи, гипотезы и научные теории – в терминах биологической эволюции, т. е. используя модели эволюционной биологии. Конечно, различия между этими программами не абсолютны, они между собой тесно взаимосвязаны [18].

Один из классиков эволюционной теории познания Герхард Фолмер [19], разъясняя суть данной теории, указывал следующее. Эволюционная теория познания гласит: наши познавательные способности являются продуктом эволюции. Во всяком случае, эволюционное происхождение наших познавательных способностей не может быть незначительным для теории познания.

Традиционная теория познания в качестве своего предмета рассматривала «познание» взрослого, культурного человека, в большинстве случаев даже только взрослого европейца. При этом она, однако, пренебрегала многими аспектами: различиями людей внутри популяции, гениями, дебилами, душевнобольными как экстремальными слу-

чаями; различиями человеческих рас; развитием познания у подрастающих детей, т. е. онтогенетическим аспектом; эволюцией познавательных способностей у животных и человека, т. е. филогенетическим аспектом, составляющим предмет эволюционной теории познания.

Эволюционная теория познания – дисциплина, которая связывает друг с другом философские и специально-научные элементы. Она исходит из того тезиса, что познание является функцией мозга и как таковое одновременно является результатом биологической эволюции. Она исследует аргументы, которые говорят «за» или «против» такого понимания, и проверяет вытекающие из этого теоретико-познавательные следствия. Она опирается при этом на данные психологии восприятия, психологии развития и обучения, лингвистики, нейрофизиологии, сравнительного исследования поведения, генетики, но, прежде всего – теории эволюции в ее современной признанной форме.

Структуры нашего познавательного аппарата подходят к некоторым объектам реального мира, а к другим – нет. Субъективные и объективные структуры подходят друг к другу по крайней мере в том смысле, что они совместно делают возможным познание. Факт адаптации является при этом минимальным условием познания. Как инструмент функционирует только в том случае и насколько он подходит к обрабатываемой детали, таким же образом функционируют наш глаз, наше ухо, наше чувство равновесия, наш мозг, только потому, что они подходят к условиям окружающего мира.

Эволюционная теория познания истолковывает адаптацию человеческих когнитивных структур как результат процесса отбора, эволюционного приспособления. Не только органы чувств, центральная нервная система и мозг являются продуктами эволюции, но в равной мере и их функции: зрение, восприятие, суждение, познание, построение заключений. Посредством этого шага область теоретико-познавательного исследования и аргументации значительно расширяется.

Эволюционная теория познания, по Г. Фоллмеру, не является какой-то всеобъемлющей теорией познания. Прежде чем она может быть сформулирована, уже должны быть прояснены некоторые предварительные вопросы. Нам требуются, во-первых, экспликации понятий «познание», «истина», «объективность»; во-вторых, теория того, как возникает познание (посредством взаимодействия объективных и субъективных структур); в-третьих, теория об отношении реального мира и познающего субъекта (эту задачу решает так называемая проективная модель); в-четвертых, предположения об отношении сознания и мозга (некая системно-теоретически ориентированная теория тождества); и,

в-пятых, фактические знания о существовании, сфере действия, согласованности когнитивных систем и субъективных познавательных структур (предоставленных психологией, физиологией, нейробиологией, теорией эволюции, поведенческими исследованиями, лингвистикой и другими эмпирическими научными дисциплинами).

Теория эволюции является непременной предпосылкой эволюционной теории познания; ведь она даже дала ей название. Конечно, эволюционная теория познания зависит отнюдь не от каждой детали теории эволюции. Ее судьба, ее существование или провал зависят от следующих принципов:

- общности происхождения большинства (если не всех) организмов на Земле;
- филогенетической родственности человека с животными предками, прежде всего, с приматами;
- (почти) инвариантной репродукции организмических систем;
- наследственности анатомических, физиологических, поведенческих и когнитивных признаков;
- многообразия типов организмов благодаря мутациям;
- дифференцированной репродукции на основе различной пригодности, как правило, носящей обозначение «естественный отбор» (или «выживание наиболее способных»);
- эволюции как процесса развертывания и приспособления.

То, что помимо этого существуют еще иные факторы эволюции, например, изоляция, занятие ниши, геновая рекомбинация, является для эволюционной теории познания хотя и значимым, но не решающим фактором. Эволюционная теория познания была бы все же непрочна, если бы был ложен один из названных эволюционно-теоретических принципов.

Несмотря на эту сильную зависимость, было бы ошибочным рассматривать эволюционную теорию познания в качестве части эволюционной биологии. В то время, как теория эволюции является чисто биологической и, таким образом, естественнонаучной теорией, эволюционная теория познания, наряду со своими дескриптивными и объяснительными элементами, содержит также экспликативные и нормативные элементы, которые выделяют ее как метанаучную дисциплину.

Эволюционная теория познания, как она развита в работах Г. Фолмера, ориентирована преимущественно биологически, в ней обсуждается, прежде всего, эволюция человеческих познавательных способностей в контексте исследования когнитивных способностей живых существ. Она связана с явно выраженной *натуралистической* позицией.

Конкретно-научные доказательства эволюции человеческих познавательных способностей умножаются. Здесь следует назвать, прежде всего, пограничные области, такие, как нейрокибернетика, физиологическая психология, этология, нейролингвистика и психофизика. Эти доказательства получены, правда, в совершенно ином проблемном контексте и с другими намерениями; они не могут быть еще представлены в виде взаимосвязанной, целостной мозаики. Эволюционная теория познания поэтому остается, по признанию самого Фоллмера, по-прежнему исследовательской программой, которой только предстоит развиваться в полноценную теорию [20].

Концепцию живых систем, основанную на принципе: «Живые системы – это познающие системы, а жизнь – это процесс познания», предложили и чилийские нейробиологи Умберто Р. Матурана и Франсиско Х. Варела [21]. Они считают: знание – это эффективное действие в той области, в которой ожидается ответ, иначе говоря, мы ожидаем эффективного поведения в контексте, который мы задаем своим вопросом. С такой точки зрения любое наблюдаемое поведение может быть оценено наблюдателем как когнитивный акт. Отсюда ими делается основной вывод: жить означает познавать.

Проблематика, связанная с эволюционной теорией познания, исследуется и в ближнем зарубежье, в России. Так, Институт философии Российской академии наук выпустил в 2009 г. коллективную монографию «Телесность как эпистемологический феномен», в которой затрагиваются вопросы выявления телесных детерминант познания, жизни и духовной деятельности человека; показано, что он как существо мира средних размерностей (мезокосма) организует свою картину мира в соответствии с параметрами собственной телесности, что определяет основные направляющие его мыслительной и преобразующей активности. Те же, в свою очередь, оказывают обратное влияние на функционирование телесности, на новом витке задавая специфику познавательной деятельности [22].

6. Духовно-творческая познавательная стратегия.

Будущее необходимо должно принести с собой не новый «тип рациональности», а то, что предстает как единое и конкретное эвристическое понимание Мира и Человека.

Основание человеческой логики и человеческого познания необходимо видеть в бесконечном нравственно-целевом смысложизненном отношении ко всему сущему. Другими словами – именно в человечности, иначе называемой духовностью.

Познавать надо для того, чтобы творить. Чтобы творить, надо знать законы Гармонии. Чтобы знать законы Гармонии, надо относиться к

Миру гармонично. Тогда Гармония будет расцветать, а каждый ее элемент и вся она в целом раскроются перед человеком сами.

Истинный человек – существо не столько разумное, сколько духовное; не столько познающее, сколько любящее; не столько размышляющее и конструирующее, сколько нравственно-деятельное.

Духовность человека, в отличие от разумности, связана с наличием в человеке *души* – проводника и субстрата положительных внутренних, или высших, чувств: любви, веры, чувства священного, чувства вечного и т. д. Поэтому и процесс человеческого познания непозволительно представлять вне духовного измерения, без учета духовного начала: он окажется вне-человеческим, характерным для существа разумного вообще, или *только* разумного, т. е. не имеющего духовной ткани.

Истинно человеческое познание, наполненное духовностью, светом, теплом, т. е. подлинной *поэзией*, должно начинаться с истоков чистой детскости, с познания малого, повседневного, с любви и внимания к каждой травинке, к каждому душевному нюансу.

Для того, чтобы по-настоящему постичь окружающий мир, необходимы, в первую очередь, доверие и духовная интуиция. Тогда сами вещи раскрываются в своем истинном, цветущем виде в ответ на наше благостное к ним отношение (ср.: опыты с водой, с цветами, которые распускаются от присутствия духовно высокого человека). Следовательно, облегчается и их познание, постижение.

Критерии истинности познания зависят от правильного отношения к реальности, т. е. от уровня нашего духовного развития. Если я бережно и благоговейно отношусь к реальности, я вижу ее правильно.

* * *

Всё вышесказанное заставляет сделать следующие предварительные выводы.

Современные познавательные стратегии коррелируют с тем или иным пониманием сущности человека, его места и предназначения в мире (биологизаторский подход, социологизаторский, универсалистский, духовно-практический).

Поэтому и критерий типологизации этих стратегий связан с отношением человека к миру. Коренной вопрос в данном случае – в чем сущность и назначение познания?

Если человек понимается как господин над миром, как агент перестройки внешнего мира – в дело вступает инженерно-конструктивистская стратегия познания.

Если человек выступает как безучастный к миру игрок-художник, то в познании это оборачивается экспансией игровой культуры – деконструктивистской познавательной стратегией.

Если человек рассматривается как эквивалентный миру и, следовательно, самотворящий, саморазвивающийся; если сущность человека подразумевает актуализацию и универсализацию онтологически укорененных человеческих возможностей, то на арену познания вступают информационная, эволюционная и эзотерическая стратегии познания.

Наконец, если человек – это со-творец, со-работник в Природе, вносящий в нее то, чего в ней не было и не может быть в принципе – одухотворение материального бытия, тогда познание обретает свое надлежащее место в жизнедеятельности человека, становясь условием и средством для творчества. Тогда важнейшей стратегией познания по праву следует назвать стратегию духовно-творческую.

В контексте глобального кризиса современности и необходимости решительного поворота во всех областях бытия человека в мире познание рождает два полюса когнитивной проблемы – инженерно-конструктивистский тип познания и духовно-преобразующий.

Вообще же познание выступает в самых разнообразных формах. Но, очевидно, необходима гармоничная связь различных типов и способов познания, их взаимообогащение, а не конфликтность, их мировоззренческая основательность, полнота, взаимная дополнительность, целостность и ценность.

В методологическом отношении, в гносеологии по-видимому, неизбежно деление на субъект и объект, оно является прямым условием познавательного процесса. Ибо я должен что-то увидеть как не себя, вне себя, как нечто иное, нежели я сам. Но именно отсюда, из этой выделенности человеческой системы отсчета, и возникают многие недо-разумения, скепсис, агностицизм.

Это деление, вероятно, надо понимать как временное условие. Оно вводится для того, чтобы быть в нашем познании объективными. Но Истина есть не только то, что существует независимо от нас: она должна быть, безусловно, еще и тем, что помогает нам развиваться. Поэтому, когда предмет рассмотрен и осмыслен как таковой, необходимо включить его в систему «Человек – Мир». Надо понять нашу связь с этим предметом, его влияние на нас и нас на него, его перспективы в мире, возможности нашего возвышения этим предметом и его одухотворения нами, его трансформации в процессе нашего все более глубокого духовно-практического встраивания в законы материального бытия.

Принцип человеческой универсальности позволяет и требует понять дело таким образом, что человек находится внутри мира, он соткан из мира, а, следовательно, мир входит в человека. Следовательно, субъект-объектное различие – достаточно условно. Человек не со стороны смотрит на мир, хотя ему может так казаться в силу его привилегированного положения в сравнении с другими существами. Человек, подчеркнем это еще раз, – внутри мира, а мир – внутри человека. Значит, познавая мир, человек познаёт себя. Правда, это – довольно трудный процесс, к тому же в принципе не могущий иметь вполне достижимого результата. Дело в том, что человек познаёт мир через внешнюю его сторону, пытаясь углубиться вовнутрь, но чем дальше, тем тоньше и невидимей, тем более метафизическими и гипотетическими становятся наши знания.

Поэтому более правилен принцип: познай себя – и ты познаешь мир. Это объясняется тем, что человек знает себя всегда прежде всего как существо внутреннее: мыслящее, чувствующее, вспоминающее, мечтающее и т. д. Войти в глубину своего собственного тонкого мира человеку проще, ближе, чем в глубину тонкого мира вне себя.

Итак, познавая себя все глубже и тоньше, человек способен проникнуть в духовные сияния своей сущности. А еще лучше, если он производит очистительную работу над собственным эгоистическим пленом и дает возможность духовному началу в себе засиять столь ярким светом, что он выходит вовне. Тогда, благодаря высвобождению духовной сущности, человек способен и в себе со всей ясностью увидеть духовные токи и структуры, и в мире гораздо лучше различить тонкие материальные энергии и духовные структуры.

Отсюда понятно, что *познание есть припоминание*, ибо куда пытается проникнуть человек в своем познавательном устремлении? В ту глубину, которая ему дана изначально. Познание – двуединый процесс: человек воспринимает информацию извне и изнутри, – вернее, изнутри вовне, именно такова интенциональность сознания.

Отсюда понятно также, что *познание есть открытие нового*, ибо то, что было скрыто от человека в глубине его души, явится для него как новшество, когда освободится из-под скорлупы природно-инстинктивных наслоений.

Отсюда понятно, наконец, что *познание есть творчество*, ибо освобожденное духовное начало начнет постепенно распространяться в Мироздании, дополняя его красоту новыми оттенками и проявлениями, благотворно повлияет даже на структуры и функции многих вещей и явлений реальности.

1.3. Рациональность и проблема духовно-чувственного познания

Духовно-практическая стратегия познания как наиболее перспективная и одновременно – наименее проработанная в современной философии – обязывает рассмотреть ее особенно внимательно.

Обычно речь в теории познания ведется об эмпирическом и теоретическом познании (иногда – об интуитивном), но, на наш взгляд, необходимо сверх этого говорить и о том, какова в познании роль начала *духовного*, т. е. этического и, шире говоря, нравственно-чувственного отношения к познаваемому.

Это тем более важно исследовать, поскольку в таком аспекте вопрос, как правило, в философской литературе не ставился. Более того, как подчеркнул, например, В. А. Лекторский во время «круглого стола» в журнале «Вопросы философии», существует большая традиция западной культуры и западной философской мысли, для которой проблемы духовного в сущности нет. В рамках излагаемой традиции все сферы человеческой жизнедеятельности, которые принято связывать с ее духовным измерением, могут быть поняты без всякого обращения к понятию духовности, а посредством иных понятий, прежде всего, индивидуального интереса, пользы и рационального расчета. Между тем, понимание духовности связывается с выходом за пределы эгоистических интересов, личной пользы, своекорыстия. Духовное предполагает, что цели и смысловые ориентиры личности укоренены в системе надындивидуальных ценностей [23].

Как одним из первых подчеркнул Эдгар По, «...нельзя утверждать, чтобы через ползучую систему, исключительно усвоенную, люди могли достичь максимального количества истины даже в каком-либо длинном ряде веков, ибо подавление воображения такое зло, которое не уравнивается даже *абсолютною* достоверностью этих улиточных ходов» [24].

Связь рационального и духовного не является прямой и непосредственной. Она опосредована и обусловлена целым рядом феноменов и категориальных определений, среди которых – идеальное и ментальное, действительное и реальное, нереальное и виртуальное.

И первое, что необходимо отметить, – это тесная соотнесенность рационального с реальным. Иными словами: чем менее определенной является реальность, предлежащая человеку, тем менее рациональной она представляется. Точнее – тем менее она охватывается разумом в своей определенности и объективности.

Такова, к примеру, проблема современной «коммуникативной рациональности» в структуре социального познания. К середине XX в. в социальной теории произошли трансформации, полностью изменившие очертания социальной онтологии. Основная парадигмальная характеристика современной социальной теории выражается тезисом о невозможности прямого доступа к социальным явлениям. Это означает, что всякое социальное явление непременно осмысливается в рамках ограниченной совокупности предпосылок. Это приводит к тому, что явление никогда не раскрывается полностью. Иначе говоря, видеть нечто значит всегда видеть это нечто в каком-то аспекте. Поэтому основной парадигмальной инновацией в социальном познании в течение последних 60-70-ти лет является понятие «горизонта познания».

Понятие горизонта связано с двумя открытиями: во-первых, того, что в социальной жизни не существует естественных фактов (т. е. такого положения дел, которое еще не затронуто интерпретацией), любой факт включен в горизонт интерпретации; во-вторых, того, что всякая интерпретация осуществляется из частного горизонта. Таким образом, социальное познание осуществляется не через непосредственное обращение к социальным явлениям, а через анализ тех представлений, которыми опосредовано само познавательное отношение к социальным феноменам.

Сформулированный тезис знаменует отказ от традиционной для социальных наук ориентации на «объективизм». Общественные процессы и явления осмысляются теперь не как независимая от агентов социальных действий реальность, а как коммуникативное поле многих агентов, причем как такое поле, в котором все агенты являются подчиненными игре частных горизонтов. Не агенты играют, а горизонты, возникшие «раньше» самих агентов, играют агентами. Теперь уже не агенты выступают субъектами игры, а структура взаимодействий горизонтов подчиняет агентов, делая их сознательные намерения и волевые решения вторичными по отношению к игре горизонтов.

Социальная реальность переносится из «физического пространства» в план сознания, т. е. начинает мыслиться как интенциональные взаимосвязи смыслов в сознании субъектов действий, с той лишь оговоркой, что эти взаимосвязи не всегда прозрачны для самих агентов.

Итак, современная социальная теория запретила «реализм социальной структуры» (П. Бурдьё), запретила вещный характер социального мира и предлагает мыслить последний как взаимопереход, взаимопревращение результата и способа действия, как набор практик, среди которых основной считается языковая. Кроме того, оказывается

невозможной метапозиция теоретика: структуры действия невозможно постичь иначе, чем изнутри самого действия. Только будучи вовлеченным в адекватное исполнение социальных действий, агент может сформулировать правила этого действия, но не наоборот.

Таким образом, для концептуализации социального поля оказывается затребуванным различие эмпирического и трансцендентального субъекта. Думается, что из этого должен вытекать и еще один, наиболее важный вывод: в социальном познании (как и в познании вообще) необходимо исходить не из субъективных предпочтений и не из внешней беспристрастности в оценках, а из высших ценностей – как единственных критериев объективности социального познания.

Возникающая в человеческих коммуникациях так называемая «открытая рациональность» преодолевает как натуралистическое, так и идеалистическое заблуждения: первое заключается в том, что стратегии объяснения, заимствованной из естествознания, достаточно для уразумения социальных закономерностей, второе – в том, что существует трансцендентальная норма коммуникации, благодаря которой полный консенсус реально выполним, а объективность и в том и в другом случаях является нормативно нейтральной и свободной от ценностей.

Проблема «коммуникативной рациональности» и в целом социального познания указывает на то, что понятие реальности является далеко не безусловным, так как различные уровни бытия при различных условиях выступают в качестве несомненно реальных для различных воспринимающих структур. Реально – всё, однако в разной степени и в разном смысле. Для одного реальность такова, для другого – иная: для человека, животного, для людей, находящихся на разных стадиях развития, с разным и противоположным мировоззрением. У всех у них – разная реальность, хотя живут они все в одном мире.

Если бы идеальные миры являли себя параллельно миру материальной реальности, и мы могли бы их видеть, как, скажем, на киноэкране, человеческое сознание совершенно смешалось бы и раздвоилось. Это был бы абсурд наподобие того, что изображен в фантастическом рассказе Джона Уиндэма «Видеорама Пооли», где в одном пространстве одновременно оказались представители настоящего и будущего. Но если бы тонкая реальность никогда, ни при каких обстоятельствах и никаким образом не встраивалась в человеческую жизнь, тогда можно было бы с полным правом утверждать, что ни идеального, ни духовного мира не существует вовсе.

Познаваемая человеком тонкоматериальная (идеальная) реальность постоянно трансцендирует и манифестирует себя – и, соответ-

ственно, в определенной мере и форме, т. е. в рамках, отмеренных человеку законами Гармонии, оказывает воздействие на его жизнь. Однако этот латентный процесс не всегда происходит прямо, непосредственно и зримо – чаще обтекаемо, «обходными путями», косвенно и фрагментарно. Отсюда и проистекают такие феномены, как «озарения», сверхчувственное считывание информации, феномен знаковости и т. п.

При этом даже такой внерациональный способ постижения реальности, как вера, имеет в своей основе именно то, что идеальное (виртуальное), существуя реально, не являет себя прямо. Вера, «обличение вещей невидимых», есть, следовательно, тонкое соответствие миру идеальных объектов. В этом смысле можно утверждать, что на условиях принципа доверия реальности, того, что называют *sacred trust*, решается и известная кантовская проблема условий возможности синтетических суждений априори.

Познание – это процесс пересечения реальностей.

Действительно: познание есть громадный и многосложный процесс, несводимый к однозначным субъект-объектным отношениям. Сознание отражает реальность и творит ее. Но мало того. В познании есть факты, допущения, есть еще и духовное измерение, есть подсознание и надсознание, есть фантазии, мечты, надежды, откровения, совпадения, знаки и знаменья, иллюзии и галлюцинации, практическая проверка и полное доверие (священная вера).

Этот принцип «пересечения реальностей», единства реального и вне-реального необходимо непременно учитывать в философии познания и в теории познания. Говоря об интерпретациях сущности реальности и ее дефинициях, не следует забывать, что реальность, противопоставляемая нереальности, есть не более чем привычная среда жизнедеятельности человека. Вообще же, определить, что такое реальность в отличие от нереальности, столь же нелегко, как и определить отличие бодрствования от сна.

Существующая реальность сама по себе не зависит от того, как к этому подходит сам человек. Если он подходит к ней правильно, гармонично, на основе онтологически укорененной в нем этичности, он поймет эту реальность. Но человек, как правило, подходит к реальности чрезмерно сложно, с пока еще присущей ему акцентировкой на разум и утилитарные потребности. В ходе дальнейшей эволюции эта специфическая характеристика человека видоизменится и придет к норме. При этом человек должен обретать когнитивный опыт и постигать реальность собственными действиями, самостоятельными шагами духовного развития.

В восточных религиозно-философских учениях подчеркивалось в этой связи: всё, что человек видит, – иллюзия, покрывало майи. На самом деле реальность, разумеется, существует. Но применительно к человеку идея майи означает: человек воспринимает реальность во многом эгоистично, на базе природно-инстинктивных чувственных проявлений, а не такой, какая она есть. Окружающий реальный мир тем самым предстает в виде того образа, который выгоден человеку и в котором он хотел бы его видеть. Поскольку подобные установки чаще всего не совпадают с реальностью, человек пребывает в иллюзии. Причем каждый индивид видит мир по-своему, каждый доказывает свою собственную истину и свою собственную иллюзию. Но духовное развитие подлжит одному закону. Поэтому со временем восприятие приблизительно уравнивается и будет соответствовать истинному, а отдельные отличия будут непринципиальными.

Поэтому проблема реального и виртуального очень тесно смыкается с проблемой рационального и духовного, по существу, даже перекрывается ею. Остановимся на этом моменте несколько подробнее.

Виртуальная реальность в наше время становится «сетевой», а, значит, и повсеместной [25]. Справедливо отмечает в этой связи В. М. Розин: реальность Интернета может быть отнесена к классу «виртуальных реальностей». И раньше человек мог попасть в мир виртуальной реальности, погружаясь, например, в чтение книги, просмотр кинофильма и т. д., однако сам он не мог включиться в действие как активный персонаж. «Можно предложить следующее рабочее определение виртуальной реальности: это один из видов символических реальностей, который создается на основе компьютерной и некомпьютерной техники и реализует принципы обратной связи, позволяющие человеку достаточно эффективно действовать в мире виртуальной реальности. В отличие от “компьютерной реальности”, виртуальные обязательно предполагают участие человека. <...> Обычно виртуальную реальность понимают как компьютерную имитацию обычного мира, обычных впечатлений и переживаний от событий этого мира. Однако это – всего лишь один из видов виртуальных реальностей. По основным областям употребления и в эпистемологическом (а также семиотическом) отношении виртуальные реальности... могут быть разбиты на четыре основных типа: имитационные, условные, прожективные и пограничные» [26]. Вторые выступают по отношению к реальному миру как «схемы». Третьи – как фантазии или идеи, какими бы странными они не были: важно, чтобы в виртуальной реальности они были воплощены. Пограничные означают сочетание виртуальной реальности с обычной [27].

«В компьютере и Интернете, – подчеркивает В. М. Розин, – человек немного напоминает демиурга... Я живу, мыслю и общаюсь в мире, который создал сам» [28]. Такая ситуация действительно имеет место и вызывает небезосновательную тревогу мыслящей части человечества. Благой мир, красивую сказку надо творить в реальности – а не уходить от реальности в выдуманный мир.

Ищущему истину допустимо мечтать, однако у того, кто ее уже познал, такая потребность исчезает. Хотя у познавшего и остаются желания, для него реальность – это и есть дар самого большого, чего он по-настоящему заслуживает в меру своих реальных возможностей.

К тому же, выдуманный мир легко стерпит любые субъективно-волевые изменения в нем, тогда как мир реальный будет требовать от человека соблюдения объективных законов и закономерностей.

С миром виртуальным легче, потому что он не подразумевает той нравственно-практической ответственности, которая предполагается в общении реальном.

Есть, впрочем, и другая сторона вопроса. Если виртуальную реальность понимать как трансформацию привычного мира, как «ускользающую действительность», то дело обстоит иначе. В условиях, когда окружающая реальность меняется стремительно и катастрофически, когда одно за другим исчезает то, что казалось незыблемым и потому субстанциальным, возникает острая необходимость в особой стойкости, в том, что называют духовной крепостью. Иначе говоря, виртуализация реального мира прямо требует от человека внутреннего, духовного развития. Именно такова сегодняшняя реальность глобально-критических трансформаций на нашей планете.

В свете вышесказанного обнаруживается, что говорить сегодня о *множестве* типов рациональности, о *многозначности* рациональности – не выход, не решение проблемы рациональности (ее силы и ограниченности, ее границ применения), т. е. именно *нерациональный* подход.

Само многообразие типов рациональности говорит о том, что с рациональностью что-то неладно.

Что же именно?

Новые типы рациональности говорят о попытках расширить, видоизменить понимание рациональности. Но это видоизменение происходит у них в рамках всё того же *ratio*. Следовательно, речь может идти лишь о некоторой нюансировке, акцентуации деталей всё той же *рациональности*. Из этого следует, что и общее отношение к реальности у современного человека пока еще остается неизменным по существу. Это всё та же потребительская установка, ориентация на повышение уровня

комфортности жизни, на самосохранение и самообеспечение. Строго говоря, такая рациональность не есть нечто специфическое для человека: в той же мере она присуща и животным с их инстинктивными программами действий. Поскольку же изменения типов рациональности суть изменения внутри самой рациональности, а никак не выхождение за ее пределы в новые пространства, постольку можно утверждать, что вообще всякая рациональность неспецифична для человека.

Безнравственная рациональность современной науки перед лицом глобальных проблем, как подчеркивал Н. К. Сейтахметов, представляется не только неубедительной, но даже опасной в своей безнравственной логистике. В этих условиях все более возрастает осознание необходимости фундаментального преобразования всей социальной структуры отношений современного мира, а вместе с ней – и ее теоретической формы выражения [29].

Речь здесь идет о необходимости возрождения этики в ее правах, а с нею и о возрождении нравственного смысла философии и науки. В этой связи Н. К. Сейтахметов очень точно подмечает, что природа как таковая не может формировать в человеке способность поступать вопреки своим природным инстинктам и потребностям. А чуть ниже говорит также о независимости нравственного достоинства человека от уровня его интеллектуального развития [30].

В этом состоит ключевой вопрос этики, а с ним – и сущности человека. Нравственность, т. е. человечность, действительно, не выводится ни из природы, ни из разума. И здесь надо заметить – ибо в этом заключается существо дела: нравственность лежит в сфере *духовного*, тогда как немецкие мыслители полагали, что она проистекает из сферы *разума*. В этом случае выходит, что практический разум, т. е. нравственность, имеет договорное происхождение. Но тогда куда мы денем различие нравственности (безусловной морали) и морали как «легальной» (обусловленной и потому условной) этики? (А ведь Кант хорошо чувствовал их различие). Мало того, как и чем в этом случае объяснить договорное происхождение морали? Почему возник договор и как он мог возникнуть, если морали у людей как раз и не было?..

Н. К. Сейтахметов прав, указывая на то, что Кант противопоставил нравственность чувственности: «...бесспорно, что одним из самых фундаментальных недостатков кантова понимания нравственности является противопоставление ее чувственности, чувственной природе человека» [31]. Только, быть может, сюда следует добавить принципиально важный момент: если чувственность природную Кант противопоставил нравственности, то о чувственности *духовной* Кант и вовсе не

упоминал. А между тем исток и смысл нравственного – именно в ней. Причем понятно, что в человеке необходимо различать *два чувственных мира*: природно-инстинктивный и духовный (мир высших чувств), о чем нередко забывают или вовсе не ведают. Как указывается и впервые сообщается в одном из чрезвычайно важных и уникальных текстов, открытых человечеству в последнее время [32], разуму еще предстоит правильно осмыслить характерные особенности закона, который ему инороден (закон духовного развития. – С.К.); и это при том, что среди информации о пути развития *разума*, вложенной в составляющие сам разум частицы, абсолютно отсутствует какая бы то ни было информация о законах развития *души*.

Это свидетельствует о том, что в человеке есть нечто более тонкое и основательное, чем разум, что человек *больше* разума – и при этом, как ни странно, не сводится к неразумному, иррациональному существу! Это – поистине эвристическое понимание архитектоники и сущности человека. Во всяком случае, неизбежность такого вывода должна быть очевидна.

Проиллюстрируем его на примере проблемы соотношения интуиции и интеллекта (логики), интуитивного и дискурсивного. Эта проблема, которой посвящали себя многие мыслители с древности до современности, обусловлена, вероятно, тремя обстоятельствами.

Во-первых, человек обладает свойством рефлексии, т. е. у него имеется как минимум два сознания, или два этажа сознания, которые рефлектируют друг в друга. Иногда, когда один из уровней не успевает произвести рефлекссию над деятельностью другого, знание приходит как будто без размышлений, интуитивно. Это, пожалуй, и надо назвать интеллектуальной интуицией в строгом смысле слова.

Во-вторых, сознание – не только то, что происходит под черепной коробкой, но и то, что выходит за ее пределы в виде энергоинформационного поля, которое соприкасается с другими полями и считывает с них информацию. Тогда говорят об интеллектуальной интуиции, хотя, скорее, это интуиция природная.

В-третьих, если у человека наличествуют два разноплановых качества – разум и душа, то ясно, что они постоянно взаимодействуют в тех или иных формах и степенях. В итоге порой то, что схватывается духовно-чувственным путем, приписывается разуму. И тогда говорят об интеллектуальной интуиции, хотя этот род интуиции точнее было бы охарактеризовать как интуицию духовно-чувственную.

Так или иначе, но сегодня дискуссии и споры вокруг рациональности ведутся с большой остротой и в весьма широком диапазоне исследовательских подходов. Тем не менее (или, быть может, именно по-

этому) в вопросе о сущности рационального царит существенная неопределенность, а отсюда вырастают все новые и новые направления философии познания, которые строятся на базе либо абсолютизации рациональности, либо ее прагматизации, либо смягчения и даже отрицания. Главное при этом, очевидно, в том, чтобы рациональность сумела ответить на два противоположных вызова: «контркультурного» иррационализма и «гипертрофированной рациональности».

В рамках сложившейся проблемной ситуации существует гипотеза: современные процессы, происходящие в культуре и обществе, говорят о том, что вместе с классическим и неклассическим типами рациональности формируется и неоклассический ее тип, который имеет собственную структуру, функции, критерии и включает в себя, помимо рационального, логического, интеллектуального компонентов, и ценностный аспект, и проявляется через чувства, эмоции, герменевтическую сторону мышления.

В то же время, имеются попытки вывести чувственные и ценностные моменты из круга рациональных феноменов и представить саму рациональность как таковую в значительно расширенном виде.

Во многом это связано с тем, что, в отличие от многих традиционных представлений о человеческом «я» как центре сознания и «точки отсчета» в познавательных процедурах, налицо все-таки сложность «простого я». По сути дела, здесь можно говорить о глубокой правоте кантовской постановки вопроса о трансцендентальном единстве апперцепции как именно единстве, т. е. достаточно сложной структуре, вбирающей в себя многообразие элементов и сторон. При этом, однако, «простота» воспринимающего и познающего центра нашей личности выглядит таковой как раз в силу своей целостности, которая препятствует деструкции личности, ее распадению с сопутствующими фантазмагорическими образами и суждениями.

В этом контексте интересны, например, размышления крымского философа Ф. В. Лазарева о «многомерном разуме».

Открытие факта существования антиномий в познании Кант воспринял как трещину в лоне рационализма, – пишет он. Суть кантовской гипотезы решения проблемы состояла в том, что следует ограничить разум с точки зрения его универсальной применимости. В компетенцию чистого разума входит лишь «мир конечного». Но мир как целое, как универсум выносится за скобки рационального постижения. Однако сам Ф. В. Лазарев считает, что, хотя противоречия встречаются в познании, они не возникают в рамках одного и того же универсума рассуждений; возможность одновременного существования множества непересека-

ющихся универсумов рассуждения обуславливается существованием разных онтологий. При этом само существование разных онтологий возможно принять как посылку лишь при условии, что признается справедливость тезиса о многомерной природе мира. Усмотрение того, что мы имеем дело в познании с разными онтологиями и, соответственно, с разными логическими универсумами рассуждений, указывает исследователь, и есть интервальное решение антиномичности разума. Принятие такого способа решения антиномий и означает введение новой эпистемологической реальности – многомерного разума.

Последний означает принятие следующих постулатов рациональности: всякая истина имеет смысл лишь в контексте той или иной системы идей, того или иного универсума рассуждений и является справедливой не вообще, а лишь в рамках определенного интервала абстракции; тот факт, что субъект понуждается практикой современного познания осваивать способы многомерного видения реальности, порождает новое качество – многомерный разум, несущий в себе новый образ рациональности, и т. д. [33].

В подобном ключе рассуждают и другие российские ученые. Методологическое, социологическое и психологическое измерения понятия рациональности, не сводимые одно к другому, образуют его своеобразную «стереометрию», считают А. И. Зеленков и А. А. Легчилин. Различные аспекты или «портреты» рациональности, исследуемые и создаваемые в концептуальных рамках эпистемологии и специальных наук, на их взгляд, не просто сосуществуют, но активно взаимодействуют. Это взаимодействие выступает не тривиальной «диффузией» понятий и методов, но может рассматриваться сквозь призму «принципа дополнительности» (в духе идей Н. Бора). Языки и методы, которыми описывается и объясняется рациональность, являются сопряженными по смыслу: будучи оторванными друг от друга (рассмотренные как самодостаточные), они могут давать искаженный и противоречивый «образ» рациональности, но совместно они дают такой «образ», который в своем развитии приближается к понятию рациональности [34].

Весьма обстоятельно проблема многомерной рациональности обсуждается в работах В. Н. Поруса. Он указывает: суть проблемы заключается в следующем.

Рациональность как фундаментальная характеристика человеческой деятельности есть культурная ценность. Она одновременно обладает методологической и аксиологической размерностью. Одновременно – означает, что методологический смысл рациональности нельзя без существенных потерь оторвать от аксиологического, и наоборот.

Релятивисты верно улавливают ценностный смысл этого понятия, но напрасно отбрасывают его методологическую значимость, считает В. Н. Порус. Из того, что критериальный подход к определению «рациональности» ни в абсолютистском, ни в релятивистском вариантах не может быть признан успешным, вовсе не следует, что рациональность вообще и научная рациональность в частности не могут исследоваться методологически. Напротив, именно тогда, когда научная рациональность интерпретируется как система регулятивных средств (законов, правил, норм, критериев оценки), принятых и общезначимых в данном научном сообществе, это понятие приобретает точное значение и методологическую значимость.

С точки зрения субъекта, отождествившего свою рациональность с какой-либо системой критериев (моделью), отклонение от этой системы – иррационально. Рационалистическое сознание не может существовать в этой разорванности, и потому «еретики», отвергающие догмы, быстро становятся проповедниками новых догм, ибо быть рациональным можно только «внутри» принятой системы.

В этом, по убеждению российского философа, и состоит парадокс рациональности. Подчинив свою деятельность (интеллектуальную или практическую) системе «априорных» критериев, субъект утрачивает ту рациональность, которая дает возможность критической рефлексии и ревизии любых систем и всяческих критериев. Его рациональность полностью растворяется в избранной (навязанной ему) системе. Но если он всё же решится на пересмотр или даже на разрушение этой системы, попытается улучшить ее или заменить другой, он поступает безумно, иррационально. И это безумие, эта иррациональность как раз и выражает рациональность, присущую ему как разумному существу! Любителям парадоксов, пишет В. Н. Порус, вероятно, придется по душе формулировка: субъект рационален тогда, когда он иррационален, и наоборот!

Существует классическая философская традиция истолкования этого парадокса. Для этого требуется различать Рассудок и Разум, напоминает ученый. Однако различение Рассудка и Разума проблематично. Когда отвечают на вопрос, благодаря чему Разум совершает свои подвиги, обычно указывают на «нерассудочные» духовные движения: интуицию, бессознательное, творческое воображение. Проявляется ли тем самым «рациональность Разума»? Говорят также, что историческое движение познания осуществляется через разрешение противоречий между Разумом и Рассудком. Это слишком абстрактно и вряд ли приемлемо. Противоречие рациональности не может быть

разрешено ни в смысле формального выхода из парадокса, ни в смысле, формируемом так называемой «диалектической логикой». Оно является одной из форм фундаментальной противоречивости, заключенной в понятии субъекта. В. Н. Порус особенно подчеркивает, что это противоречие не имеет ничего общего с «пустопорожней», по его выражению, диалектико-логической трактовкой антиномий типа «А и не-А». Это – антиномия-проблема, но не всякая проблема разрешима.

Но аналогии между проблемами этики и теории рациональности действительно могут дать, по мнению В. Н. Поруса, важные подсказки в поисках исходного пункта философии человека. Этим пунктом должна, полагает он, стать *антиномия человеческой свободы* [35].

Все эти размышления о рациональности и ее парадоксах достаточно интересны, однако – и Порус это чувствует, они и сами парадоксальны, поскольку ведутся в безвыходном пространстве рациональности, т. е. стремления к логичности, последовательности, доказательности и т. п. Между тем, по нашему глубокому убеждению, парадоксы рациональности связаны с противоречием, которое онтологически существует между разумом и тем, что вообще не учитывается в науке и философии, – душой. Душой как принципиально иным уровнем и качеством в архитектонике человека.

Поэтому необходимо вести речь не столько о свободе, как это делает В. Н. Порус, хотя свобода выбора и приводит к неизбежным временным искажениям, – а о разуме (сознании) и духовности. В истоках и этики, и познания лежит духовное чувство. Впоследствии оно, конечно, обрастает рядом наслоений эгоистического и рационалистического характера.

Такое понимание позволяет раскрыть содержание духовного аспекта процесса человеческого познания. Нельзя элиминировать обратную сторону феномена единства познающего субъекта. Крайне важно понять, что простота единства апперцепции создает условия для формирования понятий об окружающей реальности, тогда как ее сложность, многозначность и многомерность, напротив, являются условиями духовно-чувственного видения реальности, ее эстетической и этической наполненности для человека.

Если доминантой бытия человека в мире является отношение познавательное, притом такое, в рамках которого человек предстает как существо главным образом «разумное», «рациональное», «исследующее умом», то целостность человека неумолимо начинает распадаться. Его живая, чувственная связь с той частью Мироздания, которая породила его, отодвигается на задний план как нечто лишь сопутствующее и второстепенное, как своего рода «виньетка» бытия Человека в Мире. И

именно по этой причине теории познания и познавательные практики, имеющие место до сих пор, по своему существу и в своем большинстве *не являются подлинно человеческими*, так как не специфичны именно для человеческой сущности.

Познавательная стратегия – общая для западной и восточной культур – проистекала из принципа сомнения, древнейшей установки, которую в новое время на Западе четко артикулировал Рене Декарт.

Если взглянуть в самый корень этого принципа, он эксплицируется следующим образом. Человек, приступающий к познанию реальности, начинает едва ли не априори относиться к ней с недоверием, исходя из предубежденного отношения к ней как к неверной и даже не существующей (нереальной). Но это изначальное сомнение делает познание бессмысленным.

Поэтому фундаментальной предпосылкой и условием познания является совершенно противоположная установка – доверие.

В подтверждение и развитие кантовской гносеологической установки о том, что сознание строит свои объекты, создает гносеологические предпосылки и контуры познаваемого, а, следовательно, способно априори иметь о них некоторое понятие, нужно сказать: это возможно именно потому, что человек, во-первых, существо универсальное, «мировое», а, во-вторых, потому, что он тем самым относится к миру с доверием. И именно на этой основе возможно и первоначальное «схватывание» познаваемого объекта, и его удержание в качестве образа, который должен постоянно витать перед мысленным взором исследователя.

Доверие не дается слишком просто: оно зависит от степени духовного развития человека, от степени развития души на данный момент. Доверие как *чистое отношение* необходимо вырабатывать в себе и помогать вырабатывать другим. Это – серьезнейший духовный акт, внутреннее, духовное усилие. Именно с него начинается подлинный рост личности. И именно его губит в детях, которым доверие свойственно изначальное, сухой рационализм и скепсис взрослых. В ученых его губит излишнее акцентирование на критериях научности, на необходимости доказательств, обоснований и т. д. Конечно, доказательства в познании нужны непременно, – но *после*. После того, как человек доверился, перекинул мост к познаваемому.

Когда изначальное исследование действительно доверился тому, что открывается его познавательному устремлению, он затем ставит перед собой вопросы: откуда и почему эта гармония, эта красота, эта стройность в познаваемом? Или: откуда в нем эти процессы, явления? То есть он пытается понять как можно глубже и шире.

Но когда исследователь с самого начала сомневается в том, что ему открывается, тогда он ставит совсем другие вопросы: а существует ли реально то, что мне открылось? а не обман ли это зрения? а возможно ли вообще познать нечто?..

Вопрос есть вотум недоверия, подозрительное отношение к бытию, априорное его подозрение в неразумности, – справедливо подмечал российский мыслитель Георгий Гачев. Люди уже не приемлют доверчиво сообщения, откровения, евангелия, благовещения истины – так чтоб событие, истина, любое явление, вещь, человек – сами себя бы представляли. Нет, они (эти последние) теперь получают право и должны дать о себе справку лишь в ответ на запрос учреждения (общества, знания, науки), а не по своей воле [36].

Между тем, «вотум доверия» бытию, как подчеркивал тот же Г. Гачев, не есть некое «примиренчество» и индифферентное отношение к реальности, напротив – живая пристрастность, неравнодушие, непосредственно связанное с идеей бытия как блага [37].

Разумеется, не следует думать, будто сомнение должно быть во все исключено из гносеологии и живого познавательного процесса: это и невозможно фактически, и неприемлемо по существу. Сомнение – один из важнейших моментов познания, своего рода «якорь», или «ограничитель» безудержной увлеченности познаваемой реальностью, которая может оказаться и мнимой. Поэтому и скептицизм как философское течение, хотя и неоднократно подвергался критике на разных этапах истории, все-таки удерживает свои позиции до сих пор. Очень точно пишет об этом известный казахстанский философ Грета Соловьева в ряде своих работ. Так, она указывает: начиная с Платона, большая философия стремилась урезонить, укротить скептицизм, приостановить регресс в бесконечность и обнаружить прочные, несомненные основания философии. «В этом смысле скептицизм всегда оставался сильнейшим логическим ферментом, побуждающим к поискам новых логических форм и мыслительных практик» [38].

Первичность, базисность доверия в сравнении с сомнением должна быть принята как одна из важнейших когнитивных аксиом. Даже Декарт, положивший в основу познания принцип сомнения, все-таки принципу этому безусловно *доверял*.

Откуда, однако, возникает эта *уверенность в неверности* окружающего бытия? Она, вероятно, детерминирована чрезмерными эгоистическими притязаниями человека, т. е. опасением, страхом того, что эти притязания могут не реализоваться. Сомнение, недоверие, неверие миру, «экзистенциалы» заброшенности, тревоги, страха зиждутся, сле-

довательно, на естественно-природных инстинктах, а не собственно человеческих проявлениях.

Эти природно-инстинктивные основания привычных теорий и практик познания с неизбежностью привели к идее о том, что познание предназначено для построения технологий (будь то для овладения вещами, своим телом, психикой) и, соответственно, к трем господствующим когнитивным и мироотношенческим вариантам:

а) *«меональному» и психотехническому*: всё окружающее есть «меон», «майя», иллюзия, следовательно, необходимы психотехнические усилия по уходу в трансцендентную, «истинную» реальность;

в) *инструментально-техническому*: познаваемое следует обратить в средство существования человека по принципу: «всё должно подлежать практической проверке и переделке в соответствии с нашей волей»;

с) *ментально-технологическому*: главным предметом познания должно быть тщательное изучение самого инструмента, орудия познания с точки зрения того, «как возможно познание», «каковы условия его возможности».

Как видим, тотальное сомнение означает неуверенность даже в отношении разума. В конечном счете поэтому сомнение неизбежно перерастает в произвол над реальностью и/или в уход от нее.

Привычная гносеология и практика познания являет собою тот активизм по переделке реальности или по уходу от нее, который в своем пределе результируется в «чистое сознание», единственное «Я». Но, строго говоря, оно тоже не есть высшая достоверность, ибо может определяться только через «не-Я» или другое «Я». Поэтому в качестве последней задачи и окончательной реальности выставляется «сбрасывание всех дхарм» и растворение в Небытии. Результат закономерный: изначальное сомнение во всем окружающем в итоге есть неверие ничему и полная дезориентация в жизни [39].

Идеал растворения в пустотности Абсолюта, если рассмотреть его ближе, во-первых, обесмысливает земное бытие. Во-вторых, он недостижим в принципе, в силу наличия отстоящего от Творца Мироздания непроходимого предела, далее которого индивидуальность развиваться не может, ибо в противном случае был бы утрачен изначально заложенный в нее смысл именно индивидуальности, т. е. отделенности от Абсолютного Всеединого Целого как такового. Наконец, вряд ли можно считать человеческим состояние Сверхсознания, т. е. Сознания, присущего сверхчеловеческой сущности [40].

Реальность в традиционных технологиях познания по сути дела отринута. Но что такое без реальности человек? В лучшем случае – мен-

тальная матрица или интеллектуальное приспособление наподобие «шахматиста Мельцеля» – живое существо, спрятавшее себя за хитроумной механикой; а в худшем – существо и вовсе иллюзорное.

Столь неутешительная картина оснований и следствий познания естественно вызывает вопрос: «Так что же, разум в познании не нужен, он – нечто такое, что познанию препятствует? Но что же это будет за познание, если мы откажемся от разума как когнитивного инструмента? Если отринуть разум – что остаётся? Слепая вера? Но тогда не становится ли познание весьма безосновательным и зыбким?»

Такого рода вопросы в истории мысли не новы. По существу, они сводятся к одному: что предпочесть в качестве основания и способа познания – разум или веру. Но, если посмотреть в корень, этот вопрос не вполне корректен. Нет реального смысла рассуждать о выборе между верой и логикой, во-первых, потому, что дело заключается не в элиминации разума, а в придании ему должного места в архитектонике личности, человеческого познания и бытия; а, во-вторых, потому, что сама логика – это вопрос выбора, т. е. веры [41].

Речь идет о том, что выбор той или иной логики определяется предпочтениями познающего, его доверием той или другой «системе отсчета». Наличие веры, по крайней мере – психологическое состояние веры, усматривается почти во всем. Существует вера в прогресс, в закономерность природы, в справедливость, в науку. Все признают, что аксиомы изначально недоказуемы, что они – предмет веры, как и всё исходное в знании. Это означает: вся твердость знания коренится в вере.

Вера нужна особенно в переломные эпохи, подобные нынешней, когда новое наступает так быстро, что разум не успевает его как следует осознать и признать. В этом случае надо не усомниться в новом, отвергая его с порога, но принять его хотя бы в виде временного допущения, т. е. *поверить* ему, пускай и условно.

Выбор между разумом (логикой) и верой есть вопрос веры как доверия. Доверять ли реальности – Миру, Богу, людям – или довериться только собственным понятиям? Но «чистый» разум, разум без веры, без полного доверия реальности, впадает в антиномии. Иммануил Кант совершенно четко зафиксировал это обстоятельство, но дальнейшее развитие философской мысли, хотя и как будто бы разрешило кантовские антиномии средствами содержательной, диалектической логики, не вывело, однако, сущность человека за пределы рационалистического ее понимания.

Между тем, главное, чтобы в основе всех человеческих взаимодействий с действительностью, определяющим во всех отношениях человека с окружающим была именно вера, – конечно, не во всех случаях

как *безоговорочная*, но как *принципиальная* установка на полное, священное доверие бытию, на добрую открытость ему.

Очевидна поэтому необходимость еще раз и уже с совершенно новых позиций радикально переосмыслить идею «чистого» разума и стратегию познания. Разум должен быть чистым не в смысле бесстрастности, беспримесности, очищенности от всего чувственного, «привходящего», «внеположного» ему, а в смысле разума доброго, человеческого. Он должен стать способным высветлять любую тьму, в том числе и «тьму познания», не путем искусственных деконструкций и всякого рода герменевтических ухищрений, но с помощью благих качеств человека. Ибо действительно важна не мысль сама по себе, а человеческое отношение ко всему, что человека окружает, что воздействует на него и трепует от него жизненных решений и шагов.

Здесь надо сделать одну существенную оговорку. Дело в том, что слишком часто духовность отождествляют с разумностью, и тогда непонятно, в чем разница между «сознанием» и «душой» и что означает «одухотворение разума».

Мы в данной работе стоим на той позиции, что разум (сознание) есть то, что связано с познанием, тогда как душа (духовность) – с чувственным, притом – позитивным – отношением к реальности.

В таком случае, что произошло бы, если бы душа была разумом?

Тогда должно логически следовать: для того, чтобы стать настоящим человеком, существом одухотворенным, человек должен развивать свой разум. И наибольшего развития достигнет в этом случае тот, кому удалось стать «полностью сознательным», т. е. безусловно объективным и абсолютно беспристрастным в отношении чего бы то ни было.

Логично, – но в таком случае человек уподобится знаменитому персонажу Поля Валери – господину Тесту. В сущности, это не человек, а некто вроде инопланетянина, представитель неодушевленного подвижного разума Вселенной. В главе «К портрету господина Теста» сообщается: «Его психике в высшей степени присуща способность отделения умственных операций от всяческих оценок» [42].

Подробнее и с *человеческой оценкой* говорит о нем аббат Моссон из «Письма госпожи Эмилии Тест»:

«Он ужасающе спокоен! В нем никогда не заметно ни душевного беспокойства, ни внутреннего мрака – как, впрочем, и никаких проявлений страха или алчности... И одновременно – никаких устремлений к Милосердию.

Его сердце – пустынный остров... Остров, оберегаемый всей мощью ума, чьи бездны отрезают его от мира и от истины» [43].

Позитивное эмоциональное отношение, или доверие Миру – своеобразное преломление антропного принципа, если спроецировать его не только на космологию и онтологию, но и на антропологию и гносеологию. Как известно, антропный принцип в классическом его выражении по существу означает: Мир создан для Человека. Но это значит также и то (и это куда более значимая и интересная сторона вопроса), что Человек создан для Мира. Человек вписан в Гармонию Мироздания так, что просто обязан соотноситься с ее законами, чтобы жить и творить в Мире гармонично. Эталон человеческой ценности – неспособность творить вред окружающему бытию никогда и ни при каких условиях.

Возможное возражение – «Мир, быть может, вовсе не гармоничен» – следует отвести как некорректное. Мир именно законосообразен, и законы его принципиально ненарушаемы (разве что человеком, не развитым в духовном плане). Поэтому «негармоничный Мир» – уже не Мир, не Космос, не Порядок, а нечто совершенно обратное. Но даже если на минуту допустить такую возможность, то из этого отнюдь не вытекает позволение на дисгармоничную жизнь человека; напротив – чем более дисгармонии обнаруживается вокруг него, тем больше усилий он должен прикладывать для гармонизации окружающего, а, следовательно, в первую очередь – себя самого, своих чувств, мыслей, своего отношения к Миру, своих практических творческих шагов.

Для чего человек должен познавать? Для чего дана ему такая способность? Для того ли, чтобы удовлетворять свои прихоти за счет мировой Гармонии, в ущерб ей? Разумеется, нет – хотя бы по той причине, что всякая деятельность в ущерб Гармонии есть деятельность в ущерб самому человеку. Более того. Если человеческая сущность духовна, то это значит, что человек с самого своего возникновения *уже над-природен*, и сверх этого горделиво возносить себя над природой – все равно что разрушать материальную основу своего бытия. Поэтому задача в другом: войти в надлежащую гармонию с природой, т. е. чтить ее законы и одновременно одухотворять их. Познавать человек призван только для того, чтобы быть активным помощником вселенскому процессу Мироздания и, следовательно, самому гармонично расцвести на Земле, а затем и во Вселенной.

Поэтому логично и истинно только то, что человечно. А человечно то, что помогает людям духовно расцвести, что придает высокий смысл их бытию и развитию, что вносит в Мир все больше Добра, Любви, Красоты. Основание человеческой логики и человеческого познания – бесконечное нравственно-целевое смысложизненное отношение ко всему сущему. Другими словами – именно человечность, иначе называемая духовностью.

Можно – и нужно – высказать в этой связи радикальную мысль: *критерии истинности познания зависят от правильного отношения к реальности, т. е. от уровня нашего духовного развития*. Если я бережно и благоговейно отношусь к реальности, я вижу ее правильно. А принцип «правильного видения» есть полное доверие реальности.

Любопытно в этом отношении казахское выражение «жақсы көру». Буквально оно переводится «хорошо видеть», а означает – «любить». Иными словами, это логично интерпретировать так: если я вижу человека хорошим (вижу в нем хорошее), то, следовательно, люблю его. И наоборот: если я его люблю, я вижу его хорошо, отчетливо, правильно.

Итак, человеческий разум не имеет возможности воспринимать реальность без определенного своеобразного предварительного преломления ее через чувственный мир. Вообще, всё существующее из того, что способен воспринимать человек, всегда будет сначала преломляться через его чувственный мир, окрашиваясь там всевозможными комбинациями цветов и оттенков, и только потом осмысливаться разумом под влиянием этих красок [44].

Надо, следовательно, говорить не только, как это было принято в советской идеологии, о *гносеологических корнях религии*, но и о *сакральных корнях познания*, т. е. чувстве доверия миру, благоговения перед его Тайной и жажде прикоснуться к ней.

И если признать, что духовное чувство – неделимый исток религиозного, этического, эстетического и когнитивного отношения к миру, то это чувство есть *первоэлемент*, который служит началом человека как такового. Не *homo sapiens'a*, а именно **Человека**. Иными словами, существа не просто разумного, но одухотворенного, чистого душой.

Литература

1. Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. – М., 2000. – С. 633–634.
2. См.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2006.
3. См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Изд. 2-е, испр. – М., 1994.
4. См.: История философии. Энциклопедия // velikanov.ru/philosophy
5. См.: Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 48–49.

6. См.: *Гуревич П.С.* Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – С. 209–224.
7. См.: *Мессер А.* Введение в теорию познания. – Изд. 2-е, стереотипное. – М., 2007. – С. 87–88.
8. Ср.: *Карабаева А.Г.* Эпистемология и культура. – Алматы, 2006. – С. 14–15.
9. См.: Конструктивизм в теории познания / Отв. ред. В.А. Лекторский. – М., 2008.
10. *Розов М.А.* Инженерное конструирование в научном познании // Философский журнал. – М., 2008. – № 1. – С. 56, 67.
11. См.: *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В.В. Бибикина. – М., 2007. – С. 55.
12. *Шилков Ю.М.* О рациональности постмодернистского дискурса // Argumentation, interpretation, rhetoric. Аргументация, интерпретация, риторика. – Online journal. Электронный журнал. – Issue 2 . Выпуск 2, 2002.
13. См.: *Деррида Ж.* Позиции. – С. 90.
14. *Шапошникова Л.В.* Космическое мышление и новая система познания // Живая этика и наука. Вып. 1. – М., 2008. – С. 15–16.
15. См. там же. – С. 17–18.
16. Эра супертехнологий. Интервью с Луисом Ортегой // *Influx.ru.* – 2003. – С. 15–16.
17. См.: Эволюция, культура, познание. – М., 1996. – С. 3–4.
18. См.: *Меркулов И.П.* Эволюционная эпистемология: история и современные подходы // Эволюция, культура, познание. – С. 5–6.
19. См.: *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. – М., 1990.
20. Об этом см.: *Фоллмер Г.* Эволюция и проекция – начала современной теории познания // Эволюция, культура, познание. – М., 1996.
21. *Умберто Р. Матурана, Франсиско Х. Варела.* Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. – М., 2001.
22. Телесность как эпистемологический феномен / Отв. ред. И.А. Бескова. – М., 2009.
23. *Лекторский В.А.* Духовность и рациональность // Духовность, художественное творчество, нравственность. – Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 31, 33.
24. *По Эдгар Аллан.* Эврика // *По Эдгар Аллан.* Собрание сочинений : В 4-х т. – Т.3. – М., 2009. – С. 252.
25. См. напр.: Концепция виртуальных миров и научное познание. – СПб., 2000; *The Matrix and Philosophy: Антология.* – М., 2007 и др.
26. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 31.
27. См. там же. – С. 31–32.
28. Там же. – С. 33.
29. См.: *Сейтахметов Н.К.* Нравственный смысл германского идеализма. – Алматы, 2007. – С. 54.
30. См. там же. – С. 81, 83.

-
31. Там же. – С. 139.
32. Последняя Надежда: Обращение к современному человечеству, фрагмент 3:13. – СПб, 1999.
33. См.: *Лазарев Ф.В.* Антиномия рациональности и понятие многомерно-го разума // Труды Крымской Академии наук. – Симферополь, 1998.
34. См.: *Зеленков А.И., Легчилин А.А.* Философия и рациональность в культуре глобализирующегося мира // Вестник Российского философского общества. – 2010 – № 1. – С. 78.
35. См.: *Порус В.Н.* Парадоксы научной рациональности и этики // Исторические типы рациональности. – Т. 1. – М., 1995. – С. 315–335.
36. См.: *Гачев Г.* 60 дней в мышлении (Самозарождение жанра). – М.; СПб., 2006. – С. 161.
37. См. там же. – С. 29.
38. *Соловьева Г.Г.* Скептическое сомнение. Эхо в веках // *Соловьева Г.Г.* Философия и жизнь. – Часть I. – Алматы, 2010. – С. 70–71.
39. Ср.: «Вопрошать себя, как это делают некоторые философы, существует ли реальность, то же самое, что спрашивать себя, соответствует ли метру его эталон, находящийся в Медоне» (*Валери П.* Рождение Венеры. – СПб., 2000. – С. 19–20).
40. См. напр.: Последняя Надежда: Обращение к современному человечеству. – СПб., 1999. – С.63-64. См. также: *Колчигин С.* Религиозно-философские учения Индии: попытка целостного осмысления // *Колчигин С.* Свеча и ключ. Этюды о священном. – Алматы, 2009. – С. 31.
41. См.: *Честертон Г.К.* Ортодоксия // *Честертон Г.К.* Вечный Человек. – М., 1991. – С. 377 и др.
42. *Валери П.* Господин Тест // *Валери П.* Рождение Венеры. – С. 201.
43. Там же. – С. 164–165.
44. Об этом см. напр.: Последняя Надежда. 3:26-27 // Последний Завет. – Том III. – Книга 1. – СПб, 40 год Эпохи Рассвета. – С. 675–676.

2. ТРАНСФОРМАЦИЯ РАЦИОНАЛИЗМА В СВЕТЕ ЗАДАЧ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ

2.1. Цель познания в контексте классического и современного типов рациональности

Научно-теоретический уровень мировоззрения определен тем, что он ставит человека перед фундаментальными вопросами, которые принято обозначать как «вечные»: имеет ли мироздание и человеческое бытие конечную цель, абсолютный смысл, объективное предназначение? И если имеет, то доступны ли они человеческому разуму? Каково место человека в этом мире? «Кто мы, откуда мы пришли и куда мы идем»? Тем самым наука вольно или невольно вступает в диалог (сотрудничество, диспут, конфликт) с религиозными интерпретациями онтологических оснований гуманизма.

Как отмечается в «Гуманистическом манифесте 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму», дух философского Просвещения XVIII в. с его убежденностью в том, что наука, разум, демократия, образование и гуманистические ценности способствуют человеческому прогрессу, обладает огромной притягательной силой и сегодня. Далее в этом документе подчеркивается: «Уникальная миссия гуманизма в современном мире определяется его приверженностью научному мировоззрению». Это положение принципиально важно, поскольку «большинство принятых ныне точек зрения на мироустройство являются по своему характеру религиозными, мистическими или теологическими» [1, с. 12].

Взгляд на Вселенную и самого себя *sub specie aeternitatis* неизбежно влечет за собой поиск гарантий или хотя бы возможностей преодоления человеком собственной конечности. Абсолютное небытие, в которое погружает человека смерть, этически непереносимо, даже если оно и онтологически непреложно. «Да и не знаю, что хорошего в том уроке, который вынесли они из своей науки, – будто с приходом смерти мы погибаем без остатка. Может быть, это и так, я не спорю, – но что в этом утешительного или славного?» [2, с. 224].

Ненахождение такого рода возможностей – источник того, что на языке романтиков получило именование *Weltschmerz* – мировая скорбь. «Чрезвычайно мало людей способно смириться с бессмысленностью

существования, то есть с тем фактом, что вселенная в целом слепа к нашим самым сокровенным надеждам и самым мрачным опасениям» [3, с. 15]. Поэтому для большинства наших современников религиозная вера, позволяющая возвыситься над повседневной житейской суетой и осмыслить свое мирское существование через теологальные экзистенциалы веры и страха, любви и надежды, греховности и искупления, выступает тем духовным камертоном, по которому настраивается их существование в перекрестье между Богом и миром. Если и в природном космосе, и в социоисторическом Универсуме человек – странник и пришелец, то предназначение и цель человеческого существования, конечный смысл моей собственной жизни раскрываются не усилиями разума, но даются верой в эсхатологически-апокалиптической перспективе, в плане божественного промысла о мире как дар абсолютной ценности – вечного спасения.

Религиозная вера дает индивидуально-человеческой личности, конкретно-единичному «я» возможность – отсутствующую либо в высшей степени проблематичную в рамках рационально-когнитивных, этических, эстетических модальностей мироотношения – онтологически утвердиться в Абсолютном. Научные методы не непогрешимы, они не дают нам неизменных абсолютных истин, – отмечается в «Манифесте». Однако это не отменяет мировоззренческого значения науки, ее диалога с вечностью, несокрушимого стремления ставить каверзные вопросы и способности находить ответы на них. В конечном итоге, именно научные методы оказываются наиболее надежными из всех имеющихся в нашем распоряжении способов уяснения человеком своего положения в природном, социальном и духовном космосе, его разумного самоопределения и рациональной ориентации в мире. Вслед за Гегелем современная наука вправе заявить: «Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысшего... Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания» [4, с. 83].

С точки зрения нормативной концепции атеистического гуманизма, развиваемой председателем Совета по секулярному гуманизму Полом Куртцем, гуманистические ценности не нуждаются в трансцендентно-теистическом обосновании, поскольку их формальной структурой выступают логико-семантические нормы критической рациональности, а способом реализации – «методологический процесс», ориентированный «не на поиск абсолютно наилучшего, а на улучшение жизни, на максимизацию того, что лучше по сравнительной шкале ценностей» [5, с. 84]. Однако могут ли эти нормы выступить опорами и

ориентирами экзистенциальных решений? Не становится ли бесплодной каменной пустыней душа человека, в которой место, покинутое духовными абсолютами, безотносительными нравственными ценностями и экзистенциально непреложными смыслами, заняла ситуативно-плюралистическая логика?

Можно согласиться с выводом, сделанным В. Ю. Дунаевым: «Рациональный смысл проблемы как религиозной веры, так и атеистического и скептического мировоззрения состоит в том, выступают ли они ферментом и живым событием в опыте становления личностного самосознания, «окнами в абсолютное» духовного плана человеческого бытия, или же становятся удобным способом вписать свою собственную элементарность, распавшуюся на тупо-наличные фрагменты, короткие перспективы и случайные функции, в столь же элементарные контексты целерациональности существования» [6, с. 135].

Главной проблемой в споре секулярного и теистического гуманизма является не содержание и не достоинство провозглашаемых ценностей, но то, что сама форма как религиозной догмы, так и «методологического принуждения» научной рациональности снимает задачу самостоятельной выработки мировоззренческих убеждений, между тем как человек несет всю полноту ответственности за то, *что* именно он допустил быть основанием собственного бытия (П. Я. Чаадаев).

В «Гуманистическом манифесте 2000» утверждается: «Гуманисты считают, что необходимо распространить применение методов науки на другие области человеческой деятельности, и что не должно вводиться никаких ограничений для научных исследований, за исключением случаев, когда такие исследования нарушают права личности» [7, с. 13]. Оговорка относительно случаев нарушения прав личности в применении научных методов исследования принципиально значима в контексте нашей проблемы.

1. Что имеется в виду или подразумевается авторами «Гуманистического манифеста 2000» под научными исследованиями и применением научных методов в других областях деятельности, нарушающими права личности? Идея прав и обязанностей предполагает взаимность отношений между самостоятельными субъектами. Скажем, если научные исследования и применение их результатов ставят под угрозу благополучие будущих поколений, то нарушает ли тем самым ученый права личности? Имеет ли права тот, кто не несет никаких обязанностей, тот, кого нет? Можно ли обосновать право нерожденных на рождение? Отношения между нынешним и будущими поколениями не являются отношениями взаимных прав и обязанностей.

2. Генетические исследования привели к новым формам дискриминации и нарушений прав личности – генетической дискриминации на основе идентификации ДНК человека. Повсеместное проникновение генетического тестирования «может привести к формированию класса людей, угнетаемых по генетическим признакам. Представителям этого класса будут систематически отказывать в приеме на работу, в страховании и в найме жилья» и т. д. за их «неприемлемый генетический профиль» [8, с. 207]. Результат анализа ДНК может поставить крест на карьере и жизни человека.

В США создана национальная база данных по генетической информации – «Национальный ДНК-идентификационный индекс». Генетические банки данных содержат генетические профили миллионов американцев. У многих корпораций становится правилом собирать генетическую информацию о своих работающих и потенциальных сотрудниках. Компании обращаются к генетическим банкам для получения информации о потенциальных наемных работниках, лицах, подлежащих страхованию, желающих открыть банковский счет или получить кредит. Решения принимаются на основании таких закодированных в ДНК генетических маркеров, как предрасположенность к тем или иным заболеваниям, наследственные патологии, дурные привычки, вероятная продолжительность жизни – о тех вещах, «которые мы не всегда хотим узнать даже о себе сами, не говоря о том, чтобы о них узнали другие» [9, с. 202–203].* В свое обоснование практика подобной дискриминации приводит авторитет науки.

В «Гуманистическом манифесте 2000» провозглашается положение о том, что «научные натуралисты придерживаются определенной формы невульгарного материализма; естественные процессы и события лучше всего описываются материальными причинами». Хотя при

* На одну из таких «вещей» указывает С. Жижек: «Выделен ген, отвечающий за болезнь Гентингтона, так что каждый из нас может точно узнать не только о том, получит ли эту болезнь, но даже о том, когда он ее получит. Начало болезни зависит от ошибки считывания генетической информации – запинаящееся повторение «слова» ЦАГ в середине гена: возраст, в котором проявится безумие, строго и неумолимо зависит от числа повторений ЦАГ в определенном месте этого гена (если этих повторений сорок, то первые симптомы появятся в пятьдесят девять лет, если сорок одно, то в пятьдесят четыре... если пятьдесят, то в двадцать семь). Здоровый образ жизни, занятия фитнесом, лучшее медицинское обслуживание, здоровая пища, любовь и поддержка в семье – ничто не избавит от нее: чистый фатализм, никакого влияния окружающей среды. Лекарства до сих пор нет, мы ничего не можем с ней поделать» (Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – С. 72).

этом и делается оговорка: «Указанное обстоятельство не избавляет нас от необходимости понимать и ценить различные моральные, эстетические и иные культурные проявления человеческого опыта» [10, с. 13]. Но этот невульгарный материализм на деле становится формой редукционизма и теряет теоретическое право на целостность постижения и выражения истины бытия природы. Кто сможет сегодня провести четкую грань между естественным и искусственно созданным, между причинностью и телеологией? И не очевидно ли, что условием возможности многих естественных событий и процессов выступает целеполагающая деятельность человека?

Сциентистская интерпретация науки Нового времени исходит из статуса природы как объективной внечеловеческой действительности, выступающей объектом господства и никакими аксиологическими постулатами не ограниченной рациональной активности человека. Если природное бытие не имеет ценности в себе, если оно ничего не санкционирует, то в отношении природы «все дозволено». Между тем очевидно, что сегодня наука оперирует не столько с «чистыми» или «идеальными» объектами, а с тем, что составляет ценностно-смысловое, духовно-нравственное, мировоззренческое содержание «жизненного мира» человека. Природа и самоценна, и является элементом собственной экзистенциальной полноты человека*. М. М. Бахтин задавался вопросом: изменяется ли событие бытия в его целом от того, что появился – в лице человека – его свидетель и судия? Согласно Канту, природа есть не просто объективная данность или совокупность предметов опыта, но трансцендентальная структура. Это означает, что гуманизация науки «перестает быть чисто внешним требованием; теперь она вытекает из сущности самого предмета познания и преобразования» [11, с. 10]. Критерии гуманизма определяют (должны определять) траекторию научной мысли.

* В утверждении принципа соотносительности знания об объекте не только со средствами и операциями научного исследования, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности постнеклассическая рациональность, берущаяся на вооружение современными естественнонаучными и социально-гуманитарными дисциплинами: квантовой механикой, герменевтикой, лингвистикой, психологией – наследует традициям средневековой алхимии. Как отмечал К.Г. Юнг, одной из составных частей алхимического эксперимента по трансмутации металлов были дух и тело самого алхимика, а, следовательно, по убеждению алхимиков, без превращения самого адепта химические субстанции в реторте не соединятся должным образом. Ведь онтологически человек пребывает в средоточии разумных оснований вещей, поэтому все сущности некоторым образом зависят от него. «Адепт не только был частью своей работы, но и знал это» (Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 688 с. – С. 364).

Вместе с тем, гуманизация науки сущностно связана с осуществляемой естествознанием деантропоморфизацией мира. А. Ф. Лосев пишет о том, что мир механики Ньютона «...плоскостен, невыразителен, нерельефен... Невыразимой скукой веет от этого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это, как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом». Мир физики и астрономии «...есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою ж просто безумное марево... А главное, все это как-то неудобно, все это какое-то неродное, злое, жестокое... Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?» [12, с. 18–19].

Это умонастроение типично для концепций человека и мироздания, господствовавших в античности и средневековье. Данный тип мировоззрения заставляет человека во всем узнавать себя, ощущать взаимную причастность субъекта и мироздания. В нововременной концепции объективного мира и сознания, наиболее полно воплощенной в новой натуралистической науке и в самосознании ее творца – «теоретика-классика» (В. С. Библер), – человек редуцировался до точечной, бессодержательной абстракции субъекта мышления (*ego cogitans*), «окруженного» чуждой ему предметностью. «Вся практика Нового времени и есть построение абсолютно внечеловеческого и несубъектного (чистый объект) мира» [13, с. 178]. Если А. Ф. Лосев описывает естественнонаучную картину мира с изрядной долей иронии, то, например, Блез Паскаль переживает чувство экзистенциального ужаса перед бесконечностью и вечностью неведомой человеку и чуждой ему Вселенной, осознавая свое положение в ней как исполненное «ничтожности, слабости, мрака».

*Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.*

*Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, –
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.*

*Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа поет не то, что море,
И роищет мыслящий тростник?*

Именно это переживание создает специфический тип радикального противопоставления, но вместе с тем – и взаимоопределения, взаимоположения естественнонаучной и гуманитарной составляющих познающего разума в диалектике познания мира и самопознания, определяя специфический тип гуманизма эпохи, основной тезис которого выражен тем же Паскалем: «Человек – всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая... Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить как должно: вот основание морали» [14, с. 191, 192].

Если воспринимать это положение Паскаля вне зависимости от мировоззренческого и социокультурного контекста его формулировки, то можно согласиться с мнением И. Т. Фролова и Б. Г. Юдина о том, что подобная позиция, делающая научное познание источником этики, способна скорее дезориентировать ученых, в том числе и в социально-этическом плане [15, с. 165]. Однако было бы в высшей степени несправедливо приписывать Паскалю и в целом научно-гуманистическому мировоззрению его эпохи сциентизм, абсолютизацию научного познания. Между тем, ни о какой абсолютизации научно-теоретического разума основателями научного мировоззрения не может быть и речи. Во-первых, для творцов науки Нового времени наука – важный, но не единственный и даже не главный способ самоуяснения человеком истины, цели и смысла собственного существования. Ф. Бэкон пишет: «Мы не должны видеть счастье только в науке и забывать о том, что мы смертны» [16, с. 92]. Во-вторых, именно этические регулятивы научного познания выступили координатными осями новой картины мира и методологии ее построения.

В выполненном Л. М. Косаревой аналитическом обзоре представлен богатый материал, показывающий, что в эпоху становления научного мировоззрения (XVII в.) внутренняя связь научного познания с нравственными задачами человека, методологических парадигм с этическими нормами и идеалами научного исследования глубоко осознавалась и активно обсуждалась основоположниками науки Нового времени. Л.М. Косарева показала, что в формировании этических идеалов и норм европейской культуры XVI – XVII вв. в целом, в том числе и нравствен-

ных ориентиров новой научной картины мира, решающую роль сыграли (наряду с неортодоксальными религиозными идеологиями эпохи Реформации) идеи свободомыслия и гуманизма философских учений поздней античности: скептицизма, эпикуреизма и стоицизма. Это обстоятельство довольно странно на первый взгляд, поскольку названные учения были не отвлеченно-космологическими, но и логика, и физика, и метафизика этих систем были сугубо этико-практическими.

Усилия скептицизма, эпикуреизма и стоицизма были ориентированы, прежде всего и главным образом, на осмысление человеческой субъективности, на поиск пути обретения идеалов достойной (счастливой, блаженной) жизни, между тем как математика и механистическое естествознание XVII в. были воодушевлены задачей построения неантропоморфной системы природы. Например, Эпикур считал бесполезными для достижения счастья, для обретения душевного спокойствия математику, диалектику, отвлеченное теоретизирование в целом. Скептики утверждали принципы неустранимости человеческого присутствия в любой мысли и практическом действии. Стоицизм, возможно, наиболее последовательно проводил принцип автономии личности, ее свободы от всего внешнего (кинический идеал атараксии), и вместе с тем подчинения разумного человека жестко детерминированному вселенскому закону-логосу, всеобщему порядку мироздания. Изменить порядок вещей, – учил Сенека, – мы не в силах, «...зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра, и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой» [17, с. 383]. Картезианские научно-методологические «правила для руководства ума», направленные на то, чтобы методической саморефлексией очистить интеллект от хаотической эмоциональности, обрести максимальную власть над стихийностью собственного самосознания, методически контролировать его в каждом его шаге, опираясь на ясные и отчетливые понятия разума, – заключали в себе аналогичный духовно-нравственный, экзистенциально-сотиологический смысл.

Установки стоицизма на внутреннюю, духовную автономию и свободу мысли, на нормативность самостроительства души как залога пути к спасению были глубоко созвучны настроениям постреформационной эпохи XVI – XVII вв., когда перед человеком остро встала этическая проблема – как противостоять судьбе, как не пасть духом среди бедствий бесконечной череды войн, голода, чумы, пожаров, социально-политических и мировоззренческих потрясений.

Нравственные принципы стоицизма, скептицизма и эпикуреизма создавали такую картину мира и человека в нем, которая была гораз-

до более убедительной для мыслителей XVII в., чем альтернативная ей аристотелевско-схоластическая. Гуманистическая этика стоиков оказалась созвучной рождающемуся научному мировоззрению следующими своими чертами:

1. Равнодушием к абстрактным знаниям, не ведущим к поискам практических средств сохранения достоинства и самообладания перед лицом социальных потрясений.

2. Отрицанием авторитетов, апелляцией к духовной самостоятельности человека, к его разуму и воле, посредством которых осуществляется контроль над аффектами.

3. Утверждением автономии сознания, внутренней свободы индивида и, вместе с тем, духовного единения людей [18, с. 34–35].

Эти установки в полной мере присутствуют в разрабатываемых философами Нового времени методологических и содержательных определениях математического и естественнонаучного познания. В отличие от расхожего мнения (зачастую подкрепленного ссылками на авторитет М. Хайдеггера), метафизика субъективности была мотивирована не пафосом владычества над природой, но мотивами обуздания аффектов, «расположения умов к кротости и согласию» (Р. Декарт), достижения непоколебимого спокойствия, твердости духа, мужества, великодушия через рациональное познание и жизнь в согласии с природой, которая «чиста, тиха и кротка».

В качестве идеально-типичного примера внутреннего единства этико-гуманистического и научно-методологического аспектов новой научной картины мира, этической мотивации поиска нового метода и самого содержания познавательной деятельности, можно обратиться к текстам Р. Декарта.

В качестве важнейшего аспекта своего научного метода Р. Декарт выдвигает «три или четыре» моральные максимы. Одно из сформулированных Декартом моральных правил особенно важно в контексте наших рассуждений: «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (*fortune*), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли» [19, с. 264]. Эта максима по существу и даже текстуально близка этическим идеям эпикурейцев и стоиков (на них Декарт прямо ссылается чуть ниже в тексте как на пример неуклонного следования данному правилу). Декарт непосредственно связывает метод познания природы и метод нравственной работы по искоренению власти аффектов, путь следования этическим максимам правильной, добродетельной жизни: «Наконец, я не мог бы

ни ограничить свои желания, ни быть довольным, если бы не шел по пути, который, я был уверен, не только обеспечивал мне приобретение всех знаний, к которым я способен, но и вел к приобретению всех доступных мне истинных благ» [20, с. 266].

Убежденность в единстве метода получения объективных знаний и обретения власти над стихийностью собственного существа, «укрощения аффектов», является лейтмотивом также и «Этики» Спинозы. Вообще, нужно согласиться со следующим заключением известного российского специалиста по проблемам истории и философии науки: «На неустойчивость бытия в период XVI – XVII вв. человек отвечал ростом способности самосознания, постоянной рефлексии, контроля над своей жизнью, своими действиями... ответом на растущее овеществление общественных отношений явилось максимальное развитие самосознания человека» [21, с. 45–46].

Конечно, опора только на себя, на свой собственный разум с его ясными и отчетливыми понятиями входила в противоречие не только с ортодоксальной религией, но и с протестантизмом, исходившим из августинианского догмата о предопределении. М. Лютер писал: «Если мы можем своими делами искупить грехи и снискать милость Божию, то кровь Христова была пролита *без нужды и смысла*... Что будет *прощать Бог*, если мы искупим все грехи?... Одно из двух должно быть *исключено*; если я надеюсь на *Божью милость и мягкосердечие*, то я не должен полагаться на *свои дела и заслуги*; и напротив, если я полагаюсь на *свои дела и заслуги*, то не должен уповать на *Божью милость*» [22, с. 325–326].

Л. Фейербах делает из этих постулатов учения Мартина Лютера единственно возможное заключение: поскольку, согласно Лютеру, можно полагаться либо на Бога, либо на человека, то, выбирая Бога, ты оказываешься против человека: «Учение Лютера божественно, но бесчеловечно... это *гимн Богу*, однако *пасквиль на человека*» [23, с. 326]. Гуманность Бога делает излишней для человека его собственную гуманность. Недаром М. Лютер выступил оппонентом не только католической церкви, но и предреформационного гуманизма в лице его величайшего представителя – Эразма Роттердамского. Характерно обвинение Лютера, брошенное Эразму, в котором Лютер пронизательно увидел подлинный смысл его учения: «Твои слова звучат так, будто тебя вовсе не касается, во что верит тот или иной человек, только бы устоял мир на земле, если при этом можно спасти от опасности жизнь, доброе имя, собственность и положение» [24, с. 297].

Это обвинение вполне можно переадресовать и Декарту. В лютеранских и кальвинистских догматах о предопределении *большая часть*

человечества без всякого морального оправдания мотивов и логического объяснения причин осуждена на вечные адские муки (эту черту кальвинизма Макс Вебер назвал «патетической бесчеловечностью»). Спасение либо вечное проклятие не зависят от поступков человека, от добра и зла, содеянного им при жизни, а заранее – еще до появления человека на свет – предопределены Богом. В этой ситуации психологической опорой человека может стать только совершенно иррациональная фанатическая вера в то, что именно ты принадлежишь к тем избранным, кто предназначен к спасению. Христианское учение о равенстве всех перед Богом, о духе любви и братства превращается в свою противоположность – в учение об изначальной и вечной разделенности человечества. В этой связи нельзя не согласиться с тем, что Эрих Фромм имел веские резоны для причисления Лютера и Кальвина «к величайшей и опаснейшей расе человеконенавистников... все их учения были проникнуты духом враждебности по отношению к другим людям и могли быть привлекательны только лишь для людей, обьятых той же напряженной подавленной враждебностью» [25, с. 118].

Разрушение феодальных порядков не только освободило человека от сословных уз, привязывавших его к «ограниченным человеческим конгломератам» (К. Маркс), но и принесло ему одиночество и поселило в душе растерянность, чувство беспомощности и бессилия перед лицом новых социальных реалий. Выход, найденный Лютером, был парадоксален: следует дойти до предела в дегуманизации человека, в признании его ничтожности, следует прийти к полному отрицанию свободы воли, прийти к абсолютной покорности и послушанию, полному отречению от своего «я», утратить всякое чувство собственного достоинства, чтобы обрести надежду на спасение и милость Бога.

Доктрина бесполезности усилий человека для его спасения находится в явном противоречии с тем, что протестантской этикой провозглашаются Богоугодными трудолюбие, прилежание, бережливость, мирской аскетизм, благочестие, добродетельный образ жизни и успех в делах как его результат, и т. д. Дело в том, что сами по себе эти добродетели не ведут к спасению, но они служат *знаком* избранности. С психологической точки зрения, интериоризацией принципов протестантской доктрины объясняется такой важнейший психологический перелом в сознании человека эпохи Реформации, когда к интенсивному и усердному труду его начинает подстегивать не внешнее экономическое или внеэкономическое принуждение (необходимо вызывающее противодействие), но внутреннее стремление. Внутренняя потребность гораздо более действенна для социальной мобилизации, нежели

внешнее давление, поскольку она выполняет функцию, аналогичную инстинкту, с которой бессильна справиться рассудочная рефлексия.* Обращаясь к рефлексии, человек лишь становится своим собственным надзирателем.

Таким образом, религиозное учение Реформации и учение о рациональном методе науки Нового времени давали обратно симметричные ответы на один и тот же фундаментальный вопрос: как побороть отчаяние, как преодолеть в себе парализующий страх, как избавиться от чувства неуверенности, от терзающих душу тревог и сомнений и обрести надежную опору в рушащемся мире, лишенном духовных скреп, и во времени, вышедшем из пазов (Шекспир). Вместе с тем, установка протестантизма на деантропоморфизацию и девитализацию представлений о Боге и мире, утверждение августирианской провиденциалистской концепции и критика протестантскими идеологами принципа иерархической упорядоченности различных уровней бытия способствовала становлению новой философской и естественнонаучной механистической картины мира и методологии его познания. Эти тенденции в совокупности вели к представлению о мышлении, о разуме как о высочайшей нравственной ценности.

Председатель Российского гуманистического общества В. А. Кувакин, составляя типологию человеческих качеств и свойств по таким критериям, как *человечность* (гуманность), *нейтральность* (внегуманность) и *античеловечность* (антигуманность), отнес разум и все интеллектуально-познавательные способности к области человеческих качеств, нейтральных по отношению к гуманности. «Для одного разум – это такая ценность, которая облагораживает, способствует нравственному совершенствованию и материальному благосостоянию, но есть и гении зла, вражды, человеконенавистничества, которые готовы использовать и используют достижения научного познания и технического прогресса, логику, человеческое воображение, компьютеры и высокие технологии в антигуманных целях» [26, с. 160].

* Предположим, пишет А. Бергсон, что у муравья внезапно появится рефлексия. Он станет задаваться вопросом, что именно он делает и почему он это делает, и скажет себе самому, что глупо не предаваться отдыху и развлечениям: «Хватит жертв с моей стороны! Пришло время подумать о себе». Но как только рефлексия потревожит инстинкт, сразу потребуются, чтобы та же самая рефлексия вернула все на свое место и устранила то, что она натворила. Муравей путем убедительных рассуждений установит, что он внутренне заинтересован в работе для муравейника, и в такой работе состоит его свободный выбор (см.: *Бергсон А. Два источника морали и религии.* – М.: Канон, 1994. – С. 100).

В этой связи необходимо отметить, что с момента своего зарождения и на всем протяжении исторического развития гуманизм именно в разуме усматривает принцип единства знания и нравственности как основную структурную характеристику присутствия *человечности*, человеческого в человеке. Понятие «разума» и в классической философии (античной, средневековой, нововременной), и у творцов научной картины мира XVI – XVII вв. означает этически обоснованную рефлексию, или мышление, заданное и направляемое высшими духовно-нравственными ценностями. «Декартовское «мыслю, следовательно, существую» воспринимается и Декартом, и его современниками не просто как абстрактное гносеологическое суждение, а как нравственная максима» [27, с. 63]. Именно на основе разума человек должен очиститься от скверны своеволия, эгоизма, гнева, зависти, самомнения, от буйства низменных страстей, от бездумного существования на поводу собственных привычек и аффектов – это общее место в идеологии естественнонаучного знания, реформационной и постреформационной теологии, моральной и политической философии XVI – XVII вв.

«Нравственная деятельность утверждалась мыслителями XVII в. в качестве неотъемлемого условия истинного познания природы. Метод познания истины и методическая нравственная работа по искоренению власти аффектов над субъектом оказывались неразрывно связанными» [28, с. 67]. Эта связь нравственных идеалов и норм с идеалами и нормами научного познания эксплицирована в текстах практически всех выдающихся ученых и философов – творцов науки Нового времени. Ценностная нейтрализация научной картины мира – «заслуга» позднейшей позитивистской философии науки. Следует также подчеркнуть, что нравственные ценности являлись не только условием и духовным истоком методологического инструментария науки, но и целью естественнонаучного познания. Познание природы необходимо для того, чтобы жить подлинно нравственной жизнью, осуществляя свое человеческое назначение и исполняя долг перед Вселенной. Гуманизм как неотъемлемая, органическая составная часть научного мировоззрения рассматривался не как потакание естественным слабостям, снисходительность просвещенного разума к традиционным верованиям человека, но как обращенное к человеку требование упорной, методичной деятельности по формированию навыков самоконтроля, саморефлексии, по очищению разума от аффектов и предрассудков («идолов» Ф. Бэкона).

Фактически основоположниками нового естественнонаучного мировоззрения и методологии научного познания ставилась задача перехода к новому типу субъективности, к индивиду, самоидентичности

которого достигается, обеспечивается и понимается (в пределе, в крайней форме идеализации) по модели его деятельности как *causa sui*, – способности к самодвижению, самоизменению, самоопределению, – в то же время, согласованной с универсальным естественным законом. Эта модель реализуется как в естественнонаучных абстракциях (переход от физики иерархически упорядоченных субстанциальных качеств к корпускулярно-атомистической теории), так и в социально-политических и этических теориях (понимание индивида как автономного субъекта правового сознания и нравственного действия).

Традиционалистскому социальному укладу наиболее созвучна схоластически интерпретированная и превращенная в католический идеал соборности аристотелевская метафизика, включающая человека в неизменный, вечно воспроизводящийся иерархический порядок Космоса, Церкви, Социума. Ощущение себя как частицы мировой гармонии стало нереалистичным, невозможным для человека, переживающего социальные катаклизмы и религиозно-идеологические контroversы эпохи как распад вселенской гармонии. Это новое мироощущение выражено в известных строках представителя поэзии английского барокко XVII в. Джона Донна:

*И в сфере звезд, и в облике планет
На атомы Вселенная крошится,
Все связи рвутся, все в куски дробится,
Основы расшатались, и сейчас
Все стало относительным для нас.*

Таким образом, новый тип субъективности выступил не только моделью рефлексивного самосознания и научного интеллекта эпохи, но и обоснованием решения задачи гуманизации рождающихся на развалинах средневекового феодального социума социальных отношений, защищенных как от произвола светских и церковных властителей, так и от стихийных, хаотических массовых волнений.

Согласно М. Хайдеггеру, гуманизм, как историко-культурная форма выражения метафизики субъективности, рассматривает человека «на правах властителя бытия». К. Ясперс, с которым часто вступал в непосредственную или скрытую полемику М. Хайдеггер в интерпретации сущности гуманизма и науки, писал: часто утверждают, что современная наука возникла из воли к власти, к господству над природой. «Это заявление следует полностью отвергнуть, исходя хотя бы из взглядов и душевной направленности великих исследователей приро-

ды» [29, с. 107]. Этнос ученого-естественника – нечто совсем иное, чем агрессивность, это не воля к власти, а воля к ясности и достоверности общезначимого знания. Творцы науки Нового времени не порывают с сократически-платоновской традицией, для которой познание и любовь к истине – условия *добродетельной жизни* человека, а не инструмент власти и господства.

Действительно, следует со всей категоричностью подчеркнуть, что концепция природы как пассивного объекта неограниченной эксплуатации и господства над ней человека, как «вещи использования», восходит отнюдь не к основателям современной науки, апеллировавшим к разуму и к высшим нравственным чувствам человека. Если Френсис Бэкон говорил о том, что человек – *слуга и истолкователь* Природы, которая побеждается только *подчинением* ей [30, с. 83], то иудейско-христианская традиция видит в человеке ее – природы – *властелина и собственника*. Бог заповедовал Адаму и Еве: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владейте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Бытие 1, 28).

Отметим, что в знаменитой речи Пико де Мирандолы *De hominis dignitate* («О достоинстве человека») гуманистическое мировоззрение определено не через *господство над природой*, а через *свободу самоопределения, автономию* человека: «Согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [31, с. 215–216].

Нужно также отметить, что в процитированном отрывке отчетливо прослеживается связь гуманизма с утверждением *субъектности* человека, а не его *индивидуальности*. В научном исследовании индивидуальность человека проявляется не так ярко, как, например, в художественном творчестве (почему Кант и утверждал, что гении возможны только в искусстве, а не в науке). Но это обстоятельство не может служить аргументом против науки как формы субъектного самоопределения. Индивидуальное самоутверждение, неограниченная свобода

– это форма *«человеческого, слишком человеческого»* понимания гуманизма. Автономия субъектного самоопределения – это не дегуманизация человека, в своей гордыне забывшего Бога и оставленного Богом как источником трансцендентальных норм, но *«человеческое, истинно человеческое»* измерение гуманизма, связывающего свободу с ограничением индивидуального произвола.

Агрессивные и экспансионистские установки по отношению к природе и человеку современного научно-технологического комплекса являются не имманентным результатом развития просветительского, гуманистического рационализма, но совокупным эффектом слияния двух потоков дегуманизации, двух типов тотализации иррационализма: иудео-христианского фундаментализма и фундаментализма рыночно-капиталистического. И именно сакрально-технократический интеллект парадоксальным образом присваивает себе право на критику как научной рациональности, так и светского гуманизма за якобы изначально присущую им бездуховность.

При этом сциентистски-позитивистская интерпретация науки как рациональности, выносящей «за скобки» конкретного человека, его субъектность, духовно-нравственные качества и т. д., берется в качестве аутентичной формы как самосознания науки, так и самой ее сущности. Утверждается, что наука присваивает себе два традиционных атрибута Бога: всеведение (отсюда и критика сциентизма) и всемогущества (отсюда – критика технократизма). Вслед за этим уже не составляет особого труда развернуть систему моралистических аргументов в обоснование отчужденности научного рационализма и гуманизма от высших смыслов и конечных целей человеческого существования.

2.2. Наука и гуманизм в контексте вызовов современности

Введенное М. Хайдеггером понятие «метафизика субъективности» стало парадигматическим для анализа новейшей европейской философии от Декарта и Лейбница до Гегеля и Ницше. М. Хайдеггер настаивает на том, что современность может быть целиком понята и истолкована во всех своих аспектах, проявлениях и ипостасях как эпоха воцарения субъективности. Между тем, считает Ален Рено, это понятие становится «эпистемологическим препятствием» на пути исследования логики современности, поскольку оно ведет к поверхностным суждениям о том, что существует только «метафизическая субъективность» и что выход за пределы метафизики возможен только посредством устранения идеи субъекта.

Также подлежит проверке и критическому осмыслению отождествление идеи субъекта с философским основанием той культуры новоевропейского гуманизма, которая помещает человека в основание и центр бытия, и которая получила свою реализацию в тотальной дегуманизации социальной реальности. На самом деле, как показывает А. Рено, у М. Хайдеггера под именем субъективности на самом деле критикуется индивидуализм – действительно разрушительный для гуманизма вирус, пожирающий ткань современного социума изнутри. Автономный субъект, предписывающий закон самому себе, возвышается над своей индивидуальностью благодаря открытости человечеству, самореализации в форме бытия-с-другими.

Согласно Алену Рено, критика («осуждение») идеи субъекта в постклассической философии велась на упрощенных основаниях. «Метафизический субъект» отождествлялся с картезианским *cogito*, прозрачным и понятным для самого себя. Философское учение о субъективности выступало как основание новоевропейского гуманизма и его ценностей (сознание, автономия, воля и т. д.), и, вместе с тем, как обоснование политического *тоталитаризма*, опыта политики тотального контроля и неограниченного доминирования над природной и социальной реальностью. «В этом смысле фантазм полного господства будет всего лишь самым последним и самым страшным лицом современного («картезианского») развития субъективности, а прекрасные идеалы гуманизма и эпохи Просвещения, которые, как считалось, имели целью освободить человека, утверждая его господство над реальностью и рассеивая мрак невежества, обратятся в свою противоположность: гуманизм получит истинное свое развитие в разгуле нечеловеческого» [32, с. 18–19].

А. Рено отмечает: классическая идея субъективности определялась двумя основными параметрами: способностью осознания самого себя (рефлексии) и свободой. Критика, направленная на ниспровержение метафизики субъекта, утверждает, что эта метафизика становится основанием тоталитарного, технократического порабощения человека. Однако, чтобы описать это порабощение, используется идея человека, которому в полностью рационализированном и управляемом мире отказано в возможности и праве быть основанием своих собственных мыслей, поступков, ценностей – т. е. в способности быть субъектом. Идея субъекта, таким образом, оказывается как источником дегуманизации социального и личностного бытия, так и величайшей ценностью, которую следует защитить от всех форм овеществления, манипулирования, редукционизма и т. д.

В том-то и дело, что в понятии научного гуманизма интегрированы два ряда ценностей, которые при абстрактном подходе к ним кажутся взаимно противоположными, взаимоуничтожающимися – ценности объективной истины и ценности автономии человека. С точки зрения гуманизма, человек не рассчитывает получить законы, ценности, нормы, смыслы своей жизни ни от Бога, ни от Природы, но учреждает их сам на основе своего разума и воли. Наука рассматривает как высшую ценность объективную истину, совершенно не зависящую от человека. Но именно провозглашаемая гуманизмом суверенность человека, его автономия (самозаконодательство разума) и свобода могут быть основанием и условием возможности как достижения очищенных от всяческих антропоморфизмов, объективно-истинных положений того же естествознания, так и обретения человеком смысложизненных ориентиров в сфере безотносительных истин духовно-нравственного плана бытия. Научный гуманизм как мировоззрение – это слияние горизонтов объективного познания и личностного смысла.

В череде знаменитых кантовских вопросов решение вопроса: «Что я могу знать?» – является основанием и трансцендентальным условием решения вопроса: «Что такое человек?». Но возможна и продуктивна и обратная логика исследования, исходящая из того, что на характер и направление научной деятельности, на внутренние критерии науки, на принятые научным сообществом нормы и идеалы научности проецируются ценностные установки того исторического типа культуры, в рамках которого развивается научный процесс. Вне исторического и социокультурного контекста своеобразие соотношения гуманистического мировоззрения и научного познания не сможет быть адекватно понято и эксплицировано.

Историками науки подробно изучена связь становления науки Нового времени с радикальными трансформациями в идеологически-мировоззренческих представлениях и ментальных структурах, связанными с движением Реформации. Как отмечал Й. Хёйзинга, человек Средневековья в своей повседневной жизни мыслил в тех же формах и категориях, что и современная ему теология: схоластический реализм выражал свойственный менталитету эпохи потребность обособлять каждую идею, оформлять ее как онтологическую сущность, объединять эти идеи-сущности в иерархические комплексы и выстраивать из последних соборы вероисповедных истин. В протестантизме принцип иерархии замещался принципом равенства. Отрицалась не только иерархия католической Церкви как посредника между человеком и Богом, но и иерархический принцип строения бытия. Требования

политического, правового, экономического равенства обосновывались религиозными реформаторами разрушением иерархической лестницы между человеком и Богом. Исчезала иерархия ангелов, архангелов, престолов, господств, небесных сфер. Вселенная становилась однородной.

Гомологичные ментальные структуры определяют как новую модель мироздания, место в нем Бога и человека, так и, например, модель политической организации социума. Не случайно разработка Коперником гелиоцентрической картины мира и пик реформационного движения хронологически совпадают. Еще Л. Фейербах отмечал аналогичность структуры перехода от абсолютной монархии к конституционной монархии и структуры перехода от прежней метафизически-схоластической к новой научно-теологической модели мира. Абсолютный монарх царствует и управляет по собственному произволу, конституционный монарх царствует, но не управляет. Точно так же и рационалистический Бог лишь стоит во главе мира, но не вмешивается непосредственно в управление миром. Подобно тому, как конституционная монархия есть монархия, ограниченная демократическими учреждениями, так же и рационализм есть теизм, ограниченный атеизмом, или натурализмом, или космизмом – элементами, противоположными теизму.

Историческим многообразием культур определено и многообразие гуманистических форм сознания.

М. Хайдеггер разъясняет относительно происхождения термина «гуманизм» следующее: сам термин восходит к латинскому *humanitas* – человечность. Цицерон противопоставлял совершенствующего гражданские добродетели римлянина как «человечного человека», *homo humanus*, «варварскому человеку», *homo barbarus*. В этом смысле гуманизм – синоним цивилизованности или образованности человека-римлянина, его верности «добродетели», воспринятой от греков «пайдейи» – формы сущностного единства образования и воспитания, включающей в себя обретение «круга знаний», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institution in bonas artes* [33, с. 196].

П. Слотердаjk следующим образом конкретизирует концепцию античного гуманизма: античный гуманизм можно понять, только если рассмотреть его как солидарность в «медиа-конфликте» – т. е. как противодействие со стороны книг амфитеатрам и как оппозицию между очеловечивающей, делающей терпимым и более сознательным философской литературой и расчеловечивающим, в нетерпении вспыхивающим сенсационным и опьяняющим всасыванием в

стадионы. То, что образованные римляне называли *humanitas*, было бы немислимо без требования воздержания от массовой культуры в театрах жестокости [34].

М. Хайдеггер подчеркивает, что гуманизм как «культивирование человечности», *studium humanitatis*, в его историографическом понимании тем или иным образом всегда обращается к античности, превращается в реанимацию греческого мира. Гуманизм К. Маркса или Ж.-П. Сартра не нуждается в каком-либо возвращении к античности. Однако эти типы гуманизма разделяют со всеми иными специфическую ограниченность гуманизма как такового: «Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой» [35, с. 197], погрязая в забвении истины бытия, отнимая у мысли возможность встать вровень с событиями и тем самым не достигая собственного достоинства и высоты человека. А происходит это, в свою очередь, потому, что метафизика, стремясь вникнуть в истину бытия, не может отбросить неуместную ориентацию на «науку» и «исследование» и перейти к более строгому мышлению, чем понятийное.

Так же, как гуманизм не может постичь существо человеческого в человеке, так и научное познание не может достичь «существенного мышления», т. е. мышления бытия. Наука рассматривает природу, человека, исторические события, язык и т. д. в их предметном противостоянии, и потому не в силах охватить всю сущностную полноту их бытия. По этой же причине наука не может собственными методами – т. е. научно – раскрыть для себя свое собственное существо: физика сама по себе никак не может стать предметом физического эксперимента; посредством математических расчетов никак нельзя выяснить, что такое сама математика [36, с. 250].

Словом, ни гуманизмом не достигается существа человека, ни наукой не достигается существа истины.

Вернер Гейзенберг придавал принципиальное значение положению о том, что человек способен развить свои духовные силы лишь в сообществе, созданном отношением к осмысленной взаимосвязи целого: «Лишь внутри такой духовой формы, определяясь по отношению к принятому в данном сообществе «учению», человек обретает воззрения, позволяющие ему ориентироваться в поведении... только в этом случае встает и решается вопрос о ценностях» [37, с. 332–333]. Только в горизонте этой формы обнаруживается тесная связь между добром, истиной и красотой. Здесь речь идет не о нормах, а о путеводных образах.

Однако проблема заключается в том, что духовная форма должна, по определению, обладать устойчивостью, долговечностью, а научный опыт и научная мысль являются динамичными, постоянно обновляющимися структурами. Недаром у римской инквизиции шевельнулось подозрение, что галилеевское естествознание может вызвать опасное изменение духовной ориентации, нарушить живое сцепление человеческого сообщества, создать опасную нестабильность социума.

Наш долг – заключает В. Гейзенберг – оберегать в чистоте и не допускать смещения духовной формы человеческого общества и картину мира естествознания, но одновременно и выдерживать напряжение, исходящее от противоположности между основополагающими духовными ценностями и представлениями об объективных законах мироздания, независящих от какого бы то ни было наблюдающего субъекта. Между этими двумя пограничными представлениями движется наша мысль. «Поэтому для духовной структуры, пожалуй, будет всего лучше, обозначив великую взаимосвязь образами и иносказаниями, заранее дать понять, что разговор здесь идет на поэтическом, открытом для всех человеческих ценностей, богатым жизненными символами, а не на естественнонаучном языке» [38, с. 338]. Структурированное таким образом пространство движения исследовательской мысли очень мало похоже на мертвый и холодный «третий мир» К. Поппера, в котором знаковые структуры подчиняются логико-семантическим и синтаксическим правилам и лишены какой-либо актуальной ценностной составляющей. В этом мире сам человек, его разум и субъектность играют роль маршрута для обходного маневра, «на который вступают структуры формального или логико-математического типа, чтобы упорядочиться и расположиться согласно своей идеальной архитектуре» [39, с. 199].

Научное познание не является усмотрением истины умопостигаемым субъектом, но является человеческой деятельностью, социальной по своим предпосылкам, условиям, логике и смыслу. В нововременной культуре процесс направленности исследовательской мысли на объективное бытие многосторонне опосредован становлением науки как социального института и непосредственной производительной силы общества. Современная критика науки во многом вызвана тем, что на науку возлагаются такие задачи и с нею связываются такие надежды, которые она по своей природе выполнить не может и не должна. Вера в науку без адекватного осознания ее смысла оборачивается иррациональным суеверием. Огюстом Конттом наука прямо провозглашалась новой формой религии, в которой вера в Бога заменяется верой в силу человеческого познания. Это

обстоятельство подвигло Пола Фейерабенда выступить с требованием дополнить отделение государства от церкви *«отделением государства от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института»* [40, с. 450]. Такое отделение, по его мнению – единственный шанс для современного гуманизма.

Конечно, в заявлении известного «методологического анархиста» преобладают нотки интеллектуальной фронды, эпатажа. Но он, несомненно, прав в том, что необходимо преодолеть как суеверное преклонение перед наукой, ожидания и требования от нее того, что она свершить в принципе не может – решения всех социальных и философско-мировоззренческих проблем, дарования человечеству благоденствия и беспримерного счастья – так и неумолимо следующего за суеверным преклонением свержения кумира: разочарования в науке, презрения к ней, инкриминирования науке всех бед, усмотрения в ней главной причины дегуманизации бытия. П. Фейерабэнд, как и ряд известных философов и методологов науки, развивающих *самокритику* научного разума, показывает, что, вопреки устоявшемуся в массовом сознании и в представлениях многих ученых мнению, наука не имеет оснований претендовать на статус абсолютного знания и на наиболее полное и адекватное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания.

Обожествление или демонизация науки и техники, сакрально-технократический способ представления о них характерен не только для обывателя. Например, Ганс Йонас, предлагая новые этические принципы отношения к науке и технологиям, обосновывает их *«эвристикой страха»* [41, с. 37]. Мы нуждаемся в угрозе деформации человека, в руководстве со стороны страха, чтобы прийти к идее новой этики.

Этой эвристической казуистикой фундаментально сформулированный Г. Йонас новый этический императив: *«Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле»* [42, с. 58]. Перед лицом небывалого могущества и новых измерений деятельности человека у нас нет права избирать небытие будущих поколений, или хотя бы рисковать этим бытием – *бытием того, чего нет* – для счастья и процветания нынешнего поколения. Хотя теоретически обосновать отсутствие такого права новая этика, считает Г. Йонас, вряд ли способна без обращения к религиозным аргументам.

Согласно М. М. Бахтину, рациональность – это только момент ответственности, от чего принципиально отвлекается теоретизм живущий своей автономной жизнью. Нам *«...важно отметить включенность*

понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в контекст понимания человека как творца и преобразователя мира, свойственного гуманизму. Только в этом контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума» [43, с. 189]. Из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, утверждению самоценности индивидуальности и ее деятельного участия в том, что происходит с ней и вокруг нее – все это входит в перечень принципов гуманизма и в содержание гуманистического идеала. И все это подвергается критике и сомнению в современном философском и социально-политическом дискурсе.

В. А. Лекторский выделяет три типа критики гуманизма [44].

Во-первых, это широко распространенное мнение о том, что гуманизм – это либо прекраснодушие (полное непонимание жестокой действительности), либо лицемерие, одно из средств сознательного обмана. Ранее гуманистическая фразеология использовалась для прикрытия антигуманной, репрессивной практики тоталитарных режимов. Сегодня за ней стоит рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма и т. д.

Вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов исходит из представления о тесной связи между той формой гуманизма, которая была сформулирована К. Марксом, и той анти-человечной действительностью, которая возникла в странах реального социализма. Хотя в соответствии с учением К. Маркса человек должен быть освобожден от всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, борьбу, через подавление и уничтожение целых классов, через диктатуру. Поэтому суть проблемы заключается не в критике идеологического использовании фразеологии гуманизма для прикрытия антигуманной социально-политической практики. Н. Гартман отмечал: «Вся осторожность мудрейших мало что дает, пока в самой теории заложена тенденция к содержательному заострению односторонности, а тенденция, возникнув однажды, сама собой беспрепятственно растекается в полупонимании широкого круга адептов» [45, с. 626]. Согласно представителям второй из выделенных В.А. Лекторским форм критики гуманизма, марксов проект гуманизма в самих своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения.

Третья линия критики гуманизма заходит наиболее далеко. Здесь критикуется сам идеал гуманизма, каким он сложился в европейской

культуре и философии Нового времени. Сторонники этой линии (наиболее четко прочерченной Мартином Хайдеггером в его знаменитом «Письме о гуманизме») считают, что именно гуманизм как идеал и ориентир личностно-социального становления привел к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению от человека созданной им и закабалившей его научно-технической реальности, к потере человеком его жизненных и культурных корней, к обесмысливанию мира.

Из анализа отмеченных основных форм критики гуманизма В.А. Лекторский делает вывод о том, что во всех трех ее разновидностях есть много справедливого. Вместе с тем, В. А. Лекторский пишет о своем несогласии с делаемым из этой критики выводом о необходимости отказа от социально-культурных идеалов гуманизма. Известный российский философ заявляет: «Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистический анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной» [46].

Переосмысление традиционного гуманистического идеала в XX столетии происходит по нескольким направлениям.

Во-первых, самооценность индивидуальности как неотъемлемая черта гуманистического идеала более не интерпретируется в духе автономии и самозамкнутости индивида, но осмысливается в контексте нового понимания человека, его укорененности в бытии и межчеловеческих связях (практиках интерсубъективных коммуникаций). Современные онтологические концепции относят межчеловеческую коммуникацию к глубинной структуре индивидуальности, сознания индивида и его «Я». Подобное радикальное переосмысление индивидуальности влечет за собою ряд принципиальных следствий, в том числе, и для естественнонаучной и научно-гуманитарной эпистемологии.

Во-вторых, подверглась критическому переосмыслению другая важная черта традиционного гуманистического идеала – представление о том, что освобождение человека, снятие его зависимости от внешних сил, создание условий для его творческого самоопределения предполагает контроль и господство над внешними силами – природными и социальными. Средствами достижения такого господства считаются разум, рациональность и созданные на их основе разнообразные инструментальные техники «рационализации» и «гуманизации» природной и социальной среды человеческого бытия.

Система антропо- и техноцентристских мировоззренческих установок выражает особенности той технологической цивилизации, которая складывалась в Европе, начиная с XVII столетия. В рамках данного типа мировоззрения представляется, что в самом естественно-природном бытии телеологически предзаложена возможность его постановки под контроль самосознательного разума, предначертана судьба стать как бы продолжением и частью самого человека.

В плане научной методологии эта установка реализовалась в представлении, что возможность контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник производна от возможности контролировать собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Наиболее полно этот тип научной методологии был обоснован Р. Декартом. Картезианское представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее научного метода, с помощью которого можно получать новые знания.

В современных условиях гуманистический идеал связан с отказом от просветительской идеи истины человеческого присутствия в мире как овладения, подавления и господства. Новой онтологии соответствует не идеал антропоцентризма, а идея коэволюции – идея взаимодействия, совместной эволюции природы и человечества. Этой идее отвечает ряд современных концептуально-методологических новаций междисциплинарного характера, связанных с развитием теорий диссипативных систем, синергетики, нелинейной динамики и т. д.

Идея о взаимообусловленности свободы индивида и его саморефлексии – одна из центральных идей европейской философии Нового времени. В науке этого периода возникает феномен *естественнонаучного эксперимента*, который как бы задает идеал познавательного отношения человека к природе, социуму, индивиду – к миру в целом. В эксперименте создаются условия, при которых субъект контролирует все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов. Выстроенный в соответствии с искусственной ситуацией научного эксперимента идеал «гуманизации» действительности допускает возможность овладения, контроля и управления природными и социальными процессами. Эта абстракция ведет к технократической иллюзии возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции. Вместе с тем общим местом критики современной цивилизации является положение о том, что духовное и нравственное развитие человека безнадежно отстает от прогресса интеллектуального,

т. е. от развития научно-технического знания и соответствующих способностей субъекта. С этим тезисом, как правило, объединяется суждение об отставании гуманитарных знаний, т. е. знаний о человеке, обществе, культуре, истории («наук о духе», в терминологии неокантианцев), от прогресса в естественнонаучном познании и технологическом применении его открытий.

Суммарный объем знаний, которыми располагает человечество, в современных условиях удваивается в среднем раз в десять лет. Этот информационный марш-бросок человеческого рода в целом становится непосильным для каждого его представителя в отдельности. Физиологические, психологические, интеллектуальные возможности человека не позволяют освоить даже ничтожную часть такого колоссального количества информации. В конце концов, информационные технологии берут на себя решение задачи поиска нужной информации. Система замыкается в себе самой.

В наше время все чревато своей противоположностью – отмечал К. Маркс, – победы техники как бы куплены ценой моральной деградации человека. С Марксом солидарен Х. Ортега-и-Гассет, рассматривавший столь характерное для человека XX века чисто внешнее, утилитарное усвоение и использование плодов развития науки как *парадокс цивилизации мира с одновременной варваризацией его обитателей*. Человек, охотно и беспечно вступая в созданный при посредстве науки «технический рай», воспринимает плоды цивилизации как дары природы*. В отличие от предшествующих цивилизаций, погибавших от несовершенства систем управления, принципов организации, неразвитости техники и т. д., современная цивилизация – считает Х. Ортега-и-Гассет – шатается по обратной причине: в наши дни не выдерживает сам человек, который не в состоянии идти в ногу с им же самим созданной цивилизацией.

*И, жалкий чародей, перед волшебным миром,
Мной созданным самим, без веры я стою.*

* О том, насколько отношение современного человека к технологиям отличается от восприятия и критериев оценки технических нововведений людьми эпохи научно-технологической революции XVI – XVII вв., дает представление цитируемый западногерманским исследователем философии и истории техники Р. П. Зиферле документ, датированный 1553 годом: «Ни один из ремесленников не должен придумывать ничего нового или применять его, но каждый должен следовать за своим ближним из побуждений гражданской и братской любви» (цит. по: *Зиферле Р.П. Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С. 257 – 272. – С. 262).*

Одним из парадоксальных результатов научно-технологического прогресса является растущая диспропорция между ростом практической (технической), экономической и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания, и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Мировоззренческий смысл научного прогресса состоит в том, что наука вносит решающий вклад в процесс расколдовывания мира (М. Вебер). Однако этот процесс оборачивается для гуманистического мировоззрения тем, что высшие, благороднейшие ценности уходят из общественной сферы или в потустороннее мистическое царство, или в близость непосредственных отношений индивидов, где они пульсируют крайне тихо, пианиссимо [47, с. 734]. На этом фоне растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма. На том основании, что научное мировоззрение утратило тот основной масштаб, которым определяются все иные масштабы: самого человека, – рядом исследователей делается вывод о дегуманизирующем воздействии научного прогресса.

Такого рода суждения нуждаются в определенной корректировке. Умножение и углубление научных знаний в настоящее время не может совершаться без растущей профессионализации и специализации научно-исследовательской деятельности. Однако на этом основании нельзя заключать о несоразмерности науки человеку.

В этой связи следует отметить два обстоятельства. *Во-первых*, специализация является отличительной чертой не только науки, но и всей социокультурной сферы современного общества как общества высокодифференцированного, базирующегося на сложнейшей системе разделения труда. *Во-вторых*, тенденции к растущей специализации науки противостоят тенденции к интеграции научного знания, появления междисциплинарных и метадисциплинарных теоретических систем.

Бесконечностью природно-человеческого универсума определена и бесконечность задачи их познания. Но бесконечность составляет также и внутреннее определение индивида. В. С. Соловьев называет человека «Вторым Всеединым», или «становящимся Абсолютом». Именно как становящееся абсолютное (или «абсолютное движение становления», если вспомнить формулу К. Маркса) человек причастен и соразмерен истине бытия, поскольку он сам есть основание собственного бытия. Поэтому прогрессирующее развитие научного познания становится имманентной формой реализации сущности гуманизма, или развития «сущностных сил» человека.

Наука возникала как относительно самостоятельная сфера свободного духовного производства, не подчиненная тоталитарной логике совместного труда, не интегрированная в социально-экономические мегаструктуры капиталистического производства. Процессы институционализации науки, широко развернувшиеся в XIX в., означали превращение широкого спектра проявлений интеллектуально-духовной жизни человека в специализированное духовное производство, которое начинает развиваться по своим собственным законам, углубляя и усугубляя разрыв между наукой и миром человеческих ценностей.

Данным обстоятельством объясняется широко распространенное убеждение, что научное познание лишено внутренних ценностных измерений, что оно этически нейтрально. Это убеждение разделяется представителями самых разных направлений философии и социологии, науки и техники. Так, этическим факторам, как внутренним импульсам эволюции научного познания, нет места ни в социологии науки Р. Мертона, ни в эпистемологии К. Поппера и И. Лакатоса, ни в интерналистских концепциях развития науки С. Тулмина, А. Койре, И.Б. Козна, ни в экстерналистских концепциях Дж. Бернала и Д. Томсона.

Одним из аргументов в обоснование этической нейтральности науки является тот, что этические нормы регулируют межличностные и социальные отношения, наука же изучает предметный мир, очищенный от антропоморфных характеристик. Поэтому, в частности, выдающихся научных результатов могут, как свидетельствует история, добиваться люди с весьма сомнительными моральными установками. Вместе с тем, существует и иной подход*, согласно которому, «этиче-

* Этот подход, в частности, был последовательно проведен в выполненных еще в советский период работах таких исследователей философии науки, как Н. В. Мотрошилова, Л. А. Микешина, И. Т. Фролов, В. П. Филатов, Б. Г. Юдин, В. С. Степин, М. К. Петров, Л. М. Косарева. См. напр.: *Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Сфера исследования, проблемы и дискуссии // Вопросы философии.* – 1985. – № 2. – С. 62 – 78; *Фролов И.Т. Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии.* – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.; *Филатов В.П. Научное познание и мир человека.* – М.: Политиздат, 1989. – 270 с.; *Степин В.С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания.* – Минск, 1979. – С. 179 – 258; *Косарева Л.М. Генезис научной картины мира (социокультурные предпосылки).* – М.: ИНИОН, 1985. – 80 с.; *Черкасов В.Б., Шердаков В.Н. Естествознание и этика // Природа.* – 1985. – № 12. – С. 20 – 27; *Мотрошилова Н.В. Проблема внутренней социальной детерминации научного познания // Философия и социология науки и техники.* – М., 1985. – С. 109 – 123; *Микешина Л.А. Ценностные ориентации субъекта и формы отражения в научном знании // Научные доклады высшей школы. Серия «Философские науки.* – М., 1982. – № 6. – С. 52 – 61; *Пятницын Б.Н., Порус В.Н. Оценка, ценность и развитие научного знания (диалектический аспект проблемы) // Творческая природа научного познания.* – М.: Наука, 1984. – С. 248 – 278.

ский, ценностный аспект составляет неотъемлемый, хотя подчас и трудно эксплицируемый компонент научного знания» [48, с. 15–16].

Наука как познание истины самоценна, однако у ее критиков вызывает сомнение цена, которой приходится оплачивать научный прогресс – универсализация «частичного человека», узкая специализация, оборачивающаяся «профессиональным кретинизмом» и т. д. Еще М. Вебер отмечал: «Отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершённое только при условии строжайшей специализации» [49, с. 708]. Однако относится ли эта форма развития научного познания, господствующая в настоящее время и, действительно, оборачивающаяся определенной дегуманизацией науки как деятельности и социального института, к сущности науки как таковой?

В ответе на этот вопрос принципиальную роль играет указанное К. Марксом различие двух типов труда. К. Маркс пишет: «...следует различать всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но между ними существует также и различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение» [50, с. 116]. Всеобщий труд имеет непосредственным результатом совпадение процесса производства продукта деятельности (научное открытие, изобретение, теория и т. д.) и процесса изменения самого субъекта деятельности.

В. С. Библер, обративший особое внимание на проводимое К. Марксом различие этих типов труда, указывает: «Основное, что производит работник в сфере «всеобщего труда» (хотя непосредственным продуктом могут быть идеи и теории), – это не «что», но «кто» – сам субъект деятельности, коренным образом преобразованный; субъект во всем богатстве его материальных и духовных определений, понятый как «порождающее ядро» общественных отношений, как цельность его «производительных сил» [51, с. 162]. В науке XVII в. гуманитарно-гуманистические определения научной деятельности как всеобщего труда (его устремленность на самоизменение субъекта) были феноменологически очевидны. Ф. Бэкон утверждал: «Из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [52, с. 98], а не ради приносимой им выгоды, преуспеяния, славы, почестей, уболажения самолюбия, богатства и власти. «... Наиболее серьёзная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие – ради удовольствия, третьи – чтобы приобрести авторитет, четвертые – чтобы одержать верх в

состязании и споре, большинство – ради материальной выгоды и лишь очень немногие – ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду» [53, с. 121]. В этой связи в наши дни с особой остротой встает задача сохранения наукой своего характера «всеобщего труда» условиях ее институционализации. В решении этой задачи центральной проблемой является проблема свободы научного исследования.

Академические свободы были впервые конституционно зафиксированы в Германии во второй половине XIX в. и включали в себя три основных вида университетских свобод: свободу преподавания, свободу обучения, свободу научных исследований.

В 1915 г. в США была учреждена Американская ассоциация университетских преподавателей. Группа ученых из этой ассоциации подготовила доклад, в котором были сформулированы основные принципы академических свобод. В этом документе говорилось: «Во всех областях знания первым условием прогресса является полная и безграничная свобода исследования» [54, с. 7]. Аналогичный принцип полной саморегуляции и автономии науки, ничем не ограниченное право выбора ученым предмета и направления научных исследований провозглашал известный исследователь науки М. Полани.

Ряд исследователей продолжает и сегодня оставаться на этих позициях, отстаивая право ученых на полную свободу научных исследований и распространения информации об их результатах независимо от того, к чему они могут привести. Однако основная масса ученых в наши дни высказывается за необходимость введения ряда регламентаций и ограничений в академические свободы. Эти ограничения сводятся к двум основным: 1) если может представлять опасность непредвидимое и неконтролируемое научным сообществом применение научных открытий; 2) если эту опасность несут сами по себе знания (например, результаты биогенетических исследований, свидетельствующие об интеллектуальных и психологических различиях рас, записанных на генетическом уровне) или ведущие к ним пути (например, эксперименты, несущие угрозу людям или окружающей среде). «Начинает осознаваться и относительность тех неявных, глубинных культурных предпосылок, на которых основывается убеждение в неподвластности науки внешнему контролю» [55, с. 55]. В современных условиях общество вынуждено тем или иным способом контролировать научные исследования, а на некоторые даже накладывать запрет. Ведь современная наука и основывающиеся на ней высокие технологии позволяют человеку оперировать силами планетарного

масштаба, что не может не порождать тревоги, зачастую переходящей в апокалипсические настроения.

Накануне запуска большого электронного коллайдера родился мрачный анекдот: у физиков есть традиция – раз в каждые 13 млрд. лет они собираются все вместе, чтобы построить большой электронный коллайдер. Репродуктивные технологии позволяют производить детей, не занимаясь сексом, и скоро мы сможем без зазрения совести рассказывать детям истории об аисте или капусте и интерпретировать догмат о непорочном зачатии в строго научных категориях. Научные и технологические разработки по геной инженерии стволовых клеток, клонированию, трансгеной инженерии, репродуктивным технологиям открывают ошеломляющие перспективы произвольного управления биологической эволюцией человека. В этой связи предлагаются различные пути регламентации научных исследований. В частности, одним из такого рода проектов является открытый диалог между учеными, политиками и богословами. «Христианские, иудейские и мусульманские духовные лидеры могут предложить научному сообществу контекст, в котором следует размышлять» [56, с. 172] о развитии геной инженерии.

Попытки такого рода контроля и регламентации научных исследований упираются в сложнейшую проблему: последствия большинства научных открытий непредсказуемы и непредвидимы, а выработать критерии потенциально опасных знаний чрезвычайно сложно. Прогнозирующее знание принципиально не может быть равновеликим знанию технологическому. Требование стопроцентного исключения риска является просто нереализуемым, демагогическим. Неясно также, кем должна осуществляться регламентация научных исследований: правительственными структурами, институтами гражданского общества, духовенством или самим научным сообществом на основе его автономии и саморегуляции. Очевидно, что ограничение академических свобод некомпетентным административно-бюрократическим аппаратом было бы губительным для науки, парализовало бы проведение научных исследований и разработок. Но отказ от каких-либо ограничений вообще ставит под угрозу само существование человечества. Кроме того, множество научных исследований ведутся в закрытых научных учреждениях (военных, космических, в частных корпорациях и т. п.). Тем не менее, не прекращаются попытки решить этот клубок проблем ввиду осознания учеными и обществом в целом новой роли науки в современном мире, ставшей источником реальной угрозы гибели цивилизации.

В разных странах существуют свои собственные модели регуляции деятельности научного сообщества. В основном это инструменты воздействия на научные исследования с помощью определенной финансовой политики. Применяются также и политико-правовые меры. Первым шагом в этом направлении был Нюрнбергский кодекс 1947 г., определивший десять «моральных, этических и правовых» требований к медицинским экспериментам на людях. Кодекс накладывал запрет на проведение экспериментов, связанных с риском для жизни и нанесением непоправимого ущерба здоровью испытуемых. Вместе с тем, из этого правила было сделано исключение для тех экспериментов, которые врачи проводят на самих себе. Возросшее гуманистическое самосознание науки нашло яркое выражение в Пагуошском движении, инициированном знаменитым Манифестом Рассела – Эйнштейна (1955 г.). ЮНЕСКО еще в 1974 г. были приняты «Рекомендации и статус научных работников». Среди важнейших принципов в этом документе были названы: интеллектуальная свобода искать, выражать и защищать научную истину; участие в определении целей и направлений выполнения программ, которые осуществляют ученые, и методов, которые следует принять по гуманистическим, социальным или экологическим аспектам проектов; возможность выхода из участия в научных проектах, если к этому вынуждают их негативные последствия. В парламентах некоторых стран созданы специальные комитеты по политически-правовым и нравственным вопросам науки.

Сегодня мы вполне осознаем абсурдность ситуации, при которой политико-идеологические институты бывшего СССР вмешивались в научные исследования и запрещали целые научные направления – такие, как генетика и кибернетика. Такого рода идеологический диктат науке стал одним из пунктов обвинения политическому тоталитаризму, подавляющему свободную мысль. Однако принятие определенных политических решений по конкретным направлениям научных исследований в современных условиях стало необходимостью. В 1997 г. девятнадцать европейских стран подписали договор о разработке и принятии национальных законов, запрещающих клонирование людей как действий, унижающих человеческое достоинство и являющихся научным злоупотреблением.

Перед лицом невозможности долгосрочных прогнозов и калькуляции вероятности рисков от разработки и применения новых научных технологий следует руководствоваться простым предписанием: больше прислушиваться к пророчествам бедствий, чем к

пророчествам благоденствия, «придавать угрозе большее значение, чем обетованию благ, и избегать апокалиптических перспектив даже ценою того, что при этом останутся нереализованными эсхатологические свершения» [57, с. 87]. Этот принцип – не совет благоразумия, но непререкаемый и безусловный императив, неразрывно связывающий научный поиск и применение технологий с основоположениями гуманизма.

2.3. Противоречия и ведущие тенденции в развитии научной рациональности в новейшую эпоху

Социокультурные факторы – это не факультативные, но сущностные детерминанты научного развития, неразрывно связанные с собственно когнитивными детерминантами. Научная революция XVII в. ввела когнитивное отношение в рамки социального института, а профессионализация научной деятельности в XIX в. повлекла отделение научной идеологии от нравственных проблем.

В. Гейзенберг указывает: трансформацию основоположений современного естествознания можно рассматривать как симптом смещений в коренных основах нашего существования, которые проявляются одновременно во многих сферах: в изменении образа жизни и манеры мыслить, во внешних катастрофах, в войнах и революциях. Суть этого смещения онтологических основ существования человека заключается в том, что впервые в истории человеку угрожают не дикие животные, болезни, голод, холод, природные катаклизмы и другие силы природы. *Отныне человек противостоит только самому себе.* Мы живем в мире настолько преобразованном человеком, что повсеместно и ежечасно – пользуемся ли мы бытовыми приборами, приобретаем ли приготовленную машинами пищу, или проходим по преобразованной человеком местности – мы сталкиваемся со структурами, вещами и процессами, вызванными к жизни человеком, «и в каком-то смысле встречаемся только с самими собой» [58, с. 299, 300].

Эта новая ситуация отчетливее всего выступает в современной физике, где больше методологически неприемлемо разделение на субъект и объект, на внутренний и внешний мир. Математические формулировки законов квантовой теории относятся не к «самим по себе» элементарным частицам и физическим процессам «как таковым», а к нашим знаниям о них.

Тем самым современным естествознанием производится радикализация картезианского принципа сомнения. В. С. Соловьев

отмечал, что последовательно проведенное методическое сомнение ставит под вопрос не только объект, но и субъект сознания: необходимо «распространять предварительное сомнение равномерно на обе стороны мыслимого – как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни», как на «что», так и на «кто» интенциональной деятельности [59, с. 493]. Физика становится формой аутентично философского вопрошания, т. е. (по разъяснению М. Хайдеггера) вопрошания, ставящего под вопрос самого вопрошающего.

Природа становится предметом научной мысли только вместе с субъектом этой мысли, самим человеком. Естествознание более не занимает позиции наблюдателя природы, модуля абсолютной перцепции, но осознаёт себя как частный вид взаимодействия человека с природой, а потому – в соответствии с новым онтологическим статусом предметного мира – человека с самим собой. «В результате естественнонаучная картина мира, по существу, перестает быть только естественнонаучной» [60, с. 304] и приобретает духовное, гуманистическое измерение. При этом сферу этически нейтрального, нравственно безразличного покидают не только теоретические определения, но и методы научного исследования и технологического их применения в воздействии на материальный мир.

В полемике с В. Гейзенбергом на чтениях «Искусства в техническую эпоху», устроенных в ноябре 1953 г. Баварской академией изящных искусств, М. Хайдеггер говорил: «Распространяется видимость, будто все предстоящее человеку стоит лишь постольку, поскольку так или иначе поставлено им. Эта видимость со временем порождает последний обманчивый мираж. Начинает казаться, что человеку предстает теперь повсюду уже только он сам. В. Гейзенберг с полным основанием указал на то, что сегодняшнему человеку действительность должна представляться именно таким образом. Между тем на самом деле с самим собой, т. е. со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается» [61, с. 233].

Однако противоположность позиций и заключений В. Гейзенберга и М. Хайдеггера лишь внешняя, кажущаяся. Дегуманизирующая тенденция опредмечивания человека как овеществления, отчуждения его сущности глубоко философски осмыслена В. Гейзенбергом, в том числе, и в ее последствиях для развития науки. В. Гейзенберг в своем докладе говорил о том, что именно включение человека в предмет науки ставит расширению духовной и материальной экспансии пределы, о которые бьется волна оптимизма, порожденного верой в научный и технический прогресс. И так же, как и М. Хайдеггер, В. Гейзенберг в

существом научно-технологической констелляции «события истины» видит как угрозу отказа человека от своей свободной сущности, так и «ростки спасительного» в виде открывшегося в науке пути к небывалому величию человека, к захваченности человека истиной бытия.

Соотношение научного познания и гуманистического мировоззрения сосредоточивается вокруг трех основных сюжетов: нравственная ответственность ученого за социальные последствия научных открытий; этические нормы научно-познавательной деятельности; нравственное содержание научного знания. Несет ли ответственность наука и конкретные ученые за результаты практической реализации научных открытий и разработок, за негативные последствия научно-технологического прогресса? Существует ли специфический «нормативный этос научного сообщества» (Р. Мертон), разделяемый всеми согражданами «республики ученых» этический кодекс? Способна ли наука к внутреннему гуманистическому самоконтролю, содержит ли поиск научной истины, само занятие научной деятельностью начала и гарантии гуманизма? Создает ли сама по себе наука гуманистические ценности или основания для их принятия субъектом? Или же научный разум локализован «по ту сторону добра и зла»?

Из обобщения многочисленных дискуссий, посвященных комплексу проблем развития этико-гуманистического сознания ученых, социальной ответственности науки перед человечеством, И.Т. Фролов и Б.Г. Юдин делают следующий вывод. Подход к теме «наука и гуманизм» должен быть ориентирован на провозглашенный еще Сократом принцип совпадения подлинной мудрости и подлинной добродетели, на «...единство научных исследований и гуманистических идеалов, утверждаемое в качестве принципа и перспективы истинной науки как особого социального института, служащего человеку, его свободному и всестороннему развитию» [62, с. 161], пусть даже наука во многих ее исторических и современных формах весьма далека от глубокого осознания и последовательной реализации этого принципа. Эта регулятивная идея единства истины и блага на уровне личностного сознания выступает в виде основного мотива занятия научной деятельностью: базисной ценностной ориентацией ученого является устремленность к поиску истины.

Действительно, ни в истории, ни в современных условиях ни деньги, ни слава, ни власть – эти могущественные побудительные причины социального и профессионального самоопределения человека – не могут выступать сколько-нибудь широко распространенной, социологически значимой мотивацией прихода человека в науку.

Френсис Бэкон, представляя на суд читателей свой проект Великого Восстановления Наук, призывал к тому, чтобы люди «...помнили об истинных целях науки и устремлялись к ней не для развлечения и не из соревнования, не для того, чтобы высокомерно смотреть на других, не ради выгод, не ради славы или могущества или тому подобных низших целей, но ради пользы для жизни и практики и чтобы они совершенствовались и направляли ее во взаимной любви. Ибо от стремления к могуществу пали ангелы, в любви же нет избытка» [63, с. 71].

Этот завет великого философа и ученого-гуманиста и в наши дни сохраняет всю свою актуальность для теоретического исследования и практического воплощения нормативно-ценностного комплекса гуманизма.

Если говорить о тенденциях современной науки, то она характеризуется двумя основными, которые взаимно дополняют друг друга. Эти тенденции сводятся к дифференциации научного знания, которая обусловлена детальным изучением вещей и явлений, и интеграции научного знания, характеризующейся стремлением обобщить все знания и представить целостную научную картину мира. Дифференциация научного знания приводит к появлению и развитию новых дисциплин, а также к узкой профессиональной специализации в области научных исследований. Процесс интеграции научного знания продиктован стремлением науки сформулировать фундаментальные законы, отображающие единство мира и целостность природы, и, тем самым, дать целостную научную картину мира. Процесс интеграции научного знания осуществляется благодаря разработке общенаучной терминологии.

Разделенность современной науки на относительно обособленные друг от друга дисциплины является фундаментальной особенностью структуры научной деятельности. Такое разделение, с одной стороны, дает возможность основательно и детально изучить отдельные фрагменты реальности. 15 тысяч различных научных дисциплин показывают системную сложность и разветвленность современной науки, поэтому ее называют «большой наукой». Рост научного знания сопровождается его непрерывной дифференциацией. Например, в физике есть множество наук: механика, оптика, электродинамика, статистическая механика, термодинамика, гидродинамика и т. д. А химия делится на органическую, неорганическую, физическую, аналитическую и на химию углеводородов, на квантовую химию, плазмохимию, радиационную химию, химию высоких энергий и т. д.

Необходимость и преимущества такой объектной специализации наук очевидны. Но при этом, уже в рамках классического

естествознания, стала постепенно утверждаться идея принципиального единства всех явлений природы, а, следовательно, и отображающих их научных дисциплин.

Поскольку мир является целостным и в этом мире все взаимосвязано и взаимообусловлено, разделение не дает возможность в то же время охватить связь между частями и фрагментами. Мир един, природа едина и единой должна быть и наука, так как она изучает все явления природы.

Еще одна особенность современной науки заключается в том, что она стремится абстрагироваться от человека, становится обезличенной. Но это не снимает с нее ответственности за все экологические трудности, поскольку науку делает человек и он является самым мощным фактором изменения действительности.

Сегодня наука не только изучает развитие мира, но и сама является процессом и результатом эволюции, а это, в свою очередь, требует гармоничного слияния с эволюцией мира. Увеличение разнообразия науки должно сопровождаться интеграцией и ростом упорядоченности, а это и называется становлением науки на уровень целостной интегративно-разнообразной гармоничной системы.

Как известно, историю науки делят на три крупных периода: классический, неклассический и постнеклассический. Согласно этой периодизации, научную рациональность соответственно делят на три типа.

В XVII в. были созданы фундаментальные основы классической науки. В Новое время научная рациональность начинает проникать во все другие сферы общественной жизни. Наука способствует освоению окружающей действительности, и успехи науки обуславливают возникновение особого рефлексивного сознания – философско-методологической рефлексии.

Под понятием классической рациональности имеют в виду познавательную традицию, связанную с механической программой английского физика И. Ньютона. В соответствии с этой программой исследование природы должно опираться на опыт, который затем обобщается при помощи «метода принципов».

В конце XIX в. в связи с великими открытиями в естествознании на смену классической приходит неклассическая рациональность. Постнеклассическая рациональность формируется в 1970-е гг.

На этапе постнеклассической науки преобладающей становится идея синтеза научных знаний – стремление построить общенаучную картину мира на основе принципа универсального эволюционизма, объединяющего в единое целое идеи системного и эволюционного

подходов. Концепции универсального эволюционизма базируются на определенной совокупности знаний, полученных в рамках конкретных научных дисциплин (биологии, геологии и т. д.), а также философско-мировоззренческих установок.

Наука второй половины XX века характеризуется взрывообразным ростом именно прикладного научного знания, экономическая эффективность и выгодность которого очевидны. Возникла даже опасность недооценки значения фундаментального научного знания, которое по природе своей затратно и быстрой отдачи не обещает. Однако прикладные науки не могут существовать и развиваться самостоятельно, без опоры на новации знания фундаментального. Как в нынешней экономике: наиболее быстрые и «легкие» деньги делаются в торговле и финансовой сфере, но ведь ясно, что подобная ситуация в длительном плане может сохраниться только в том случае, если есть, чем торговать и на основе чего заниматься финансовыми спекуляциями. Так и в науке. Перспектив роста у прикладного научного знания нет, без развития его основы – фундаментальных наук.

Наступило время, когда человек обязан осознать свою личную причастность и ответственность за сохранение биосферы как среды своего собственного обитания.

Внедрение человека в природные процессы создало «неожиданную» ситуацию – начала разрушаться среда жизнеобеспечения самого человека. Появились экологические проблемы, которые вышли на первый план по сравнению со всеми другими.

Смертельный приговор человечество подпишет себе само, если даже только один глобальный экологический процесс примет необратимый характер. У людей не останется альтернативы для выживания, дело будет заключаться в подсчете наступления сроков конца света.

Экологические проблемы появились как «побочное» явление внедрения результатов науки в практику для улучшения жизненных условий человека. Раскрытие тайн микромира показало, что использование научных открытий может нести как благо, так и негативные последствия. Даже использование «секретов микромира» в мирных целях оказалось далеко небезупречным для биосферы, т. е. для всего живого. Но в наши дни физики ведут эксперименты по освоению термоядерного синтеза, стремятся подчинить себе еще более мощные силы ядерного синтеза, стремятся подчинить себе еще более мощные силы природы, чем ядерные. Некоторые ученые, полагающие, что управление термоядерными процессами окончательно разрешит проблему получения достаточного количества электрической энергии

за счет якобы неисчерпаемых ресурсов тяжелого водорода, подходят к этой проблеме только с технических позиций, односторонне.

Научный поиск останавливать неразумно. Без науки невозможно решить ни одной серьезной проблемы. Однако настало время ученым просчитывать каждый свой шаг и помнить о том, что каждый из них является представителем не только науки, но и представителем всего человечества в качестве ответственного лица за последствия внедрения достижений всех наук – как естественных, так и гуманитарных.

Физики овладели силами, заключенными в атомном ядре, биологи внедряются в генетический код живого, химические отходы некоторых производств чрезвычайно токсичны, осуществляется выход в космос и т. д. Трудно даже предположить, что нового могут со временем создать биологи, которые уже сегодня успешно заменяют отдельные фрагменты ДНК.

Точно так же и достижения гуманитарных дисциплин могут быть использованы как во благо человечества, так и для разрушения его сознания. Достижения современной психологии успешно используются определенными силами для манипулирования сознанием людей с целью превращения их в программируемых роботов. Для этой же цели используются философия, социология, история, социобиология и другие гуманитарные науки.

Развитие наук дает человеку возможность решить многие проблемы, но статистика показывает, что их становится не меньше, а все больше и больше. Для их решения требуются огромные средства, что ставит проблему объединения усилий ученых всего мира. Пока такая задача практически неразрешима из-за политических мотивов, остается возможность объединения ученого сообщества на концептуальной основе: «Не навреди человечеству!», а в конечном счете – «Не навреди самому себе».

Из проведенного в разделе анализа методологических и социокультурных проблем соотношения науки и гуманизма можно сделать ряд нижеследующих выводов.

Сама постановка, изучение и пути решения данной проблемы зависят в решающей степени от того, как ее исследователями понимается гуманизм, и как понимается наука.

Поэтому тема «наука и гуманизм» должна быть поставлена в конкретно-исторический контекст. Не рассуждения о науке вообще как фатально предназначенной нести человеку добро или зло, а анализ науки на определенном этапе ее развития, в определенных социокультурных, политических, экономических, идеологических,

мировоззренческих, духовно-нравственных контекстах ее функционирования, выявление тех разнообразных воздействий, которые наука оказывает на общество и человека, должны стать основой заключений о конкретных формах взаимоотношения научного познания и гуманистических ценностей.

Точно так же в конкретно-историческом контексте должны быть исследованы ценностные параметры как внутреннего мира науки, так и ее институционализированных форм и практического применения результатов научных исследований.

Сциентистская интерпретация науки Нового времени исходит из статуса природы как объективной внечеловеческой действительности, выступающей объектом господства и никакими аксиологическими постулатами не ограниченной рациональной активности человека. Если природное бытие не имеет ценности в себе, если оно ничего не санкционирует, то в отношении природы «все дозволено». Между тем, очевидно, что сегодня науке необходимо оперировать не столько с «чистыми» или «идеальными» объектами, сколько с тем, что составляет ценностно-смысловое, духовно-нравственное, мировоззренческое содержание «жизненного мира» человека.

В этом смысле можно утверждать: новейшая парадигма рациональности должна стать своего рода возвращением к первоначальным интенциям основоположников новоевропейской науки: идеалу человека, гармонично развитого в интеллектуальном и нравственном отношениях.

Связь нравственных идеалов и норм с идеалами и нормами научного познания эксплицирована в текстах практически всех выдающихся ученых и философов – творцов науки Нового времени. Ценностная нейтрализация научной картины мира – «заслуга» позднейшей позитивистской философии науки. Агрессивные и экспансионистские установки по отношению к природе и человеку современного научно-технологического комплекса являются не имманентным результатом развития просветительского, гуманистического рационализма, но совокупным эффектом слияния двух потоков дегуманизации, двух типов тотализации иррационализма: иудео-христианского фундаментализма и фундаментализма рыночно-капиталистического.

Сциентистски-позитивистская интерпретация науки как рациональности, выносящей «за скобки» конкретного человека, его субъектность, духовно-нравственные качества и т. д., берется в качестве аутентичной формы как самосознания науки, так и самой ее сущности.

Наука как познание истины самоценна, однако ее критиков вызывает сомнение цена, которой приходится оплачивать научный прогресс

– универсализация «частичного человека», узкая специализация, оборачивающаяся «профессиональным кретинизмом» и т. д.

В понятии научного гуманизма интегрированы два ряда ценностей, которые при абстрактном подходе к ним кажутся взаимно противоположными, взаимоуничтожающимися – ценности объективной истины и ценности автономии человека. С точки зрения гуманизма, человек не рассчитывает получить законы, ценности, нормы, смыслы своей жизни ни от Бога, ни от Природы, но учреждает их сам на основе своего разума и воли.

Наука рассматривает как высшую ценность объективную истину, совершенно не зависящую от человека. Но именно провозглашаемая гуманизмом суверенность человека, его автономия (самозаконодательство разума) и свобода могут быть основанием и условием возможности как достижения очищенных от всяческих антропоморфизмов, объективно-истинных положений того же естествознания, так и обретения человеком смысложизненных ориентиров в сфере безотносительных истин духовно-нравственного плана бытия. Научный гуманизм как мировоззрение – это слияние горизонтов объективного познания и личностного смысла.

В современных условиях гуманистический идеал связан с отказом от просветительской идеи истины человеческого присутствия в мире как овладения, подавления и господства. Новой онтологии и теории познания соответствует не идеал антропоцентризма, а идея коэволюции – идея взаимодействия, совместной эволюции природы и человечества.

Литература

1. Манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – 1999. – № 13. – С. 2–38.
2. Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения. – М.: Мысль, 1975. – С. 224.
3. Куртц П. Мужество статья: добродетели гуманизма // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – С. 15.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
5. Куртц П. Мужество статья: добродетели гуманизма // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – С. 84.
6. Дунаев В.Ю. Духовные основы социальной интеграции и религия // Религиозный экстремизм: истоки, реальность и социально-правовые

превенции. Сборник материалов научно-практической конференции 26–27 апреля 2001 года. Часть I. – Алматы: РИО Академии КНБ РК, 2001. – С. 126–136.

7. Манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – 1999. – № 13. – С. 2–38.

8. *Нейсбит Д.* Высокая технология, глубокая гуманность: технологии и наши поиски смысла. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 381 с.

9. *Нейсбит Д.* Высокая технология, глубокая гуманность: технологии и наши поиски смысла. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 381 с.

10. Манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – 1999. – № 13. – С. 2–38.

11. *Мещерякова Н.А., Жаров С.Н.* Ценностное измерение познания и гуманизация науки: на пути к новой рациональности // Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия. Тезисы международной научной конференции. – Санкт-Петербург, 14–18 июня 2000 г. // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». – М.: Российское гуманистическое общество. – 2000. – С. 9–12.

12. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 5–216.

13. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.

14. *Паскаль Б.* Мысли. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. – 590 с.

15. См.: *Фролов И.Т. Юдин Б.Г.* Этика науки: проблемы и дискуссии. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.

16. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 590 с.

17. *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – С. 383.

18. См.: *Косарева Л.М.* Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). – М.: ИНИОН, 1987. – С. 11–91.

19. *Декарт Р.* Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–296.

20. *Декарт Р.* Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–296.

21. *Косарева Л.М.* Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). – М.: ИНИОН, 1987. – С. 11–91.

22. Цит. по: *Фейербах Л.* Сущность веры по Лютеру // *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1995. – С. 321–364.

23. *Фейербах Л.* Сущность веры по Лютеру // *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1995. – С. 321–364.

24. *Мартин Лютер.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 290–545.

25. Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 3–366.
26. Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб: Алетейя; М.: Логос, 1998. – 360 с.
27. Косарева Л.М. Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). – М.: ИНИОН, 1987. – С. 11–91.
28. Косарева Л.М. Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). – М.: ИНИОН, 1987. – С. 11–91.
29. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–286.
30. См.: Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1971. – 590 с.
31. Джованни Пико дела Мирандола. Речь о достоинстве человека // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – С. 214–218.
32. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 474 с.
33. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
34. См.: Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка. Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме/ [http:// www.ihtik.ru](http://www.ihtik.ru)
35. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
36. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238–253.
37. Гейзенберг В. Естественнонаучная и религиозная истина // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 328–342.
38. Гейзенберг В. Естественнонаучная и религиозная истина // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 328–342.
39. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 123–258.
40. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – С. 125–466.
41. См.: Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрин-пресс, 2004. – 480 с.
42. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрин-пресс, 2004. – 480 с.
43. Черткова Е.Л. Научный разум и гуманистические ценности // Философия науки. – Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. – М.: ИФРАН, 1999. – С. 184–204.

44. См.: *Лекторский В.А.* Идеалы и реальность гуманизма/ [http:// www.ihitik.ru](http://www.ihitik.ru) (Вопросы философии. – 1994. – № 6).
45. *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // *Культурология. XX век: Антология.* – М.: Юрист, 1995. – С. 608–648.
46. *Лекторский В.А.* Идеалы и реальность гуманизма/ [http:// www.ihitik.ru](http://www.ihitik.ru) (Вопросы философии. – 1994. – № 6).
47. См.: *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.
48. *Косарева Л.М.* Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). – М.: ИНИОН, 1987. – С. 11–91.
49. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.
50. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. III. Ч. I. – М.: Политиздат, 1978. – 508 с.
51. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
52. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 590 с.
53. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 590 с.
54. *Горбовский А.А.* Предисловие // Свобода научного творчества и ответственность ученого. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН, 1973. – С. 5–24.
55. *Резниченко Л.А.* Регламентирование научного исследования // Свобода научного творчества и ответственность ученого. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН, 1973. – С. 55–86.
56. *Нейсбит Д.* Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиски смысла. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 381 с.
57. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрин-пресс, 2004. – 480 с.
58. *Гейзенберг В.* Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 290–305.
59. *Соловьев В.С.* [Теоретическая философия] // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1988. – С. 757–831.
60. *Гейзенберг В.* Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 290–305.
61. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.
62. *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки: Проблемы и дискуссии. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.
63. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 590 с.

3. СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

*Чтобы уберечь себя от отчаяния,
мы обязаны восстановить в своих правах
добро и зло... даже ценою собственного
дара предвидения.*

Эмиль-Мишель Чоран

Задача разработки нового типа рациональности социального познания приобретает особенную остроту в переходные – нерешенные в своем существе и незавершенные в своем становлении, – периоды социально-исторического развития. Переживание индивидом ценностно-смыслового плана собственного бытия в эти эпохи утрачивает органическую соотнесенность с восприятием смысла и логики, законов и тенденций происходящей на его глазах и затрагивающей практически все сферы его жизни трансформации социально-исторического целого. По сравнению с прежними эпохами, принципиальную трансформацию претерпевает ценностно-смысловой план социального существования человека; структуры взаимоотношения культур и цивилизаций; механизмы институционализации, регулирования и контроля социальных взаимодействий. Утрачивают былую мировоззренческую принципиальность и социально-политическую респектабельность такие фундаментальные для прежних форм социальной теории различия, как различия социально-экономических формаций («социализм» и «капитализм») или политических режимов («тоталитаризм», «авторитаризм», «демократия»). Ценностную инверсию претерпевают, казалось бы, незыблемые этическое-правовые постулаты: «конститутивный идиотизм» (С. Жижек) риторики прав и свобод человека в исполнении американских и европейских политиков перевел эти понятия в разряд чуть ли не непристойных.

Фундаментальные дилеммы и стратегические конфликты общества связаны с изменением его системной рациональности, перестройкой интегральной внутренней динамики его развития и воспроизводства на уровне социальной объективации новых мировоззренческих парадигм в качестве *естественных* установок повседневности. Социальная философия выполняет важнейшую роль определения общих мировоззренчески-смысловых рамок, «фреймов» анализа и оценки рисков и угроз, которые несут с собой глобальные мегатренды.

Поясним это утверждение на примере. Средневековые городские, монастырские и т. д. хроники начинались с краткого изложения истории сотворения мира. На современный рационалистический взгляд подобный стилистический прием может быть расценен как «архитектурное излишество», или как дань «религиозному фундаментализму» средневековой историографии. Но дело заключается в ином: «Священная история» задавала единый масштаб нравственной оценки и осмысления любых текущих событий, единую *духовную схему* для всех регионов бытия: мироздания в целом, человеческого сообщества, отдельной личности. Одновременно метаисторический план создавал контекст оценки действий и решений «сильных мира сего» как ведущих либо к спасению души, либо к ее гибели. Иными словами, постулировалась абсолютная точка отсчета и аналитическая шкала оценки «властей предержащих». Единицами измерения этой шкалы были не угрозы утраты привилегий или потери власти, но нарушения универсальных, обязательных для всех и каждого заповедей – т. е. основополагающие для данной исторической эпохи мировоззренческие, духовно-нравственные ценности.

С книг Никколо Макиавелли начинается эмансипация политики от теологии и, вместе с тем, формирование специфического для политической сферы нормативно-ценностного комплекса. Формируется тенденция вытеснения «инструментальным разумом» этической рефлексии, редуцирующейся к более или менее изощренной политической риторике. Вместе с десакрализацией политического пространства инструментальный подход объективно ведет к утрате целостного восприятия социальной реальности и деградации стратегического мышления в сфере политики.

В современной политической теории утилитарно-прагматический подход вытесняется более широким пониманием, не противопоставляющим столь односторонне интересы и ценности, дискурсивную целерациональность и идеальное целеполагание. Императивом современной политической философии становится синтез функционального и онтологически-аксиологического подходов, инструментально-утилитаристского и философско-культурологического понимания сущности политики, преодоление крайностей технократического редуционизма и абстрактно-гуманистической риторики.

Социальные конфликты в нашу эпоху приобретают специфические черты кризиса интеллектуально-символических структур идентичности. Например, А.С. Панарин связывает социальную энергетику и базовые мотивы массового недовольства советским режимом не с парадигмой рынка, а с парадигмой Просвещения в кантовском его понимании как выхода человека из состояния несовершеннолетия, т. е. неспособности пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого: «Главным мотивом недовольства прежним

режимом у большинства людей был не дефицит собственности и не инстинкт собственности, а бунт разума, защищающего интеллектуальное достоинство личности» [1]. И именно эта энергия личных, групповых и корпоративных связей – локальных, по большей части стихийно сложившихся стратегий противодействия кризису власти на уровне повседневного действия, не представленного в социальных институтах – порождает определения реальности, которые имеют «потенциал самоосуществления» [2].

Ставя вопрос о трансформации онтологических оснований социальной реальности и социальной рефлексии в современную эпоху, мы фактически ставим проблему не столько наиболее теоретически развитой формы рефлексии, сколько проблему того типа онтологии, семантики и эпистемологии социальной реальности, который реально участвует или доминирует в процессах ее трансформации. Анализ литературных источников свидетельствует о том, что в современном социодискурсе сталкиваются две альтернативные парадигмы или две эпистемы социального познания: 1) концепция социального конструирования реальности; 2) концепция социальной самоорганизации. За этими парадигмами стоят как всесторонне продуманные в истории мировой философии онтологические концепции, так и самые современные научные представления.

Проблема соотношения и возможностей неантагонистического объединения этих парадигм как фундамента нового типа рациональности социального познания и является основным предметом настоящего исследования.

3.1. Постнеклассические импликации классической парадигмы социально-философской рефлексии

Великие интересы индивидуальной гуманности, важнейшие опоры общественной и частной деятельности, силы, низвергающие и возвышающие народы, представляются мыслями повседневного обихода, простыми, естественными взглядами на будничные предметы обычной жизни.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Как известно, все философы делятся на два лагеря: на тех, кто начинает свои рассуждения со слов: «Уже Платон и Аристотель...», и на тех, кто начинает с фразы: «Еще Платон и Аристотель...». За этой шут-

ливой формулировкой принципа классификации философских систем кроется глубокое содержание:

«В такой глубине исторического, какую история как наука и философия истории могут лишь предполагать, мы уже осознаём себя доверенными надежности греческой стихии, в таком знании и доверии, которые не есть ни привычка, ни комфорт, но которые, напротив, позволяют нам помыслить всю опасность и прожить всю неуверенность или все отчаяние» [3]. Однако то, чем философски одаренные греки обладали «от природы», «органически», мы можем и должны приобрести лишь через усилие и систематическую работу рефлексии.

Обращение к «греческой стихии» насущно и в рассуждениях об онтологических основаниях и концептуально-методологических проблемах познания современного социального мира. Изобретенный греками тип дискурса, основанный на различении онтологических истоков *doxa* (правдоподобного мнения) и *episteme* (аподиктического знания), является конститутивным и, вместе с тем, имманентно проблематичным способом рациональной легитимации суждений современного социального теоретика.

Доэлейская философия искала подступы к онтологии на путях определения первоосновы, первоэлементов, сущности сущего – ἀρχή. Для нас важно осмыслить то обстоятельство, что уже в наиболее ранних космологических версиях онтологии античных «физиологов» и элеатов универсуму имманентны социально-этические определения. На социоморфную модальность онтологии применительно к древнегреческой мысли в целом указывает Ж.-П. Вернан: «Образ социального космоса, регулируемого равным для всех законом (*isonomia*), на заре философии ранние греческие мыслители перенесли на физическую вселенную» [4]. Уже у милетских «физиков» модель умопостигаемого и разумно упорядоченного мира связана с институциональными формами и духовными структурами, свойственными полису. Мудрость (*Sophia*) состояла, прежде всего, в размышлениях по поводу политических и моральных основ человеческого миропорядка: «*Логос* с самого начала осознаёт себя, свои правила, свою эффективность через политическую функцию» [5].

Эта особенность онтологии Логоса досократиков переходит и к Сократу, резко критиковавшему учение физиологов о бытии как непоследовательное, сохраняющее претензии на божественное знание. Та реальность, исследованию которой посвящено философствование Сократа как онтология нового типа, неопределима в терминах ио-

нийской натурфилософии (Архэ, Логос), но точно также не сводится к субъективным мнениям (Докса) софистики. Сократ открывает новый тип реальности – поле автономного бытия самоотнесенных, самодостоверных понятий, не нуждающихся в каких-либо эмпирических или трансцендентных референциях.

Утверждаемая Сократом форма понятия существует не *относительно* чего-то, не *имманентна* чему-то, а бытийствует самостоятельно. Указывая на две типичные ошибки при истолковании идущей от Сократа теории идей: 1) придание идеям статуса идеальных объектов по типу натуралистической, «вещественной» онтологии досократиков и 2) интерпретация идей как онтологических коррелятов понятий человеческого мышления в духе антропологии софистов, – Л.А. Доброхотов отмечает: «Вся путаница, порожденная этими сближениями, устраняется, если учитывать, что идеи не принадлежат к тому или иному роду действительности, но являются самой действительностью, и, следовательно, их гипостазирование бессмысленно» [6]. Гипостазирование, превращение в трансцендентную универсалию лишило бы эйдос присущей ему реальности, несводимой ни к объективно-природному, ни к субъективно-человеческому бытию. Единицами этой реальности являются не *элементы* досократиков, но *смыслы*, или, точнее, концентрации, сгущения, *события чистого смысла* – события, вокруг которого реальность сущего организуется в *онтологический феномен*.

По разъяснению М. Хайдеггера, феномен в аутентичном, исходном – т. е. в *греческом*, – смысле – это «себя-в-себе-самом-показывание» [7], в отличие от расхожего понимания феномена как эмпирической наглядности. Феномен не является чем-то таким, «за чем» стоит нечто еще, некая скрытая сущность. Вместе с тем, сами феномены *не даны*, чем и определена необходимость феноменологии для их выявления и экспликации. А также, добавим, и особый тип отношения между знанием об эйдосах, добываемым в эйдетической интуиции, обращенной (посредством операции «феноменологического эпохе») к имплицитным, допредикативным слоям и структурам сознания, и в естественной установке. В Сократовском философствовании

«Речь идет не о таком знании, которым один обладает, а другой нет, и на которое первый претендует, а второй нет, следовательно, не о том знании, которым обладают лишь «мудрецы», а о том, на которое должен претендовать каждый, а если он им не обладает, то должен постоянно добиваться его» [8].

Это знание состоит в знании о благе, об *арете* – о том, в понимании и в достижении чего состоит само бытие человека. На вопрос, что такое справедливость, должен уметь отвечать каждый, ведь это – вопрос о нем самом. Аreté – это некое «общественное» понятие, то, что делает каждого гражданином государства, определяет его бытие как бытие-с-другими в едином сообществе. Между тем, люди довольствуются лишь видимостью такого знания, общими мнениями, а не самостоятельно продуманными определениями того, что такое справедливость, мужество, истина, красота и т. д. Именно в неразличении эйдетической феноменологии и феноменологически не проясненной сферы чувственного опыта лежат истоки онтологии, этических и социально-политических концепций софистики.

Равное для всех подчинение закону (*isonomia*) и равное для всех участие в отправлении власти (*isocratia*) характеризовали духовный и политический мир полиса. В этом мире любые претензии на исключительность грозили разрушить гармонию, нарушить меру равновесия социального организма.* В то же время, в политической системе полиса сохраняется план трансценденции в виде инстанций и сил *священного* (*hieros*), чей порядок не поддавался расчетам разума и решениям, вынесенным в результате публичного обсуждения. В сообществах мудрецов, как и в мистериальных культах, достигались знания, которые, даже будучи публично провозглашенными, не теряли своего статуса принадлежности к иному, чуждому обыденной жизни, миру:

«С самого своего рождения философия оказывается в двусмысленном положении: по своему подходу и побудительным мотивам она смыкается как с посвящениями в мистерии, так и с борьбой мнений, происходящей на агоре; она колеблется между духом тайны, присущим секте, и характерным для политической деятельности духом противоречивых публичных дебатов» [9].

Эти крайности персонифицированы, с одной стороны, в пифагорейском союзе – как замкнутом братстве посвященных, с другой стороны – в философии софистов, целиком включенной в общественную жизнь. Представлены они и в учении Платона, в котором, как подчеркивает в *Письме VII* сам философ, существуют два плана: эзотерический и экзотерический. Эта двусмысленность проявляется и в общественно-политической позиции. Философ по самому своему существу

* Отсюда и обычай остракизма, в котором Аристотель усматривал один из главных механизмов сохранения демократических начал социально-политической жизни.

как призван к активной социальной и политической деятельности, так и должен вести созерцательную жизнь.

С одной стороны, Платон, рассматривая политику как искусство, направляемое философским поиском истины и блага, выдвигает принцип слияния политической власти и философского разума: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия... до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол» [10]. Вместе с тем, даже в идеальном государстве, сконструированном в полном соответствии с философской моделью, философов приходится *принуждать* к исполнению ими властных функций. В государстве же, «недостойном природы философа», политическая власть и «основательное философствование» *структурно несовместимы*.

Обладание политической властью, причастность, как мы говорим сегодня, к «реальной политике», неизбежно влечет за собой специфические соблазны и искушения для философа, осознающего превосходство раскрываемой философией истины над мнениями толпы, подчиняясь которым, в государственных делах никто не совершает ничего здравого:

«Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесется ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?... Вот в чем гибель и вот как велика, друг мой, порча лучших натур, предназначенных для благороднейшего занятия!» [11]. Чтобы не превратиться из добропорядочного и законопослушного гражданина, уважающего полисные законы и даже предрассудки, если они оберегают спокойствие государства и благополучие его граждан (а именно таков философ в своей частной жизни) в тирана, – в силу структурно обусловленной несовместимости целерациональности профессиональной политической деятельности и философски-нравственной компетентности, – философ должен избегать участия в институционализированных формах политической жизни, «делая свое дело, словно укрывшись за стеной от пыли, поднятой ураганом» [12].

Неосуществимость требования превратить философскую истину в высшую властную структуру* компенсируется созданием духовно-со-

* Проблема двойственности отношения философии и политической деятельности стояла и перед китайскими философами. Легисты выступили против конфуцианского отождествления философии и искусства государственного управления: «Куль-

циальных общностей, подобных Академии, где и возникает особый, удивительный и непонятный для посторонних тип людей. В отношении же социума гуманизм Платона «застыл в эсхатологической готовности быть движущей силой в божественно совершенном государстве будущего» [13].

Социально-политическая задача философии, как она видится Сократу и Платону, состоит не в непосредственном вмешательстве в политику с проектами социальных преобразований, а в окольном (с точки зрения современных политических технологий) пути воздействия на «реальную политику» через преобразование ее социокультурных оснований, мотивов и целей. Вместе с тем, этот путь, состоящий в долгом и терпеливом воспитании гражданских добродетелей, нравственном вразумлении сограждан и обучении их философской культуре мышления, предуказан особенностями самой социальной онтологии.

Стремление к воспитанию, образованию, культуре как основам социальной организации – расцвет пайдейи (*paideia*) – стали особенностью, отличавшей греков от большинства других народов и во многом определившей развитие философской и социально-политической мысли античности. Афинская демократия пришла к мысли строить новое общество, основываясь на духовном развитии граждан, «сделать воспитание архимедовым рычагом, который позволит повернуть всю политику государства» [14]. Общей темой ожесточенных споров философов, риториков, медиков, математиков, художников была проблема воспитания, с помощью которого греки хотели укрепить и улучшить государство. Перед Платоном встала задача создания модели такого духовного сообщества (по традиции именуемого *политией*), в котором сократовская философская пайдейя была бы действительной основой социальных отношений и институтов. *Не государство должно определять систему воспитания, но пайдейя должна стать моделью государства.*

Философская пайдейя как опыт не столько интеллектуального развития, сколько потрясения духовно-онтологических оснований существования человека – сквозная тема и основа драматургии большинства платоновских диалогов. Итогом и кульминацией разработки этой

турных и ученых нельзя использовать [в управлении], а если использовать их, то это расстроит законы», – Хань Фэй. Хань Фэй-цзы // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1997. – С. 507. В доказательство этого положения Хань Фэй-цзы приводит примеры, демонстрирующие, что следование принципам собственного учения в принятии административных решений создавало Конфуцию неодолимые препятствия при отправлении им функций государственного чиновника, дасыкою (руководителя судебного ведомства), и зачастую приводило к прямому нарушению им норм законодательства.

темы явилась знаменитая «Притча о пещере», где Платоном развернута мифологическая экспозиция существа основополагающей онтологической структуры метафизики.* Для нас важно подчеркнуть, что этот метафизический миф излагается в работе, посвященной анализу именно социально-политической реальности.

Что мы можем извлечь для достижения целей социально-философского анализа из «необыкновенной истории», рассказанной Сократом? Прежде всего, модель дискретно-континуального строения онтологии социальной реальности и соответствующую ей схему встроенных в эту сегментированную онтологию типов мировоззрения. Тени, о которых идет речь в платоновском мифе, это проекции трехмерных тел на плоскость. Таким образом, Платон вводит в социальную онтологию проблему структуры соизмеримости пространств с разным числом измерений.

Любая мировоззренческая перспектива вычленяет из многомерной реальности ее односторонние проекции. Эти проекции не только оправданы, но и необходимы для рационального осмысления реальности. Между тенями, предметами и вечными прообразами существует отношение аналогии, которому соответствует деятельность по распознаванию подобий. Но тогда встает вопрос: что же следует мыслить под отношением правдоподобия или пропорциональности отношения наших образов и понятий к истине? Может ли, скажем, это свойство присутствовать в тех образах-тенях, что открыты взгляду узника на стенах его пещеры, и быть аналитически извлечено из них?

Для узников различие между прямоугольной и круглой тенью безусловно и онтологично. А кто станет утверждать, что у них единый субъект присущности, или возьмется доказывать в спорах с «тамошними знатоками», что за единством тени-проекции может стоять множественность реальных сущностей, будет уличен в безумии и нечестивости. Ведь у узников пещеры отсутствует опыт обращенной перспективы, в которой раскрывается отношение объемного предмета и его плоскостных проекций.

Различие доксы и эпистемы одновременно онтологично и интенционально. *Докса* соответствует взгляду, прикованному к онтологически ложному бытию – к призракам-симулякрам. *Эпистема* предполагает

* Гениальность Платона («безграничная», по определению А.Ф. Лосева) воплотилась здесь в совершенно уникальный философский текст-символ – текст, модальностью согласий-несогласий и различиями в семантизации которого характеризуются, если не создаются, великие философские системы, мировоззренческие стили, целые метафизические эпохи.

обращенность созерцания к онтологически доброкачественной реальности (к «сверхпещерным сущностям»), и осуществляется в качестве способа рациональной рекогносцировки местопребывания человеческой души в иерархических слоях бытия и среди господствующих в них истин. Однако напомним, что первоначально взгляду освобожденного узника открывается реальность *sui generis* – **предметы, которые отбрасывают свои тени на стены пещеры: статуи, посуда, утварь**, – т. е., говоря современным языком, артефакты, искусственная, онтологически виртуальная реальность. Таким образом, *эпистеме* оперирует не эйдосами – онтологическими универсалиями, но эйконами – правдоподобными образами. Поэтому научно-теоретическая рациональность не достигает истинного отношения к истинной реальности: «О том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно... довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом» [15]. Наконец, в созерцании идей-эйдосов человеку вроде бы открывается онтологическая первосущность, достигается объективная истина (в античной философии истина обозначалась термином *алетейя* – несокрытость).

Однако дело в том, что *эйдос* как единая неделимая сущность не имеет *логоса*, т. е. лишен рационально упорядоченной структуры. Философия – обращение души в область умопостигаемого, совершающееся как постепенное перемещение человека в местопребывание его сущности и пошаговое приучение к нему (в чем и состоит сущность образования – *пайдейи*). В «месте истины» достоверности и самоочевидности самосознательного взгляда прямо и непосредственно являются самооткровением абсолютного в личном опыте. В то же время, они в принципе не выводимы ни из эмпирических констатаций, ни из метафизических сущностей, появляющихся в перцептивных полях и умозрении человека, «который в мире». Поэтому формулировка аподиктических суждений в интеллигибельной сфере по существу невозможна, и самая строгая категориальная организация аналитических процедур оказывается несоразмерной знанию первых причин и последних оснований. Таким образом, познание на обоих своих полюсах – феноменальном и интеллигибельном – совершается в условиях абсолютной проблематичности своих онтологических оснований, даже если субъективно оно и воспринимается как обладающее качествами *каталептической фантазии*.^{*} Это обстоятельство служит основанием

^{*} Термин *стойков*, обозначающий восприятие, в самом себе заключающее качество непосредственной объективности, самоочевидности.

всевозможных способов опровержения догматической метафизики – от античного скептицизма через апофатическую теологию средневековья и нововременной трансцендентализм – до современных разработок неклассических типов рациональности.

Логической схемой анализа онтологических импликаций модели Платона может выступить концепция языковых каркасов Р. Карнапа. Эта концепция была предложена с целью проконтролировать «метафизические» составляющие научных теорий. В основе концепции языковых каркасов лежит идея многоступенчатого исчисления предикатов, развитая Б. Расселом. Предикатом называется функция $p(x)$, принимающая два значения: истина и ложь. Когда фиксируется область определения этой функции и ей приписывается квантор общности или существования, то возникает истинное или ложное высказывание. Если, в свою очередь, сами предикаты становятся аргументами других предикатов, то возникает исчисление предикатов второй степени $P(p(x))$ и т. д. Если на первой ступени мы утверждаем, что существует x , принадлежащий к тому или иному классу, то в логическом языке предикатов второй степени мы утверждаем, что существует класс, элементом которого является x . Третья ступень будет утверждением о существовании класса классов и т. д. Языковые каркасы описывают слоистую, ступенчатую, многоуровневую онтологию, где объекты каждого предшествующего уровня образуют подмножество последующего уровня.* С каждой последующей ступенью возникает новый способ описания, допускающий или полагающий новую область объектов. Таким образом, выстраиваются иерархии предметных уровней онтологии и способов их теоретического описания.

Следует отметить, что в христианском богословии (Василий Великий, Исаак Сирий) была досконально проработана идея множественности уровней реальности как ступеней восхождения к онтологически высшему, предельному уровню бытия. «Самая поразительная черта представления о степенях совершенства – это убеждение в отсутствии основания, обуславливающего градацию. Не потому, что вещи разнятся по своим свойствам, они занимают разное место в иерархии – напротив, причастность той или иной степени совершенства позволяет сопоставить их между собой» [16]. Как видно, идея о «степенях совершенства» и концепция «ступеней исчисления предикатов» основываются на иден-

* Например, иерархия языковых каркасов теории чисел выглядит следующим образом: языковый каркас элементарной теории чисел принимает в качестве онтологии множество натуральных чисел. В рамках этого языкового каркаса простые числа определяются как подмножество множества натуральных чисел и затем выясняются свойства этого подмножества. На следующем уровне возникает языковый каркас для онтологии рациональных чисел, а после этого – языковый каркас онтологии действительных чисел.

тичных способах формулировки суждений существования через указание на совокупность, к которой принадлежит предмет определения.

В традиционной субъектно-предикатной логике суждения о существовании строятся по формуле А есть В, или А обладает свойством В. В концепции языковых каркасов *существовать* – значит *быть значением квантифицированной переменной* (квантифицированной – т. е. связанной квантором общности или квантором существования). Здесь суждения формулируются в виде «для всякого x верно, что...», «существует такой x , что...». При этом вопросы существования разграничиваются на два типа: внешние и внутренние. Внутренний вопрос задается в терминах и в соответствии с правилами и критериями, принятыми в языке той или иной теории. Внешний вопрос – это вопрос о самом языковом каркасе, о его концептуальных ресурсах и границах релевантности. Очевидно, что собственно онтологический статус имеют именно внешние вопросы. Или, если прибегнуть к иным терминам, вопросы метатеоретического уровня, вопросы об истинности или применимости языкового каркаса или научной парадигмы, в рамках которых проводится научное исследование.

С позиций концепции Р. Карнапа платоновская модель выстраивает иерархию языковых каркасов. Первая ступень исчисления предикатов принадлежит узникам, дающим названия проплывающим по стене пещеры теням и приписывающим им звуки. На второй ступени сами тени и звуки становятся предикатами класса людей, животных и предметов, которые видит узник, освобожденный от оков и видящий верхнюю дорогу, проходящую между огнем и узниками. Существование этого класса предметов не предполагалось с необходимостью языковым каркасом «теории» узников, но его возможность в принципе, логически не противоречит этой теории. Однако в ее рамках утверждение о существовании подобного класса объектов принимает вид «метафизических» суждений. Таким образом, граница между «физикой» (эмпирически верифицируемыми и фальсифицируемыми суждениями) и метафизикой в этой модели подвижна и определяется уровнем восхождения субъекта по онтологическим ступеням. В то же время, в этой модели, скорее, не наука «преодолеывает» или контролирует метафизику путем логического анализа языка, а метафизика задает регулятивы продвижения науки ко все более глубоким онтологическим уровням и перестройке своих языковых каркасов.

Концепция иерархии языковых каркасов отвечает кумулятивной модели развития знания, представленной и в притче Платона, что оставляет без решения ряд принципиальных проблем. П. Фейерабеном и Т. Куном был сформулирован тезис о несоизмеримости научных тео-

рий, оказавшийся в центре бурных дискуссий философии науки 70-х – 80-х годов прошлого века. Хрестоматийным примером альтернативных концептуальных систем в физике являются корпускулярные и волновые модели, в математике – взаимно несовместимые теории натуральных чисел Фреге, Цермело и фон Неймана. Принцип несоизмеримости не только накладывает ограничения на возможности научных дискуссий, но в более общей формулировке означает релятивизацию онтологии, ее зависимость от культурных и языковых парадигм. В модели К. Поппера («критический фаллибилизм») нередуцируемые основания знания отсутствуют как снизу, так и сверху.

Предположим, что по соседству с описанной платоновским Сократом пещерой существует еще одна. Ее узники будут формулировать совершенно иные зависимости между тенями и звуками. Предположим далее, что у узников двух пещер появилась возможность сопоставить результаты своих наблюдений. Понятно, что никаким логическим анализом языка и операциями многоступенчатого исчисления предикатов скоординировать языковые каркасы теорий двух групп узников невозможно. Платоновское решение вопроса включает и такую модификацию проблемы. Инстанция идей-эйдосов является основанием для интеграции альтернативных теорий нижележащих уровней в метафизическую систему истины.

Истолкование бытия как идеи требует «понимающей умелости» в качестве способа рациональной рекогносцировки местопребывания души в иерархических слоях бытия и среди господствующих в них истин. За этим способом Платон и закрепляет имя философии, вновь обретенному статусу которой соответствует роль образования как руководства к изменению всего человека в его существе. *Пайдейя* – обращение души в область умопостигаемого, совершающееся как постепенное перемещение человека в местопребывание его сущности и пошаговое приучение к нему, исходя из предвосхищающего соразмерения с выставленным философией прообразом. *Идея-эйдос* становится основанием возможности *алетейи* и порождающей моделью (*парадигмой*) *пайдейи*. Тем самым Платоном предрешена основополагающая структура метафизики и одновременно положено начало европейской гуманистической традиции образования.

Изобретенный греками и узаконенный в «притче о пещере» тип дискурса обладает конститутивным свойством, делающим структурно невозможной как интерпретацию эйдетики бытия в духе догматики позднейших метафизических систем, так и возвратное движение к «доонтологическому мышлению бытия» в мысли досократиков. Самая строгая

категориальная организация текста оказывается несоразмерной знанию первых причин и последних оснований. Философские идеи порождаются собственным внутренним миром человека, и если они не заложены в природе души, то им нельзя обучиться в принципе. Но лишь после долгих споров об этих вещах, подобно внезапно вспыхнувшей искре, в душе рождается сознание, само себя питающее: «Лишь с огромным трудом... да, к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета» [17].

Аристотель предупреждает, что обладание философией как знанием первых начал и причин можно по справедливости считать выше человеческих возможностей. «Человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания» [18]. Выход за пределы соразмерного человеку знания блокируется в «притче о пещере» тем, что дискурсивное рассуждение замещается *эйконом* – правдоподобным образом, сконструированным пропорционально умозрительному образцу. *Эйкон* – это *эйдос*, взятый «во второй производной», и в этом своем качестве создающий пространство философской семантизации мифопоэтических метафор онтологических первоначностей. Коль скоро уподобление, развернутая метафора, становятся *определениями*, то для философии открывается парадоксальная возможность построения средствами мифа *рациональной* картины мира. В «притче о пещере» смысловая схема *пайдеи* определена не столько воцарением *эйдоса* над *алетейей*, или правильности взгляда над непотаенностью сущего, сколько замещением *эйдоса* *эйконом*. Но тогда встает вопрос: что же следует мыслить под отношением правдоподобия или пропорциональности отношения к истине, присущим *эйкону-логосу*?

Дело в том, что *эйкон*, смоделированный на основе самого тщательного изучения являющейся взору человека «действительности», в принципе не может предъявить гарантий легитимности своих претензий на отношение подобия *эйдосам*, составляющим онтологическую реальность «Гиперурации». Ландшафтные рельефы «долины правды» в проекциях на «гладкое пространство» логически организованного дискурса не столько дают искаженный, замутненный и т. п. образ, сколько свидетельствуют о несоизмеримости, или иной размерности *эйдоса* по отношению к *логосу*. Подобный (и «подобный», онтологически добротный) *эйдосу* *эйкон* не может возникнуть в соотношениях сущности и ее образа-проекции, мыслимых по модели димензиональной онтологии, являющейся непрорефлектированной структурой догматической метафизики. Пропорциональность отношения к истине *эйкон* приобретает

совершенно иным способом, исходно и в принципе отличным от инкриминируемого Платону «гипостазирования идей» как идеальных проекций сущности сущего с последующим подчинением реальности этому «миру наизнанку». В «притче о пещере» в отношении к истине человек ставится через прохождение пути *пайдейи*. Этот путь проложен как движение от игры теней на стене пещеры к созерцанию самого источника света. Но ведь это описание есть ни что иное, как зеркальное отражение движения *анамнезиса* – знания как узнавания-припоминания *эйдосов* через погружение в глубины собственной души. Духовное пространство *пайдейи* устроено так, что оно совмещает в себе оба эти плана, причем не через соотношение образ-прообраз, а непосредственно.

Чтобы представить себе, как это возможно, следует, подчиняясь императиву платоновского способа конструирования правдоподобных *эйконов*, прибегнуть к аналогии. Топология духовного пространства *пайдейи* организована по принципу ленты Мёбиуса – односторонней поверхности, возникающей при склеивании ленты, один из концов которой повернут на 180 градусов. По законам этой топологии, когда ум «видит одновременно в одном и том же первое и последнее, высшее и низшее, окружность и центр, Альфу и Омегу, причиненное и причину, Творца и творение, т. е. «свиток, исписанный внутри и снаружи» (Иезек. 2, 10), – тогда наш ум достигает, наконец, совершенного объекта» [19].



Топологической особенностью ленты Мёбиуса является то, что, двигаясь по ее односторонней поверхности, я в итоге прихожу к самому себе, но «вывернутому наизнанку», зеркально отраженному относительно самого себя. Так и в движении философской рефлексии ее собственные закономерности становятся предметными во внеположных им, с точки зрения внешнего наблюдателя, определениях онтологических первопонятий, образующих для рефлексии «свое другое». Но точно так же и путь *пайдейи* как восхождение души к онтологически высшим типам реальности есть в то же время опыт духовного самообретения, совершающийся как усилие, позволяющее человеку удержаться в размерности мысли, не соскользнуть с той самой односторонней поверхности, где исчезает онтологическое различие имманентного и трансцендентного, «лицевой» и «изнаночной» сторон бытия.

Иными словами, платоновская *пайдейя* – это путь души к такому состоянию, когда она становится местом самоотнесенности любого типа сущего согласно его собственной мере. Поэтому истинное знание

или *софия*, соответствующие семантике *пайдеи*, невозможны в виде содержательной системы определений. Мудрость «мудрейшего из эллинов» состояла в знании о незнании, т. е. строилась по смысловой схеме *избыточности «текстов сознания»* (М.К. Мамардашвили), включающих в себя размыкающие «антиструктуры» любого конституированного опыта как условие возможности понимания. Сократовское философствование и *пайдеия непосредственно* едины, одно совершается не в свете другого, а как другое. Метафизика, социальная философия и педагогика связаны отношением предельного перехода на том онтологическом уровне, где они непосредственно совмещены в истинно важном и единственно насущном образовании – образовании человеческой души.

Платоновский образ узника, обращенного к созерцанию теней на стене пещеры, является онтологической моделью такого слоя или уровня социальной реальности, который структурирован не соотношением оригинала и копии, а особым типом идентификации самоотнесенных целостностей, при котором социально-политические представления выступают проекциями социальной реальности на ее же собственные структуры. И все дело в том, что на этом онтологическом уровне могут располагаться не только *недра пещеры* вместе с закованными в цепи ее узниками, но и *агора* вместе со свободно расхаживающими по ней равноправными гражданами Афин. Онтология Платона, обращая социальную рефлексию к «сверхпещерным сущностям», позволяет вместе с тем увидеть внутреннюю ограниченность и источник нестабильности, предвестник неизбежности гибели афинской политики именно в том, что лежит в ее основе и составляет предмет законной гордости ее граждан.

Словно ткань, расцвеченная всеми цветами радуги, – так и демократический строй, испещренный разнообразными нравами и совмещающей в себе все прочие роды государственно-политических устройств, – может показаться всего прекраснее тем, кто, подобно детям и женщинам, любит все пестрым. Свободный гражданин демократического государства «так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство» [20]. Однако эта плюралистическая многоцветность не содержит в себе встроенных ограничителей, не допускающих перехода сложной, полифонической гармонии различий в их эклектическое, безразличное и не связанное друг с другом сосуществование, то есть препятствующих перерождению свободы во вседозволенность, гражданскую безответственность и равнодушие, гедонистическую асоциальность. Платон видит, что афинский демос захлестнул поток самодовольной обыденности, пошлости, цинизма, низменных страстей, своекорыстия, влекущий его к забвению гражданских добродетелей. Столь шокирую-

шая либерально мыслящего интеллигента теория идеального государства Платона и есть попытка соорудить посреди этого потока дамбу из онтологически безусловных ценностей Добра, Истины, Красоты.

Сократ говорит своему собеседнику: «То, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

– Что же она, по-твоему, определяет как благо?

– Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе». Но в философски не продуманном понимании свободы заложена неизбежность перерождения демократии в свою противоположность: «Чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается ни чем иным, как чрезвычайным рабством» [21], ведь тирания возникает не из какого иного строя, как из самой демократии, тиранические режимы устанавливаются и приобретают легитимность не иначе как на основе демократических процедур народного волеизъявления.*

Ж. Бодрийяр, анализируя тенденции трансформации систем современной консолидированной демократии, писал:

«Демократия обладает большим запасом возможностей автокоррекции, самоналадки. Но сегодня, похоже, эти возможности истощились. Взять хотя бы систему народного представительства – посмотрите, во что она превратилась в Америке. И у нас, во Франции, не лучше. Это не демократия, это издевательство. Права человека, свобода, демократия – все это превратилось в пародию. И очень мало шансов, что систему можно откорректировать». Как и во времена афинской политики, система достигла стадии предельной насыщенности, предусмотренной ее конструктивными особенностями. Она отлажена, высокотехнологична, оперативна, но начинает опощляться – «о ценностях нет и речи» [22].

Точнее будет сказать, что современные политики только и говорят, что о либеральных ценностях и священных принципах демократии, прекрасно понимая (как и софисты в свое время), что в создании политического имиджа «важны только слова, все остальное – болтовня» (Э. Ионеско) [23]. Предельная насыщенность, о которой предупреждает Ж. Бодрийяр, или «перегретость» узлов и агрегатов, обеспечивающих функционирование социальной системы современной либераль-

* Диагноз Платона подтверждается Аристотелем: меры, предпринимаемые приверженцами демократии для ее укрепления, на самом деле ослабляют ее, и «причина этого в том, что там плохо понимают, что такое свобода», – Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 551.

ной демократии, достигнута за счет истощения, «переохлаждения» ее онтологической основы. Механизмы автокоррекции и самоналадки, построенные по чертежам социальной инженерии и до сих пор справлявшиеся со своими задачами, начинают работать вхолостую. И если Бодрийяр или Платон предупреждают об этом, то вряд ли следует на этом основании причислять их к стану противников демократии, «врагов открытого общества».

Парадоксальные взаимоотражения, взаимопереходы, инверсии проекций рефлексированной в саму себя действительности, составляющих структуру самоидентичности социально-политической реальности, могут быть интегрированы в столь же иррациональное предметное представление. Если к онтологической схеме, представленной в «притче о пещере», применяются критерии эмпирической верификации и фальсификации, то в результате возникают не истинные или ложные, но irrelevantные, беспредметные, хотя и внутри себя сколь угодно рационально организованные интерпретации.

3.2. Феномен рациональности в контексте модальных онтологий

Феноменология «я могу» является, несомненно, более фундаментальной, чем лингвистический анализ.

Поль Рикёр

Обрисовывая контуры логической культуры XXI в. – подразумевающей совсем иную, чем в рационализме классического типа, онтологию, – В.С. Библер выделяет две ее типологически значимые характеристики:

1. В данном типе логической культуры вступают в диалог античный, средневековый, нововременной и т. д. типы философской логики, или логика выступает как диалог логических начал, логических миров, предельных оснований рациональности. Причем речь идет не о проекциях иных логических культур внутрь классического разума (в этом случае логики различного типа сопрягаются и взаимообосновываются только в «снятом» виде – в форме последовательно включенных «узловых точек» единой эволюционной линии «диалектического развития» некоей абсолютной логической идеи, или же по модели димензиональной онтологии).

2. Искомая логика культуры (культура логики) подразумевает совсем иную, чем в рационализме классического типа, онтологию: бытие

логически осмысливается в точке своего абсолютного начала, в той точке, где (всеобщего...) бытия еще нет, оно еще только возможно, но, вместе с тем, уже начинается. «Бытие мира – в предельном онтологическом предположении – осмысливается здесь как «бытие – возможность» (ср. Николай Кузанский), как бытие бесконечно-возможного мира, актуализируемое в той или другой логике лишь в одном «наклонении» [24], – то есть в определенной модальности. «Онтология, предположенная логикой XX века (то есть онтологика)... это онтология *взаимоперехода многоразличных* (в идее – бесконечно-многих) *форм и актуализаций бесконечно-возможного бытия*» [25]. Онтология понимается и философски осмысливается как точка взаимообоснования и трансдукции всей полифонии тех форм бытия, что актуализируются всеми бесконечно-возможными (а не только исторически-наличными) формами (актуализациями).

Объединение двух отмеченных характеристик означает, что фактически В.С. Библером ставится задача разработки нового типа рациональности как диалога логик, фундированного структурами модальной онтологии. Именно в контексте *модальной онтологии* или *логической семантики возможных миров* становится возможным процесс взаимообоснования и полифонии тех форм бытия, что актуализируются бесконечно-возможными типами философской логики, а не только лишь исторически-наличными типами логических культур.

В связи с этой программой разработки нового типа рациональности или построения нового типа философской логики («онто-логики») необходимо отметить, что на философском уровне далеко не решен еще вопрос о самой возможности диалога культур. Существуют достаточно серьезные основания для отрицательного ответа на этот вопрос. Сошлемся хотя бы на позицию М.К. Мамардашвили, утверждавшего: «Вообще я считаю, что контакт между культурами невозможен» [26]. С точки зрения В.М. Межуева, этническая культура лишена дара общения. Ее «можно уподобить натуральному (но только духовному) хозяйству: она столь же самодостаточна и ей нет дела до другой культуры» [27]. А.Г. Косиченко отмечает: религия не нуждается в диалоге: «...с точки зрения догматики и норм веры ислам и христианство автономны, независимы и никак не взаимодействуют. Поэтому говорить об их согласии или отсутствии такового неправомечно» [28]. Э.-М. Чоран писал: «Представьте себе читателя трех книг «Пирроновых основоположений» читающим Евангелие! Каким чудом примирить даже не две доктрины, а два несовместимых мира?» [29].

Если ни культура как таковая, ни ее отдельные уровни или формы (религиозные, этнокультурные и т. д.) не способны к общению, то, может быть, это общение становится возможным на уровне их философского самосознания? Этот вопрос ставит А.В. Смирнов в своей статье с примечательным названием: «Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях?» И ответ на него оказывается отрицательным.

Для того, чтобы преодолеть тупики истолкования содержания одной (неевропейской) философской традиции на языке другой (европейской), выступающей одновременно и как язык исследования, А.В. Смирнов предлагает обратиться к анализу процедур формирования смысла и особенностям устройства смысловых конструкций. Процедура формирования смысла высказываний во многих аспектах автономна по отношению к их содержательным определениям, и вместе с тем многие содержательные различия могут быть объяснены через различия процедур формирования смысла. Сравнение этих процедур в различных системах метафизики и культурных мирах становится способом их исследования. Положение о фундаментальном единстве человеческого разума («и человечества, человеческой цивилизации, истины, разумного устройства общества, того, что должно признаваться правильным и истинным любым здравомыслящим человеком» [30]), обычно аргументируется тем, что «все согласны» с некоторыми первоосновными очевидно истинными положениями («равные третьему равны между собой» и т. п.). Но именно этот аргумент, как выяснилось в ходе исследования, оказывается несостоятельным: «Это предположение было бы верно только в случае, если бы было доказано, что мыслить, т. е. выстраивать смыслы и соплагать их между собой, можно только исходя из тех оснований, в которых данные априорно-очевидные истины действительно таковы. Но именно это мы и ставим под сомнение» [31].*

В классической аристотелевской логике закон исключенного третьего и закон противоречия имеют статус априорно-очевидных истин, безусловных и в равной мере необходимых основоположений. Как показал А.В. Смирнов, в логических построениях арабо-мусульманской философии, начиная уже с калама, закон противоречия неукоснительно соблюдается, но отвергается закон исключенного третьего. Таким

* В этом суждении А.В. Смирнова возникает внутреннее противоречие. Его работа является сравнительным анализом процедур формирования смысла в разных философских традициях. Но этот анализ предполагает наличие и актуализацию неких рациональных оснований процедуры соизмерения альтернативных – несоизмеримых – оснований рациональности.

образом, процедуры формирования смыслов в традициях античной и арабо-мусульманской культуры, а тем самым – и присущие им типы рациональности («предельные основания рациональности, определяющие а priori, что может быть, а чего быть не может, что безусловно истинно, а что безусловно абсурдно»), не конгруэнтны, взаимно несоизмеримы – настолько, что даже не являются противоречащими друг другу.

Разумеется, несоизмеримость культур, философских традиций, оснований рациональности, логических систем означает невозможность диалога между ними (какое диалогическое отношение можно установить между звуком «а» и столом?), а потому и принципиальную неполноту программы В.С. Библера. Принцип несоизмеримости не только накладывает ограничения на возможности научных дискуссий, но означает релятивизацию онтологии (ее зависимость от культурных и языковых парадигм). Но возникает вопрос: корректно ли сделанное А.В. Смирновым заключение о несоизмеримости оснований рациональности в античной и арабо-мусульманской философии по причине того, что в последней, в отличие от классической аристотелевской логики, не соблюдается закон исключенного третьего?

Тремя фундаментальными принципами, и, соответственно, тремя предельными основаниями рациональности традиционной («классической») логики являются закон исключенного третьего, закон противоречия и закон двойного отрицания. Первый закон обычно передается в формулировке: «Всякое высказывание либо истинно, либо ложно», или в формулировке: «*a* должно быть либо *b*, либо *не-b*» (в объектном языке классического исчисления: $p \vee \sim p$). Второй закон гласит: «Ни одно высказывание не является одновременно истинным и ложным», «*a* не может одновременно быть и *b*, и *не-b*», $\sim (p \ \& \ \sim p)$. Формулировка третьего закона: «Высказывание истинно, если, и только если, ложно то, что оно является ложным», $p \ \ll \ \sim \sim p$.

Первая формула означает (в формулировке Лукасевича), что дизъюнкция любого высказывания с его отрицанием логически или необходимо истинна; вторая – что конъюнкция любого высказывания с его отрицанием логически или необходимо не истинна. Таким образом, любое высказывание и его отрицание образуют пару исчерпывающих и взаимоисключающих альтернатив.

В современной логике разрабатываются различные системы, основанные на отрицании или ограничении этих формально-логических законов. Критика закона исключенного третьего («принципа бивалентности», по Лукасевичу) стала основанием развития *многозначных* или

поливалентных логик. На неприемлемости закона исключенного третьего и закона двойного отрицания основываются *интуиционистские* логики. На идее о том, что появление противоречия в логической системе не обязательно подрывает ее релевантность, основывается такое направление, как *паранепротиворечивая* логика.

В статье «Логика истины» Г.Х. фон Вригт представил очерк систематического множества логических исчислений или систем, названных им «логики истины». При этом единственной неортодоксальной особенностью конструкций логик истины является то, что в аксиоматическую систему обычной двузначной пропозициональной логики вводится квази-модальный оператор T : «Истинно, что», который префиксируется ассерторическому суждению. С помощью этого символа обозначаются два различных способа отрицания, характеризующих существенное отличие ложности и не-истинности: «... *внешнее* отрицание $\sim T$ следует читать «не является истинным, что...» и *внутреннее* отрицание $T \sim$ следует читать «истинно, что не...». Внутреннее отрицание я буду также называть *ложностью*» [32].

Модальность – оценка высказывания, данная с той или иной точки зрения. Ассерторическое суждение *S есть P* преобразуется в модальное высказывание по общей форме $M (S \text{ есть } P)$, где M символизирует различные типы связи субъекта и предиката: алетические, эпистемические, деонтические, аксиологические и т. д. модальности.

В современной логике выделяются следующие классы модальных понятий:

1. Алетические (от древнегр. *alethinos* – истинный):

а) логические

- *необходимо*
- *возможно*
- *случайно*

б) фактические

- *необходимо*
- *возможно*
- *случайно*

2. Деонтические (от древнегр. *deon, deontos* – должное, необходимое):

- *обязательно*
- *разрешено*
- *запрещено*
- *нормативно безразлично*

3. Аксиологические (от древнегр. *axios* – ценность):

- *хорошо*

- нейтрально
- плохо
- 4. **Эпистемические** (от древнегр. *episteme* – знание):
 - знание
 - полагание
 - незнание
- 5. **Временные**:
 - прошлое
 - настоящее
 - будущее
- 6. **Пространственные**:
 - там
 - здесь
 - нигде

Вслед за Г.Х. фон Вригтом мы ограничимся анализом лишь алетических модальностей логики.

В классической логике не различается *отрицание истины* и *истина отрицания*. Модальный оператор создает высказывания особого типа. Ложное высказывание не является истинным, но не всякое не истинное высказывание является также и ложным. Тавтология $p \vee \sim p$ ассерторического суждения не является тавтологией модального суждения. Если ни истинно, ни ложно, что p , тогда также ни истинно, ни ложно и то, что $p \vee \sim p$. Кажется, что фраза «Истинно, что...» является излишней, или устранимой. В классической логике необходимо, чтобы эта фраза была устранимой. В других логиках истины модальный оператор не устраним.

В логике истины первого типа (L) **введение модального оператора** влечет за собой следующее следствие: «Предположим, что истинно p . Тогда, согласно интуиции, истинно также то, что p истинно. Предположим, что ложно p . Тогда, согласно интуиции, ложно также то, что p истинно. Предположим, наконец, что p ни истинно, ни ложно. Тогда, согласно интуиции, является ложным утверждать, что p истинно. Значит, несмотря на то, что произвольное высказывание может быть или истинным или ложным, или ни истинным, ни ложным, высказывание о том, что другое высказывание истинно, является всегда двузначным образом либо истинным, либо ложным» [33].

В следующем типе (L_1) логике истины – паранепротиворечивой логике – обеспечивается возможность того, чтобы некоторое высказывание было одновременно истинным и ложным, а противоречие, соответственно, могло быть истинным. В этой логике тремя истинностны-

ми значениями являются: «истинно», «ложно», «и истинно, и ложно». Наконец, четырехзначный тип логики (L_2) оперирует четырьмя истинностными значениями: «истинно», «ложно», «ни истинно, ни ложно», «и истинно, и ложно».

В системе классической логики появление антиномии означает логическую катастрофу. В системе L антиномичное высказывание не имеет истинностного значения, оно не является ни истинным, ни ложным. В системе L_1 антиномичное высказывание и истинно, и ложно. В системе L_2 антиномичное высказывание вообще не имеет никакого отношения к истинностным значениям.

Следующий тип логики истины (L_3) является, подобно классической логике, двузначным, но в ней истинностными значениями являются не «истинно» и «ложно», а «и истинно и ложно» и «ни истинно, ни ложно».

Далее Х.Г. фон Вригтом выделяются еще 4 типа двузначных неклассических логик, 2 типа трехзначных логик и 4 типа однозначных логик истины. Таким образом, всего мы получаем 15 логик истины: одна четырехзначная, четыре трехзначных, шесть двузначных и четыре однозначных. При этом все данные типы логик Вригт относит к числу первоурядковых логик, поскольку вхождение модального оператора является не итерированным. Если же это вхождение становится итерированным, то возникает следующий класс логик – логики истины второго порядка.

«Можно спросить: какая логика истины является истинной? Вопрос просто не имеет смысла. Но можно спросить: согласно какой логике протекает рассуждение в действительности? И поскольку этот вопрос не всегда имеет однозначный ответ, можно спросить также, какая логика истины лучше всего подходит для рассуждений в данном контексте. На этот вопрос нельзя ответить *в логике*» [34]. Поскольку же все виды логик образуются методом последовательного исключения аксиом, то, по мнению Х.Г. фон Вригта, также лишен смысла и вопрос о каких-либо онтологических импликациях модальных логик. С последним утверждением мы никак не можем согласиться и в дальнейшем изложении попытаемся его оспорить в контексте разработки вопроса о том, какая логика истины наиболее адекватна для реализации обозначенной В.С. Библером программы построения нового типа рациональности, отвечающей логической культуре XXI в. Как ни странно покажется на первый взгляд, ответ на этот вопрос мы постараемся найти в логических исследованиях Аристотеля.

Согласно Аристотелю, в основу логики должно быть положено самое достоверное из всех начал – то, относительно которого невозможно ошибиться: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отноше-

нии», «в одно и то же время быть и не быть нельзя» [35]. Однако это утверждение (закон противоречия) на деле не является онтологически или универсально значимым в системе логики Аристотеля.

В онтологической основе аристотелевской логики лежит учение о модальности сущего, согласно которому необходимо различать бытие в возможности и бытие в действительности, или актуально и потенциально сущее. Согласно Аристотелю, существует три онтологических класса (три модальности) вещей или событий:

- есть вещи (события) непреходящие, вечно актуально сущие (таковы «первые сущности», действительные «без возможности»);
- есть вещи, которые никогда не действительны, но только возможны («вечно потенциально сущие»);
- есть вещи, которые действительны «вместе с возможностью» [36].

При этом логическим критерием различения актуально и потенциально сущего является характер отношения сущего к совокупностям противоположных атрибутов.

Вещи последнего из выделенных Аристотелем родов сущего могут быть рассматриваемы и в аспекте бытия в возможности, и в аспекте бытия в действительности, так как они принадлежат одновременно двум этим сферам. В аспекте бытия в возможности существует особое состояние вещей (событий), при котором эти вещи способны обладать в одно и то же время всей совокупностью противоположных атрибутов (за исключением невозможных): «...то, что способно быть, может и быть и не быть, а, значит, одно и то же способно и быть, и не быть»; «в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет» [37]. В состоянии возможности одно и то же событие в одно и то же время и происходит, и не происходит, ему присуще и бытие, и небытие.

Например, логическим отрицанием высказываний «Сократ существует», «человек идет» будут высказывания «Сократ не существует» (а не «существует не-Сократ»), «человек не идет» (а не «не-человек идет»). По этой же схеме для высказывания «могущее быть» его отрицанием будет высказывание «могущее не быть» (а не «не могущее быть»). Но ведь если нечто может быть и может не быть, то могущее быть и могущее не быть не противоречат друг другу. То есть если в актуально сущем выполняется закон противоречия «*a* не может одновременно быть и *b*, и не-*b*», $\sim (p \ \& \ \sim p)$, то вместе с тем выполняется соотношение $M \ p \ \& \ M \ \sim p$. Вместе с тем, очевидно, что $M \ \sim p$ не является отрицанием высказывания

М р, т. е. могущее быть и могущее не быть не противоречат (не «противолежат») друг другу. Иными словами, основания рациональности или операции формирования смысла модальных высказываний отличны от аналогичных операций с ассерторическими высказываниями, или тип рациональности онтологии (В.С. Библер) возможных миров отличен от рациональности онтологии, присущей действительному миру.

Далее Аристотель вводит и анализирует различие видов возможного. Если возможное мыслится как потенциальное в отличие от актуального, то к нему не применимы оценки «истинное» или «ложное». Потенциальная возможность равнозначна отрицанию необходимости. Но есть и другой вид возможности, для которого условие «быть возможным» следует из условия «быть действительным» или из условия «быть необходимым». В этом случае о возможном говорят, что оно истинно как существующее в действительности. Например, говорят, что кто-то может ходить, потому что он ходит. Зафиксированным Аристотелем отличием оппозиций: 1) «может ходить» и «может не ходить»; 2) «может ходить» и «не может ходить» предположено существование особого обстоятельства вещей, называемого бытием в возможности, в котором «некоторые вещи... могут в одно и то же время принимать противоположащие друг другу свойства» [38]. Прежде всего, это относится к возможностям, основывающимся на разуме.

Таким образом, ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего не являются универсальными законами всего сущего, но имеют онтологически очерченную область применения. При этом сама данная область задается отношением к данным законам.



В девятой главе книги «Об истолковании» Аристотель ставит проблему истинности или ложности суждений о будущем единичном событии. Верно ли, например, что относительно завтрашнего морского сражения истинно или ложно утверждение: «Завтра морское сражение произойдет»? Применительно к событию «завтра произойдет (не произойдет) морское сражение» предлагается рассматривать сегодняшнее обстояние вещей как бытие завтрашнего обстояния вещей в возможности, что по существу отличается от его рассмотрения как бытия в действительности. В сегодняшнем обстоянии вещей на-

личеству в возможности и событие «завтра произойдет морское сражение», и вместе с тем событие «завтра не произойдет морское сражение». Относительно завтрашнего обстояния вещей, взятого в аспекте бытия в действительности, верно либо то, что завтра морское сражение произойдет, либо то, что оно не произойдет. Ведь относительно онтологической структуры актуально сущего «утверждение или отрицание необходимо должно быть истинным или ложным». Но относительно сегодняшнего обстояния вещей, рассматриваемого как бытие завтрашнего обстояния вещей в возможности, верно и то, что завтра произойдет морское сражение, и то, что оно завтра не произойдет; но тем самым неверно ни то, ни другое.

В этом, и только в этом смысле следует понимать утверждение Аристотеля: «...не необходимо, чтобы из всякого утверждения и отрицания, противоположащих друг другу, одно было истинным, а другое ложным, ибо с тем, что не есть, но может быть или не быть, дело обстоит не так, как с тем, что есть» [39].

Таким образом, в области онтологической структуры потенциально сущего невыполнимы законы исключенного третьего и невозможности противоречия. Следовательно, имеется сущее, для которого является истинным утверждение: «завтра будет морское сражение и завтра не будет морского сражения». В этом утверждении «отвергается не только общезначимость закона исключенного третьего, но также и закона (невозможности) противоречия; ведь в нем говорится не только о том, что в определенных условиях вместе ложны как некоторое утверждение, так и его отрицание, но и о том, что они вместе истинны в тех же самых условиях!» [40].

В выстроенной Аристотелем четырехзначной логике высказывания:

- а) «Верно и то, что завтра произойдет морское сражение, и то, что завтра не произойдет морское сражение»
- б) «Верно либо то, что завтра произойдет морское сражение, либо то, что завтра не произойдет морское сражение»

— не несовместимы, если только первое отнести к сегодняшнему обстоянию вещей, рассматриваемому как бытие завтрашнего обстояния вещей в возможности, а второе — к завтрашнему обстоянию вещей, рассматриваемому в аспекте бытия в действительности. Онтологическим топосом четырехзначной логики, абстрактными моментами которой являются гераклитовская диалектика и формальная логика, является становление — не гегелевский переход бытия и ничто, но осуществление сущего в возможности, как такового. Открытость бытия в действитель-

ности для бытия в возможности через осуществление, становление, движение выражает аристотелевский принцип энтелехии. Данный принцип, в отличие от формально-логических законов, относится к универсальным принципам сущего, как такового.

Согласно М. Хайдеггеру, изначальной и наиболее глубокой онтологической определенностью *Dasein*, отличающей человека от всех прочих видов сущего, является бытие-возможность. При этом в отличие от онтической точки зрения, с которой возможность как *модальная категория* означает то, что *еще не* действительно, и то, что *не* необходимо, возможность в качестве *экзистенциала* – исходная онтологическая (не *еще не*, но сущностно *никогда не* наличная) определенность *Dasein*. Человек по своей подлинной сути, или в осознанной уникальности своего индивидуального бытия, есть собственные возможности *Dasein*, при этом *возможность* содержит в себе *призвание, предназначение*. Онтологической характеристикой здесь-бытия является не только фактичность существования (когда оно определено через то, куда оно «заброшено» и что от него не зависит), но и экзистенциальность – способность определяться через набросок-проект, исходя из собственных подлинных возможностей. Поэтому обращение к экзистенциальному смыслу категории возможности (в отличие от онтического понимания возможности как калькуляции вероятности, расчета жизненных шансов и т. д.) позволяет достичь адекватного понимания сути человеческого бытия и онтологически обосновать социальное и историческое познание.

Как мы постарались показать, уже в логико-онтологическом учении Аристотеля разработаны основания интегрального типа рациональности, в котором снимаются ограничения на соизмеримость предельных оснований рациональности различных логических культур и открывается возможность построения онтологии форм и актуализаций бесконечно-возможного бытия.

3.3 Фрактальная компаративистика в социодискурсе постмодерна

Постмодернизм – чрезвычайно емкое и широкое понятие. Здесь мы остановимся лишь на одной из проблем, поставленных этим направлением, а именно: как, с каких методологических позиций и в рамках какой идейной стилистики могут писаться философские тексты под знаком объявленной философами смерти *абсолютного Духа* и *абсолютной Идеи* (К. Маркс, С. Кьеркегор), *Бога* (Фр. Ницше), *Автора*

(Р. Барт), *Человека* (М. Фуко), *Означаемого* (Ж. Деррида и К°), *Истории* (Ф. Фукуяма), *Социального* (Ж. Бодрийяр), *Метанарраций* (Ж.-Ф. Лиотар), *Субъекта, Истины, Философии...* Мартиролог может быть без труда продолжен каждым, кто знаком с постклассическими философскими текстами и, в особенности, с текстами философов-постмодернистов, не без артистизма сыгравших по отношению к метафизическим универсалиям роль серийного убийцы.

Ситуация тотального самоотчуждения личности от онтологических оснований собственного бытия воспроизводится в современной философии, в способах ее самоопределения, в том числе и по отношению к традиции классической философии. Постмодернизм выразил это обстоятельство в концепции Ж.-Ф. Лиотара о конце эпохи «великих повествований», или «метарассказов». Обращение к великим рассказам отныне исключено: мы не можем прибегать ни к диалектике Духа, ни к эмансипации человечества как оправданию постмодернистского научного дискурса. Причем недоверчивость к метанарративам такова, «что мы уже не ждем спасительного выхода из этой несостоятельности», – заключает Ж.-Ф. Лиотар. Конец эпохи великих метарассказов означает понимание того, что ни в одной идеологии нет абсолютного душе- и миротворительного смысла, способного разворачиваться и реализовываться, а потому и пониматься с позиции идеальной заданности. В то же время, провал цивилизации к «планетарной гегемонии силы» (А.С. Панарин) во многом объясняется тем, что без великих вдохновляющих идей и вне питающего и порождающего их процесса культурно-исторической преемственности духовных смыслов жизненный мир человека становится *реальностью отрицания собственной духовно-онтологической основы*.

С точки зрения Ж. Деррида, основополагающей эпистемой классической культуры является понятие «бесструктурного центра структуры», создающего сбалансированность и гармонию структур внутри целостной формы, в то время как в самом центре свободная игра и трансформации элементов запрещены. Однако себестоительный смысловой центр, – подчеркивает Ж. Деррида, – не объективное свойство структуры, а интерпретационная фикция классической (логоцентристской) онтологической парадигмы. Модель структуры, организованной вокруг абсолютного центра, должна быть заменена децентрированной моделью сосуществования равноправных и равноценных смысловых инстанций в соответствии с семантической матрицей, задающей конфигурации онтологически-смыслового поля философского мышления как сеть связей между его гетерогенными элементами. Эта стратегия весьма своеобразно отвечает на онтологические вызовы, решая постав-

ленную Ж. Лаканом перед психоанализом задачу «охоты на Dasein», «травли Присутствия в его логове».

Понятно, что отрицание онтологического и аксиологического центра и замена иерархической смысловой структуры «номадической дистрибуцией», – пусть даже эти стратегии и вдохновлены пафосом борьбы с тоталитаризмом абсолютной идеи, – превращают философию в регистрацию «поверхностных эффектов», создающихся скольжением смыслов и значений, без надежды – да и желания, – пробиться к безотносительным духовным смыслам и ценностям. Теоретически содержательный смысл постулата об исчезновении содержания («означаемого») в децентрированных структурах современного философского дискурса становится ясен, если вспомнить старую истину о том, что философия является самосознанием эпохи, духовной квинтэссенцией ее картины мира. Но если эпоха представляет собственную квинтэссенцию (буквально: пятую сущность или пятый элемент) по модели фильма Люка Бессона «Пятый элемент», то какой должна и может быть философия этой эпохи?

«Мертвый Бог и содомия – таковы отправные пункты нового метафизического эллипса» [41] (М. Фуко), или «сингулярного зигзага» платонизма, радостно (!) ведущего к метафизике, освобожденной от своей изначальной глубинности – путь от метафизики субстанций к метафизике фантазмов, идолов и симулякров. Метафизическая практика отныне заключается в активизации серии освобожденных и имитирующих самих себя симулякров, в игре означающих, свободных от необходимости отсылки к означаемому, от сущностного различия между симулякром и копией, к игре по ту сторону добра и зла (Ф. Ницше), как и по ту сторону истины и заблуждения (Ж. Бодрийяр). Конечно, в постмодернистском философском дискурсе ощутимо присутствует элемент эпатажа, интеллектуальной фронды. На самом же деле, как признают авторы «Трактата о номадологии» в своей последней книге, «не стоит бахвалиться подобным образом мысли: в нем много бесславных страданий» [42].

Конечно, и в постклассической философии не теряется связь с традицией, согласно которой, именно философия как метафизика бытия или *philosophia perennis* раскрывает обращенному к ней человеку сферу смысложизненных истин. Оппозиционность философского постмодернизма и классики существует больше на уровне популяризации, интерпретации, неадекватной самопрезентации современной философии. На более глубоких слоях их взаимоотношение выступает в гораздо более сложных формах. Классики постклассической философии не только никогда не отрицали своей принадлежности к великой традиции *philosophia perennis*, но, напротив, именно с восстановлением ее подлинного существа связывали понимание смысла своей собственной работы.

Позитивный смысл «апофатической семантики» деконструктивистских стратегий состоит в том, что ее окольные пути позволяют четче, осмысленнее, вывереннее артикулировать вопрос об условиях бытия человеческой культуры, о том в ней, что не поддается никаким языковым играм, интертекстуальным подменам, отсылкам и стираниям. Жак Деррида не устал подчеркивать, что движения деконструкции логоцентристской эпистемы обитают («как бы обитают») внутри самих деконструируемых структур и поражают свою цель изнутри. В этой связи возникает соблазн рассматривать этих обитателей как скопище паразитов, облепивших и упорно пожирающих изнутри институциональную ткань социума, логические конструкции метафизических систем, догматические положения религии, нравственные кодексы и т. д. На самом же деле в дискурсе Ж. Деррида единое первоначало («трансцендентальное означаемое») не исчезает, но создается возвратным движением следа как «первоначалом первоначала». Сознание изобретает свой путь внутри всегда-уже-начатой редукции, где изначальный Абсолют присутствует не как налично-сущее, но лишь неустанно *различая-откладывая*, бесконечно приберегая себя.

Фактически, в построениях Ж. Деррида речь идет не о дискредитации онтологических универсалий и систем традиционной метафизики, а о новых принципах их понимания и артикуляции. И в этом отношении постмодернизм движется параллельными курсами с поисками нового типа рациональности современным естествознанием и социогуманитарными науками.

Комплекс идей нелинейности, вероятности, самоорганизации, хаоса и т. д. составил по существу новую, постнеклассическую общенаучную парадигму, базовую модель онтологии, противопоставленную субстанциалистским онтологиям классического типа миропонимания. Теория диссипативных структур и динамического хаоса предлагает философам и методологам странные решения, завораживающие своей парадоксальностью.

Зададимся вопросом: какая основная процедура реализуется в предложенной постмодернизмом методике деконструкции через возвратное движение следа как «первоначалом первоначала»? В качестве такой процедуры выступает итерация основополагающего различия в сериях, превращающих логоцентрическую эпистему и ее направляющие схемы в диссипативную систему со своими собственными параметрами порядка, невидимыми или игнорируемыми с позиций самой эпистемы. Суть этого процесса можно описать на основе использования современных синергетических представлений об универсальных структурно-порождающих механизмах в динамическом хаосе и математического аппарата фрактальной геометрии.

Согласно Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, философия заключается в творчестве концептов. Концепт определяется как контур или конфигурация некоего чистого События, как *фрагментарное целое неправильных очертаний*, движения которого формируют «беспредельности и бесформенности» плана имманенции как территории философских событий, единственного вместилища концептов. Как видно, к описанию концепта совершенно неприложимы геометрические модели Платона. Замостить Платоновыми многогранниками план имманенции явно не удастся. Но здесь на помощь постмодернизму приходит современная математика.

Основоположник фрактальной геометрии Бенуа Б. Мандельброт так начинает свою книгу: «Почему геометрию часто называют «холодной» и «сухой»? Одна из причин – ее неспособность описать форму облака, горы, дерева или береговой линии. Облака не являются сферами, горы – конусами, береговые линии нельзя изобразить с помощью окружностей, кору деревьев не назовешь гладкой, а путь молнии – прямолинейным» [43]. Существование таких феноменов Б. Мандельброт воспринял как вызов математическим теориям, которые никак не объясняют того, что мы видим или ощущаем, и решил заняться подробным изучением тех из форм, которые Евклид отложил в сторону из-за их бесформенности – исследовать морфологию «аморфного».

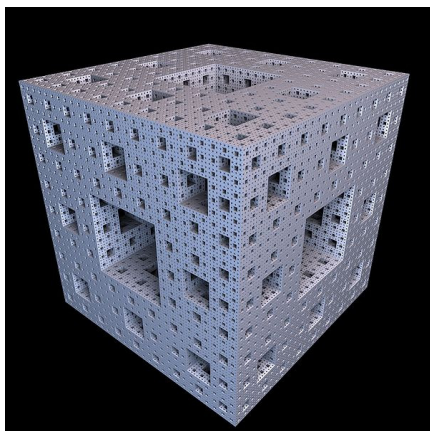
В арсенале современной математики Мандельброт нашел удобную количественную меру *неидеальности* объектов – извилистости контура, морщинистости поверхности, пористости объема – фрактальную размерность Ф. Хаусдорфа – А.С. Безиковича. Совпадая с топологической размерностью на идеальных объектах, новая размерность обладала более тонкой чувствительностью ко всякого рода несовершенствам реальных объектов, позволяя различать и индивидуализировать то, что прежде было безлико и неразличимо.

Фрактальное множество определяется Б. Мандельбротом как множество в метрическом пространстве, для которого верно неравенство: $D > D_T$, где D – размерность Хаусдорфа – Безиковича, а D_T – топологическая размерность [44]*.

Самое необычное в размерности Хаусдорфа – Безиковича состоит в том, что она может принимать не только целые, как обычная топологическая размерность, но и дробные значения. Н.Г. Макаренко замечает: множества с дробной размерностью обладают инфернальным свойством призраков или вурдалаков: они не отбрасывают тени, т. е.

* Это первоначальное определение со временем было признано «неправильным», хотя и сыграло свою конструктивную роль в становлении «фрактальной идеологии».

для таких объектов мера проекций на некоторые (или даже на все) направления равна нулю [45]. Равная единице для прямой линии, размерность Хаусдорфа – Безиковича увеличивается по мере возрастания извилистости. Фрактальная кривая (скажем, кривая фон Коха, размерность пространства которой равна $1,261859$) – уже не классическая линия, но еще и не плоская фигура. Губка Серпинского или, точнее, губка Менгера (фрактальная размерность $2,7268$) – больше, чем поверхность, но меньше, чем объем.



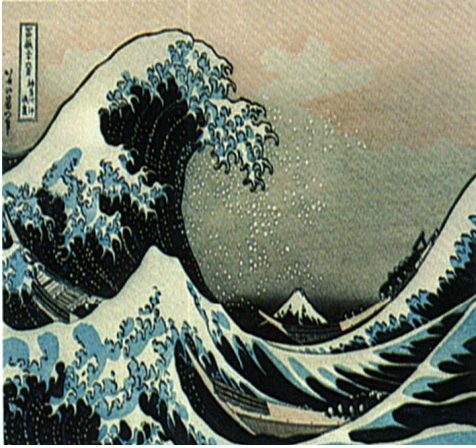
Относительным становится и само понятие размерности фрактальных объектов (что наглядно видно, например, на рисунках М. Эшера). «На первый взгляд, такое недостойное поведение кажется в высшей степени странным и даже пугающим. Однако тщательное исследование показывает, что оно вполне объяснимо, если... если, конечно, вы готовы начать мыслить по-новому» [46].



Бенуа Мандельброт иллюстрирует опирающееся на субъективный фундамент понятие «эффективной размерности» следующим примером: клубок шерсти кажется мухе с большего расстояния точкой (топологическая размерность 0). Подлетев поближе, муха видит диск (топологическая размерность 2). С еще более близкого расстояния муха видит, что перед ней шар (топологическая размерность 3). Подлетев совсем близко, муха видит перед собой клубок гладких ниток, т. е. хитрым образом сложенную пространственную кривую (топологическая размерность 1). И лишь сев на клубок, муха видит пушинки, обрамляющие

нить, т. е. ощущает фрактальность шерстяной нити (фрактальная, дробная размерность).

Какова «истинная» размерность клубка шерсти? Ее не существует: все зависит от точки зрения наблюдателя, разрешающей способности его глаз или прибора. «Численный результат может и должен зависеть от соотношений между объектом и наблюдателем» [47], что вполне в духе представлений о научной рациональности в физике копенгагенской школы Н. Бора и В. Гейзенберга. «Наблюдатель уже не может спря-



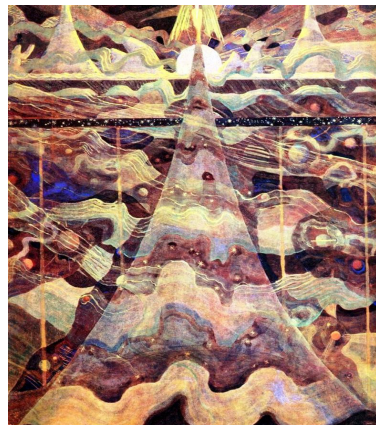
таться, в отличие от субъекта, за понятие объективного закона природы, элиминируясь из научного дискурса. Ему приходится нести ответственность за свой выбор наблюдаемой величины. Это, несомненно, привносит определенные антропные элементы в науку» [48].

«В своем письме к Дедекинду, написанном в самом начале кризиса математики 1875–1925 гг., Кантор, ошеломленный своими поразительными находками, восклицает, переходя при этом с немецкого на французский, что он не может поверить в то, что он видит («Je le vois, mais je ne le crois pas!») [49].* Б. Мандельброт по этому поводу замечает: математика поняла намек с полуслова. «Какой контраст между безудержной вычурностью до- и контрреволюционной геометрии и практически полным отсутствием какого бы то ни было визуального сопровождения в работах Вейерштрасса, Кантора и Пеано! Аналогичный оборот приняли дела и в физике – после того, как в 1800 г. вышла в свет «Небесная механика» Лапласа без единой иллюстрации» [50]. Теория фракталов, органически связанная с графической формой представления математических концепций, требует обратного подхода: «Вижу – значит верю». «Формула может описать лишь малую долю взаимоотношений между моделью и реальностью, в то время как человеческий глаз обладает огромными способностями к интеграции и различению» [51]. В этом отношении фрактальная геометрия разделяет присущий ей тип рациональности с номадической наукой, как она интерпретируется Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в их «Трактате о номадологии». С тем, однако, ограничением, что руками фракталы не нарисовать, а вот компьютер с этой задачей справляется играючи.



* «Я это вижу, но я в это не верю!» (франц.).

Так, например, практически все исследователи турбулентности сосредоточивались на аналитическом рассмотрении потока жидкости, хотя многие геометрические формы, участвующие в турбулентности, легко увидеть или сделать видимыми (как, например, на рисунке Хокуся или на картине ван Гога). Игра ламинарности и турбулентности – композиционная основа многих полотен Чюрлёниса.



Степень случайной иррегулярности поведения сложных динамических систем во многих случаях превосходит всякие разумные пределы. Б. Мандельброт указывает, что первоначальное значение английского словосочетания *at random* (случайным образом, наугад) восходит к французскому *un cheval a randon* (лошадь на прогулке), т. е. к иррегулярному движению, направление которого всадник не в состоянии предсказать [52].

Например: береговые линии извилисты и изломаны. Поэтому понятие длины береговой линии – понятие весьма скользкое. Чем более мелкий масштаб измерения мы выбираем, тем большей оказывается длина ломаной линии, склонная с возрастанием точности измерительных приборов увеличиваться неограниченно. «Какой бы метод измерения мы ни применяли, результат всегда одинаков: длина типичного побережья очень велика и настолько нечетко определена, что удобнее всего считать ее бесконечной» [53]. Следовательно, для сравнения различных берегов с точки зрения их протяженности следует подыскать что-нибудь взамен понятия длины, которое к данному случаю неприменимо. Береговые линии по своей структуре фрактальны. Вообще вычисление длин, площадей и объемов фрактальных тел весьма проблематично, если вообще имеет смысл.*

* Б. Мандельброт замечает: длина границы между Испанией и Португалией составляет 987 км с точки зрения испанцев и 1214 км с точки зрения португальцев; аналогичным образом ведет себя и граница между Нидерландами и Бельгией (380 км и 449 км). Разумеется, нет ничего удивительного в том, что маленькая страна (Португалия) измеряет длину своих границ более тщательно, чем ее сосед. Законодательным порядком нельзя запретить неопределенность, наблюдаемую в отношении географической длины, так как при ее измерении неизбежно влияние наблюдателя.

Теория странных аттракторов и хаотической (или стохастической) эволюции возникла и развивалась вне какой-либо связи с фрактальными множествами, и все же оказалась буквально пронизана ими [54].



Понятие аттрактора можно проиллюстрировать простейшей моделью: орбита движения маленького шарика после его помещения в воронку представляет собой некую спиралевидную траекторию, которая сходится к горловине воронки. Если диаметр шарика превышает диаметр отверстия воронки, то он там и останется. Горловина воронки становится устойчивой или притягивающей точкой равновесия, которую можно считать *аттрактором*. Если же шарик поместить на кончике карандаша, то он окажется в положении неустойчивого равновесия (движение по траектории образующихся в воронке турбулентных потоков послужило основой для разного рода религиозно-мистических представлений о топологии пространства перехода между онтологически различными регионами бытия. Иллюстрацией таких представлений может служить картина Иеронима Босха).

Множество всех точек неустойчивого равновесия называется отталкивающим множеством, или *репеллером*. Аттракторы и репеллеры большинства динамических систем имеют явную тенденцию к фрактальности. «Все известные «странные» аттракторы представляют собой фрактальные множества» [55]. В диссипативных системах аттрактор копирует сам себя. Фрактал в геометрии и странный аттрактор в теории хаотических динамических систем по сути дела являются синонимами.

Фрактальная размерность является характеристикой странных аттракторов. Дробная часть фрактальной размерности выступает количественной мерой степени хаотичности системы: чем поведение системы хаотичнее, тем ближе дробная часть фрактальной размерности к единице.

Новая общенаучная парадигма формируется с конца XX столетия во многом на основании качественной теории динамических систем или нелинейной динамики, описывающей явления детерминированного хаоса и самоорганизации. О степени воздействия новых представлений на научное мышление свидетельствует хотя бы такой факт: столкнувшись с явлением неупорядоченного движения детерминированных систем с малым числом степеней свободы при изучении динамики трех небесных

тел, А. Пуанкаре заявил: «Картина эта настолько поражает, что я даже не берусь описать ее». Со временем было установлено, что хаотическая динамика присуща практически всем нелинейным физическим системам и огромному классу нелинейных систем самой различной природы. Во многих из них хаотические движения, непредсказуемые блуждания между аттракторами являются преобладающими. В системе может существовать даже целая иерархия хаосов. Мир оказался куда более хаотичным и непредсказуемым, чем это представлялось ранее. Поэтому, волей-неволей, современной науке приходится браться за описание и исследование этой удивительной картины вселенского хаоса.

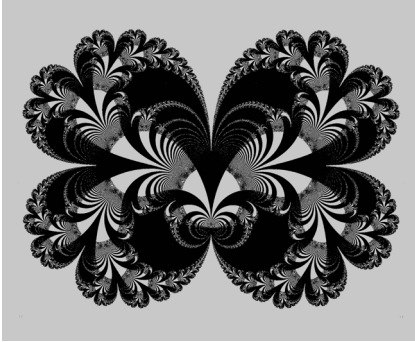
Теория динамического хаоса, синергетика, фрактальная геометрия также инициируют методологические, философско-мировоззренческие разработки нового типа теоретико-познавательных моделей исследования социальных процессов. Все социальные системы являются нелинейными. При этом встает задача разработки языка описания динамики социальных систем. Любые динамические системы сами рожают хаос – это их внутреннее, принципиально неустранимое свойство. Однако диалектика взаимопорождения хаоса и порядка тесно связана со способом ее описания. Скажем, детерминированные хаотические режимы таких трех классов систем, как диссипативные, консервативные (гамильтоновы) и квантовые, имеют совершенно разные математические описания. Также совершенно по-разному описываются хаотические режимы в системах с малым и большим числом степеней свободы.

Славой Жижек замечает:

Смысл современных теорий хаоса заключается в том, что природа не существует как размеренный, сбалансированный ход событий, который нарушает невежда-человек. От самого понятия человека и социума как «избытка» по отношению к гармоничному порядку природы следует наконец отказаться. Образ природы как гармоничного порядка есть ни что иное, как человеческая проекция. «Природа» всегда уже, как таковая, катастрофична и негармонична; ее «закон» – не мерное движение вокруг некоей точки притяжения, но хаотическое рассеяние в пределах того, что в теории хаоса называется «странным аттрактором» – регулярности, которая управляет самим хаосом.

Одно из достижений теории хаоса – демонстрация того, что хаос не обязательно предполагает запутанную, нечитаемую паутину причин: простые причины могут в результате производить «хаотическое» поведение. Таким образом теория хаоса опровергает главную интуицию классической физики, согласно которой, всякий процесс, не подвергающийся внешним воздействиям, стремится к некоему естественному рав-

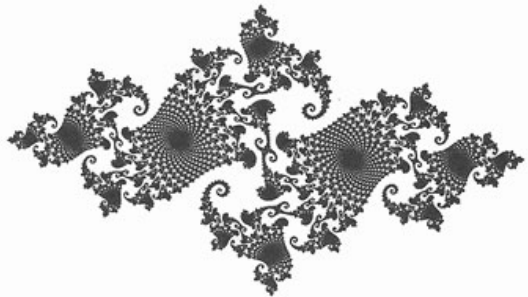
новесию (к покою или к равномерному движению). Революционность этой теории сосредоточена в понятии «странного аттрактора». Система способна вести себя хаотически, т. е. неравномерно, никогда не возвращаться в предшествовавшее состояние, и все же поддаваться формализации через посредство управляющего ею аттрактора – аттрактора «странного», т. е. принимающего не форму точки или симметричной фигуры, но форму бесконечно разветвляющихся кривых, общий контур которых образует определенную фигуру, «анаморфно» искаженный круг, «бабочку» и т. п. фрактальных объектов.



Наука и искусство, которые предлагает нам теория хаоса, состоят в том, чтобы *позволить нам видеть саму форму хаоса*, позволять видеть структуру там, где обычно мы не видим ничего, кроме бесформенной мешанины. То, что представляется не поддающимся контролю хаосом – от колебаний на бирже и распространения эпидемий до формирования смерчей и расположения веток на дереве – подчиняется некоему правилу; хаосом управляет аттрактор. Речь не о том,

чтобы отыскать «порядок в хаосе», но, скорее, о том, чтобы распознать форму, структуру самого хаоса, его неравномерного рассеяния. В отличие от «традиционной» науки, сосредоточенной на понятии единого закона (устойчивой связи причин и следствий и т. д.), эти теории суть первые наброски будущей «науки о реальном», т. е. науки, предметом которой являются правила, управляющие случайностью. Здесь – а не в мракобесных трактатах на тему «синтеза» элементарной физики и мистицизма, который якобы приведет нас к новому целостному и органичному знанию, идущему на смену старому «механистическому» миру – следует искать исток настоящей «смены парадигм» современной науки [56].

По словам Фримена Дайсона, открытые современной математикой математические структуры, не уместяющиеся в рамки построений Евклида и Ньютона, поначалу воспринимались как «патологические» или даже «психопатичные», как некая «выставка чудовищ», вроде кубистской живописи и атональной музыки. Б. Мандельброт замечает: отныне ученые мужи получили возможность строго математического описания тех форм, которые раньше им приходилось характеризовать различ-



но, теперь они могут быть описаны с помощью строгих математических формул. Мандельброт также отмечает, что фракталы являются идеальными моделями для описания многих природных объектов, таких как облака, горы, береговая линия и т. д.

ными «ненаучными» словами – такими, например, как *ветвистый, водорослеобразный, волнистый, извилистый, клочковатый, пушистый, рябой, сморщенный, спутанный, шероховатый* и т. д. Вместе с тем, для создания языка научно-рационального описания фракталов тем же ученым мужам пришлось изобретать явно «антинаучные» термины. «Не следует путать самоквадрируемых драконов с самоподобным драконом от Хартера и Хейтуэя» [57] – эта цитата взята не из алхимического трактата и не из фантастического рассказа С. Лема, а из книги Б. Мандельброта «Фрактальная геометрия природы» (один из этих «драконов» представлен на рисунке).

Почему мы обратились к концепции фракталов? В этой концепции философско-математического синтеза изумленному взгляду открывается совершенно новый мир чистой пластической красоты, заложенный давным-давно в слово «геометрия»; открывается особый, парадоксальный тип сложности, удивительный мир синергии хаоса и порядка. Красота фракталов сочетает в себе красоту строго симметричных объектов типа кристаллов с красотой живых природных объектов, привлекательных именно своей неправильностью. Основное свойство топологической структуры фракталов – самоподобие, по модели отражения зеркала в зеркале (при этом для большинства фракталов характерно нежесткое самоподобие, рекурсивные процедуры их генерации ковариантны, т. е. зеркала обладают определенной структурностью, кривизной) – позволяет совместить пространство воображения с его фактически неограниченной свободой и математически строгую логику.

Основополагающий для западной традиции материал, связывающий структурное членение Космоса как с числовой символикой и логической схематикой всеединства, так и с принципами нелинейной динамики и теории хаоса, содержится в платоновском «Тимее».

Приступая к изложению космологии как логической схемы сотворения демиургом Вселенной по собственному подобию и вечному первообразу, Тимей предупреждает, что в таких вопросах приходится довольствоваться правдоподобным мифом: «А потому не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости» [58]. Само творение Вселенной не было, по Платону, актом творения *ex nihilo*, но актом



упорядочивания нестройного и беспорядочного движения вещей по образу некоего прекраснейшего и совершеннейшего из всех возможных среди мыслимых предметов – живого существа, объемлющего все остальное живое по особям и родам как свои части.

Видимое и осязаемое тело Вселенной должно быть гармоническим единством стихий: огня, земли, воздуха и воды. Однако в состоянии первичного хаоса Вселенная являет собой третий вид сущего (наряду с умопостигаемыми первообразами и зримыми вещами), чуждого каким бы то ни было формам. Об этом пространстве, восприемнике и кормильце всего сущего, дарующем обитель всему рождающемуся, Тимей говорит, что мы видим его как бы в грезах, воспринимаем «посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» [59].

Кормилица рождения «и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха». Поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены, и «сама она ни в одной из своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь колебала их своим движением». В состоянии хаоса в стихиях «не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно пребывать всему, чего еще не коснулся Бог» [60]. Их этого состояния хаоса стихии были приведены Богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству с помощью образов и чисел.

Эта гармония достигается пропорциональным сочетанием опосредованных противоположностей. Но геометрическая пропорция, связывающая пару противоположностей с помощью среднего члена, описывает лишь принцип соединения двухмерных фигур, т. е. абстракций. Реальное же трехмерное тело и его самотождественность образуется удвоением опосредствования.

«При этом, если бы телу Вселенной надлежало бы стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому Бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде... На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции» [61].

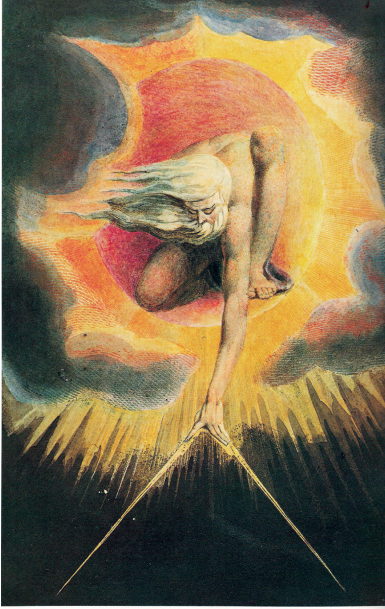
Рассуждения платоновского Тимея, связывающего умопостигаемую гармонию с триадой, а гармонию реальных физических тел – с тетрадой, выглядят совершенно загадочными. Может быть, нитью к истолкованию этих построений может стать еще более странное рассуждение Тимея, касающееся замысла *вечносущего* Бога относительно души, которой следует наделить тело Космоса как чувственную реальность Бога, «*которому только предстояло быть*»:

Бог составил душу «вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешений третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает изменение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности» [62].

В этом описании прежде всего обращает на себя внимание повторение операции смешения. Используя указание Тимея, согласно которому, структура реальности возникает на основе двойного опосредствования противоположностей, можно согласиться со следующим заключением, сделанным К.Г. Юнгом при истолковании соответствующих текстов Платона. Умопостигаемая, не ставшая еще предметной реальностью схема души образуется триадой Неделимого, Делимого и сущности среднего вида, логически причастной природе Иного, но не являющейся реальностью самого этого Иного. В этой схеме нет ничего такого, что заставляет Делимое (Иное) противиться своему синтезу с Неделимым (Тождественным). Логический синтез универсальных онтологических противоположностей, участвующих в имманентной целостности души, не требует волевого усилия и принудительности.

Но тот же самый синтез на уровне осуществленной реальности идеи требует насильственного включения «строптивного четвертого» (К.Г. Юнг) в конституциональную тройственность Мировой души, т. е. «средний вид» сущности противопоставляется самому себе. «Для возникновения реальности необходимо второе смешение, вторая смесь, в которую силой привносится «иное». Последнее, таким образом, и есть то *четвертое*, которое по характеру своему «*противник*», сопротивля-

ющийся гармонии. Однако именно с ним, по свидетельству текста, неразрывно связано желанное бытие» [63].



Желанное бытие достигается посредством итерации*, примененной к структуре Мировой души. Демиург делит целое сотворенной им души, насильственно слитое из иного, тождественного и сущности, «на нужное число частей» в соответствии с двумя последовательностями чисел: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8. Через первый ряд, как поясняет А.Ф. Лосев, выражается определенность, самотождественность, принцип свертывания множественности в одну нераздельную точку. Через второй – неопределенность, текучесть, выход за собственные пределы. Таким образом, единое целое души составляет ряд: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, где во вложенных друг в друга числовых рядах совмещается единораздельность единого (одного) и иного, тождества и различия, прерывного и непрерывного. Душа «являет собой трехчастное смешение природ тождественно-

го и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное» [64].

Поскольку же материально-вещественный космос устроен внутри души, то это безгласно и беззвучно изрекаемое слово имманентно как душе, так и ощутимому и мыслимому Космосу.

Дальнейшие действия Демиурга описываются так: «После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$ и $\frac{9}{8}$, внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по $\frac{4}{3}$ промежутками по $\frac{9}{8}$, оставляя от каждого промежутка ча-

* Итерация (лат. *Iteratio* – повторение) – одно из ряда повторений какой-либо математической операции, использующее результат предыдущей аналогичной операции.

стицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой Бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца» [65].

Алгоритм действий Демиурга структурно аналогичен алгоритмам построения фрактальных объектов – например, той же губки Менгера: каждая грань исходного куба делится на 9 равных квадратов. Плоскостями, параллельными граням, исходный куб разбивается на 27 одинаковых кубиков с длиной ребра, равной $1/3$. Затем удаляются 7 кубиков – один центральный и 6 из центра каждой из граней. В результате из 27 остается 20 маленьких кубиков. Такая итерационная процедура с вырезанием сквозных отверстий и последующим превращением каждого оставшегося кубика в 20 еще более мелких кубиков с размером в три раза меньше исходного продолжается до бесконечности. В результате этих операций образуется объект с коэффициентом самоподобия $1/3$, называемый губкой Менгера, имеющей нулевой объем, но обладающей бесконечной площадью своих пор. Таким образом, если для создания Космоса Демиург обратился к «тождественному и неизменному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума» [66] и описываемому в рамках эйдетической феноменологии, то для создания души Демиург прибег к методу итерации как способу задания рекурсивных функций и построения самоповторяющихся или самоподобных форм.

Рекурсия – метод определения класса объектов или методов предварительным заданием одного или нескольких (обычно простых) его базовых случаев или методов, а затем заданием на их основе правила построения определяемого класса или метода, ссылающегося прямо или косвенно на эти базовые случаи. Конструкции строятся рекурсивно, если они строятся посредством добавления все более мелких деталей к менее детализированным формам, полученным на предыдущих этапах построения. Другими словами, рекурсия – способ общего определения множества объектов или функций через себя, с использованием ранее заданных частных определений. Рекурсия используется, когда можно выделить самоподобие задачи.

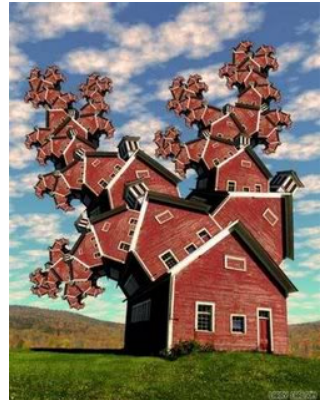
Самоповторяющиеся или самоподобные формы получили название «гномоны». Этимологически *гномон* является буквальным переводом египетского слова *меркхет*, означающего «нечто, что позволяет узнать». Гномоном называлась L-образная конструкция, помещаемая в центр диска солнечных часов. Определение гномона дано Героном Александрийским. По Герону, гномон – это фигура (геометрическая фи-

гура или просто число), которая, будучи добавлена к какой-либо другой фигуре, образует новую фигуру, подобную исходной [67].

Классическим примером бесконечной рекурсии являются два поставленные друг напротив друга зеркала: в них образуются два коридора из затухающих отражений. Рекурсия позволяет строить элегантные и выразительные структуры. Примером музыкального произведения, построенного как рекурсивная структура, является «Болеро» Мориса Равеля. В одном из рассказов Станислава Лема повествуется о разумной машине, которая обладала достаточным умом и ленью, чтобы для решения поставленной задачи построить себе подобную, и поручить решение ей. Итогом стала бесконечная рекурсия: каждая новая машина строила себе подобную и передавала задание ей.

Объект называется рекурсивным, если он содержит сам себя, или определяется с помощью самого себя. Рекурсия в лингвистике понимается как способность языка порождать вложенные предложения и конструкции. Когда речь ведется о лингвистической структуре, то ее следует называть рекурсивной, если она будет содержать себя в качестве своей составной части. Образцом подобной структуры можно считать стихотворение Роберта Бернса «Дом, который построил Джек».

*Вот дом,
который построил Джек.
А это пшеница,
которая в темном чулане хранится
в доме,
который построил Джек.
А это веселая птица-синица,
которая часто ворует пшеницу,
которая в темном чулане хранится...*



В каждой новой строфе этого стихотворения в виде вложения присутствует – с незначительными изменениями – предыдущая строфа. В результате в последней строфе сосредотачивается все предшествующее содержание и отчетливо просматривается способ построения очередной строфы.

Более сложные рекурсивные структуры образуются в результате последовательных «ссылок» друг на друга двух и более структур. Литературные произведения, в основе которых лежит рекурсивная структура этого типа, отличаются не только своей необычностью, но и логической сложностью, которая часто вызывает «смятение разума».

Примером рекурсивного стихотворения, в котором реализована синтаксическая структура данного типа, является «Сон» М.Ю. Лермонтова.

*В полдневный жар в долине Дагестана
С свинцом в груди лежал недвижим я;
Глубокая еще дымилась рана,
По капле кровь точилась моя.*

*Лежал один я на песке долины;
Уступы скал теснились кругом,
И солнце жгло их желтые вершины
И жгло меня – но спал я мертвым сном.*

*И снился мне сияющий огнями
Вечерний пир в родимой стороне.
Меж юных жен, увенчанных цветами,
Шел разговор веселый обо мне.*

*Но в разговор веселый не вступая,
Сидела там задумчиво одна,
И в грустный сон душа ее младая
Бог знает чем была погружена;*

*И снилась ей долина Дагестана;
Знакомый труп лежал в долине той;
В его груди, дымясь, чернела рана,
И кровь лилась хладящей струей.*

В основном сне (где он истекает кровью) герой видит себя спящим, и в этом, втором сне, он видит одну из молодых женщин, которой, в свою очередь снится его основной сон (в котором он истекает кровью в долине Дагестана). А далее в этом ее сне, где спящий герой, будто бы истекая кровью, видит во сне молодую женщину, которой снится его сон, в котором он истекает кровью... «Рекурсивность описанных снов ограничивается трехуровневой вложенностью, что создает логические сложности в соотношении снов друг с другом, переходе к новой серии снов во сне и обеспечивает поистине магический эффект» [68].

Почему же Демиург при создании души обратился именно к рекурсии? Он принял во внимание, что, во-первых, практически все геометрические фракталы задаются в форме бесконечной рекурсии, и, во-вторых, что «Смысловые идентичности (эмпирические объекты, символы, знаки, цифры, предложения и т. д.) могут порождаться лишь рекурсивно» [69].

Будучи существенно нелинейными вычислительными процессами, итерации в областях неустойчивости и бифуркационных «развилках» в точности воспроизводят хаотизацию поведения, присущую нелинейным процессам самой разной физической, химической, био-

логической и даже социальной природы. Поскольку души являются неравновесными системами, то для их образования не годился метод, реализующий замысел вечносущего Бога о теле Космоса, которое было бы сотворено «гладким, повсюду равномерным, одинаково распространённым во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел» [70].

Души людей образованы из остатков состава, использованного для изготовления вселенской души (Платон забывает, что немногими страницами ранее Тимей утверждает, что эта смесь «была истрачена до конца»). Но чистота этой смеси уже была «второй или третьей степени», а арифметические, геометрические и гармонические прогрессии деления соблюдались лишь «примерно таким же образом». Для Платона онтологическое несовершенство мира и человека связано с нарушениями математической строгости пропорций исходной модели, внесением в ее гармонию начал беспорядочности и случайности. Внутреннее движение смертного рода души происходит по образу и подобию вечного круговращения души вселенской, но нарушается буйством и смутой огня и воды, воздуха и земли, соединенных с человеческой природой. В конце концов, движение тождественного в душе было сковано, а движение иного расстроено до такой степени, «что три двойных и три тройных промежутка, а также связующие члены (три вторых, четыре третьих и девять восьмых)... пошли вкривь и вкось» [71]. Отсюда и «лживость и неразумность» суждений души. Но не будем забывать и о насильственном характере вторичной процедуры смешения сущностей, которая понадобилась Демиургу для создания архетипа небесной гармонии.

Как известно, на дверях Платоновой Академии было вывешено строгое предупреждение: «Негеометр да не войдет». Геометрия, которая была положена в основу эйдетической феноменологии Платона, описывала структуру онтологических гармоний посредством математически совершенных форм, идеальных объектов классической евклидовой геометрии. Например, атомы стихий имеют форму правильных выпуклых многогранников, сложенных из исходных треугольников: Земля – куб, Огонь – тетраэдр, Воздух – октаэдр, Вода – икосаэдр, а для Вселенной в целом Бог определил форму додекаэдра [72]. Но эта геометрия логосов – не единственная и не достаточная для моделирования сущего. Перефразируя С. Жижека, можно сказать: «Тимей» неопровержимо доказывает, что Платон читал «Фрактальную геометрию природы» Бенуа Мандельброта.

Из «Тимея» следует, что при создании Мира Демиургом были использованы три конструктивных принципа:

1. Тело Космоса и составляющие его стихии – правильные многогранники.
2. Душа – фрактальное множество.
3. Хаос – пространство фазовых переходов, турбулентные вихри.

Реальный мир – смесь всех трех принципов, сборка из метафизического конструирования и спонтанной самоорганизации. Соответственно онтологически легитимируется применение нелинейной логики в со-циодискурсе, направленном на описание реального общества.

Ж. Делёз и Ф. Гваттари отмечали, что фрактальные объекты дают математическую модель общего определения гладкого пространства, принимающего в расчет его отличия от рифленого пространства, а также отношения с последним [73]. Напомним, что различия гладкого и рифленого пространства являются основным предметом анализа в «Трактате о номадологии». На наш взгляд, фрактал – это методологическая модель разрешения антиномии системы и ризомы, логической категории и экзистенциала, регулярности и спонтанности, или, – если обратиться к особенностям стиля, соответствующего фрактальной морфологии, – научного трактата и афоризма. Как фрактал – на полпути между системой и ризомой, так эссе – на полпути между трактатом и афоризмом. Недаром сам Б. Мандельброт определил жанр своей книги, в которой излагаются основы новой научной дисциплины, как философско-математическое эссе, «...скромной целью которого является полное обновление геометрии Природы» [74].

Картина номадической дистрибуции смыслов в «ризоморфных» средах произвольно фрагментированного мира близка, и, вместе с тем, принципиально отлична от фрактального типа построения эссе. Эссеизм в философии – синтез формообразований философских идей в процессе их взаимоопосредствования в личностном опыте философствования. «Эссе» передается по-русски как опыт. Знаменателен двойной смысл этого понятия. Опыт – это и эксперимент – обращение к неизвестному, испытание и проверка возможностей, но опыт – это и багаж накопленных знаний, умений, навыков, жизненной мудрости. Таким образом, опыт – это и динамичное начало, как выход в открытую зону риска, неопределенности, и консервативное, охранительное начало в виде обретенных ранее надежных, проверенных и испытанных опор. Несовпадение личности с самой собой, имманентная ей трансценденция любого застывшего тождества обуславливает и открытость эссеистского проекта философствования – ничему не противостоять и ни с чем не отождествляться, ничего не доказывать и ничего не опровер-

гать. В этом типе философствования мысль и жизнь, идея и реальность раскрываются друг в друге по логике взаимопричастности, а не выводятся одно из другого по логике целевых или причинно-следственных связей.

Эссеистика выступает как особая жанровая система, располагающаяся на гранях и в лакунах разных способов постижения человеком мира и самого себя. Она не только совмещает в себе стилистические признаки, характерные для исторической хроники, философского трактата, художественного произведения, публицистической и научно-популярной статьи, нравоучительной проповеди, политического памфлета, интимного дневника, психологического самонаблюдения, бытовой зарисовки, афоризма житейской мудрости – но и переступает за их границы в некое междисциплинарное пространство философии, науки, религии, искусства.

Собственно эссеистику отличает свободная композиция при наличии конкретной темы, любовь к парадоксам и контрастам и нелюбовь к заданным нормам и образцам, дозированное использование специальной терминологии и придание терминологического статуса словам обыденного языка. И главный, определяющий признак жанра – подчеркнуто субъективный характер дискурса, настолько прямое и непосредственное соотнесение тем и сюжетов письма с самонаблюдением, с анализом собственного «Я» и его трансформаций, что написание книги выступает как процесс «самосотворения» и самопознания ее автора. Основатель жанра эссе М. Монтень писал: «Моя книга в такой же степени создана мной, в какой я сам создан своей книгой». Хотя в отличие, например, от автобиографии, дневника или исповеди, личность автора не становится (или лишь эпизодически выступает) непосредственным предметом описания. Авторское «Я» – это не предмет, но среда, сквозь которую преломляется любая предметность.

Специфика эссе как типа (жанра) дискурса и заключается в преодолении всяческой цеховой специфики письма в неутомимом странничестве по безграничным пространствам жизни и мысли. В этом пространстве традиционные типы (жанры) и формы дискурса как бы выворачиваются наизнанку, выходят из своей предметной определенности и обращаются к единой для них предпосылке – авторскому присутствию в многообразии опыта миропостижения. Тем самым разнообразные сферы знания, замкнутые в своих дисциплинарных границах, выводят в непосредственно переживаемую реальность, обретают жизненный смысл. Философские идеи и каждодневные события; системы мировоззрения и житейские наблюдения; символы, образы и понятия как бы присматриваются, приноравливаются друг к другу в попытках сближе-

ния, сохраняя взаимную несводимость. Образ пытается «дорости» до идеи по мощности обобщения. Абстрактное понятие стремится включить в себя пластическое богатство чувственного образа. Отдельный факт или единичное событие принимают на себя функции воплощения и манифестации идей и нормативно-ценностных систем.

Жанр эссе определяется установкой на создание такой художественной нормы, которая в принципе бы исключала возможность «неправильных» культур, стилей или жанров, вовлекая в свою орбиту все новые и новые типы построения текстов. Снимается разделение центра и периферии и принцип локализации смысла – фокусировка смысла может происходить в любой точке. У эссе, как и у фрактала, нет конца, начала или середины – читать эссе и рассматривать фрактал можно с любого места. Особый смысл получает «семантическое мерцание», игра значений, позволяющая совмещать предельно личное со всемирно-историческим. Соответственно, образы и понятия в философском эссе, разрушая интенцию традиционного метафизического дискурса на систематическую завершенность, образуют некое новое, свободное единство. Сохраняя взаимную несводимость, они соприкасаются, пересекаются, встраиваются друг в друга, вступают в отношение подвижного синтеза, одновременно стремясь и к предельному обобщению, и к жизненной достоверности.

Фрактальный принцип морфогенеза эссеистики создает и особую стратегию герменевтики философских идей. М.М. Бахтин определяет идею как *живое событие* встречи двух или нескольких сознаний. Идея не субъективна и не объективна, но *интерсубъективна*, топос ее бытия – диалогическое общение *между* сознаниями. Перевод идей в превращенные формы трансцендентально-логических схем мышления экранит жизненный смысл учения об идеях.

Как отмечалось выше, одним из основных свойств фракталов является самоподобие. В самом простом случае небольшая часть фрактала содержит информацию о всем фрактале. Определение фрактала, данное Мандельбротом, звучит так: «Фракталом называется структура, состоящая из частей, которые в каком-то смысле подобны целому». Фактически фрактальная структура обесмысливает само противопоставление *часть – целое*. В этом отношении фрактал гомологичен лейбницевской монаде как понятию простой субстанции, в которой необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет.

Раскрывая диалектику числа у Плотина, А.Ф. Лосев так формулирует основную интуицию бытия античного платонизма: «Условием мыслимости мира является тождественность каждой вещи с миром в целом» [75]. Поэтому единство нельзя понимать только как объединенность. Единство есть там, где каждая часть, отличаясь от целого, в то же самое время тождественна с этим целым. Плотин приводит аналогию с разлитым в чаши молоком. В каждой чаше находится порция, которая определяется как часть целого. Но нельзя сказать, что белизна кружки молока является частью белизны молока в целом (как «двойка» является частью «десятки»), или что белизна кружки молока меньше, чем белизна всего молока; в этом случае «мы имеем белизну части, а не часть белизны» [76]. Белизна целиком и полностью присутствует в любом произвольно взятом количестве молока.

В отличие от принципов построения самореферентного текста, структурное и функциональное самоподобие в нелинейных развивающихся системах может возникать (или, напротив, исчезать) в областях нелинейных резонансов, в том числе – в ритмокаскадах, порождаемых морфогенетической волной диалогического общения между сознаниями.

Ф. Ницше указывал, что реплики диалога приобретают определенную окраску, звучность, точность жеста в точном расчете на другого. В общении могут быть использованы десятки способов выражения своей души. В диалоге как общении лицом-к-лицу двух собеседников «существует лишь одно-единственное преломление лучей мысли – это преломление создает собеседник, как зеркало, в котором мы хотим снова увидеть наши мысли». Но разговор, в котором участвует несколько собеседников, неизбежно теряет «индивидуализирующую тонкость». Такого рода диалог основывается не на глубинном общении, в которое вовлекается духовное средоточие личности, но на добродетелях толерантности. «Постигая себя самих, научаясь смотреть на наше собственное существо как на изменчивую сферу мнений и настроений и тем самым слегка презирать его, мы снова устанавливаем равновесие между нами и остальными людьми» [77].

Р. Барт противопоставляет Текст Произведению. Произведение как нечто замкнутое, завершенное, можно укротить, заточив в библиотеке – олицетворении структуры классической онтологии. Текст – это ткань (сеть, паутина) интертекстуальности, которая плетется в акте чтения из нескончаемого множества нитей. Это многоголосое эхо культуры, гул ее языков, игра значений и смыслов, мифов и символов, цитат и реминисценций, шествие сквозь текст временных пластов, культурных

эпох, цивилизационных кодов создают мощную стереофонию пересекающихся взаимовлияний в многомерном пространстве и обратимом времени интертекстуальности. В этом реляционном пространстве-времени странным образом могут инвертироваться векторы духовных воздействий и детерминаций. Решение, данное Гегелем в «Феноменологии духа», считает Ж.П. Сартр, представляет «значительный прогресс по сравнению с Гуссерлем» [78]. Славой Жижек преспокойно замечает: «“Ричард II” неопровержимо доказывает, что Шекспир читал Лакана» [79]. Такого рода анахронизмы в современной философии, отказывающейся от принципа линейности историко-философского процесса и прослеживающей переключку голосов в Большом времени культуры, становятся обычными.

Фрактальный тип организации текста и принцип самоподобия позволяют принять «индивидуализирующую тонкость» экзистенциальной коммуникации как порождающую модель *нелинейной компаративистики*, в которой философские идеи и тексты, даже включаясь в интертекстуальные игры и подмены, сохраняют смысл *живого события*. В этом плане эссе – на полпути между произведением и текстом.

Архитектоника произведения-текста представляет собой открытое множество констелляций рефлексивных резонансов, среди которых нет ни привилегированных точек, ни привилегированных траекторий движения (они выбираются свободным произволом). Однако, если мы ведем речь о Тексте в его постмодернистском понимании, то нельзя забывать указание Р. Барта, что на уровне Текста, в отличие от Произведения, смыслы создаются и фокусируются не автором, а читателем, в его – читателя – времени, с позиций его собственных интеллектуального и жизненного опыта. Поэтому программа философской герменевтики В. Дильтея – восстановление философского лица автора в его аутентичности, учитывая историко-культурные предпосылки, особенности эпохи, личные качества создателя произведения, его характер, душевный склад, биографические данные – это освоение философского наследия уже с позиций Произведения, а не с позиций Текста.

В попытках экзегезы текстов Книги Бытия Августин приходит к заключению: «...если бы я писал книгу высшей непреложности, я предпочел бы написать ее так, чтобы каждый нашел в моих словах отзвук той истины, которая ему доступна; я не вложил бы в них единой отчетливой мысли, исключающей все остальные...» [80]. Именно так устроена Культура как Текст, в том числе и методология интерсубъективной сборки понятий «точных наук». Г. Рейхенбах – основоположник

(наряду с М. Штраусом и П. Феврие) семантического подхода в логике квантовой механики, – предложил принцип логической экспликации дополнительности, предполагающей переход от дополнительности как отношения между одновременно ненаблюдаемыми в квантовой механике *величинами* к дополнительности как отношению между *высказываниями* о значении этих величин. Соответственно, особого рода исследовательская стратегия направляется не по пути изменения существующей или введения новой аксиоматики, а по пути развития логико-смысловой согласованности intersубъективного контекста определения понятия.

3.4. Эпистемология виртуальных уровней самоорганизации социума

Имеется три типа драконов: нулевые, мнимые и отрицательные. Все они, как было сказано, не существуют, однако каждый тип – на свой особый манер. Мнимые и нулевые драконы... не существуют значительно менее интересным способом, чем отрицательные.

Станислав Лем

Теория виртуальной реальности возникла далеко не сегодня и без всякого отношения к процессам компьютеризации жизни человека, общества, цивилизации.

Если обратиться к истории философии, то следует отметить, что Аристотель различает «первые» и «вторые» сущности. «Первыми сущностями» являются чувственно воспринимаемые вещи. «Вторыми сущностями» являются умопостигаемые роды и виды. В контексте онтологии, опирающейся на принцип тождества, единственным онтологически значимым отношением как для «первых», так и для «вторых» сущностей выступает отношение сущности к самой себе. Следует обратить внимание на следующую из этой предпосылки примечательную логико-семантическую особенность онтологических универсалий: согласно Аристотелю, необходимо развести область доказательства, где одно приписывается другому (т. е. сферу формально-логических категорий дискурса), и область определения (т. е. сферу категорий онтологии), где нечто относится только к себе самому. Онтологические категории должны быть определяемыми, но недоказуемыми, при этом условием возможности определения становится самоотношение онтологическо-

го первоначала. Таким образом, через призму принципов тождества и индивидуации абсолютное в платоновско-аристотелевской онтологии понято как система его самоотношений, выражаемых в определениях идеи. Но это значит, что в онтологических порядках субстанции как бытия через само себя (*causa sui* Спинозы), имплицитно заключена *контингентность* как бытие через отношение*.

Понятие «контингентное» относится к области модальных категорий. В средневековой схоластике этот термин использовался для перевода на латынь аристотелевской категории *возможности* как обозначения того, что «может быть или не быть», но «контингентное» не полностью эквивалентно «возможному». *Возможное* противопоставляется *действительному*, *контингентное* как возможное ставится в оппозицию к *необходимому*. Вместе с тем, «контингентное» не сводится и к «случайному», имеющему оттенок несущественности, неожиданности. Контингентное включает в себе элемент необходимости, включает в себя то, что «случается по необходимости» (оксюморон Фомы Аквинского) в отличие от случайного как такового, которое, по Аристотелю, не имеет сущностной причины. Перечисленные смысловые оттенки концепта «контингентность» сближают его с понятием «виртуальной реальности», без которого невозможно построение социальной онтологии и эпистемологии.

Ж. Делёз специально обращается к понятию виртуального в его отличии от возможного, акцентированному в философии жизни А. Бергсона. Если возможное *реализуется* (или не реализуется), тем самым отсекая прочие возможности, то виртуальное *актуализируется*. «В то время как реальное существует по образу и подобию реализуемого им возможного, актуальное, со своей стороны, вовсе не похоже на воплощаемую им виртуальность» [81]. Вместе с понятием возможности мы принимаем реальное, которое уже некоторым образом преформи-

* В средневековой схоластике различались субстанциальные и акцидентальные формы. Например, человек является человеком в силу своей субстанциальной формы, но бытие господином или рабом определяется формой отношений власти, акцидентальных для субстанции «человека». Апория субстанциального и контингентного воспроизводится, например, в споре Нильса Бора и Альберта Эйнштейна: согласно Эйнштейну, – и аналогично Аристотелю, – субстанции первичны, независимы от наблюдателя (процедур измерения). Вместе с тем, теория относительности постулирует как раз абсолютность общих уравнений поля как описаний независимой от координат объективности отношений. По Бору, – и аналогично скептикам и стоикам, – Первореальность состоит из отношений между субстанциями. Но тем самым определением самих отношений становится субстанциальность, отношение субстанций превращается в субстанциальное отношение.

ровано заранее, предсуществует себе самому. Хотя на самом деле отношение обратное: именно возможное абстрагируется из действительного. Виртуальное же творит собственные линии или разветвленные серии актуализации. Актуализация виртуального – это дифференциация, творчество различий.

Виртуальное – это не идеальное и не воображаемое, и отнюдь не пространство тотальной симуляции, как оно интерпретируется в постмодернизме. Определение виртуальных социальных феноменов должно отвечать не столько технологиям «киберпротезирования» или «компьютерной симуляции» институциональных порядков исчезающей социальной реальности, сколько понятию виртуальности, разработанному в современной физике и квантовой механике, например, понятию виртуальных частиц. Виртуальная частица, сама по себе не наблюдаемая, определяется через спектр ее возможных превращений (актуализаций). Перефразируя вынесенную в эпиграф настоящего подраздела цитату из рассказа С. Лема, можно сказать, что виртуальный мир не существует гораздо более интересным и значимым (в контексте нашей проблемы, разумеется) способом, чем симуляционный или дигитальный мир киберпространства.

Этимология слова «виртуальный» достаточно неожиданна, учитывая спектр основных значений, придающихся этому термину в современной естественнонаучной и философской литературе. Латинское *virtus* – аналог греческого *arête*, встречающегося уже у Гомера – означает «доблесть», «необычное качество». В римской литературе этот термин употреблялся для обозначения воинской доблести, боевого экстаза. В современной литературе идея виртуальности применяется для указания на особый тип взаимоотношения между объектами, расположенными на разных онтологических уровнях – порожденности и интерактивности. «Объекты виртуального уровня порождаются объектами нижележащего уровня, но, несмотря на свой статус порожденных, взаимодействуют с объектами порождающей реальности как онтологически равноправные» [82]. Виртуальность противопоставляется константности или субстанциальности. При этом виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, став по отношению к ней константной реальностью, а константная реальность может свернуться в виртуальный объект для новой константной реальности. «На количество порождений виртуальных реальностей, сворачиваний константных реальностей в виртуальные объекты и последующих разворачиваний нет онтологических ограничений» [83].

В схоластике провозглашался принцип бионтичности бытия. Наряду с субстанциальной реальностью природы и человека полагалась Божественная – сверхприродная и сверхчеловеческая реальность. Полионтичная парадигма, или идея промежуточных – расположенных между законами природы и Божественным Провидением – уровней реальностей, обладающих своими собственными типами законов, дает возможность строить неопредельные теории. Полионтичная парадигма реализована, например, в буддийском учении о ряде уровней сознания, реальность каждого из которых обладает собственными, специфическими структурными законами. В платоновской «притче о пещере» также развернута структурно-динамичная концепция иерархически выстроенных, не сводимых друг к другу онтологических уровней реальности. Лишь находясь на определенном уровне реальности, в определенной точке пути восхождения, человек воспринимает как реальность то, что относится к этому уровню.

В Новое время утверждалась моноонтичная парадигма, но сохранялась схоластическая идея силы – *virtus* – как принципа перехода из виртуального в актуальное состояние. Фома Аквинский привлекает категорию контингентности для критики детерминистски-фаталистических концепций, сводящих события к цепочкам жесткой причинно-следственной необходимости и тем самым не оставляющих места свободной воле. Если в природных вещах и процессах контингентность связывается с акцидентальным схождением свойств, то контингентность воли свидетельствует как раз о ее совершенстве, вытекающем из свободы. Фома Аквинский связывает контингентное с волей и разумом и ставит в зависимость от свободного выбора равнозначных альтернатив: «... дела людей являются контингентными как подлежащие свободному выбору» [84]. При этом контингентные события, происходящие, говоря современным языком, в точках бифуркации нелинейных траекторий, находятся, как и все прочее, в зоне Божественного всеведения-провидения. Неизбежно возникающая при этом антиномия свободной воли и провидения решается указанием на различие конечной и абсолютной позиций наблюдателя. В отличие от будущего, что следует с необходимостью из своих причин и потому доступно человеческому предвидению, точное знание о будущих контингентных событиях присуще только Божественному познанию (воспринимающему все времена как настоящее), но принципиально недоступно конечному человеческому познанию. Фома Аквинский поясняет это положение следующим примером: «Тот, кто идет по дороге, не видит тех, кто будет идти после него, но тот, кто с некоторой высоты видит всю дорогу, одновременно видит всех проходящих по дороге» [85].

Схоластические дистинкции субстанциальных и модальных категорий имеют прямое отношение к проблемам философского осмыс-

ления современного общества. Согласно Никласу Луману, существуют структурные корреляции между типами общества и семантиками его само-описания. В отличие от простых сегментарных обществ и стратифицированных обществ высоких культур, в современных функционально дифференцированных обществах отсутствует такое «место», с позиций которого самоописание общества могло бы происходить определяющим для всех его частей, или хотя бы репрезентативным образом. Имеется множество наблюдателей и перспектив, но нет привилегированной позиции центрального наблюдателя. Но если общественная структура уже не в состоянии предоставить место естественной репрезентации, то потеря реальности становится неизбежной. В этой связи Н. Луман отмечает, что идеология как программа управления функционально дифференцированным обществом посредством идей требует нового рода семантических гарантий: «Должен иметься уровень порядка, способный выдержать игру контингенции, «inviolable level»... Систему невозможно покинуть, ибо вне общества нет позиции, способной на коммуникацию; однако система может испробовать внутренние референции, которые будут рассматриваться как абсолюты» [86]. В то же время, подчеркивает Н. Луман, эти «inviolable levels», ненарушимые уровни, являются элементами социального аутопойесиса, т. е. выстраиваются самой социальной системой как самореферентной, или оперативно замкнутой системой. Ключевое значение приобретает задача гармонизации связей между различными структурами и уровнями социума.

Именно согласие относительно основных ценностей и норм общежития обеспечивает надежное и стабильное развитие общества, устойчивость основных структур его жизнедеятельности, защиту социальной безопасности граждан. Между тем, социальная политика в современном мире вынуждена самоопределяться в своих задачах и возможностях в условиях универсализации не столько *превращенных форм*, сколько превращенных, онтологически деградировавших *оснований* повседневной реальности. В этих условиях проблема определения общего блага выступает как проблема выбора стратегии трансформации социальной онтологии и оценки тех рисков и угроз, которые несет с собой реализация подобного радикального проекта.

Постановка и решение этой задачи требуют интеграции политической и онтологической модальностей социодискурса. Политический ландшафт современного демократического общества образуется столкновением, агонией различных, в том числе и противоположных, представлений о свободе, справедливости, равенстве и прочих основопо-

лагающих ценностях демократии: «Различные левые, центристские и правые политические проекты построены как различные интерпретации принципа «свободы и равенства для всех». Радикальная демократия как *форма* демократии требует (в отличие от конкретного *проекта*) признания того, что такой принцип пуст, что у него нет никаких незыблемых гарантий вне самих интерпретаций и политических идентификаций» [87]. Противоречие между согласием относительно принципов и разногласием относительно их интерпретации – *конфликтный консенсус* – составляет основу агонистической динамики плюралистической демократии и определяет структуру политического субъекта. *Радикальная демократия* определяется как изменение самих координат выбора, изменение самих условий публичной полемики через перепределение самоидентичности субъекта политического действия. Политический выбор становится выбором фундаментального онтологического проекта. На кон ставится не то или иное политическое решение, не тот или иной политический курс, но все наше мировоззрение, онтологические основания нашей самоидентификации.

С. Жижек обращает особое внимание на то, что в структурировании самого поля возможных интерпретаций основополагающего принципа, или поля политики как борьбы за гегемонию определенной интерпретации общего блага, действует логика вытеснения, изначального исключения из публичного политического дискурса ряда возможностей: «Все что угодно, только не *это!*». *Универсальность основана на исключении* – прежде всего, на лишении социо-онтологического и социо-символического статуса определенного ряда возможностей.* Аналогичная по-

* М. Ямпольский отмечает, что подобного рода символическое структурирование социального пространства и националистически-ксенофобная логика политического мышления являются прямым следствием гомогенизации и распространения идей равенства. Согласно Руссо, общая воля неделима и нерепрезентируема, она не может быть делегирована и передана суверену – т. е. народом – кому бы то ни было. Воля нации, представленная в народных избранниках, всегда будет искаженной. Поэтому парламентаризм несовместим с принципом народного суверенитета. Сен-Жюст утверждал: Республика рано или поздно погибнет, и причиной ее гибели будет конгресс представителей. Не режим *представительства*, но режим *исключения* должен был положен в основу конституционного порядка: общая воля сохраняет себя, исключая всех отщепенцев, всех несогласных, все противоборствующие центральной власти фракции, уже самим своим существованием разрушающие единство общей воли и дискредитирующие общественный договор.

Таким образом, социальное пространство приобретает манихейскую, параноидальную структуру: в центре царит однородное пространство нерушимого

зияция представлена в концепции социальной логики Габриеля Тарда. Г. Тард говорит о том, что нация представляет собой сложный силлогизм, большей посылкой которого являются священные тексты, догматы и верования, идеи и ценности как общие правила или принципы, разделяемые всеми. Меньшими посылками выступают социальные ситуации, требующие применения общих правил. Заключениями является все, что обсуждается или решается, что говорится или делается сообразно с общими принципами. Г. Тард подчеркивает, что сколь бы совершенной ни была социальная дедукция, она оставляет общественную систему в противоречии с самой собой, поскольку «...в этой великой силлогической деятельности общества различные классы разделяют работу между собою: одни берут себе большие посылки, а другие – заключения» [88].

Проблема заключается в том, что в понимании общего блага и в достижении консенсуса в его интерпретации ведущая роль принадлежит самому государству. П. Бурдьё пишет:

«Построение государства сопровождается созданием своего рода общего исторического трансцендентального, имманентного всем «поданным». Через условия, которые государство навязывает практикам, оно учреждает и внедряет в головы общепринятые формы и категории восприятия и мышления: социальные рамки восприятия, понимания или запоминания, мыслительные структуры, государственные формы классификации. Тем самым оно создает обстоятельства как бы непосредственного согласования габитусов, являющегося основанием некоторого рода консенсуса по совокупности взаимопризнаваемых бесспорных истин, составляющих здравый смысл» [89].

Государство навязывает когнитивные и символические структуры (в том числе, неосознаваемые диспозиции, предрасположенности), в соответствии с которыми его нужно воспринимать. Более того, даже критика государства становится элементом структуры все того же государства, принципом его собственной динамики. Г. Маркузе писал:

единства, обеспечивающее господство разума, добродетели и свободы. На периферии – пространство исключения, пространство террора против искажителей общей воли, врагов Республики, против духа контрреволюционного разложения, порока, иррациональности. Политическое оформляется в категориях своего/чужого. Единство общества сохраняется за счет отбраковывания индивидов из однородной массы. Высшая добродетель гражданина выступает как последнее обоснование беспощадности и тотальности террора (см.: *Ямпольский М.* Физиология символического. Книга 1. – С. 681).

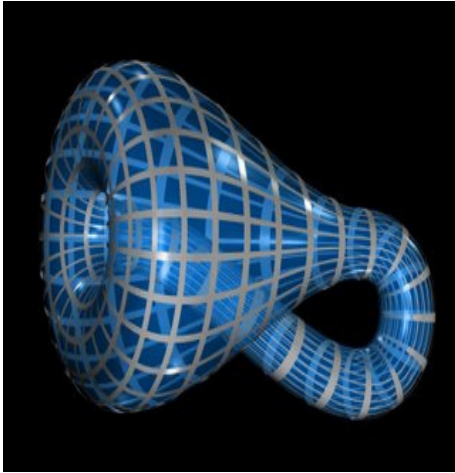
«Критика развитого индустриального общества наталкивается на ситуацию, которая, казалось бы, лишает ее всяких оснований. Технический прогресс, охвативший всю систему господства и координации, создает форму жизни (и власти), которые по видимости примирят противостоящие системе силы, а на деле сметают или опровергают всякий протест во имя исторической перспективы свободы от тягостного труда и господства. Очевидно, что современное общество обладает способностью сдерживать качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утвердиться существенно новые институты, новое направление продуктивного процесса и новые формы человеческого существования. В этой способности, вероятно, в наибольшей степени заключается исключительное достижение развитого индустриального общества» [90].

В этом обществе утверждается амбивалентность, фундаментальная онтологическая двусмысленность любых символов и действий, а потому и невозможность их однозначной этической квалификации. С появлением таких псевдоконцептов мистификация становится тотальной. Ведь и борьба с навязанной нормативностью, с самоотчуждением индивида в государстве, защита автономии частной жизни от всевидящего ока «Большого брата», вовлечение людей в различные формы субъективных практик («самотехник существования» М. Фуко) и т. д. протекают в условиях превращения частной жизни в жизнь, полностью объективированную политическими технологиями и современной культурной индустрией.

«Господствующая сегодня идеологическая позиция состоит в «сопротивлении» – вся эта поэтика рассеянной маргинальной сексуальной, этнической «множественности» стилей жизни (геи, сумасшедшие, заключенные...), «сопротивляющихся» загадочной Власти (с большой буквы). «Сопротивляются» все – от геев и лесбиянок до выживающих правых, – так почему бы не сделать логический вывод о том, что этот дискурс «сопротивления» стал сегодня нормой и, по существу, главным препятствием для появления такого дискурса, который действительно поставил бы под вопрос господствующие отношения?» [91].

Переживание субъективной свободы становится собственным элементом и моделирующей структурой машины «тоталитарной социодинамики» (Ж. Бодрийяр). Развитие интимного пространства частной жизни, обогащающее репертуар субъективных эмоций и частных чувств, происходит за счет упадка публичной сферы и расширяющейся дереализации социального мира. «Окончательная истина ухода

в частную сферу – публичные исповеди в интимных секретах на телепоу» (С. Жижек). Соответственно *публичное гистрионство* политиков должно восполнить смысловую и онтологическую пустоту институционализированного политического пространства. Фиктивные личности необходимы как принципы репрезентации универсальной и безличной сферы закона, не терпящей персонализации, индивидуации (таков, например, абстрактный субъект «прав человека»). Развитие политического сознания идет по странному пути: публичная и частная сферы подвергаются парадоксальным деформациям, выворачиваясь в пространство друг друга.* Создается нечто вроде «бутылки Клейна» – трехмерного топологического аналога ленты Мёбиуса. «Политические события систематически помещаются в пространство внутреннего созерцания, которое оказывается моделью для публичной сферы реальной политики» [92].



Одной из таких кольцевых структур перформативного дискурса о государстве является представление о государстве как месте служения общему интересу. В таком представлении виртуальное понятие интегрированного политического субъекта интерпретируется как реальная структура или инстанция, т. е. переводится в план симуляции. В пространстве симуляции возникают соответствующие институты и «непристойные ритуалы правящей идеологии» (С. Жижек), скрывающие ее неспособность вести общество к действительному преодолению социального кризиса.

Классическим образом-символом государства выступает гоббсовский Левиафан – морской монстр, перешедший из Вавилона и Ханаана в ветхозаветную «Книгу Иова»**, «самое холодное из всех холодных чу-

* Ситуация интерференции приватной и публичной сфер, неопределенности, зыбкости и проблематичности их границ во многом воспроизводит структурирование публичного пространства власти в эпоху Людовика XIV. Построенный им Версаль вмещал до 10 тыс. человек – практически всю правящую элиту. Вся жизнь придворных и самого монарха в Версале приняла форму ни на минуту не прекращающегося спектакля по правилам придворного этикета, социально-театрального ролевого поведения со всеми его условностями, кодами, масками, личинами, уловками и т. д.

** «Надежда тщетна: не упадешь ли от одного взгляда его? Нет столь отважного, который осмелился бы потревожить его... круг зубов его – ужас; крепкие щиты

довищ» (Ницше). Символом государства эпохи постмодерна выступает превращение Левиафана в Матрицу – универсальное программирование опыта Реального, возникновение тотально контролируемого виртуального мира. При этом гоббсовского Левиафана и Матрицу объединяет то, что Левиафан у Гоббса – это некое природно-искусственное тело, *сверхмонстр* и вместе с тем *сверхмашина*, подавляющая волю и подчиняющая ее дисциплинарным механизмам, но одновременно и «смертный Бог, которому мы обязаны своим миром и своей защитой» (Т. Гоббс)*. «Неким земнобожественным существом» назвал государство и Гегель в своей «Философии права» [93].

В символе Левиафана объединены две символические системы – представление о государстве как машине и как об органическом, одушевленном теле. Структуру «косвенного изображения понятия» в символе исследовал И. Кант. В «Критике способности суждения» Кант пишет, что символ:

«... во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания, во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ. Так, монархическое государство можно представить как одушевленное тело, если оно управляется по внутренним народным законам, или же как машину (например, ручную мельницу), если оно управляется отдельной абсолютной волей, но в обоих случаях оно представлено только символически. В самом деле, хотя между деспотическим государством и мельницей нет никакого сходства, но сходство есть между правилами рефлексии о них и об их каузальности» [94].

его – великолепие... глаза у него – как ресницы зари; из пасти его выходят пламени, выскакивают огненные искры; из ноздрей его выходит дым, как из кипящего горшка или котла. Дыхание его раскаляет угли, и из пасти его выходит пламя. На шее его обитает сила, и перед ним бежит ужас. Мясистые части тела его сплочены между собою твердо, не дрогнут. Сердце его твердо, как камень, и жестко, как нижний жернов... Меч, коснувшийся его, не устоит, ни копьё, ни дротик, ни латы. Железо он считает за солому, медь – за гнилое дерево. Дочь лука не обратит его в бегство; пращные камни обращаются для него в плеву. Булава считается у него за соломину; свисту дротика он смеется... Он кипятит пучину, как котел, и море претворяет в кипящую мазь; оставляет за собою светящуюся стезю; бездна кажется сединою. Нет на земле подобного ему; он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости». – Иов. 40:20 – 41:26.

* В фильме «Матрица» Матрица, как и гоббсовский Левиафан, также возникла для защиты людей и обеспечения их социального благополучия, но, в конце концов, превратила их в коматозные куколки – генераторы энергии, питающей Матрицу.



Таким образом, «правилом рефлексии» о государстве на основе символа Левиафана должно быть совмещение принципов: 1) органического целого; 2) механического устройства, 3) спиритуалистического начала.

В символе Левиафана эти столь разнородные символические системы объединены в силу того, что, как отмечает М. Ямпольский, задачей Гоббса было снять различие между государством и церковью, мирской и духовной властью, верой и политикой. Это различие было артикулировано в работах Н. Макиавелли и достигло кульминации в эпоху Французской революции. Т. Гоббс «...стремился восстановить утраченное

единство с помощью такого «темного», «неопределенного» символа, каким являлся Левиафан» [95].

За столь же темным и многозначным, как Левиафан, символом Матрицы лежит попытка деконструировать неразличимость виртуального и реального в символическом пространстве репрезентации современного социального мира. Слова лидера сопротивления Морфеуса из фильма «Матрица»: «Добро пожаловать в пустыню Реального», – можно истолковать как констатацию факта тотальной виртуализации нашей повседневности, непосредственных очевидностей нашего «жизненного мира». При этом, как замечает С. Жижек, дело не в том, что виртуализация нашей повседневной жизни вызывает потребность вернуться к Реальному, заново обрести устойчивую основу в некоей субстанциальной сфере бытия. Вследствие происшедшей трансформации онтологических оснований социальной реальности «...Реальное для того, чтобы оно могло существовать, должно восприниматься как кошмарный ирреальный фантом» [96]. Обратной стороной этого отношения становится, как отмечает Ж. Бодрийяр, «насильственная материализация»:

«Современная ирреальность не принадлежит больше к строю воображаемого – она относится к строю гиперреферентности, гиперправдивости, гиперточности: это выведение всего в абсолютную очевидность реального. Как на картинах гиперреалистов, где различимы мельчайшие поры на лицах персонажей, – жутковатая микроскопичность» [97],

сводящая на нет своей исчерпывающей точностью и *избыточностью* изображения, несоизмеримого с игрой видимостей, возможность художественного восприятия.

Поэтому-то, отмечает Ж. Бодрийяр, сюрреализм не принадлежит к истории искусства: ему принадлежит метафизическая значимость. Примером такого рода бредовой иллюзии разоблачения реального, его объективного «освобождения» от искусственных социальных напластований является порнография. Порнография ничего не маскирует, но именно поэтому становится гротеском, карикатурой на реальность, ее симуляцией.



Прогрессирующая виртуализация реальности означает универсализацию процесса, результатом которого становится то, что опыт «реальной действительности» с наибольшей силой и убедительностью переживается, когда публичное пространство превращено в театральное зрелище. Причем зрелищность этого социального театра определена не принципом мимезиса, но тождеством лица и маски, роли и самоидентичности. В революционном действии Утопия превращается в реальность, заставляя ее походить на себя. Теобальд Тон отмечает, что революция разыгрывалась как иступленный спектакль: «Я видел не наемных лицедеев, играющих выдуманную роль. Актеры играли самих себя: французских граждан, берущихся за оружие, дабы спасти свою отчизну от рабства» [98]. И.А. Бунин писал: «Одна из самых отличительных черт революций – бешеная жажда игры, позы, лицедейства, балагана» [99]. Актеры играют самих себя и так вжились в роль, что уже не имеют силы остановиться, опомниться и прекратить спектакль, даже когда сцену заливают реки настоящей крови. При всем этом парадоксальным образом сохраняется ощущение условности всего происходящего. Отличие нынешнего «общества театра» – в том, что социальные роли играют под аккомпанемент иронически-рефлексивных комментариев актеров-актеров. «...в позднекапиталистическом потребительском обществе «реальная социальная жизнь» сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки... окончательная истина капиталистической утилитарной бездуховной вселенной состоит в дематериализации самой «реальной жизни», в превращении ее в призрачное шоу» [100].

В рамках этой онтологии, где истина, по словам Ж. Лакана, структурирована как вымысел, к социальной рефлексии обращено уже не элементарное требование, согласно которому, не следует принимать *вымысел за реальность*, но обратный императив: *нельзя принимать реальность за вымысел*.^{*} Этот императив должен быть обращен и на постмодернистский принцип исчезновения реальности в скольжении смыслов и игре, означающих как одну из уловок для того, чтобы избежать соприкосновения с Реальным. Ведь столкновение с реальностью означает крах расчетов на релятивизацию ответственности в постмодернистских играх. В отличие от эссенциалистской парадигмы, в деконструктивистской парадигме «социальное должно отождествляться с бесконечной игрой различий, то есть с тем, что в самом строгом смысле слова мы можем назвать *дискурсом*» [101], но также и с попыткой ограничить эту игру, заключить ее в структуры, фиксировать значения. Категория «различия» сделала со времен Гегеля поистине головокружительную карьеру. «Различие ослепляет открывающимися возможностями дирижировать переработкой информации. Но эта ослепленность различием и его возможностями блокирует постижение единства» [102]. В частности, общество осмысливается через его отличие от индивида (как ранее руководящее различие проходило по оси общество / государство), чем с неизбежностью воспроизводится дилемма субстанциальности и контингентности в форме онтологизации индивида и деонтологизации социальной реальности.

Создание виртуальных миров, введение виртуальных параметров – один из методологических принципов нелинейных подходов к анализу бифуркационных траекторий. Взаимосвязь, симбиоз виртуальных и реальных объектов, *виртуально-реальный тix*, являющийся главным объектом управления, позволяет, меняя одну составляющую социальной реальности, получать результат в другой. Например, решение проблемы легитимности власти Давид Юм связывал с особенностями общественного мнения об общественном интересе, праве на власть и праве на собственность:

^{*} С. Жижек по этому поводу замечает: «Необходимо руководствоваться той логикой особого рода двойного обмана, которую в фильме братьев Маркс «Утиный суп» демонстрирует адвокат. Защищая клиента перед судом, он выдвигает следующий аргумент, чтобы доказать невменяемость подсудимого: «Этот человек выглядит как идиот и поступает как идиот – но это не должно вас обманывать: он и в самом деле идиот!».

«Ничто не представляется более удивительным тем, кто рассматривает человеческие дела философски, чем та легкость, с которой меньшинство управляет большинством, и то безоговорочное смирение, с которым люди отказываются от собственных мнений и аффектов в пользу мнений и аффектов своих правителей. Если мы будем исследовать, при помощи каких средств достигается это чудо, то обнаружим, что так как *сила* всегда на стороне управляемых, то правители в качестве своей опоры не имеют ничего, кроме мнения. Поэтому правление основывается только на мнении; и это правило распространяется как на самые деспотические и диктаторские правления, так и на самые свободные и демократические» [103].

Д. Юм подчеркивает, что прочную безопасность любой системе правления обеспечивает преобладание среди большинства населения мнения о том, что данная форма государства отвечает их интересам, т. е. интегрированному общественному интересу, и достижение такого состояния является первоначальным принципом правления. Принцип структурирования социально-политического пространства на основе соглашения, договора действенен и в наиболее архаических обществах. К. Леви-Строс на основе своих полевых наблюдений над индейцами племени *намбиквара* приходит к выводу о том, что автократичность власти вождя скорее кажущаяся, чем реальная. Принятие окончательного решения определяется через зондирование общественного мнения. Даже этимология слова «вождь» в языке этого племени («тот, кто объединяет») свидетельствует о том, что вождь воплощает стремление его соплеменников сформировать группу, а не потребность в централизованной власти в уже оформившейся группе. «Согласие является источником власти, и оно же закрепляет ее правомочность», а также налагает на нее ограничения. При этом, как если бы *намбиквара* внимательно читали Гоббса и Руссо и руководствовались положениями концепции общественного договора, «...группа, отказавшись от определенных привилегий в пользу вождя, ожидает от него заботы о ее интересах и безопасности» [104]. «Договор» и «соглашение» являются первичными элементами общественной жизни, и нет такой политической организации, подчеркивает К. Леви-Строс, в которой бы они не существовали.

П. Бурдьё отмечает: признание легитимности не является, как это считал Макс Вебер, свободным актом ясного сознания. Оно коренится в непосредственном согласовании инкорпорированных структур, ставших бессознательными, со структурами объективными. «Этим дорефлексивным согласованием объясняется та легкость, в конечном итоге

весьма удивительная, – пишет П. Бурдьё, фактически повторяя Д. Юма, – с которой доминирующим удастся навязать свое господство» [105]. Если инкорпорированные (т. е. объективированные в социальных институтах) когнитивные структуры, производимые государством, согласуются с объективными, то система, будь она авторитарной или демократической, является устойчивой и ее легитимность не подвергается риску. Доксическое (от греч. *doxa* – мнение) подчинение установленному порядку, о котором говорит Юм, основано на том, что символический порядок объективно согласуется с объективными структурами, и поэтому вопрос о легитимности не встает. В этой связи действия, способные нарушить исторически сложившееся или политически сконструированное согласие символического и реального порядков социума, несут в себе огромный потенциал социально-политических угроз и рисков.

Славой Жижек напоминает про один из постоянно используемых в мультсериале про Тома и Джерри приемов:

«Кот гонится за мышью, не замечая, что впереди обрыв; но даже когда земля уже заканчивается, кот не падает, он продолжает гнаться за мышью и падает только тогда, когда смотрит вниз и *видит*, что бежит уже по воздуху. Слово бы реальное на мгновение забыло, каким законам оно должно подчиняться. Когда кот глядит вниз, реальное «вспоминает» свои законы и действует соответственно... То же самое мы нередко встречаем в некоторых идеологических аппаратах: хотя они явно отжили свое, они продолжают действовать, потому что *не знают этого*. Кто-то должен взять на себя роль нахала, который напомнит им об этом неприятном факте» [106].

Парадоксальным образом именно произведения искусства со всей их условностью, философские тексты со всей их эзотерикой, не поддающиеся интерпретации в терминах уже-известного, помогают Реальному «вспомнить» свои законы. Появляясь в кругу нашей рутинной повседневности с ее нормативным, «самоочевидным» знаково-символическим универсумом «как незаконная комета в кругу расчисленном светил» (играя роль того самого «нахала», о котором пишет С. Жижек), они позволяют увидеть, что этот универсум виртуален, и наша жизнь в мире повседневности – то же самое, что бег мультяшного кота по воздуху. Например, гегелевская «Феноменология духа» вводит целый ряд *концептуальных персонажей* (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) и *мизансцен философского театра* (*Theatrum Philosophorum* М. Фуко), представляя с их помощью различные философские доктрины как экзистенциальные состояния и их социально-исторические диспозиции (*рабство и господство; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание; прекрасная душа и без-*

умие самомнения; вера и чистое здравомыслие; Светлое существо; Мастер и т. д.). Логическая структура категорий раскрывается Гегелем через экзистенциалы – стратегия, подхваченная постклассическим философским дискурсом. Конечно, вслед за взглядом, напоминающим реальности о необходимости подчиняться своим собственным законам, следует шок – мультяшный кот падает в пропасть, человек обнаруживает онтологическую беспочвенность позитивного содержания собственной субъективности, ценностно-смысловую пустоту круга повседневности.

Неокончателность принципа реальности свидетельствует о невозможности сепарации реально-виртуального микста, задающего топологию социального пространства с его неевклидовой геометрией. «Даже в самой замкнутой системе хоть паутинка да тянется вверх к виртуальности, а оттуда спускается паучок» [107]. Пространство бытия трагически искривлено Великими учениями, указывал А.С. Панарин [108]. Но это искривление становится основанием социодискурса, столь же объективным, как и топология, в рамках которой строятся различные варианты неевклидовых геометрий. Кроме того, без вдохновляющих идеалов, генерируемых «великими метанарративами», становится *структурно невозможным* социальный прогресс. Пьер Бурдьё видит основную функцию символов в том, что они – инструменты социальной интеграции *par excellence*, позволяющие возникнуть консенсусу относительно социального мира, играющему фундаментальную роль в воспроизведении социального порядка.

Символический строй социального мира выполняет фундаментальную функцию – интегрирует сферу политического в некое смысловое единство, в общепризнанный социальный порядок, который вне символов не существует. Символ воздвигается между человеком и исповедуемыми им смыслами, ценностями, жизненными стратегиями – и онтологической бессмыслицей бытия. Никакая политическая доктрина не властна создавать и воспроизводить органическое социальное единство, поскольку данное единство не относится к сфере рационального. При этом вносящий единство в совокупность смыслов и значений социального мира символ сам может быть, – и, как правило, бывает – амбивалентным, многозначным и «многосмысленным». Структурный символ выходит за пределы простого референтного отношения означающего и означаемого. Структурный символ приобретает магические свойства фетиша – фетиш блокирует, поглощает без остатка любую референцию. Непосредственно видимое принимает на себя всю экзистенциальную и смысловую полноту трансцендентного: «Фетиш ни кому не отсылает, кроме себя самого» [109]. Поэтому столь важна для

сохранения стабильности даже самой плюралистической и либеральной демократии устойчивая идеологическая идентификация.

Внимание к виртуальности – ключевой момент стратегии социального конструирования реальности. В эпиграфе к своему роману «Игра в бисер» Герман Гессе «цитирует» несуществующую книгу несуществующих авторов:

«...хотя то, чего не существует на свете, людям легкомысленным в чем-то даже легче и проще выражать словами, чем существующее, для благочестивого и добросовестного историка дело обстоит прямо противоположным образом: нет ничего, что меньше поддавалось бы слову и одновременно больше бы нуждалось в том, чтобы люди открывали на это глаза, чем какие-то вещи, существование которых нельзя ни доказать, ни счесть вероятным, но которые именно благодаря тому, что благочестивые и добросовестные люди относятся к ним как к чему-то действительно существующему, чуть-чуть приближаются к возможности существовать и рождаться» [110].

В этом нарочито ироничном утверждении точно передан социальный смысл стратегии «форматирования» социокультурной реальности в сфере виртуального. Каждому обществу необходимо построить свою картину виртуального пространства, обладающего своими собственными предпочтениями и запретами, закутывающими реальность паутиной идеологических импликаций. «Это и будет вариантом форматирования реального пространства под контролем пространства виртуального» [111].

Процессы виртуализации социальной реальности во многом определяют динамику трансформации переходных обществ. Понятия «переходного» или «транзитного» общества являются эвфемизмами для обозначения особенностей социальной системы на том этапе ее развития, который привел к состоянию *социального хаоса*. Под социальным хаосом понимается особое качественное состояние общества, когда одна социально-институциональная система разрушена, а другая еще не сложилась. Возникающая в ходе кризисного развития социума деструктурированная социальная система – социальный хаос – превращает функционирование социальных институтов, жизнь отдельных людей и социальных групп в постоянное балансирование между рисками. В состоянии социального хаоса с особой наглядностью проявляется ограниченность линейно-детерминистского подхода к социальному развитию, необходимость перехода к разработке нелинейных, многовариантных сценариев социальной трансформации.

Теоретический анализ нестабильных общественных систем осложняется тем, что неустойчивыми и слабыми становятся корреляции между основными переменными, описывающими социальную организацию стабильно развивающегося общества. Удовлетворительного социально-философского и научно-теоретического аппарата описания *онтологии социального хаоса* пока не разработано. Возможность решения этой задачи в современной социальной теории связывается, прежде всего, с разработками нелинейной динамики. Особенности развития в состояниях социального хаоса описываются в терминах теории И. Пригожина следующим образом:

«Вблизи точек бифуркаций (критических точек) основную роль играют флуктуации и случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистские аспекты... Вблизи точек бифуркации система имеет тенденцию переходить на режим индивидуального поведения» [112].

Причем эта тенденция характеризует поведение не только системы, но и каждого (или, по крайней мере, значительной части) из ее элементов. На индивидуальном уровне социальный хаос выражается в разрушении ценностно-нормативной системы прежней групповой идентификации (системы социальной стратификации) и социальной (статусной) самоидентификации индивида.

В стабильные периоды социальная система эволюционирует в относительно узких границах, и ход будущей эволюции может быть спрогнозирован с большой степенью вероятности с помощью методов линейной экстраполяции прежних закономерностей. В состояниях социального хаоса ничем не гарантированный выбор, поиск, рискованная игра, аналитически не выводимые из прошлых (стабильных) состояний и тенденций линейного развития социума, образуют «первое звено первой закономерности» (Ю.М. Лотман), кладут начало процессам кристаллизации новых структур. Но это «первое звено» становится камнем преткновения для анализа, поскольку институциональная и символическая неструктурированность поля межсубъектных отношений включает в себе практически необозримое число потенциальных вариантов развития.

Суть бифуркации иллюстрирует ситуация витязя на распутье, который стоит перед камнем с надписью «Направо пойти – женатому быть, налево пойти – коня потерять, прямо пойти – буйну голову сложить». В каком-то месте пути попадается развилка, где нужно принимать ре-



шения. Это место становится точкой ветвления траектории, или бифуркации, ведущей витязя к совершенно разным приключениям, к совершенно разным рискам. Это и называется бифуркационной диаграммой.

В окрестностях точек бифуркации утрачивают социально-нормирующие функции прежние институциональные системы вертикального ранжирования и горизонтальной координации социальных взаимодействий (социальные иерархии и сети). Социальные подсистемы покидают мейнстрим эволюционного развития, прежде направлявший их совместное, взаимно согласованное движение, и превращаются в разрозненные части, автономно дрейфующие по рассогласованным траекториям. Аналогичным образом «...поведенческие стандарты, ценности, нормы, образцы, ориентирующее деятельность людей, сохраняя свою мотивационно-ориентационную функцию, утрачивают бывшие основания, значения и смыслы, не приобретая новых» [113]. Социальные нормы и ценности, идеальные образцы и стандарты, формы социальной общности и групповой идентичности и т. д. докризисного периода не исчезают, но превращаются в *означающее-симулякр* – означающее без означаемого или с онтологически редуцированным, irrelevantным означаемым. В ситуации распада смысловых скреп социального мира поиск новых оснований самоидентификации, новых моделей групповой солидарности в их противоречивом взаимодействии с осколками прежних форм становится основным механизмом социального конструирования реальности через стратификацию социального пространства.

В социальной философии XX в. представление о коммуникации как основе и механизме социального конструирования реальности становится общепринятым. В процессах коммуникации в пространстве социального хаоса возникают и распадаются особого рода групповые солидарности – *виртуальные страты*, структурирующие интерсубъективную реальность на доинституциональном уровне.

«Относительная депривация, порожденная распадом докризисной картины социальной реальности, «запускает» механизм поисковой (хаотической) коммуникации. Уровень относительной депривации и характер смыслов, запускаемых индивидом в кризисную коммуникативную сеть, определяет интенсивность и направленность

поиска, дает возможность построить топологию групп кризисного сознания и возникающих в ходе их взаимодействия виртуальных страт. Их исследование и представляет собой анализ хаотического социального пространства» [114].

Понимание социальной страты в духе объективистской социологии как набора объективных факторов, определяющих расслоение общества, задает искажающую оптику социального анализа. Термин «страта» («покрывало», «одеяло» – лат.) как социально-политическую категорию впервые применяет Цицерон – для обозначения той области социального пространства, где человек чувствует себя «дома», где ему уютно. Соответственно первоначальному и глубоко содержательному смыслу термина, под стратами в современном социальном дискурсе следует понимать формы *самоорганизации* людей в референтные группы или в общности, возникающие посредством самоидентификации на основе специфического отличия (в рамках общего для нации-государства единства) миропонимания и поведенческих установок. В такой интерпретации очевидным становится отличие страты (профессиональной, образовательной, возрастной и т. д.) от класса, сословия, касты и прочих объективно дифференцирующихся, институционализованных социальных общностей.

К.В. Вержбицкий в обзоре отношений принцепата с римским обществом в I веке н. э. отмечает, что в императорском Риме стремление государства к тотальному контролю встретило сопротивление со стороны общественной элиты – аристократии, связанной с республиканскими традициями. При этом «Ведущая роль в формировании общественного мнения в Риме императорской эпохи принадлежала кружкам (*circuli*), – своего рода клубам, философским, литературным и политическим». Сопротивление Юлием-Клавдием со стороны неформальных объединений римских диссидентов было слабым и неорганизованным, несопоставимым с мощностью репрессивной машины авторитарного режима, но оказалось в конечном итоге не менее эффективным средством воздействия на власть, чем политические интриги, мечи и кинжалы заговорщиков: «К концу рассматриваемого периода политический климат в империи смягчился» [115].

Ж.П. Сартр в «Критике диалектического разума» проводит резкую демаркационную линию между «коллективами» как общностями обесличенных индивидов, ведущих неподлинное, конформистское существование, и «свободно тотализирующимися группами», возникающими как ответ на дисфункции социального организма («собранными си-

туацией») и принимающих на себя структуру «для-себя-бытия». Правда, возникновение (актуализацию) таких групп Ж.П. Сартр связывает, прежде всего, с революционным действием, в момент свершения которого стираются границы индивидуальных сознаний, и все они вместе, «штурмуя небо», открыты истине бытия. До этого творческого действия группа еще не существует (существует лишь виртуально). После этого момента она умирает. Виртуальные страты не фиксируются с помощью традиционного социально-философского инструментария, поскольку любая а priori заданная система категорий вносит в хаос порядок и тем самым «форматирует» хаотические социальные процессы и состояния. Виртуальные миры составляют скрытую, латентную структуру социальных взаимодействий. В обычные времена, в периоды стабильного состояния общества, миры повседневности (их типизации, опредмеченные в социальных институтах и представленные в формах экспертного знания и символического универсума) не проблематизируются. В период системных кризисов, когда прежние социальные типизации более не действуют, а вновь создаваемые институты еще не могут эффективно исполнять функцию стратификации социального пространства, именно виртуальные области социума берут на себя роль промежуточного звена и основания конструирования нового типа взаимодействия общества и сообщества, самоорганизации новой интересубъективной реальности.

Виртуальные страты образуются на основе создания в коммуникативных процессах неких ценностных шкал, определяющих направления поиска личной и групповой идентичности, обретения нового социального статуса. «В период социального хаоса общество, социальное пространство отбрасывает, «отодвигает в сторону» свои институциональные размерности и тем самым обнажает социум – идеальную конструкцию «общества вообще», вне его конкретно-исторических структур и образованных ими социальных размерностей» [116]. Этой чистой формой социальности и актуализируются особые социальные образования – виртуальные страты, на основе и посредством которых происходит становление новых социальных смыслов.*

* Аналогичный принцип структурирования новой институциональной среды социума обосновывается и в социально-теоретических исследованиях, проводимых на основе синергетической парадигмы. Е.Я. Режабек отмечает: «В свете эволюционистской парадигмы, разрабатываемой синергетикой, магистральный путь организации выступает как путь создания когерентного коллективного поведения», – Режабек Е. Я. Приоритет общественного интеллекта в цивилизационном развитии общества // Постигание культуры. Концепции, дискуссии, диалоги. Ежегодник. Выпуск 7. – М., 1998. – С. 272.

В анализе особенностей творчества Э. Хемингуэя Э. Ю. Соловьев отмечает, что в романах писателя солдаты, попавшие в стихийно-хаотический водоворот мировой войны,

«...вступают в короткие, но поучительные соприкосновения с солдатами, причисляющими себя к совсем другим общностям (с рядовыми иными подразделениями и иными державами); оказываются вместе с ними в маленьких группах, сформированных бедой, а не полковыми списками; убеждаются, что эти чужие люди достойны симпатии, сострадания и доверия. А завтра из этого ощущения может родиться сознание того, что существующее общество объединяет и делит людей неправильно, что они должны объединиться по-новому и по-новому определить фронт борьбы...» [117].

Отношения в спонтанно возникающих малых группах основаны не на рациональной калькуляции выгод и убытков, не на нормах морали, санкционирующих существующие социальные порядки и институты, но на нравственности, признающей только непосредственные обязанности перед людьми. В превращенном в бесструктурное, мозаичное пространство общества, где «все возможно», не действуют никакие рациональные расчеты, житейская осмотрительность и рассудительность. Вместе с тем, особый смысл обретают подлинно нравственные, безусловные (надситуативные) императивы – определения того, *чего нельзя делать ни при каких обстоятельствах*. Тем самым процессы коммуникации в состояниях социального хаоса «оборачиваются» социальной онтологией, субстанциальным основанием социальной самоорганизации, принимают на себя функцию онтологического структурирования социального пространства. Нехватка, пустота Реального запускают процесс виртуализации с его паскалевски-кантовским императивом: действуй так, как если бы смысл, интеллигибельный порядок был эмпирически воплощен, и смысл возникнет сам собой. Единственный способ вырваться из сетей овеществления – «изобретение новой коллективности» [118].

Трансформация Левиафана в Матрицу знаменует не столько конец социальности, сколько необходимость выхода из тупика тотально программируемого общества через виртуальную стратификацию социального пространства. Изобретение новых форм коллективности влечет за собой и новый тип онтологии, ждущий своего социально-философского анализа.

3.5. Основания рациональности в альтернативных концепциях эффективности

Я, Василий Иванович, совершенно не понимаю, как это человеку, который путает Канта с Шопенгауэром, доверили командовать дивизией

Виктор Пелевин. Чапаев и Пустота

Качество и действенность политического управления является ключевым фактором развития общества. Институты современного общества являются достаточно гибкими, сложно организованными системами, применение к управлению которыми жестких методов административного диктата неизбежно влечет за собой деструктивные социальные последствия. Поэтому столь актуальна *новая философия политического управления*, органически синтезирующая рационально-технологические методы и гуманистические принципы, что открывает реальную возможность повысить рациональность, научную обоснованность, эффективность, и, вместе с тем, обеспечить социальную направленность политического управления. При этом социальная онтология и эпистемология находят практическое применение в качестве парадигматической модели технологий социального управления, становящихся ключевым элементом социального конструирования реальности в современную эпоху.

Западная социально-политическая традиция располагает множеством концепций принятия политических решений. Все эти концепции, подходы и модели объединяет то, что в рамках западноевропейской традиции эффективность каких-либо действий, в том числе и политических, оценивается в границах основополагающей метафизической парадигмы, восходящей к Платону. Согласно этой форме мышления, существует особый класс идеальных форм-эйдосов, образцов, моделей, проецирующихся на реальность и реализующихся посредством воли человека как цель деятельности. Поэтому стратегическое мышление заключается в определении цели-идеала, составлении плана или программы действий по его достижению и конкретных мероприятий по реализации этого плана. Эффективность политики оценивается по степени совпадения провозглашенных целей с ее результатами. Вместе с тем, очевидно, что идеал-образец по определению остается недостижимым, трансцендентным. Практика всегда отклоняется от теории, всегда существует разрыв между моделью для действия и результатами действий.

В философии Аристотеля ликвидация разрыва между практикой и теорией была препоручена практической мудрости – рассудительности (*phronesis*). Рассудительность означает умение человека самостоятельно разобраться в ситуации и решить, что для него выгодно, а что – нет. Рассудительность не может быть наукой, поскольку занимается отдельными случаями, а не общими законами, и не может быть искусством, поскольку нацелена на деятельность как *praxis*, а не как на *poiesis*. Поэтому рассудительность, для которой эффективность возводится в принцип – добродетель не ученых, художников и философов, но «администраторов», «людей дела» – хозяев в своем доме и в своем городе – подобно Периклу, который занимался «делами людей», а не поиском «божественных знаний». Однако, как подмечает Ф. Жюльен, Аристотель в определении фронезиса попадает в порочный круг: если рассудительность есть способность ориентироваться в ситуации на основе знания того, «что такое хорошо, и что такое плохо» для человека, то откуда же может исходить истинное правило, определяющее выбор и становящееся нормой рассудительности? Ответ Аристотеля: «Рассудительность – качество рассудительного человека», – обрекает на эмпиризм и вводит в порочный круг.

Другой категорией для осмысления феномена эффективности является класс понятий, объединяющих такие качества личности, как хитрость или хитроумие (*metis*), ловкость, находчивость, умение открывать обходные пути и т. д. Согласно Аристотелю, ловкость или хитрость в отличие от рассудительности (направленной на добро) есть способность эффективно комбинировать средства, не заботясь о качестве (нравственном достоинстве) цели. Благодаря своей гибкости, хитрость способна добиться успеха там, где для этого нет готовых рецептов и правил, там, где идет игра интеллектуальных сил. Хитроумие греков вошло в поговорки, стало их опознавательным знаком, отличительным признаком. Разве не *хитроумный Одиссей* является греческим героем? Ф. Жюльен спрашивает: «Разве можно поверить в то, чтобы греки, с присущей им склонностью к хитростям, не были захвачены идеей ловкости, искусства выходить победителем?». Тем не менее, «нигде в Греции мы не найдем теории хитрости» [119], ни в одном тексте нет ее анализа, исследования ее основ и побудительных причин.

Ф. Жюльен связывает эту парадоксальную ситуацию с тем, что хитрость определяет подвижное и неуловимое, гибкое и податливое, многообразное и неоднозначное, что не может быть возведено к идеальной форме-образцу и закреплено в нем (эта операция проводилась в мифах и драмах: сам Зевс в «политических целях» проглатывает Хитрость – Метиду, чтобы быть способным отражать все удары богов и людей и сохранять за собой власть на Олимпе). Греческая философия,

а вместе с ней и все последующее мышление в европейской традиции, отвернулись от постоянно изменчивой хитрости ради того, чтобы проникнуть в себестождественную сущность вещей. Тем самым философия как метафизика закрыла себе путь к предметной области политики как решения проблемы практической эффективности действий.

Концепции эффективности, базирующиеся на теоретических моделях или ограничивающиеся технической стороной дела, заходят в тупик. Например, Клаузевиц приходит к выводу, что, поскольку реальный ход войны невозможно подчинить теории по причине его постоянной изменчивости и разнообразия, то к теории ведения войны неприменима форма закона и нет другого пути объяснения военных побед, чем гений полководца. Даже при наличии детально разработанного плана приходится более полагаться на роль таланта, чем на теоретические указания. Единственное, что остается на долю теории – это оценка среднестатистической вероятности аналогичных случаев, из которой можно вывести способ действий применительно к сложившейся ситуации. Эти способы со временем превращаются в профессиональные навыки, действующие почти бессознательно и позволяющие выбирать «наименьшее зло» в условиях дефицита времени и недостатка информации о многих деталях ситуации. Аналогичные подходы определяют и действия политиков в ситуациях, требующих принятия решения с учетом потенциальных рисков. Однако, как подчеркивает Клаузевиц, этот механический метод эффективен только на уровне тактических решений. На стратегическом уровне следование любому историческому образцу, абстрактной модели или стереотипу представляет собой величайшую опасность. Или, если переформулировать данный принцип в контексте нашей проблематики, становится недопустимым риском.

Словом, все европейские концепции стратегического мышления в политике, экономике, военной или дипломатической области не в силах преодолеть принципиальное отличие замысла и реализации, теории и практики, рационального расчета и случайности. Принцип продуктивности или эффективности ограничивается в своих легитимирующих и организующих функциях тем обстоятельством, что идеология рационального контроля над системой понижает результативность ее функционирования. «Эта несостоятельность объясняет, в частности, слабость государственных и социо-экономических бюрократий: они душат контролируемые ими системы или подсистемы и задыхаются вместе с ними (отрицательный *feedback*)» [120]. Поэтому понятие «риск» внутренне присуще самой структуре социальной реальности и социально-политических действий и решений в европейской традиции.

Современность лишь выдвинула это обстоятельство на авансцену социальной теории и политической практики.

Одним из фундаментальных достижений науки конца XX века стало установление *принципиальной ограниченности возможностей прогнозирования*. Поэтому наряду с такими определениями современной цивилизации, как «постиндустриальное общество», «информационное общество», «технотронная цивилизация», широко используется термин «общество риска». Причем неумолимо сопровождающие жизнь этого общества риски и «мегаугрозы» такого рода, что ими подрывается сама идея принятия действенных мер предосторожности на основе предвидения и расчета последствий накладывающихся друг на друга волн разрушения.

Китайская стратегическая мысль отучает нас прибегать к привычному для нас противопоставлению теории и практики в оценке, анализе и прогнозировании рисков – в силу того, что эта мысль не приемлет разделение бытия на мир идеальных форм или чистых идеальных сущностей, и реальный мир как мир их воплощений. В китайском мировоззрении порядок вещей не зависит от трансцендентного образца, но целиком имманентен реальному ходу событий. Поэтому нет «чистого знания» и «действия» как противоположных типов мироотношения, как нет и оппозиций теории и практики, что делает этот тип мировоззрения крайне экзотическим для привычного нам образа мышления.

В Китае сформировалась уникальная культура, в основании которой лежали не религиозно-мифологические, но этико-ритуальные модальности мировосприятия. Общая схема формирования философии как движения от мифа к логосу здесь не работает – в силу того, что мифопоэтический семиозис картин мировоззрения в Поднебесной не развивался, как в античном средиземноморском культурном ареале, в направлении становления понятийно-терминологических структур (воспринимавших и воспроизводивших в собственной логике имплицитно содержавшееся в мифологии противопоставление сакрального и профанного, имманентного и трансцендентного). Демифологизация происходила по модели преобразования мифологического события (вневременного, или происходящего «в начале времен») в историческое событие «священной древности», имеющей значимость не сверхдетерминированного закона-логоса, но этического ритуала-образца. При этом сохранялся принцип неотвратимости беспристрастной и неисповедимой воли Неба, но сама ее непостижимость исключала рационалистические мотивировки и логические интерпретации.

В Китае структурирование духовно-социального целого происходило по пути онтологизации этико-ритуальных норм поведения, общения, речи, составлявших основы традиционной обрядово-церемониальной культуры. Система классификационных схем ритуалов поклонения предкам стала образцом создания административно-бюрократической государственной машины, построения рангово-иерархической структуры социума и квазигосударственных форм поддержания порядка в Поднебесной. В этих особенностях генезиса социокультурных форм заключается причина того, что моральная метафизика конфуцианства стала официальной мировоззренческой, духовно-религиозной, эмоционально-психологической метаструктурой личностной и социальной идентичности. Конфуцианство стало единым ортодоксально-идеологическим комплексом, идейно санкционирующим и институционально связывавшим в себе философию, науку, искусство, религию. При этом особенностью понимания знания на основе онтологизации этического начала было то, что знание определялось как единство дескриптивной и прескриптивной составляющих, т. е. описания ситуации и предписания к действию в этой ситуации. И здесь не допускались никакие компромиссы. Гносеологические суждения прямо и непосредственно отождествлялись с этическими установками. Инкриминируемое Цинциннату Ц. из набоковского романа преступление – *«гносеологическая гнусность»* – звучит нарочито парадоксально для европейского слуха, но в конфуцианстве моральная квалификация эпистемологических утверждений является парадигматическим требованием.

Говоря языком коннотативной лингвистики, конфуцианство оперирует не теоретическими категориями или этическими понятиями, но *прагмемами* – словами, оценивающими собственную предметность и опредмечивающими собственную оценочность. При этом прагмемы использовались в качестве универсальных классификационных матриц, причем, как уже отмечалось выше, корреляция онтологических и аксиологических компонентов лексических единиц совершалась и институционализировалась на уровне государственной идеологии. Поэтому не удивительно, что, хотя в собственных структурах конфуцианства не было развито даже таких универсально значимых для западной философии понятий, как материальное и идеальное, все существовавшие в эпоху свободной полемики «школа» (III в. до н. э.) философские школы и учения «самоопределялись через свое отношение к конфуцианству» [121]. Вместе с тем, «априорно ясно, что философия, играющая в жизни и культуре весьма сложную, развитую и изощренно организованную роль, роль большую, чем где бы то ни было еще... не может быть простой и тривиальной» [122].

Гипертрофированный этикет, скрупулезная регламентация любых действий и слов в даосских монастырях создавали атмосферу особой сосредоточенности и самоконтроля, что должно было служить избавлению адептов от привычек рассудочно-логического мышления и пробуждения в них «сознания Будды». Одна из сентенций чань-буддизма гласит:

Прежде, чем сделать первый шаг, ты уже у цели.

Прежде, чем открыть рот, ты уже все сказал.

Прозрение приходит прежде, чем успеваешь понять... [123]

Целостность события смысла устанавливается в отсутствие интервала между двумя моментами времени, т. е. в бесконечной скорости прохождения ряда. Ж. Делёз и Ф. Гваттари определяют отношение философского концепта к своим составляющим как состояние *парящего полета с бесконечной скоростью* [124]. Философское понятие непосредственно, или недистантно, соприсутствует во всех своих составляющих. В противном случае, или вне этой топологии пространства перцептивного поля и интуиции, невозможно установить смысл. Поэтому *концептуальные персонажи философии принципиально отличны от частичных наблюдателей* научных теорий. Первые живут только в пространстве имманентности философии, т. е. самоотнесенности понятий. Вторые создаются как принципы структурирования поля референций для научных понятий, т. е. в субъект-объектной модальности. Согласно М.К. Мамардашвили: «Мы уже там, откуда к нам приходят, поступают определения наших состояний и наблюдаемые нами «факты», и мы там, во-первых, что-то нарушили, и, во-вторых, как-то задали себя» [125]. Подобное стирание пространственно-временных дистанций и смысловых границ происходит в результате того, что в обычном предметном сознании «спрятано» сознание, изначально не имеющее никакого объекта – «одинокое сердце», претерпевающее «преждевечные превращения» в Великой Пустоте как стихии чистых возможностей. Современная философия принимает этот вывод китайских философов в свои собственные основания. Жак Деррида утверждает: из *сознания о ни-о-чём* только и может обрести смысл и принять форму всякое сознание *чего-то* [126].

Различие между даосским опытом и феноменологией «третьих вещей» М.К. Мамардашвили в том, что, согласно даосам, обнаружение себя в пространстве смыслопорождающих структур сознания не предполагает необходимости что-то нарушить там, откуда к нам приходят определения наших состояний. Даосское мироотношение не предполагает необратимых, тем более методически планомерно задаваемых и контролируемых

изменений сознания для извлечения экзистенциальных и метафизических истин. Дао, по словам К. Ясперса, есть пустота как *всеобъемлющее*. Всеобъемлющее не следует понимать ни как отдельное бытие в мире, ни как целостность мира. Оно пребывает до мира и его цели, и вместе с тем, благодаря всеприсутствию не-сущего Дао, десять тысяч вещей получают свое бытие и мир – определение всеединства. «Дао остается – такой должна быть наша интерпретация – в пустоте полнее по своим возможностям всего действительного мира, в небытии превосходящем бытие, в неразличимой сущности большим, чем все предметное, различимое, определенное сущее» [127]. Пустота есть ничто как виртуальность, содержащая в себе все возможные частицы и формы в процессе их рождения и исчезновения, протекающего с бесконечной скоростью.

Структура превращения хаоса в порядок может служить логической схемой различия картин мира. В большинстве традиционных космогонических мифов изначальное состояние мира представлено как первозданный Хаос. При этом хаос является полнотой, содержащей в себе матрицы для всего многообразия проявленного бытия, все его возможности. «Определяющей чертой хаоса является не столько отсутствие порядка, сколько бесконечная скорость, с которой в нем рассеивается любая наметившаяся было форма» [128]. Научные понятия производят замедление хаоса, образуют порог приостановки бесконечности, или тот предел, ниже которого виртуальное спускается в физический или идеальный мир, получает актуализирующую его референцию. Поэтому наука отказывается от бесконечности, «приземляет» ее по траекториям, которые могут быть зафиксированы с помощью системы координат. Теория множеств вводит предел непосредственно в бесконечность. Без такого принципа множество всех множеств было бы хаосом. Скорость света, абсолютный нуль, квант действия, Big Bang – это те пределы, которые делают возможными отдельные вещи и с помощью которых наука противостоит хаосу.

В даосском мышлении осуществляется иной ход. В даосских интерпретациях традиционных натурфилософских построений и космогонических мифов говорится о некоем неуловимом промежутке времени, когда турбулентные потоки, пронизывающие хаос, замирают. Мир застывает, как бы затаив дыхание перед первым вздохом нового цикла. «В нем уже все наличествует как возможность, но ничто еще не реализовано как вещь. По-видимому, это специфическое состояние системы и определяется в натурфилософских текстах как великое единое (*тай и*)» [129]. Подобная онтологическая модель влечет за собой и определенный тип мышления и поведения. Познавая мир, действуя в соот-

ветствии с ежемоментно изменяющейся ситуацией, следуя традиции и ритуалу и т. д., нужно одновременно находиться в состоянии не-деяния, пустотной отрешенности, безмятежности, не придающей значения ничему в этом мире. Когда знание «десяти тысяч вещей» и безмятежность покоя пустоты находятся в разумном согласии, тогда создается гармония *дэ*, достигается истина *Дао*.

Движение сознания к опыту недвойственности направляется не концентрацией воли и мудрости по логике кристаллизации абсолютной идеи, но неисчерпаемой конкретностью бытия, «бесконечностью, жадной к деталям» (И. Бродский). Постижение истины оставляет мир, казалось бы, таким, каким он и был до всех метафизических разделений бытия на сферы сущности и явления. Но теперь это мир всеединства, где разрешен коренной парадокс онтологии и достигнуто метафизическое единство «тьмы вещей» и Великой Пустоты. Бытие на всех своих уровнях выступает омытым и очищенным волнами безбрежного океана *Дао* от любых предвзятых установок сознания.

На этой основе становится возможной рациональная модель мышления и поведения даже в сугубо житейских ситуациях. Рефлексивные процедуры западной метафизики предполагают очищение опыта от случайного содержания, актуализацию трансцендентальных структур. Но само это разделение на эмпирически-случайное и трансцендентально-необходимое делает все априорные синтезы частичными, создает эффект расколотости бытия на онтологически разделенные регионы. Даосский мудрец не покидает мира чувственного опыта для поиска трансцендентных, идеально-надситуативных парадигм поведения и мышления. Но, оставаясь в единственно реальном мире опыта и чувства, он не дает себя связать никакой конечной определенностью, ограничивающей и исключаящей все иные. Его действия разворачиваются без того, чтобы что-то одно исключало другое, поэтому он действует без усилий и ограничений, открыт всем возможностям.

К.Г. Юнг в качестве примера «пребывания в *Дао*» приводит историю, рассказанную им Р. Вильгельмом. В провинции, где жил Вильгельм, случилась засуха. Испробовали все средства, чтобы отпугнуть демонов засухи, но безрезультатно. Наконец, китайцы сказали: «Приведем человека дождя». Из другой провинции пришел высохший старик. Он попросил только об одном, – чтобы ему выделили тихий маленький дом. В нем он и заперся на три дня. На четвертый день набежали тучи, и начался сильный снегопад, хотя в это время года никакого снега не должно было бы быть. Вильгельм отправился к «человеку дождя», чтобы узнать, как он это сделал. Истинно по-европейски он спросил: «Скажи, пожа-

луйста, как ты вызвал снег?». Маленький китаец сказал: «Я не вызывал снег, в этом нет никакой моей заслуги». – «Но что же ты делал в течение этих трех дней?». – «О, это я могу объяснить. Я пришел из другой провинции, где все в порядке. Здесь порядок нарушен, люди ведут себя не так, как того требуют небеса. Поэтому вся эта провинция не находится в Дао, и я тоже не нахожусь в естественном порядке вещей. Поэтому я должен был подождать три дня, пока не вернусь в Дао, после чего, естественно, пошел дождь» [130].

«Маленький китаец» руководствовался той особенностью онтологии Дао, которая была сформулирована Лаоцзы в следующем положении: «Дао, будучи незыблемым, находится в бездействии, но оно при этом непременно действует. Если владетель и царь смогут ему следовать, то десять тысяч вещей сами же преобразуются» [131].

В китайском мировоззрении реальность не определяется отношением идеальной модели и ее эмпирического воплощения. Мировой порядок целиком и полностью содержится в реальном ходе событий, обусловленным *Дао*, а не нашим произволом и не божественным пред-установлением.

«Вместо того, чтобы выстраивать модель как образец для действия, китайский мудрец, скорее, сосредоточивает свое внимание на привычном ходе вещей, стараясь постичь их соразмерность и извлечь пользу из их саморазвития. И именно в этом различии между китайской и европейской традициями нам следовало бы заметить некоторую поведенческую альтернативу для нас самих: вместо того, чтобы строить идеальные формы, а потом проецировать их на реальные вещи, не лучше ли попытаться приблизиться к обнаружению реальных факторов, благоприятных для нужного нам действия, рассмотрев ситуацию во всем ее объеме?» [132].

Стратегия, отвечающая неисчерпаемой бесконечности Дао, состоит в том, чтобы всячески избегать предвзятости, заранее установленных правил, проецирования на реальность категорических, а потому односторонних определений. Дао проявляется всякий раз уникальным образом. Заняв же определенную позицию, абстрагируя нечто в качестве «сущности» и «истины», мы тем самым определяем наше особенное «я» и закрываем для него все иные возможности. Стратегия заключается в том, чтобы заставить работать на нас объективную обусловленность, реальные силы ситуации, т. е. ее *потенциал*. Потенциал ситуации – это и есть то, что отделяет успех от провала, это – тот «фактор», который определяет весь ход развития. Соответственно, стратегия предупреждения политических рисков должна опираться на логику

развития ситуации. Ее императив – дать эффекту развиваться своим ходом в соответствии с логикой начавшегося процесса. По словам Ли Цюаня, стратегия выбирает форму в зависимости от потенциала ситуации. В этом случае, в полном соответствии с выводами синергетики, «малыми усилиями» можно добиться «большого успеха». «Идея «неотвратимости» хода вещей и естественной гарантии успеха (для того, кто умеет им воспользоваться) пронизывает все учение китайцев» [133].

Таким образом, древнекитайский стратег: 1) основывает свои расчеты на переменных величинах, которые не могут быть определены заранее; 2) учитывает не только материальные, но духовные и моральные факторы; 3) рассматривает любой процесс в терминах взаимодействия участников. Эта стратегия не приемлет никакого заранее составленного плана, не строится в соответствии с каким-либо проектом, но основывается на расчете соотношения сил по неким правилам, призванным очертить конкретную ситуацию во всех ее стратегически значимых аспектах. Результат имплицирован ситуационной логикой, или способностью направлять ситуацию по желательному руслу. Искусный стратег побеждает потому, что враг «уже побежден»: победа имплицирована задолго до реального сражения. Вступление в бой – только результат той трансформации ситуации, которая произведена заранее.

В традиционном китайском понимании стратегии нас привлекает, прежде всего, исключение самого понятия риска, поскольку даосско-конфуцианская традиция скептически настроена по отношению к эффективности активных действий. Ведь *все противодействующие силы рано или поздно объединяются*. Тот «толчок», который дает ситуации наше воздействие на нее, амортизируется, его волны затухают и эффект растворяется. В отличие от *действия*, всегда локализованного и «точечного», всегда заметного, почти театрального, *преобразование* происходит во всех точках целого, поэтому его эффект диффузен, не привязан к определенному месту и времени, проявляется всюду и одновременно. Хороший стратег и политик отличаются тем, что их предписания «пробираются» в реальность, в привычный ход вещей, как бы растворяясь в нем, и делаются незаметными, неуловимыми. Стратегическая эффективность тем выше, чем она незаметнее. Поэтому не следует стремиться приближать успех силой, но нужно дать ему возможность наступить как бы самому по себе.

«Представляя мир человека как мир нестабильный, обреченный на прерывистость, как мир эфемерный и находящийся в постоянном движении, не имеющий принципиального порядка, который был бы

заложен в него изначально или присущ ему в его развитии, европейская мысль не может воспринимать эффективность иначе, как путь рискованного вмешательства в ход событий; только такое вмешательство и может быть ответом на непредзаданность событий, единственным шансом добиться успеха» [134].

Перед реальностью открыт путь к изменению, поэтому не требуется никакого внешнего воздействия, никакого насилия для разворачивания ситуации себе во благо. Мудрец, политик, стратег находят момент зарождения пока еще трудно различимой, подспудной тенденции, которая, в стадии ее проявленности, неминуемо начнет изменять ситуацию, направлять ход событий. Здесь закладывается основа успешного осуществления будущих действий. Опасности и риски должны обнаруживаться на стадии появления самой малой трещинки. Если обнаруженную трещинку не заделать, то она будет последовательно превращаться в трещину, щель, расщелину – пока не превратится в пролом. Поэтому все решается на самой ранней стадии, в критический момент зарождения тенденции к изменению ситуации. Рискованное действие приносит нечто, не заданное в самой системе. Если же процесс подчинен в самом своем истоке, в имплицитных конфигурациях развития, то впоследствии уже незачем прибегать к инициативе рискованного действия. Как говорил Лао-цзы: «Ничего не предпринимать – и не останется ничего, что не было бы сделано».

Недеяние нельзя понимать как полную пассивность. Здесь поможет такая аналогия: как поясняет Мэн-цзы, чтобы помочь росту растений, не нужно тянуть вверх их стебли, но нужно обрабатывать землю, на которой они растут. Освобождая растения от всего того, что препятствует их естественному развитию, мы содействуем их росту. Аналогично должна строиться и область политики. Бесполезно применять силу для изменения ситуации. Хорошим правителем является тот, кто, снимая принуждения и привилегии, способствует тому, чтобы каждый мог жить по своему собственному усмотрению (*sponte sua* – спонтанно, по своему почину). Таким образом, недеяние – это синергетическое взаимодействие человека со спонтанным, естественным ходом вещей, с потоком жизни, с онтологическими началами самоорганизации реальности. Поэтому следование логике имманентности означает избавление от риска.

Как отмечает В.Г. Буров, принципиальное отличие между западным и китайским капитализмом состоит в том, что в первом случае социально-экономические проблемы решаются *после* того, как они

возникли, в то время как во втором случае стремятся проводить такую политику, которая позволяет *избежать возникновения* социальных проблем. Это – ни что иное, как основополагающий принцип китайской стратегии: «Эволюция должна протекать таким образом, чтобы конфликты были разрешены еще до того, как они должны были бы возникнуть» [135]. Никлас Луман отмечает, что в дальневосточных культурах «конфликты и чреватые конфликтами бинарные схематизмы дискредитировались морально» [136].

Китайская политическая элита играет роль артикулятора *всеобщей воли* всего политического сообщества, а не собирателя различных интересов его членов. Благодаря конфуцианской идеологии обеспечивалось единство сознания народа и правительства. Соединение власти и идеологии, политическая интеграция нации позволяли осуществлять любые государственные мероприятия. Вместе с тем, творцы экономической реформы тщательно и добросовестно подходили к выработке общей стратегии реформы, ее этапов, а также конкретных мероприятий. Эффективность политики правительства в области экономики объяснялась тем, что она была чрезвычайно гибкой, эластичной, меняющейся в зависимости от обстоятельств, места и времени, внутренних и внешних факторов: на каждом этапе развития принималась новая тактика, предлагались новые мероприятия и решения.

В специальной литературе различается директивное, информационное и концептуальное управление. Информация должна пониматься не только в коммуникативном, но и организационном аспекте. Концептуальный метод управления при этом выступает как манипуляция свободным выбором. «Концептуальный метод управления – это такой метод управления организационными и общественными системами, а также отдельно взятыми индивидами, при котором объект управления, ощущая себя свободным, действуя по собственному разумению и в свое благо, тем не менее, находится в створе разрешенного в данной системе множества стратегий» [137].

Франсуа Жюльеном проведено интереснейшее сопоставление базисных установок и стратегий формирования смысла в западноевропейской и китайской культурах. В культуре Китая предмет высказывания всегда держится «на расстоянии намека», уклончивые речи не разворачиваются в дискурсивную цепочку аргументов и тем самым не дают возможности привести контраргументы, открывая вместе с тем путь к бесконечной игре и манипуляции. Сентенции Конфуция направлены на чисто контекстуальное «приведение в соответствие», поддержание баланса, восстановление упорядоченности без посредничества теоретических конструкций. Совершенномудрый противостоит

приверженцам той или иной школы, той или иной философской позиции как раз потому, что у него нет собственной позиции, нет заранее установленных правил. «Вместо того, чтобы в пику другим теориям выдвинуть свою, он перестраивает спор, как бы становясь на точку зрения всей совокупности позиций», удерживая дискурс в его «верхнем течении». Результатом подобной кодификации ситуации спора, реконфигурации позиций спорящих сторон (на деле – фиктивных, искусственных оппозиций, придающих ценность чему-то одному в отличие от чего-то другого, т. е. противопоставляющих реальность самой себе) оказывается, что, «в то время как другие спорят, доказывая разные «за» и «против», Мэн-цзы устанавливает мировой порядок» [138].

Поскольку определяющим фактором соответствия становятся конкретные обстоятельства, «...конфуцианская мысль в принципе пресекает всякий поиск определения (каковой неизбежно стал бы поиском тождества в многообразии моментов и ситуаций). Следовательно, ни к какой «истине» эта мысль не ведет; она не умеет абстрагировать нечто в качестве «сущности», становящейся «общей». Поскольку эта мудрость не замыкается в конкретных определениях, она всегда открыта любой возможности и благодаря своей непредвзятости охватывает все позиции; ее чертой становится то, что она ничего не исключает» [139]. На этом антидискурсивном механизме и основано *совершенство регуляции*, которая, не поднимаясь до обобщений, становится глобальной, налаживая единство не посредством теоретических абстракций, а гармонизируя внутреннее сообщение между собой всевозможных аспектов вещей, причем эта сложность каждый раз проявляется уникальным образом. Логику имманентности даосизма «...нельзя понять, если не вписать ее в собственную перспективу: в логику поисков эффективности (особенно в политике)» [140]. Концепция политической эффективности адекватна даосско-конфуцианскому пониманию реальности как процесса, не имеющего сверхчувственного плана или умопостигаемой сущности, процесса, всецело разворачивающегося в плане имманентности.

Поскольку социальный мир, как и все другое, пребывает в состоянии непрерывной трансформации, то его цельность и связность нельзя мыслить с помощью законченных формул. Принцип регуляции как нахождение меры, поддержание равновесия и порядка не может быть преобразован в истинность через обобщение, общее определение меры (например, как «золотой середины»). «Конфуций, по сути дела, никогда не высказывает ничего конкретного и ничего иного, кроме единственного требования регуляции» [141] через скольжение и постоянное преобразование смыслов, указывающее на целостность, в которой

разыгрывается отношение требующих регулирования противоположностей, не определяя ее, не связывая с каким-либо пристрастно обособленным содержанием (дискурсивной позицией).

Политика в современном мире вынуждена самоопределяться в своих задачах и возможностях в условиях универсализации не столько *превращенных форм*, сколько превращенных, онтологически деградировавших оснований повседневной реальности. Лао-цзы следующим образом выстраивает ступени лестницы, ведущей по пути онтологической деградации социального бытия: «С утратой Дао обретают добродетель; с утратой добродетели овладевают человечностью; с утратой человечности усваивают справедливость; с утратой справедливости вверяют себя ритуалу». И именно в ритуальности как крайней степени утраты Дао заключается «начало смуты» и «начало глупости» [142].

В соответствии со схемой Лао-цзы, восстановление онтологических оснований социальной повседневности является вместе с тем обратным движением от манипулятивных технологий и конструктивистских парадигм к эссенциалистскому пониманию онтологии. Искусственно созданные системы не стабильны, и чем они сложнее, тем нестабильнее. Поливариантность и стохастический характер социального развития в этих условиях делают социальную политику, если использовать популярную формулу, *искусством возможного*. В даосской онтологии с ее принципом внеаналитической спонтанности, сингулярности и доконцептуальности событийных связей и смыслопорождающих начал социально-политическое управление является *искусством необходимого*.

Таким образом, в традиционном китайском учении о стратегии политического управления глубоко продумана и своеобразно решена проблема совмещения двух онтологически альтернативных парадигм или двух логически несоизмеримых эпистем социального познания: концепции *социального конструирования* реальности и концепции *социальной самоорганизации*.

Литература

1. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М.: Алгоритм, 2003. – С. 65.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Academia-Центр, Медум, 1995. – С. 208.
3. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 370.
4. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – С. 16.

5. Там же. – С. 69.
6. *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: МГУ, 1986. – С. 18.
7. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 31.
8. *Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 70.
9. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. – С. 79.
10. *Платон.* Государство // *Платон.* Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 252–253.
11. Там же. – С. 274–275.
12. Там же. – С. 277.
13. *Йегер В.* Пайдейя: воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). – С. 258.
14. Там же. – С. 7.
15. *Платон.* Тимей // *Платон.* Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 433.
16. *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века: общие принципы и учение о движении. – М.: Наука, 1989. – 352 с. – С. 164.
17. Там же. – С. 496.
18. *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 69.
19. *Бонавентура Д.* Путеводитель души к Богу // Вопросы философии. – 1993, № 8. – С. 166.
20. *Платон.* Государство. – С. 349.
21. Там же. – С. 350, 352.
22. См.: *Архангельская Н.* Меланхолический Ницше (интервью с Жаном Бодрийяром) // Спектр развития. – 2002. – № 2 (4). – С. 4.
23. См.: *Эко У.* Вечный фашизм // *Эко У.* Пять эссе на темы этики. – СПб: Симпозиум, 2000. – С. 56.
24. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – С. 395.
25. Там же. – С. 396.
26. *Мамардашвили М.К.* Другое небо // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. 2-е изд. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1992. – С. 334.
27. *Межуев В.М.* Философия культуры в системе современного знания // Личность. Культура. Общество. – 2004. – Вып. 2 (22). – С. 147.
28. *Курганская В.Д., Дунаев В.Ю., Косиченко А.Г., Подопригора Р.А., Садовская Е.Ю., Чупрынина И.Ю.* Влияние религиозных организаций на молодежь в Казахстане (научно-исследовательский отчет). – Алматы: Центр гуманитарных исследований, 2003. – С. 15.
29. *Чоран Э.-М.* Портрет цивилизованного человека // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI вв. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 64.

-
30. Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 212.
31. Там же. – С. 212.
32. Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: избранные труды. – М.: Прогресс, 1986. – С. 559.
33. Там же. – С. 563.
34. Там же. – С. 578–579.
35. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 125, 126.
36. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 112 – 113.
37. Аристотель. Метафизика. – С. 247, 135.
38. Аристотель. Об истолковании. – С. 112.
39. Там же. – С. 102.
40. Микеладзе З. Основоположения логики Аристотеля // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 33.
41. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 447.
42. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб: Алетейя, 1998. – С. 73.
43. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. – М.: Институт компьютерных исследований, 2002. – С. 13.
44. См.: Там же. – С. 528.
45. Макаренко Н.Г. Фракталы, аттракторы, нейронные сети и все такое // Научная сессия МИФИ-2002. IV Всероссийская научно-техническая конференция «Нейроинформатика-2002»: Лекции по нейроинформатике. Часть 2. – М.: МИФИ, 2002. – С. 134.
46. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. – С. 37.
47. Там же. – С. 35.
48. Тарасенко В.В. Метафизика фрактала/ <http://filosof.historic.ru>
49. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. – С. 40.
50. Там же. – С. 40.
51. Там же. – С. 41.
52. См.: Там же. – С. 286.
53. Там же. – С. 46.
54. См.: Там же. – С. 274.
55. Там же. – С. 280.
56. См.: Жижек С. Глядя вкось. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру/ [http:// ihtik.lib.ru](http://ihtik.lib.ru)
57. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. – С. 272.
58. Платон. Тимей // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 433.

59. Там же. – С. 455.
60. Там же. – С. 456.
61. Там же. – С. 435.
62. Там же. – С. 437.
63. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Юнг К.Г. Ответ Иову. – М.: ООО Фирма «Издательство АСТ», Канон+, 1988. – С. 116.
64. Платон. Тимей. – С. 439.
65. Там же. – С. 438.
66. Там же. – С. 433.
67. См.: Газале М. Гномон. От фараонов до фракталов. – Москва-Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2002. – С. 11.
68. Лодатко Е. Рекурсивные лингвистические структуры/ <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=2148&level1=main&level2=articles>
69. Луман Н. Общество как социальная система. – М.: Издательство «Логос», 2004. – С. 47.
70. Платон. Тимей. – С. 437.
71. Там же. – С. 446.
72. См.: Там же. – С. 459 – 460.
73. См.: Делёз Ж, Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – С. 827–828.
74. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. – С. 51.
75. Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 721.
76. Плотин. Эннеады IV.3. О сомнениях души. Первая книга // Плотин. Космогония. – М.: REFL-book; К.: Ваклер, 1995. – С. 59.
77. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Номо. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 656, 658.
78. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 259.
79. Жижек С. Глядя вкось. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру.
80. Августин Аврелий. Исповедь. – СПб: Азбука, 1999. – С. 349.
81. Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 307.
82. Носов Н.А. Виртуалистика/ <http://ich.iph/ras/ru>.
83. Там же.
84. Фома Аквинский. Учение о душе. – СПб: Азбука-классика, 2004. – С. 180.
85. Там же. – С. 183.
86. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 207.

87. Глинос Д. Радикальный демократический этос, или Что такое подлинное политическое действие? // *Логос*, 2003, № 4 – 5 (39). – С. 92.
88. Тард Г. Социальная логика. – СПб: Социально-психологический центр, 1996. – С. 85.
89. Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // *Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук.* – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 1999. – С. 154.
90. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: REFL-book, 1994. – С. XIV.
91. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – С. 77.
92. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – С. 552.
93. См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том VII. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. – С. 294.
94. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – С. 374.
95. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. – С. 11.
96. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – С. 27.
97. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 70–71.
98. Цит. по: Батыгин Г.С. Метаморфозы утопического сознания // *Квинтэссенция: философский альманах*, 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С. 277.
99. Бунин И.А. Окаянные дни // *Даугава*. – 1989. – № 4. – С. 104.
100. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – С. 21.
101. Лаклау Э. Невозможность общества // *Логос*. – 2003. – № 45 (39). – С. 55.
102. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // *Социо-Логос*. – М.: Прогресс, 1991. – С. 201.
103. Юм Д. О первоначальных принципах правления // Юм Д. Сочинения в 2 т.: Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 503–504.
104. Леви-Строс К. Печальные тропики. – Львов: Инициатива; М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 401, 403.
105. Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля. – С. 156.
106. Жижек С. Глядя вкось. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру.
107. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – С. 156.
108. См.: Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. – С. 22.
109. См.: Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. – С. 409.
110. Гессе Г. Игра в бисер: Роман. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2000. – С. 5.
111. Почепцов Г.Г. Стратегический анализ. – Киев: Дзвін, 2004. – С. 313.
112. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – С. 54.

-
113. Бляхер Л.Е. Нестабильные социальные состояния. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 7.
114. Там же. – С. 192–193.
115. Вержбицкий К.В. Традиционные формы общения у римлян и оппозиция Юлиам-Клавдиям // Вестник Санкт-Петербургского университета, 1999. Серия 2, выпуск 2. – С. 107.
116. Бляхер Л.Е. Нестабильные социальные состояния. – С. 143.
117. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – С. 245–246.
118. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – С. 96.
119. Жюльен Ф. Трактат об эффективности. – М.-СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. (<http://www.klinamen.com>). – С. 6, 7.
120. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 1998. – С. 134.
121. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 18.
122. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – С. 3.
123. Книга Прозрений / Сост. В.В. Малявин. – М.: Наталис, 1997. – С. 12.
124. См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – С. 32.
125. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 62.
126. См.: Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000. – С. 17.
127. Ясперс К. Лаоцзы // Лаоцзы. Даодэцзин. – М.: Республика, 2000. – С. 367.
128. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – С. 150.
129. Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцзо». – М.: Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 43.
130. Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 489.
131. Лаоцзы. Даодэцзин. – С. 158.
132. Жюльен Ф. Трактат об эффективности. – С. 9.
133. Там же. – С. 22.
134. Там же. – С. 25–26.
135. Там же. – С. 59.
136. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – С. 50.
137. Котопов Ю.А. Проблема концептуального управления организационными и общественными системами/ <http://www.tiara.narod.ru>
138. Жюльен Ф. В обход или напрямик: стратегия смысла в Китае и Греции. – М.: Московский философский фонд, 2001. – С. 229, 232.
139. Там же. – С. 216.
140. Там же. С. 268–269.
141. Там же. – С. 217.
142. Лаоцзы. Даодэцзин. – С. 158–159.

4. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ

4.1. Глобализм и формирование единого миропонимания

Сегодня становится ясным, что в процессе продолжающегося антропогенеза есть предыстория, а есть и подлинная История человечества. При этом предыстория показывает больше то, каким *не должен* быть человек.

Что касается глобализма, то при детерминации мышления прошлым он предстает для пишущего обывателя в весьма безотрадной, пессимистичной перспективе. Так, О. М. Кондратова, выражая довольно распространенное сегодня мнение, полагает: «Без осознанного и целенаправленного восстановления разрушительных элементов этнической идентичности, являющейся основой национального самосознания, проблематичным выглядит этническое будущее не только этнических русских, но и всех других народов России. Этничность, трактуемая как одухотворяющая людей совокупность этнонациональных ценностей, символов, приоритетов – это тот последний “оградительный барьер”, который встает на пути превращения любого народа в составную часть глобального планетарного поголовья» [1].

Разумеется, из предыстории нужно сохранять, например, некоторые достижения материальной культуры, учитывать и уважать примеры терпения и упорного труда предков. Однако устремленность по видимости в будущее с одновременным сохранением этнической идентичности и национальных суверенитетов – это еще не подлинная детерминация будущим в горизонте процветания всего человечества. Национально-культурные образования не могут консолидироваться: у них различные картины мира, национальные его образы, порождающие и закрепляющие чрезмерный эгоизм и нищету мировоззрения [2].

Негативную сторону современного *глобального процесса* олицетворяет то, что называют «глобализмом», а положительную сторону указанного процесса – то, что называют *собственно «глобализацией»*.

Мир вступил в тот этап естественноисторического процесса, с которого начинается всеобщая всемирная история, история не объединенного, как полагают, а единого человечества. По-видимому, как нам представляется, надо полагать, что приближающееся завершение оче-

редного цикла почти 26-тысячелетней прецессионной спирали Земли будет природной вехой перехода в новую эпоху. Процесс этот неизбежен и люди, вставшие на духовный путь, будут еще долго, прилагая неимоверные усилия, входить в материальную гармонию. Тема, которой мы намерены коснуться, сложна и обширна, поэтому акцентируется в основном ее актуальность.

Человек как универсальное существо может относиться к миру бесконечно многообразно. Однако не всякое его отношение является истинным. Человек полагался, как правило, на себя, создавая, придумывая различные учения, доктрины и т. п. Поэтому в мироотношении и миропонимании людей, как показывает история вплоть до настоящего времени, имеют место различные мировоззренческие универсалии, порождающие разнобой и путаницу. Непредсказуемость окружающего мира, особенно в сегодняшней исторической ситуации, вызывает разбалансированность сознания индивида. Соответственно, нужен новый подход и глубокая, всеобщая рефлексия, позволяющие единообразно решить мировоззренческие вопросы, чтобы иметь четкие ориентиры и приоритеты развития.

Пришло время кардинальной перестройки организации жизни на Земле – в соответствии с законами Мира. Действия человека должны гармонично соответствовать существующим законам мира. Мы, земляне, произошли от космических систем, – но не они от нас. Поэтому Истина – одна, и потому мировоззрение у людей новой эпохи должно быть единым. Воспитание единого, целостного миропонимания, мировоззрения базируется на представлении о единстве мироздания и человека.

Современный призыв к толерантности возник как результат различий социально-психологических миров и привязанностей людей. Толерантность базируется на принципе тоталитарного плюрализма, это утверждение прав всех людей быть разными, формирование взаимопонимания между различными религиозными и этническими группами. Намерение формировать духовность в условиях толерантности мировоззренческой позиции – сложный и длительный путь в сторону возвращения человека, способного сделать мировоззренческий выбор не только в познавательном, но и в жизненно-практическом плане.

Этап толерантности – терпимости к мировоззренчески противоположному взгляду или позиции – призван утвердить собственно человеческое как социально значимое в обществе, хотя стороны и понимают, что рациональный спор мировоззрений невозможен, ибо для этого нужно хотя бы временно подвергнуть сомнению и критике свои основы.

В настоящее время на Земле начался сложный и ответственный процесс перехода человечества в новое качественное состояние, когда люди, если они желают выжить и развиваться дальше, должны будут понять своё уникальное место в Мире и войти в гармонию с ним на основе расцвета души.

Человек до сих пор проявляет себя как некое, односторонне более развитое, причудливое животное. Его эгоизм – явление именно природное, а не собственно человеческое, и он подразумевает инстинктивное отношение к реальности. При этом имеется три взаимосвязанных вида инстинкта: самосохранение, самообеспечение и размножение. Попросту говоря, эгоизм состоит в поиске того, опасно нечто или нет, выгодно ли, съедобно ли. Отсюда вытекают соревновательные принципы животного мира – кто быстрее, лучше, сильнее и т. п. То же самое происходит и в человеке, если его отношение к реальности построено на природно-эгоистических инстинктах; и здесь имеет место желание во что бы то ни стало превзойти других, почувствовать и доказать свою значимость, выиграть, победить, выказать свое превосходство над всеми. Эгоизм обязательно требует, чтобы человек утверждал себя в жизни, добываясь успеха и славы и ставя себя как можно выше, убеждая других, что он сильнее, талантливее, рациональнее остальных.

Жизнь большинства современных людей неестественна: хронический стресс, ускоренный рост информации, в условиях вербально-визуального общения, мощная проблема – гипокинезия, вещное отношение к миру, приведшее к доминированию левополушарного мышления и т. д. – всё это результат развития по пути так называемого научно-технического прогресса. «Много ли есть онтологически реального в биржах, банках, в бумажных деньгах, чудовищных фабриках, производящих ненужные предметы или орудия истребления жизни, во внешней роскоши, в речах парламентариев и адвокатов, в газетных статьях. Много ли есть реального в росте ненасытных потребностей? Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения» [3].

Связь нравственных идеалов и норм с идеалами и нормами научного познания эксплицирована в текстах практически всех выдающихся ученых и философов – творцов науки Нового времени. Так, Ф. Бэкон утверждал: «Из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [4], а не ради приносимой им выгоды, преуспевания, славы, почестей, ублажения самолюбия, богатства и власти.

Современная «трансперсональная психология», используя некоторые идеи философии и религии, проникает довольно глубоко в душевно-духовную область. В качестве примера можно отметить сбор-

ник Кристины и Станислава Гроф [5], особенно понимание связи человеческого существования с бесконечностью и понимание духовного кризиса. Назревание этого кризиса многие духовно продвинутые люди чувствовали уже давно. Например, Ф. Тютчев уже в 1851 году в стихотворении «Наш век» писал: «Не плоть, а дух растлился в наши дни». И Тютчев в этом отношении был далеко не первым.

Самоотчуждение человека достигло такой степени, когда человек противостоит теперь только самому себе.

Даже большинство официально философствующих решило, что наилучший способ выживания в современных условиях, это начать обслуживать интересы глобализма. Но ему философия не интересна, так как глобализм заинтересован в разрушении всех грамотных форм отображения мира. Поэтому будущее философии на этих путях стало сомнительно.

Обнаружилось, что философы вполне способны к приспособлению, но при этом начинают давать неглубокие ответы на вызовы современности. Обществу это, с одной стороны, удобно: и ответ есть, и напрягаться в его реализации не надо. А, с другой стороны, общество все же чувствует, что оно обманывается, воспринимая слабые ответы на свои достаточно ответственные вопросы. Ведь идет мировоззренческая, информационная битва, которая, в конечном счете, проявляется как борьба психологическая.

Некоторые решили, что можно предложить философии отвечать на вызовы современности двояким образом: формально и неглубоко – на поверхностные вопросы общества и глубоко, насколько это только возможно для философии сегодня – на серьезные вопросы, идущие от современного общества и от мира в целом. Однако эти отношения и подходы неверны, так как теперь надо стараться, тем, кто способен осуществить, жить по Истине.

Условием для этого служит то, что люди, жаждущие нового, подлинно человеческого бытия, начинают буквально исполнять законы единой и единственной Истины: жить на основе взаимной открытости и поддержки, полного доверия друг другу и, наконец, стремления и умения творить во благо всех ближних одухотворенную красоту своими руками.

Человечество допущено было жить по беззаконию, и современной мыслящей, но не разумной цивилизацией завершается вынужденный путь человечества. И, тем не менее, у человечества – великое будущее. Наступает решающий период, Время Поворота во всех областях жизнедеятельности человека и, прежде всего – в области его внутреннего

мира. Гармония духовности и культуры должна быть понята как действенная Любовь, т. е. как Добро, творящее Красоту. Специфика духовности и культуры при этом сохраняется: духовность всегда останется полем единства людей, гармонией их общения, взаимодействия, сотрудничества, а культура предстанет в своем единственно истинном смысле – как бесконечное многообразие высоко гуманистичных творческих проявлений духовных индивидуальностей.

Современное *объединяющееся* человечество естественно предполагает необходимость формирования у него Единого мировоззрения, миропонимания. Возникла потребность в принципиально новом основании, позволяющем единообразно разрешить мировоззренческие вопросы и выработать единственно верное понимание Мира и Человека. Необходимо определить истинные, непреходящие условия человеческого бытия. Настоятельной потребностью становится истинное понимание движения мировой истории как целого и того, каков ее смысл. Переход к пониманию гармонии бытия предполагает ориентацию на трансцендентные основания культуры, стремление укоренить себя в надындивидуальных, универсальных ценностях. Это является необходимым условием понимания и реализации духовности, или человечности. «Новое столетие, открывшее III тысячелетие, непременно должно стать веком адекватного знания о человеке – такого знания, которое всесторонне обосновывает необходимость безусловного преобладания его высшей, нравственной стороны» [6]. Действительно, именно такова потребность современного мыслящего человека.

Однако следует отметить: такое знание уже есть и постепенно получает все более широкое распространение на планете. Это понимание связано с *метаисторическими* законами порождения самого человечества и представлено новейшими данными, которые получены человечеством на рубеже третьего тысячелетия.* Это – не очередная утопия, придуманная человеком, а такое знание, которое приходит только свыше и для человека оно поистине чудо.

Указанное миропонимание превосходит все существующие знания, проясняет вековые загадки, от космогенеза до места и роли человека во Вселенной. В этом новом миропонимании представлена Единая Истина, которая должна стать планетарным сознанием человечества.

* Эти данные изложены в целом ряде принципиально важных текстов. Среди них – Обращение к современному человечеству (СПб, 1999), Время Поворота (СПб, 2000), Книга Основ (СПб, 1997, 3-е изд., доп.) и содержательно единый для них текст Последнего Завета (СПб, 1996-2008. Тт.1-10; издание продолжается).

Самое важное в данном миропонимании – то, что впервые в истории мысли здесь показаны возникновение и смысл подлинно духовного начала в материальной Вселенной. В Мироздании, которое *есть информация разного уровня плотности*, отныне должны различаться два основных онтологических уровня и творческих начала. Первое творит материальный мир (бытие), включая разум, а второе (своеобразное надбытие) – человеческую душу. Творец Мироздания (Абсолют, Единый) есть Источник и Управляющее ядро материальной вселенной (информации, энергии, вещества). Второе же Начало космогенеза – Источник духовно-информационных полей и излучений, Творец духовной ткани, души человека.

Это подразумевает, соответственно, наличие не одного, а двух типов энергии: материально-информационного и духовно-информационного. При этом разум, как имеющий корневую основу в материальном бытии – уровень более низкий и грубый в сравнении с душой как структурой именно духовной, а, следовательно, несравненно более тонкой, чем даже все самые тонкие сферы и уровни материи.

Душа создана Вторым Креативным Началом в Мироздании в качестве частицы его собственного духовно-информационного излучения. Она надстраивается над плотью человека. Разнообразные энергетические оболочки (контуры) природного тела человека, известные как эфирная, астральная, ментальная и т. д., служат биологическим остовом, который удерживает духовную ткань в растянутом виде.

Таким образом, в начале антропогенеза, который теперь уже не есть Тайна, Тайна – исток Мироздания, произошло соединение двух очень отличающихся друг от друга энергий. Поэтому, получив в дополнение к мыслящей плоти духовную ткань, люди чрезвычайно ярко проявили свои чувственные особенности, а это не только обогатило внутренний мир человека, но одновременно значительно обострило зов природно-эгоистического инстинкта. Началось определенное и неизбежное хаотичное развёртывание чувственных проявлений. С тех пор человек никак не может вырвать своё сознание из-под воздействия своего эго-эмоционального проявления.

С утверждением этих новых представлений о Вселенной четко оттеняется и делается весьма рельефным то совершенно уникальное место в Мироздании, которое занимает Человек. Ведь его сущностное предназначение состоит не только и не столько в мерном энергоинформационном взаимодействии с Природой и себе подобными, но, что гораздо важнее, в бескорыстном, т. е. *безмерном* творчески-предметном отдавании, дарении благодатных качеств своего внутреннего (ду-

ховного) мира всему окружающему. Только в таком нравственно-практическом, собственно человеческом, процессе происходит подлинное развитие каждого из нас. Сущностное, духовное начало человека возрастает не за счет и не во имя последующего восполнения отданного, а в самый момент отдавания и во имя него, т. е. внутреннее обогащение души осуществляется ее тратой – применением. Иначе говоря, истинное совершенствование человека основано не на закономерностях функционирования одной лишь энергоинформационной ткани (им подчинен *телесный субстрат* человека), но также – и главным образом – на закономерностях расширения ткани духовной. По сравнению с качествами бытия материи духовность предстает тем самым как принципиально иное качество в Мироздании, а закон ее развития призван вносить дополнительные, отсутствующие в Природе оттенки и краски Гармонии. Ибо, если внутри многообразия Природы действует принцип восполнения (дополнительности), то он имеет силу и по отношению к самой Природе как единому целому.

Как материальное разумное существо, человек имеет не полную свободу, хотя может двигаться по логике любого материального предмета и явления, а как духовное существо, он имеет полную свободу и потому подлинно универсален, т. е. может дополнять краски, изменять структуру окружающей материи.

Задача человека – научиться подчинять свои природно-эгоистические привязанности подлинно человеческой – духовной – сущности, поскольку человек понимается, прежде всего, как духовное существо, а не только природное. Поэтому сознание отдельно не может быть нравственно по самой своей природе, иначе духовность будет редуцирована к высшей форме сознания. В норме они должны быть гармонизированы.

Душа выступает в качестве нравственного начала человека, т. е. его человечности как способности к бескорыстному и безмерному отдаванию душевного тепла и творческих способностей окружающим. Чувственный мир должен в полной мере ощутить духовную глубину, тогда и сознание сделает правильный необходимый выбор. Иными словами, сознание должно соответствовать сердцу, чувственному доброму миру.

Так устанавливается онтологическая укорененность нравственности в Мироздании и уникальное предназначение человека – двигаться по пути именно духовного, целостного развития, гармонично дополняя и обогащая материальный мир.

Цель бытия человека – постоянно учиться и творчески активно воздействовать на информационные поля и энергии Земли и Вселенной, причем именно своей способностью проявлять себя духовно. Когда у

человека по-настоящему открывается духовная способность, его вибрационные характеристики начинают очень сильно воздействовать на окружающий Мир материи именно с помощью этих пульсирующих от человека токов. Это воздействие приводит к видоизменению природных законов на основе их дополнения законами гармонии духовной. Перед отдельным человеком открывается перспектива бессмертия как существа духовно-телесного. Так человек будет воздействовать на всё, со временем заполняя Мир материи, который, в свою очередь, будет расширяться всегда. В этом процессе, все глубже понимая себя, человек будет все более полно раскрывать свою универсальность, только теперь уже одухотворенную. Но для этого надо изжить, победить чрезмерный эгоизм.

Преодоление негативных, агрессивных и меркантильных эмоциональных проявлений человека, т. е. раскрытие и развитие духовности предполагает на данном этапе познавать и превосходить свое «эго» в повседневных, конкретных жизненных ситуациях. Таким образом, переход к истинному духовному расцвету человека требует, прежде всего, сознательно-волевого вживания в набор положительных психологических установок, созидание внутреннего мира. Они должны иметь духовный характер, полностью соответствующий требованиям Истины развития человека в Мироздании Вселенной.

Сегодня необходима и постепенно утверждается радикальная переориентация всей системы ценностей в человеческом жизнеустройстве, органическое сочетание и коэволюция человека и природы и в целом гармоническое совпадение человеческого жизнеустройства с требованиями самой природы человека.

Новое миропонимание вносит кардинальные перемены гуманистически-прогрессивного качества в жизнь всего планетарного сообщества, становится самосознанием подлинно единого человечества. Оно задает новое видение нелинейного, но эволюционного перехода к грядущему, как разрыва с прошлым и настоящим, ведущими к падению. Это миропонимание преобразует культуру, делая ее подлинно духовной, дает правильные ценностные ориентации, показывает пути формирования нового типа человеческого общежития – Единой Семьи человечества.

Адекватный ответ на глобальные вызовы современности подразумевает, что общество должно создавать необходимые условия для проявления духовности, в котором человек должен сам изнутри сделать свободный выбор в движении к Пути истинного духовного развития. Наступила эпоха неизмеримо более высокого развития, возлагающая ответственные задачи на тех, кто устремлен прокладывать пути в неиз-

веданное. Эпоха требует людей, мыслящих не только оригинально, но последовательно, целостно и масштабно. Для этого индивид должен начать с себя – с тем, чтобы преодолеть отчуждение от своей сущности. Ведь любая негативная эмоция человеческого индивида выражает искаженное восприятие реальности, а такое проявление присутствует в современном мире почти повсеместно.

Современное научное познание является человеческой деятельностью, социальной по своим предпосылкам, условиям, логике и смыслу. Оно не имеет оснований претендовать на статус *абсолютного* знания и на наиболее полное и адекватное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания.

Точно так же и мировоззренческие универсалии, присущие локальным культурам, не являются гарантией онтологической доброкачественности и экзистенциальной подлинности миропонимания людей.

Необходимо, следовательно, единое универсальное мировоззрение. Хотя, к сожалению, о едином мировоззрении сейчас в литературе нет даже развернутых размышлений. И рациональный спор мировоззрений невозможен не только потому, что у людей может быть разная рациональность, а, прежде всего, из-за включения эмоций. Человек живет чувствами, и полное взаимопонимание невозможно. Умение воспринимать других через гамму облагороженных приятных чувств еще впереди. Разум видит ситуацию и помогает осмысливать, осознавать и делать правильные усилия.

Осознание единства всего мироздания и глубокой связи с людьми и природой сегодня характерно для многих учёных. Сегодня происходит обнаружение и открытие глубоких прозрений о жизни, Космосе... «Мы должны начать думать иначе, чувствовать иначе и по-другому относиться друг к другу и к природе» [7].

В нашу эпоху, называемую Временем Поворота, человечеству предоставлена важнейшая информация по основным вопросам бытия, включая данные о строении и динамике Мироздания.

Проникнутые всеобщими и принципиально бесконечными духовно-практическими максимумами, новейшие данные в своей совокупности образуют не только единое, целостное, но одновременно и строгое, конкретное понятие о Мире и Человеке. Эта новейшая информация совершила парадигмальную революцию, в связи с этим необходимо перейти на новый арсенал категорий и принципов, новый масштаб и ориентиры нашей деятельности.

Правда, Единое миропонимание начинает восприниматься и работать лишь тогда, когда у людей перед глазами возникает соответствующее

ющая картина бытия, а в их деятельности начинает функционировать соответствующая обобщенная схема жизненного процесса, быт.

Мыслитель должен предъявлять реальность, в которую он верит, и объяснять, каким образом о ней получено знание, т. е. как он пришел к восприятию этой реальности.

При всем многообразии возможных оговорок о многомерности бытия и сложной многоуровневой архитектонике мыслительной способности, в учениях о бытии происходит ограничение Универсума. Он редуцируется лишь к двум атрибутам – бытию и мышлению (сознанию, разуму). Это означает, если рассуждать последовательно и до конца, что Мир есть не более чем самоотражающая и самопоглощающая субстанция. Такое мировоззрение не выдерживает критики, оно бесперспективно для дальнейшего развития человеческой цивилизации. Оно лишает смысла бытие человека, который предстает в нем всего лишь как временный микроскопический дубликат, недолговечный двойник, исчезающий момент Мироздания. И само Мироздание при этом оказывается безоговорочно равнодушным, холодным Абсолютом, в котором у человека нет собственного места.

При этом мы исходим из установления факта не только и не просто *универсальности* человека (что уже само по себе является важнейшим основоположением онтологии, если она претендует быть современной), но еще и *уникальности* его. Это заставляет внимательней рассмотреть, в чем именно состоит эта уникальность, а, следовательно, и безусловная ценность Человека в бытии Мироздания.

На этом пути было обнаружено, во-первых, то, что уникальной ценностью человека необходимо признать его духовное, или, иначе говоря – нравственное начало; и, во-вторых, то, что в истории мысли никому до сих пор не удавалось подвести под нравственность, этику убедительные онтологические, мировоззренческие основания. И тогда душа, духовность человека становились необъяснимыми, для них вообще не оставалось места в онтологии.

Философия является универсальной формой теоретического освоения мира, всеобщей формой осознанного отношения к миру. Постулаты философской мысли лежат в основе постулатов фундаментально обоснованных научных дисциплин. Онтология – целостное рациональное отображение мира. Она дает возможность осознанного бытия человека в мире. Надо принять и утвердить идею о том, что в самом генезисе и архитектонике Вселенной возникает и присутствует объективный источник, духовно-генетическое начало человека, онтологическое основание его духовности.

С утверждением новых представлений о Вселенной четко оттеняется и делается весьма рельефным то совершенно уникальное место в Мироздании, которое занимает Человек. Ведь его сущностное предназначение состоит не только и не столько в *мерном* энергоинформационном взаимодействии с Природой и себе подобными, но, что гораздо важнее, в бескорыстном, т. е. *безмерном* творчески-предметном отдавании, дарении благодатных качеств своего внутреннего (духовного) мира всему окружающему. Только в таком нравственно-практическом, собственно человеческом, процессе происходит подлинное развитие каждого из нас. Сущностное, духовное начало человека возрастает не за счет и не во имя последующего восполнения отданного, а в самый момент отдавания и во имя него, т. е. внутреннее обогащение души осуществляется ее «расходованием».

В целом можно отметить, что понимание гармонии как олицетворенной информации развития позволяет и требует совершенно по-новому взглянуть на многие проблемы науки и практики, начиная с медико-биологических (учитывая, что информацией развития пронизан весь живой организм, все его мельчайшие клетки) и кончая художественно-эстетическими.

Так, говоря о сущности здоровья с точки зрения нового понимания гармонии, следует подчеркнуть: здоровье – это не только условие развития, это еще и сама развивающаяся гармония. Если человек идет против гармонии, то информация развития в его клетках начинает стираться, и человек быстро стареет и умирает. Между тем, даже при возможностях нынешнего человеческого организма, каждый из нас мог бы жить до тысячи лет: у столь сложного образования, как организм, запас прочности огромен, а информация развития – принципиально бесконечна.

Необходимо в связи с этим еще раз подчеркнуть: главное состоит в том, что всё Мироздание есть информация разного уровня плотности. Поэтому Единое миропонимание как мировоззрение есть разворачивание этой идеи.

Базисная первичность информации в мире Вселенной и всепроникающий характер энергоинформационной ткани говорят о том, что весь Мир как единое целое является живым и разумным. А из этого вытекают следствия, касающиеся возникающих возможностей в объяснении множества до сих пор необъясненных феноменов: психоморфной чувствительности металлов, сознания растений, природной интуиции человека, способности к «дальновидению», телепатии и т. п.

Не метафорический и не абстрактно-общий, а конкретно-целостный и строгий естественнонаучный смысл приобретает также концеп-

ция ноосферы, которая, наконец, находит точное причинное объяснение и структурно-функциональное обоснование в качестве естественно возникающего энергоинформационного поля, планетарного сознания, которое становится хранилищем всей информации, поступающей как извне данной планеты, так и изнутри, от ее биосферной оболочки.

Характер законченной в главных подробностях и развернутой эволюционной теории обретает и проблема исторического развития сознания – от его элементарных форм до качеств подвижного разума. Причем, ценность этого учения еще более возрастает, если учесть, что ее основанием служит неразрывная связь эволюции сознания с развитием всего Мироздания.

Более того, если совместить эту новую теорию сознания с полученными данными об универсальном, повсеместно проникающем качестве энергоинформационной ткани Вселенной, то появляется мировоззренчески-методологический ключ к возможности более содержательно обсуждать вопрос об уровнях, градациях и контаминациях внутри одного и того же индивидуального или коллективного подвижного разума. В частности, проблемы трансперсональной психологии.

До сегодняшнего дня люди знали только два основных слоя Универсума: грубоматериальный и тонкоматериальный и по неведению приписывали атрибут духовности миру тонкоматериальному. На самом же деле мир духовный, истинный Высший Мир в своем генезисе есть следствие уникального взаимоналожения энергий двух миров – тонкого и плотного. И разум не является исключительно человеческим началом, а то, что обозначают понятием «идеальное», есть смысловое, субъективное определение способности человека осмысливать объективные реальности бытия. Прямое видение мозгом относится к плотноматериальному уровню реальности.

Мир бытия материи состоит из весьма разнообразных по степени тонкости энергийных проявлений, где *более тонкие энергийные потоки обладают большей творящей силой*. Средоточие максимальных возможностей материи заключено в Источнике материального бытия, его Первом Начале. Однако вследствие уникального события в мироздании, когда в нем возникла новая, сверхтонкая реальность, ее качество стало настолько отличаться от всего сущего в бытии, что это качество точнее всего будет воспринимать как проявление закона иного рода, нежели законы развития материального мира.

Таким было возникновение Второго Начала в Мироздании, нового креативного Источника, излучающего, соответственно, новый в сравнении с материальной энергией (Духом Жизни) энергийный ток, ко-

торый необходимо определить как энергию духовную, обладающую тончайшими свойствами благодатной Любви.

Духовной тканью, которой наделен человек, не обладает ни одно явление во Вселенной. Это – особый вид информационной структуры, связанной с энергией намного более тонкой, чем явно проявленные законы материи во Вселенной. Многие эзотерические учения знакомы с понятиями, что вокруг человека существуют разнообразные контуры энергий, и их часто отождествляют с душой человека. Это неверно. Душа не имеет таких цветовых свечений и не фиксируется по такого рода образам. Они относятся к психической энергии, а она по отношению к душе несравненно грубее.

Как видим, осознание наличия Второго Начала в мироздании радикально преобразует прежнее понимание отношения «Человек – Мир».

Так, соотношение разума и души требует пристального исследования. Обратим в этой связи внимание на следующие обстоятельства.

Свойство разума – любопытствовать; истинно человеческое свойство – любить. Свойство разума – сомневаться и проверять; свойство души подлинного человека – верить, доверять, быть открытым всему бытию.

Разум призван двигаться по логике необходимости и полезности, целесообразности и выгоды, самосохранения и частного или общего интереса; человечность же подразумевает действительную (нравственную) свободу, бескорыстие, постоянную самоотдачу вне соображений своего интереса или целесообразности. С точки зрения духовности, понятой как человечность, ограниченным и расплывчатым оказывается даже наиболее полное и серьезное до сего дня понимание сущности человека как универсальной и трансцендирующей. Сама по себе, как таковая, человеческая универсальность способна уводить в любую сторону, в том числе, в сторону уклонения и деградации человеческого в человеке.

Определение человека как существа общественного также получает в свете открытия души новое истолкование. Общественность человека – качество не внешнее, навязываемое извне, а его собственное, внутреннее. Это – его изначальная открытость другим людям, «друтодоминантность», если использовать терминологию А. А. Ухтомского и В. И. Авдеева.

В определении человека как существа духовного отражаются и получают истинно человеческое значение и его предметно-деятельные свойства. В свете духовности они становятся не только творческими, креативными *возможностями*, но предстают как *необходимые*, притом нравственно-эстетически оправданные и обеспеченные.

Духовность в истинном ее смысле пока не нашла должного понимания и хотя бы минимального надлежащего уровня реализации

человеческими существами. Вся прошедшая история людей была, как правило, историей эгоистичных социальных животных, а не людей в подлинном смысле слова. Мера природно-эгоистических инстинктов у человечества все еще превышена до чрезвычайности. Это связано с тем, что уже при первом воплощении души, при появлении в разумных человеческих индивидах новых, необычных, дополнительных чувственных особенностей эмоциональный фон вышел за все допустимые нормы, которые существовали в природной Гармонии. Разум оказался не в состоянии его контролировать и легко перекрылся эмоциями, которые последовали, как было привычней, не за духовными, а за природно-инстинктивными зовами. *Духовное* было отеснено на задний план *психическим*. Иначе говоря, хотя, в строгом смысле, психика человека – это синтез духовного и материального, последнее возобладало над первым, поглотило его и подчинило себе. Эгоизм на основе инстинктов у людей чаще сильнее и выше разума. Между тем, общечеловеческой может быть только духовная культура, т. е. умение общаться.

Если донныне душа зажата скорлупой плоти и властью разума, идущего на поводу превьсивших меру эгоизма природно-инстинктивных эмоций, то в ближайшем будущем необходимо расширить душу, дать возможность духовному началу выйти за пределы заточившей его скорлупы эгоизма и, окутав эгоизм благодатным теплом, привести его в рамки нормы, а разум тем самым – возвысить. Если дух формируется достойно, тогда и сознание становится чище, разум делается чистым в нравственном смысле, так как природный эгоистический огонь все больше становится облагорожен огнем духовным. Или, выражаясь чуть иначе, пламя *природных* чувственных проявлений необходимо окутать духом, *духовными* чувственными проявлениями.

Душа в человеке – главное. Плоть – это ее инструмент, а разум – помощник. Качество души разрывает интеллектуальные пути там, где не хватает сознания, разума. Вибрационная картина воспринимаемого внешнего объекта на 0,4-0,6 сек. быстрее ясна сердцу, нежели головному мозгу. Духовно-биологический резонанс – механизм ценностного выбора. «Естественный коррелятор – сердце, в котором синхронность внутренних и внешних вибраций дает сигнал мозгу к принятию, а асинхронность – к неприятию системой “человек” того или иного информационного сигнала» [8].

Чтобы душа была впереди разума с его сомнениями, а ее сигнал не трансформировался эгоизмом, надо изменить и витальное тело, т. е. всю нейрофизиологию человека.

В природе есть красота и гармония, однако ещё большую степень, уровень ее предназначен внести, дополнить человек. Творческое воображение есть проявление души человека. С появлением души как дополнения к уже формировавшейся разумной плоти антропоида чувственные особенности человека, в том числе природно-инстинктивные, резко обострились, «разогрелись». Но так как люди не научены владеть чувственным миром, им приходится страдать от неправильного восприятия реальности, это заставляет их буквально погибать и тяготеть к постоянному самоуничтожению на протяжении всей протекшей истории.

Уже в древности общество заложило ту неверную основу своего существования, сутью которой было постоянное стремление каждого человека жить ради самого себя. Так стала происходить утрата умеренности проявлений предопределенной Природой. Между тем, в человеческих отношениях и проявлениях эгоизм не должен переходить норму, допустимую для человека. Иначе возникает совершенно ложное осмысление реальности и отношение к ней. Вся информация у человека попадает в этом случае только на природную эгоистическую оболочку, так что появляются образы, размышления и искушения только в угоду эгоизму. В результате человек всегда оказывается внутренним воином, т. е. существом, воюющим против собственной сути и других людей.

В чрезмерном эгоизме заключен корень всех неприятностей и трагедий, которые складывались у человечества за все время его предыстории, включая в нее и нынешние времена.

Человечество переживает пока что поистине время адово, хотя не все это чувствуют и сознают в должной мере, и, даже сознавая это, умирающий мир все еще создает ложные стереотипы жизни-умирания, различные ложные идеологии, пытающиеся оправдать существующее. Вообще, если проследить изменение человеческих идеалов, вычленив периоды глобальных переоценок ценностей в предыстории, то на прежней основе, в конечном счете, невозможно найти пути выхода из кризиса. Это не тот, вынужденный путь.

Сознательно-волевые усилия выживания, присущие нашим современникам, необходимо дополнить и заменить контролирующим и облагораживающим влиянием духовного мира. Пламя *природных* чувственных проявлений – окутать духом, *духовными* чувственными проявлениями. Тогда уникально начнет вибрировать наша оболочка, и мы заставим измениться даже мир материи. Тогда мы научимся понимать, кто мы на самом деле.

Неуважение к жизни должно перейти в совершенно другую форму мироотношения – «благоговения перед жизнью» (А. Швейцер).

Что конкретно для этого нужно?

Необходима выработка умения благодарно воспринимать реальность; стремление во всем искать и видеть положительное и научиться прощать друг другу всё. Ведь реальность – это Гармония, а всякий человек – богоподобная душа-индивидуальность. И даже если реальность и наши ближние несут нам трудности, это значит, что они показывают нам то, чего нам недостает и над чем нам следует работать.

С благодарностью надо отнестись и к старому, ненормальному миру – как к своим престарелым, дорогим родителям, которые, умирая, хотят тепла, любви и понимания.

Необходимо увидеть мир глазами неэгоистично любящего человека. Любовь породила поэтический способ мыслить и воспринимать мир. Поэтому нормальное человеческое восприятие реальности – это воспринимать окружающую реальность как сказку. Это и понятно: человеческое воображение есть выражение тонкоматериального и духовного, т. е. шире грубо-материальной реальности «чистого» сознания.

А сейчас каждому надо исполнить именно для него необходимое в этом обществе. Каждому надо делать свое, на своем месте. Для этого надо найти то реальное человеческое дело, к которому призван; и всё, что посильно, делать по возможности достойно, дабы столь же достойно формировать свой дух.

Человек как органическая, живая система устремлен в будущее. Поскольку будущее – это всегда открытость, и у настоящего Человека, говоря словами А. С. Пушкина, «сердце в будущем живет». А будущее – ясно: это эпоха великого, «золотого» Возрождения рода человеческого, где воссоединение народов друг с другом в новую форму общности – Единую Семью будет происходить в беспрекословном подчинении закону Любви и Гармонии Вселенной.

Для этого человек должен поставить Истину выше себя; Божие должно превысить человеческое. При этом Божеское надо открывать и развивать не только в себе, но и в другом, т. е. жить не для себя, а для других, отдавая сердце свое, тепло души своей всему, что окружает нас, греть и светить духовно. Никакого эгоистического побуждения для себя, во благо свое, ни в коем случае не должно преобладать у человека. Иначе его попросту нельзя выпускать к рубежу новой эпохи.

В едином миропонимании как раз и вскрываются природа и происхождение нравственных норм, логика духа, божественная логика. Само по себе осознание глубины Истины еще не означает автоматического перехода к жизни в Истине. Вера без дел мертва. Действие – посредник между душой и телом.

Попробуем теперь подвести некоторые итоги и наметить возможные перспективы.

Начавшийся глобальный кризис запустил бурный процесс формирования глобально ориентированного мышления. Парадоксально при этом то, что люди не знают, не умеют, не хотят изменять свое поведение. Мыслящих людей, осознающих необходимость самоизменения, согласно законам и правилам Истины, и деятельно стремящихся к этому, пока немного.

В таком случае, есть ли у человечества шанс преодолеть наступивший системный кризис и какую цену ему за это придётся заплатить?

Нельзя стать Единой Семьей, не покушаясь на социокультурное многообразие, своеобразие традиций, нравов и верований и т. п.

Во взглядах людей на себя, общество, природу, свободу и справедливость сохраняется большое разнообразие. У разных народов были свои природные и социальные условия жизни, много разных предрассудков, много разных сложных интеллектуальных установок, которые сформировались воспитанием и обусловили разные взгляды на окружающие процессы и породили людей с различными интересами и ценностями.

Массовым индивидом сегодня владеют бесчисленные страхи: бедность, одиночество (нет социальных опор, блокирующих одиночество), болезнь, боязнь потерять близких, чувство уязвимости, страх другого типа существования, страх другого человека, неверие в вечную (загробную) жизнь. Таково патологическое сознание большинства индивидов в современном социуме.

На воспитание человека рынка брошены все средства, особенно информационные. Но информационные войны по своей опасности и убийности значительно превышают возможности самых эффективных средств вооружения. Информация и знания стали мощными средствами порабощения народов.

Но теперь надо создать условия для формирования Единого Истинного Миропонимания. Единое миропонимание станет ценным инструментом развития различных обществ в условиях глобализации. Единое миропонимание дает основу для выработки естественной и главной потребности каждого человека – творческого созидательного труда для общего блага и служения миру Природы.

Разумеется, формирование единой духовной основы – задача сложная, но вполне реальная и по силам человечеству. Анализ прошлого необходим для осознания современного кризиса, а не как предпосылка будущего. Проблема состоит не в выборе новых стратегий выживания, не в поиске новых мировоззренческих ориентиров цивили-

лизационного развития, а в принятии и полноценном осознании того, что дано свыше и составляет истинный Путь человека. Освоение нового мировоззрения (единого миропонимания) и его укоренение в жизнь – это сложная и титаническая работа для каждого индивида. В одном уже этом смысле Единое миропонимание есть единство многообразного, т. е. оно конкретно.

Задача мыслителя – человека, стремящегося познать происходящую реальность, в том, чтобы увидеть ее мудрее, умнее, разумнее оценивать происходящее с ним, уметь грамотно применять какие-то законы, которые он начинает постигать, учиться теперь применять их на практике.

Необходимость единого универсального миропонимания определяется тем, что нравственность имеет всеобщий характер и несовместима с групповым сознанием, например, нравственность и поведение государства, направленное на защиту национальных интересов, на обеспечение национальной безопасности. Духовность – субстанция человечности.

Единое миропонимание дает ответы на животрепещущие вопросы последующего развития человечества, позволяющие испытывать ликование и трепет от открывающихся возможностей. Оно открывает человечеству путь в новый виток космогенеза. Единое миропонимание – карта для ориентации человечества в целом и каждого человека как личности для понимания своего предназначения.

Социальный организм, обладающий целостностью, может принципиально отличаться от нынешних социальных структур тем, что люди, входящие в него, будут жить, действовать и эволюционировать под действием мощного имманентного начала, без традиционных организационных усилий (администрирования). Это начало будет проявлять себя как эффективно упорядочивающее и структурирующее воздействие без какого-либо явного детерминирующего механизма, ответственного за это. Единое миропонимание – это, по сути дела, описание внутренней жизни как образца для устремлений. Единое миропонимание позволяет выйти к мыслительной деятельности в соответствии со Сверхсознанием Высшего Духовного Начала, к своего рода экономии мышления. Ибо человек не должен стремиться к безудержному знанию обо всем, и только одухотворенное знание выражает подлинные интересы человека.

Конституирование и формирование внутренней жизни, рациональное объяснение ее для мобилизации сил, чтобы идти правильным путем, – это тоже следствие полноценного перехода к единому миропониманию. Тем самым предлагается Путь, где наша жизнь подчинена самым высоким идеалам и ценностям и не подвержена тлению и

исчезновению. Все это позволяет с оптимизмом смотреть в будущее. И если сегодня Республика Казахстан являет пример толерантности, межэтнического и межконфессионального согласия, то надо надеяться на дальнейшие перспективы модернизации Казахстана в адекватных времени масштабах, темпах и формах. В этом случае Республика Казахстан в тесной связке с дружественной Россией сможет стать одним из лидеров нового мироустройства.

4.2. Философская рациональность перед лицом глобальных проблем: возможности и перспективы нового типа философии

В психологическом отношении исходный пункт формирования философии, науки и ряда других важных точек их развития образуют не познавательные интересы, а жизненные экзистенциальные проблемы (спасения, достижения бессмертия и т. д.). Между тем, в нашем обществе логическое мышление, за которое отвечает левое полушарие, весьма ценят, а на интуицию и образное мышление, курируемые правым полушарием, не обращают особого внимания. У значительной части взрослого населения такая, например, функция правого полушария, как воображение, практически не используется: взрослые разучились мечтать и фантазировать.

Мы живем в обществе, в котором больше ценится логическое мышление, а люди с доминированием левого полушария добиваются большего успеха. Ребенок с доминирующим левым полушарием, который успешно выполняет арифметические действия, старательно учит уроки и отличается прилежностью, получает в школе отличные оценки. А ребенок с доминирующим правым полушарием, который предпочитает мечтать, глядя на облака, или сочинять разные истории вместо того, чтобы учить уроки, считается плохим учеником, потому что его стремления не поощряются нашим обществом.

Таким образом, дети с раннего детства замечают, что следование общепринятым нормам поощряется больше, чем творчество.

«Мышление» правым полушарием осуществляется не через слова, а посредством образов, метафор и символов. Общение на «языке» таких категорий будет не слишком трудным, если вы твердо решили этому научиться.

А. Эйнштейн говорил, что воображение гораздо важнее знаний. Он утверждал, что мыслит образами, а не словами, и доверяет своей интуиции.

Верхние матрицы-программы из сверхфизических планов дают импульс-внушение целей и чувств. В этой связи уместно отметить: для многих Бог – не более чем умозрительная идея. Неудивительно, ибо сейчас – эпоха падения, энтропии новоевропейской цивилизации, а в этих условиях претензии ограниченного рационализма и науки на всеобщность несостоятельны. Верующим нет надобности доказывать разумом, есть ли Бог. Хотя, разумеется, не всякая искренняя вера является истинной, почему и возникает потребность в осознании, в понимании, насколько это сейчас возможно, Мироздания как целого.

Вера – это не имманентно присущее состояние, а внутренний опыт, тяжелая работа, которая многим пока не по силам. Что касается современной науки, то она появилась в условиях углубляющегося вещного отчуждения человека как знание о вещах и вещных отношениях. В новоевропейском рационализме, в том числе в науке, человек выступает лишь как субъект, определяемый своим отношением к миру как миру объектов, в конечном счете, миру вещей.

Невозможно строить космологию без антропологии и наоборот (современная научная космология и научная антропология – всего лишь вещные проекции Мира и Человека, и в этом своем качестве, оставаясь частичными, не могут быть объединены).

Изучая психику, нельзя отбросить данные мировых религий, этнографии, мистический опыт, так называемые эзотерические знания, область, которую принято называть парапсихологией, практическую магию (которая в некоторых регионах мира продолжает практиковаться, входя как необходимая сторона в соответствующие культуры).

Невозможно в психологии не учитывать также современные исследования по измененным состояниям сознания, включая эксперименты с трансцендентальной медитацией, данные ЛСД-терапии и т. д. Без Единого миропонимания не может существовать теоретическая и серьезная экспериментальная психология. Словом, единое миропонимание должно служить основанием для объяснения всего богатства наличной культуры.

В предыстории социальные формы (государство, класс, партия, профессиональные и любые другие конечные формы общности) всегда носят групповой характер и противостоят всеобщему. Поэтому только личность могла переходить рамки группового сознания. Это ясно сознавалось многими людьми творческого плана: не только философами, но и поэтами, писателями, филологами и т. д.

Вот отношение к тому же вопросу А. П. Чехова в изложении А. П. Чудакова: «Общие взгляды, общая доктрина, объединяющая группы людей, не несут в себе, по Чехову, зерна исторического прогресса. Такое зер-

но заключает в себе лишь отдельная личность, свободная от догм своего клана» [9]. Это непосредственно-целостное духовное отношение трудно выразить в рациональных понятиях, но его наличие есть свидетельство выхода индивида, его внутренних чувств и мыслей в область безмерного.

Глубинным основанием мировоззренческих установок и ценностных ориентаций является отношение «Человек – Мир». Как предмет философии, оно основано на фундаментальной предпосылке, что Мир, живущий по своим законам, включая человеческое общество, – объективен. Здесь сразу отметим, что большинство философов до сих пор не понимают, в чём предмет философии и его место в системе рационального знания. По их мнению, философия реализует, якобы, глубоко личностный взгляд на совокупность общих проблем бытия, мира, человека.

Главная функция мировоззрения – ориентировать человека в пространстве и во времени, быть основанием для объяснения всего богатства наличной культуры, т. е. помочь человеку понять свою эпоху, события, которые происходят вокруг. Кто мы такие, где мы находимся и как мы смотрим на себя и мир? Только понимание собственной человеческой сущности, своего места и назначения в мире позволяет человеку истинно, т. е. духовно и разумно относиться к ближним (людям), к своим делам, окружающей среде.

Речь идет о смене идеалов потребительского общества на систему ценностей, утверждающую престиж духовной и интеллектуальной сферы, развитие культуры, науки, технологическую революцию, связанную с внедрением наукоемких, энерго- и ресурсосберегающих технологий, развитие информационных технологий и т. д.

Точно расписанных сценариев будущего – нет, но тенденция, которая указывает на то, что за нас борются Высшие Миры и ведет Высшее Начало, есть. Поэтому проявлением духовности человек преодолевает и изменяет самого себя – такого, каким его создала Вселенная, а не только природа, – а вместе с собой и мир.

Современный человек, к сожалению, продолжает погружаться в весьма чужеродное для жизни пространство, используя гипертрофированный рассудочный интеллект и грубые эмоции в качестве основного источника информации. Обедненность чувств, жесткость убеждений, несвобода, отсутствие осознания, спонтанности, жизнотворчества, смысла – мало кого наталкивают хотя бы на раздумья (не говоря уже о попытках действовать и меняться).

Нынешняя эпоха по многим своим параметрам лишена будущего; она – уходящая эпоха, ибо жизнь очень большого числа людей угрожающе отрывается от корней Мироздания. Это значит – наступи-

ло время, когда всю предшествующую историю надо рассмотреть как предысторию, как преходящий этап в развитии человечества, причем рассмотреть предысторию как целое.

Пересмотр прежних духовных оснований общества, становление подлинно духовной идентичности вызывает эмоциональное сопротивление большинства людей, глубоко затрагивая сложившиеся интересы. Дело в том, что выход из современного мирового кризиса будет связан с исчерпанием возможностей грубоматериальной жизнедеятельности человека.

Человеку для его развития необходим смысл, детерминация будущим. Но что он такое? Смысл – это направленное движение, реализация человеком развития Космоса путем исполнения того, что предназначено каждому из нас объективным, укорененным онтологически Духовным Началом Мироздания, т. е. Богом, который есть Любовь.

Любовь есть смысл и предназначение жизни человека. Именно Любовь есть закон и благодатный источник подлинно человеческой жизни в ее вечном будущем совершенствовании. При этом любовь – феномен креативный, и, следовательно, в творчестве выражается смысл, ради которого был рожден человек на Земле. Творчество – это синтез духовности и культуры (умения, мастерства). Человеку предстоит реализовывать культуру духовности и духовность культуры.

Смысл человеческой жизни заключен не просто в желании изменить действительность, а придать ей характер человечности. Чтобы изменить Мир к лучшему, мы должны меняться сами. Подлинная человеческая активность направлена на одухотворение окружающего мира.

Человек не может быть понят непосредственно и исключительно из себя самого, ибо тогда лишился бы смысла поиск причин и условий возникновения человека во Вселенной. Сущность человеческую можно уяснить, прежде всего, из того, какое место человек занимает в Мире, из того, какое предназначение он призван исполнить в Мироздании.

Человек сам себя не создавал, его создала Вселенная – как система, как единый организм. И теперь соответствие этим закономерностям – первейшая задача человека.

Действительно, если человек был не всегда, если он не есть некое предвечное существо, а однажды возник и затем продолжал формироваться, то, очевидно, это возникновение и формирование происходило не где-то «в безвоздушном пространстве», в «междумирии», но именно в Мире, именно по законам, которые уже были наличны во Вселенной и на Земле. Мир существовал задолго до того, как появились люди. Не

человек создал законы Бытия: он родился много позже того, как возник закон Гармонии.

Ибо атеизм в точном значении этого понятия есть вера в смерть и движение в пустоту. Он полагает один путь: от колыбели – к могиле. Атеисты считают, что жизнь дается человеку один-единственный раз, и он появляется в этом мире с обязательным обратным билетом в Небытие. «Я утверждаю, – писал Данте, – что из всех видов человеческого скотства (*bestialiadadi*) самое глупое, самое подлое и самое вредное, что после этой жизни нет другой; в самом деле, если мы перелистаем все сочинения, как философов, так и других мудрых писателей, все сходится на том, что в нас есть нечто постоянное» [10].

Человек не сам наделяет себя сознанием – он наделяется им от природы. Сознание – это не приобретенная, а прирожденная человеку, т. е. объективная, способность. А раз так, значит, сознание есть характеристика над-субъективная и (учитывая свойство сознания мыслить категориями, т. е. всеобщими определениями) универсальная. Иными словами, если сознание как способность, как потенциальное умение двигаться по логике любого предмета дается человеку не самим человеком, а предоставлено ему от Мира, то это значит, что и сам *Мир является разумным*.

Будучи универсально-природной характеристикой, сознание при-суще и животным, и растениям, и даже – как все более убеждают нас данные опытной науки – металлам. Более того, если весь Мир как целое является разумным, то ясно, что разумна и всякая мельчайшая клеточка и частица этого целого. Речь может идти лишь о разной степени и форме разумности до- и внечеловеческого мира, но вообще отказать ему в разумности было бы неправильно: тогда появление человеческого сознания становится абсолютно необъяснимым.

Универсальность человека – это его способность к любым способностям, это возможность быть кем угодно и каким угодно.

Человек универсален функционально потому, что он универсален структурно: если человек *может* все, то, очевидно, лишь потому, что в нем *есть* это все. В человеке воплощен весь Мир, вся Вселенная; человек вобрал в себя все уровни организации Универсума и стал в определенной степени всеобщей рефлексией Природы.

Что же касается большинства глобальных проблем современного человечества, они связаны с непомерными эгоистическими проявлениями, которые создают перекосы, дисбаланс, дисгармонию в межчеловеческих отношениях и отношениях человека с природой.

Эгоизм связан не только с инстинктивной стороной, но и с разумной. Имеется в виду, что в неверных действиях и неверном мироотношении человека не последнюю роль играет то обстоятельство, что решение головы сплошь и рядом опережает решение *внутреннего мира, сердца* человека. Всеобщность вещных отношений и вещного мышления, характеризующих кризис цивилизации на рубеже тысячелетий, привела к максимальной односторонней тренированности левого полушария, в котором доминируют рассудочная логика, расчет, анализ, планирование, контроль, жесткий дискурс. Иными словами, разумное, логичное слишком часто толкает человека к немудрым, бесчеловечным решениям и действиям; неуравновешенное любопытство человека ведет его к большим неприятностям.

Во всяком случае, разум и науки – как технические и естественные (позитивные), так и социумные – не развивают человека, не дают развития его сущности – душе. Поэтому сегодня, к несчастью, в мире господствует наука убивать. Кроме того, научное отношение к миру ведет к перепроизводству ненужных вещей, и получается: когда желания выше, больше реальных потребностей, формируется и упрочивается психология человека рыночных (вещных) отношений, т. е. получают распространение насквозь и откровенно индивидуалистическая модель поведения и соответствующая психология.

Царство силы, т. е. государственно-организованная социальная жизнь, имеет имманентно неистребимую конфликтогенную природу.

Теперь, однако, есть и другая тенденция, направленная к развитию, и она позволяет говорить о том, что сейчас наступает не только величайший кризис в предыстории человечества, но, одновременно, и удивительная эпоха Рассвета человечества, эпоха великих, подлинно исторических перемен, когда предстоит целиком и полностью изменить всё мироотношение, весь способ бытия в мире, весь каркас и всё содержание прежнего, больного общества.

На современном этапе развития человечество построило цивилизацию высокого уровня потребления, что неминуемо ведет к системному ресурсному кризису и, в конечном счете, ставит под вопрос дальнейшее существование человека. Для нашей цивилизации характерен образ человека, которого она воспроизводит. Этот человек – разрушитель Природы, противопоставивший себя ей и этим обрекающий себя на исчезновение. Мыслящие люди разных стран и народов понимают гибельность такого пути, необходимость смены ценностных и смысловых ориентиров и перехода к цивилизации другого типа. Такой путь видится в переходе к цивилизации, вся жизнь которой выстраи-

вается на духовной основе. Человеку необходимо наработать качества, противоположные тем, которые развивает и почитает цивилизация сегодня. Необходимо избавиться от чрезмерного эгоизма, жажды наживы, агрессивности и т. п.

Проблема для человека заключается в том, чтобы установить постоянство развития и присутствия своего духовного начала в его материальном субстрате-носителе, чтобы каждый человек и все человечество могли безмерно и бесконечно реализовывать свои бесценные внутренние *духовно-чувственные* и практические *художественно-творческие* способности в бесконечно расцветающем Мироздании Вселенной. В этом и состоит миссия вспомогательного участия человечества во всем происходящем в явлениях мира материи Вселенной.

Нравственность в глубинных своих основаниях есть религиозность – внутренне-чувственное благоговейное отношение к миру и людям. Следовательно, внутренний долг человека, его сущностное предназначение заключается в том, чтобы делать выбор всегда в пользу надлежащего, добавляющего ему с точки зрения истинного духовного развития, развития души (т. е. с точки зрения нравственно-должного). Он устремлен к общению ради всех ближних и условно дальних, в благой и творческой заботе о которых он видит единственный и бесконечный смысл жизни.

Человек трансцендирует, переходит от меньшего к большему, а по высшему счету – меняется в сторону одухотворения своего разума и витального существа, в сторону художественно-практического преображения всего окружающего в бесконечном бытии и развитии Мироздания. Вот почему с развитием человека, особенно в критические периоды истории, возрастает ответственность каждого человека за свои мысли, поступки, выборы, предпочтения.

Человечество вошло в тот период видоизменения законов материи (связанных с планетой Земля), где уже просто неизбежен переход человека в качественно новое, принципиально иное состояние – во всех смыслах этого слова: физическом, психическом, социально-историческом. То, что называют «современной глобализацией», – лишь *поверхностный* слой начавшегося процесса трансформации Земли и человека. Основание мировой социальной динамики – метаисторическое.

В понимании закономерностей грубоматериального уровня у людей сейчас есть определенное единство. Представители разных культур пользуются новыми технологиями, созданными так называемыми точными науками, экономическими институтами, разного рода внешними атрибутами, лежащими на поверхности, а вот представления о духовности у них старые, не соответствующие условиям эволюции.

Новое мироотношение предполагает и требует от человеческой цивилизации жить и творить только во благо окружающего Мира Вселенной. И только в этом и состоит благо в отношении самих людей и в их отношениях друг к другу. Необходимы меры, ориентирующие на охрану природной среды как общего дома всех населяющих страну народов, на заботу о физическом и духовном здоровье людей, воспитание молодого поколения с ориентацией на духовные ценности и созидательный труд.

Ценностная ориентация – не только образ мыслей, а выборка восприятия реальности. Ведь экологические проблемы – это проблемы не окружающей среды, а человека, который сам направленно создаёт среду, являющуюся для него губительной.

Все учения, течения, всё, что говорило о развитии, в лучшем случае в определенной мере тормозило скорость нисхождения человечества, но не останавливало его. Теперь же изменилось и понимание самой философии. Она уже не вправе оставаться «интеллектуальным выражением судьбы философа», как формулировал ее прежнюю суть, например, Н. А. Бердяев. Время великого поиска соприкосновения разных философий, культур и их диалога завершилось. Если этот процесс и стоит на повестке дня, то это происходит по инерции и недомыслию.

Однако условием нормального человеческого общества является наиболее приближенное друг к другу единое понимание во всех основополагающих жизненно важных вопросах. Должна быть заинтересованность людей понять друг друга, чтобы формировать пространство чистоты, благодати, любви, света.

Вызов, который бросают выживанию человечества глобальные проблемы мирового сообщества, требует глобального Ответа. Этот Ответ заключается в принципиальной мировоззренческой переориентации. А эта переориентация, в свою очередь, состоит не в голом отрицании ключевых ценностей Запада и Востока, но в творческом синтезе их лучших сторон как моментов нового целостного мировоззрения. Именно такого мировоззрения катастрофически не хватает как доминирующей в мире индустриальной цивилизации, так и нам – гражданам России – в выборе своего пути. В чем же существо этого мировоззрения?

Человек – не только мыслящее существо. И душу человеческую нельзя представлять как результат взаимодействия клеток внутри организма или взаимодействия организма как целого с окружающей средой: тогда душа исчезает вместе со смертью организма.

Ясно осознавая это, выдающийся российский мыслитель Э. В. Ильенков писал: «У меня всё растет и крепнет убеждение, что нам очень и

очень необходим Бог... именно такой, как у Льва Николаевича» [11]. Философ ставил перед собой задачу рационально обосновать принятие Бога, реальности, всего окружающего. На это надо заметить: разум – только помощник души человека, а диалектика есть способ мышления, поскольку сознание – механизм разума. Поэтому пока нельзя считать, что наше мышление есть «абсолютно высший продукт развития мироздания» (Э. В. Ильенков). Для того, чтобы так считать, нужно стать истинно духовно развитым человеком. Когда диалектика понимается как специфически человеческое мышление, то в его содержание неосознанно вплетена духовность.

Гегель как создатель диалектики разрабатывал категориальный аппарат на материале истории культуры человечества. Он своеобразно выразил то, что исторический процесс определяется «сверху», или, выражаясь современным ограниченным научным языком – высшим целевым аттрактором. В то же время, он полагал, что в человеке существует только один единый разум, выражаемый в чувстве, воле и мышлении.

Однако, вопреки этому гегелевскому подходу, надо подчеркнуть: Абсолют, управляющий материальной эволюцией, и Бог людей – разные Творческие Начала. Поэтому разум, основанный на информации, выражающей только материальную сторону Мира, не способен понять Человека. Так, современная наука полагает, что человек воспринимает окружающее пространство как информационное поле; считается, что безусловные нормы и законы нравственности умственно конструируются как некие идеалы жизни. Между тем, духовные законы и правила являются (должны восприниматься людьми) такими же непреложными, реальными, как законы материальных процессов, но при этом не сводятся к ним.

Научный поиск развивается от грубоматериального к тонкоматериальному. Даже современные нанотехнологии – это грубоматериальный процесс. Что же касается идеального, то все прежние представления о нем утратили свой мировоззренческий статус.

Идеальное – *тонкоматериальный процесс, способный к взаимодействию с духовным*. Идеальное может казаться мнимым, вероятностно размытым и призрачным. Реальным и правильным оно воспринимается только тогда, когда реализуется в грубоматериальном, т. е. в ходе опредмечивания, овеществления. Выражаясь современным языком, это – взаимодействие разных уровней и форм энергоинформационных и духовно-информационных процессов.

Пора ясно осознать, что три процесса: грубоматериальный, тонкоматериальный информационный и духовно-информационный диа-

лектиками не различаются и рассматриваются как единый. Диалектика выражает в основном взаимодействие двух первых процессов. Тогда становится понятно, что вся диалектика – это поддела и ее прежнее понимание – по существу, вчерашний день.

К. Маркс рассматривал человеческих индивидов с готовым сознанием, полагая антропогенез как результат линейного процесса развития материального мира. Одна из ошибок Маркса состояла в том, что он не понял существа религии, хотя формально правильно говорил о развитии богатства человеческой природы как самоцели. А это богатство есть в первую очередь духовность, в которой и заключена сердцевина истинной религии. Но не только история философии, но даже вся история мысли не могла дать ответ на вопрос о том, что же такое духовность.

Вот почему сегодня, в контексте Последнего Завета человеческому роду, ставится задача для начала «...правильно осмыслить разницу в законах развития разума и души» [12].

Надо подчеркнуть, что Последний Завет вообще изменил наши представления о Мире, о природе и сущности человека. Субстанция разума – Природа. Субстанция души – Бог. Будучи духовной субстанцией, Он есть надбытие в материальном Мироздании. Таким образом, в Мире действует не одно, а два Творческих Начала. Причем, если сознание – неотъемлемое свойство всего бытия, то духовная ткань (душа) дана среди всех живых существ только человеку.

Диалектики своеобразно объясняют и понимают генезис мышления на уровне сущности первого порядка, т. е. представляя формирование мышления «снизу», тогда как Истина, явленная сегодня человечеству, дает объяснение «сверху».

Место каждому человеку определяют взаимодействия матриц духовно-энергоинформационного поля Земли и Вселенной. У растения – полевое сознание. А силовое поле человека и животных несет информацию об их собственных качествах. Что касается души, она привнесена в плоть человека в качестве дополнительного и важнейшего качества, позволяющего человеку стать не только невредоносным, но и делать часть сущего, окружающую реальность иной: привносить в Мир красоту, свет и тепло духовных проявлений. Смысл жизни человечества – в *практической поэтизации* Природы.

Последний Завет – искомая Философия Грядущего, или Единое миропонимание, в его нравственно обязывающем значении. В Едином миропонимании целостно представлена глубинная реальность и повседневность. Это миропонимание отвечает на вопрос, какая жизнь у человека должна быть и почему. Философия Грядущего станет инстру-

ментом познания Мира и Человека, образом жизни, а не профессиональной деятельностью в системе разделения труда в прежнем смысле.

Основанием так называемой субъективности является душа. Истинное объяснение и понимание субъективности является по сей день камнем преткновения для любого мыслителя, не знающего или не воспринявшего Последний Завет. Различные представления об идеальном были попытками внешнего описания проявления субъективности. В сущности, ответ на вопрос, как возможна философия, связан с пониманием идеального, точнее, субъективности вообще.

В чем же причина того, что люди не торопятся идти путем истинного духовного развития и, соответственно, не воспринимают Последний Завет? Чего не понимают исследователи? «Беда не в том, что не видят решения, а в том, что не видят проблемы» (Г. К. Честертон). Люди действуют из естественноисторически обусловленного уровня своего развития и незрелости. Тем более, что человечество не предполагало и не допускало принципиально иной информации о своем происхождении и своей сущности.

Но именно такую информацию представляет Единое миропонимание. В нем выражены общие законы материального мира и специфика законов и правил человеческой деятельности. Тем самым и философия как мировоззрение должна стать основанием для объяснения, понимания всего богатства наличной культуры, а не какой-то ее части.

Единое миропонимание охватывает все стороны жизни человека и предлагает ему не желательный образ жизни, а необходимый и истинный. Тем самым оно являет собой идейное условие для перехода от общества, управляемого путем принуждения и наказания – к обществу, способному развиваться на духовной основе, жить «в лучшем из возможных миров», если воспользоваться выражением Г. Лейбница.

Человек должен воспринимать и достраивать Мир сквозь призму духовности. Категории – всеобщие мыслительные формы, выявленные в Предыстории и представленные в наличной культуре. Отныне направление научного поиска должно определяться духовностью человека.

Это мировоззрение, как указывает, к примеру, В. Н. Сагатовский [13–15], антропокосмическое – по своим основаниям, ноосферное – по своей устремленности и православно-христианское – по преемственности духовных традиций.

Антропокосмизм говорит о единстве человека и Космоса, а не об их чуждости и противостоянии друг другу; он видит человека не как центр мира, но как его органическую часть, ответственную за становле-

ние мирового единства. Ноосфера есть такое состояние становящегося мирового единства, в котором совместное оптимальное взаимодействие всех уровней бытия достигается с ответственным участием человеческой деятельности, разума и сердца.

Для выработки мировоззрения XXI века нужна консорция единомышленников, которая послужила бы кристаллизующим началом нового, т. е. ноосферного или антропокосмического мировоззрения, дающего ориентиры принципиально нового отношения человека к миру.

Но как это новое отношение к жизни может стать доминирующим? Разумеется, сегодня для этого нет реальных наличных условий. Нет этой консорции, а, главное – нет человечества, готового именно на таком пути искать решение глобальных проблем.

Свою трилогию «Философия развивающейся гармонии» В. Н. Сагатовский дополнил подзаголовком: «Философские основы мировоззрения». Автор здесь подробно анализирует специфику философского знания, функции философии и ее структуру, уровни и средства философствования, проводит различие между философией и мировоззрением. Последнее есть система смысложизненных ценностей, отвечающих на вопрос: «Во имя чего?», иначе говоря, это – не просто совокупность знаний, хотя они не входят в мировоззрение, но не являются его живой душой. Содержательным ядром мировоззрения являются ценности, которые концентрированно выражают основные потребности и интересы человека (группы) и с помощью которых осуществляется выбор того или другого отношения к миру, обществу и индивиду. Сама по себе совокупность взглядов на мир еще не мировоззрение; таковым она становится лишь при условии наличия у субъекта базовых ценностей, задающих смысл и стратегию деятельности. Необходимо, следовательно, построить философскую картину мира, в которой были бы укоренены человеческие качества.

Целевая установка такого рода жизненно необходима, ибо неверные ответы на основной мировоззренческий вопрос об отношении Человека к Миру при современных технологических возможностях ведут к глобальной катастрофе. Любая установка на приоритет: космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм, социоцентризм, индивидуоцентризм есть абсолютизация чего-то одного и чревата перекосами в развитии цивилизации.

Глубинной характеристикой человека является его способность к выбору, а самым фундаментальным выбором Человека является выбор между добром и злом. Через сотворчество с негэнтропийными тенденциями бытия человек может совершенствовать мир, доопределять бы-

тие и выбрать путь становления социально-антропологической целостности.

Антропологизм и есть признание за человеком созидательно-доопределяющей космической функции. Реализация ее предполагает превращение части мира, доступной Человеку, – в ноосферу, которая есть ни что иное, как развивающаяся гармония, взаимодополнительное единство общества, личности и природы на основе признания самоценности этих сторон и образуемого ими Целого. Создание ноосферы есть Общее дело, добровольно объединяющее всех его участников; его духовной основой является любовь к миру и отношение к нему как к Дому и Саду, а не как к полигону для разрушительных экспериментов.

Современный Вызов бытия предстает в виде глобальных проблем, грозящих гибелью планетарной цивилизации. Мировоззренческой основой, породившей их, является антропоцентризм с его противопоставлением субъекта объекту и завоевательским отношением к природе. Решение глобальных проблем на мировоззренческой основе антропокосмизма предполагает:

- а) исключение гонки на максимум в материальной среде;
- б) основная революция должна произойти в сфере духа, ибо ориентация на максимум власти, прибыли, вооружения и престижные удовольствия блокирует решение любой из глобальных проблем;
- в) в образовании и воспитании должны быть заложены ценности, соответствующие человеческому образу, иначе невозможно свободное и творческое развитие каждого в рамках общечеловеческой мировоззренческой парадигмы антропокосмизма и развивающейся гармонии;
- г) в целом, требуется разработка стратегического проекта минимизации возможностей отчуждения и воздействия деструктивных сил во всех сферах человеческой жизнедеятельности.

Нельзя не согласиться с общим выводом В. Н. Сагатовского о том, что глобальные проблемы в принципе будут неразрешимы, «...если во главу угла не будет поставлена “революция духа”: изменение базовых ценностей и человеческих качеств. А для стратегической организации такого проекта... прежде всего, необходимо разработать, точнее, от-рефлексировать вырастающее из глубин духовной жизни лучших сил человечества целостное мировоззрение, достойное постновой эры» [15, с. 272–273].

Итак, одной из важнейших задач новой рациональности, а с нею – новой философии познания, является целостное гармоническое мировоззрение и, соответственно, признание общебытийной целостности

как Системы всех систем. Она, подчеркнем это еще раз, обязана включать в себя уровень природный (грубо материальные и тонко материальные) и уровень духовный [16]*.

Пренебрежение к матери-природе и ее самоценности, например, характерно для представителей немецкой классической философии (Канта, Фихте, Гегеля), и для марксизма (природа лишь «неорганическое тело человека»). В любом случае должно быть не противопоставление, борьба, отрицание, а единство противоположностей, уровней бытия.

Причем трансцендентальное существование – это своего рода Над-бытие (если воспользоваться термином М. М. Бахтина). В таком понимании идеального и есть, в сущности говоря, вклад, вносимый его идеалистической трактовкой: идеальное – не энергия и не информация, но нечто не объективируемое и, тем не менее, задающее исходные позиции субъекта по отношению к реальности в целом. Чтобы получить озарение, надо, по словам В. В. Налимова, стать «тем инструментом, на котором Бог исполнит свою мелодию» [17].

Отнюдь не отрицая качественной специфики человеческого уровня бытия идеального, в этой главе мы акцентируем внимание на том общем, что есть в любых модификациях идеального как универсального атрибута бытия. А именно: идеальное есть везде, где имеет место управление действиями относительно внешнего мира посредством информационных структур, отражающих внешний мир на основе внутренних спонтанных предпосылок. Иначе говоря, – где есть выбор и решение. (Кстати говоря, В. Н. Сагатовский включает духовное во все уровни бытия – и это главная его ошибка. Он не знает Второго Творческого Начала, духовного истока бытия.)

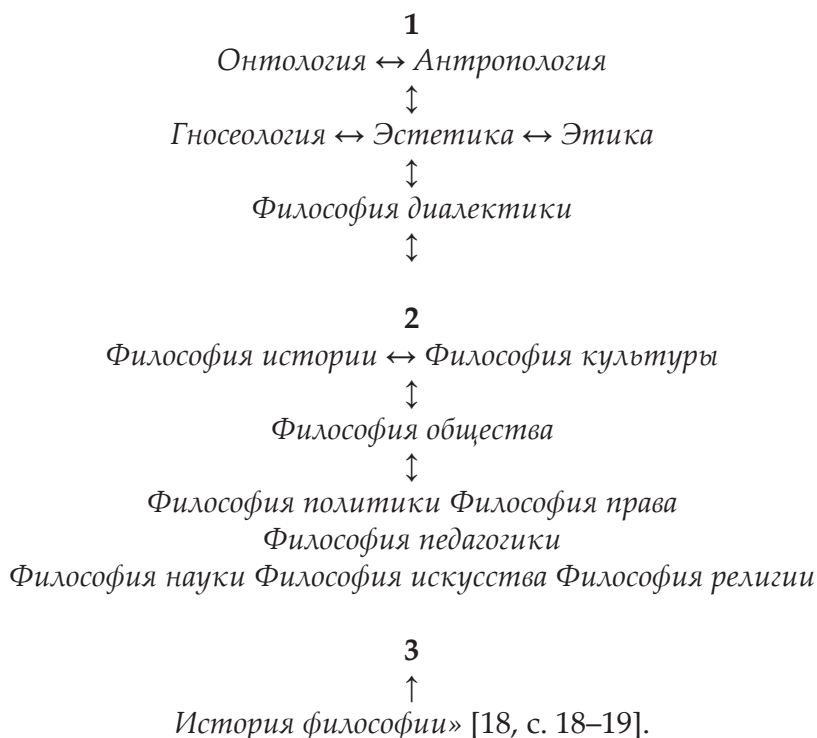
Целостность, в отличие от системы, включает в себя принципиально неструктурируемое континуальное начало, «нерастворимый остаток», воздействующий на жизнь системы на более глубоком уровне. Непризнание внутренней спонтанности в основе бытия ведет к отрицанию свободы.

«Целостная философия – это такая философия, которая, выража-

* В этой связи следует сказать о понятии интуиции, многозначность трактовки которого не преодолена до сих пор. Это и докантовская интеллектуальная интуиция как созерцание сверхчувственного бытия, и созерцание действий самополагающей рефлексии (Фихте) или интеллекта (Шеллинг), и «усмотрение сущности» с помощью «общего созерцания» (Гуссерль), и особого рода «интеллектуальная симпатия», позволяющая слиться с тем, что есть в объекте уникального (А. Бергсон). В контексте концепции, развиваемой в данном разделе, интуиция – это результат взаимодействия духовных и тонкоматериальных процессов.

ясь языком Гегеля, всецело соответствует собственному понятию. Это такая философия, которая содержит в себе все те разделы, которые являются исключительно её разделами. С точки зрения наличной философии и ее истории это – философия-идеал. Но, вместе с тем, это также и строгое понятие», – предлагает А. А. Хамидов [18, с. 11].

При этом архитектоника целостной Философии предельно схематически может быть, по его мнению, изображена следующим образом (цифрами обозначены блоки):



Здесь верно (и, пожалуй, единственно верно) подмечено то, что онтология и антропология – основание и ядро всей философии.

Крайне важно подчеркнуть те практические следствия, которые вытекают для мирового бытия из возможностей человеческого сознания:

– человек способен осознавать и рефлексировать всё то, что поддается этим процедурам, а также наличие и роль необъективируемых уровней бытия;

– человек способен доопределять как бытие мира, так и собственное бытие, создавать новые возможности их развития;

– человек свободен выбирать направление своего творчества (деструктивное – только во имя себя, или созидательное – во имя соборного совершенствования себя и мира) и, следовательно, отвечает за свою свободу, выбор и творчество.

До последнего времени считалось: не может быть философии о чужих идеях, о мире идей как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, т. е., говоря словами Н. А. Бердяева, «интеллектуальным выражением судьбы философа». Но если это было справедливо для Предыстории, то сейчас – другое время, Время Поворота.

Итак, наука пока еще только приближается к познанию тонкоматериальных процессов. Шире говоря, философская разумность может только обозначать духовное, поскольку всё Мироздание есть информация разного уровня плотности. А единое миропонимание как выражение основных уровней человеческого бытия в их единстве, следовательно – как сплав философии, религии и науки, представляет *одухотворенный рационализм*.

Литература

1. Кондратова О.М. Деструкция этнической идентичности русских как результат информационной политики России // *Credo new*. – 2010. – № 2 (62). – С. 94.
2. Об этом см. напр.: Колчигин С.Ю. Духовная Истина в эпоху глобально-эгоизма // *Колчигин С.Ю. Свеча и ключ. Этюды о священном*. – Алма-Ата: СаГа, 2009. – С. 60–61.
3. Бердяев Н.А. Новое средневековье. – М., 1990. – С. 18. Ср.: <http://НиколайСтариков.ru>
4. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах*. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 98.
5. См.: *Гроф К., Гроф С. Духовный кризис*. – М., 2003.
6. Киселёв Г.С. Смыслы и ценности нового века // *Вопросы философии*. – 2006. – № 4. – С. 7.
7. *Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: трансатлантический диалог*. – М.: ООО «Изд-во АСТ» и др. – 2004. – С. 18.
8. *Маслова Н.В. Периодическая система Общих законов человеческого общества*. – М., 2006. – С. 48–49.
9. *Чудаков А.П. Поэтика Чехова*. – М., 1971. – С. 265–266.
10. *Данте Алигьери. Малые произведения*. – М.: Наука, 1968. – С. 149.
11. *Ильенков Э.В. Философия и культура*. – М., 1991. – С. 9–10.

12. Последняя Надежда. Обращение к современному человечеству // Последний Завет. Том III. – Книга 1. – СПб, 40 год Эпохи Рассвета. – С. 663.
13. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии Ч. 1: Философия и жизнь. – СПб, 1997.
14. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 2: Онтология. – СПб, 1999.
15. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3: Антропология. – СПб, 1999.
16. Невважай И.Д. Свобода и знание. – Саратов, 1995.
17. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Прогресс, 1993. – С. 71.
18. Хамидов А.А. Архитектоника целостной философии // XX Всемирный философский конгресс. Доклады казахстанской делегации. – Алматы.: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2008.

5. ПОЗНАНИЕ В ЦЕЛОСТНОМ ОСМЫСЛЕНИИ

5.1. Единство познания и мировоззрения

К проблеме синтеза познавательных и мировоззренческих установок

Сила советской (в том числе казахстанской) философской школы, сформировавшейся в 60-е гг. XX столетия, была в том, что в качестве главной задачи она ставила проблемы содержательного, творческого, эвристического мышления, выявления его законов и перспектив. Проблема мышления, соответственно, перерастала в проблемы логики познания или, точнее, срасталась с этими проблемами. Эту особенность следует считать очень сильной еще и потому, что задача познания совпадает с задачами всей и всякой науки, ибо любая наука занята именно когнитивными процессами.

В то же время, с позиций дня сегодняшнего, конечно же, видны и определенные недостатки казахстанской школы диалектической логики, неизбежно выявляющие себя с течением времени. Дело заключается главным образом в том, что проблемы познания ставились в советскую эпоху в контекст того заранее заданного миропонимания, которое с течением времени выявило свою ограниченность. Реализация теории познания осуществлялась на основе материалистического мировоззрения, чтобы обеспечить еще большую твердость этому мировоззрению, которое изначально представлялось истинным.

Разумеется, тогда и не могло быть иначе: само время и наличный социум диктовали философам свои условия. Однако этот неизбежный недостаток окупался интенсивными исследованиями в области логики познания, что помогало даже в пределах ограниченного мировоззрения, как на некоем конкретном примере и материале, развиваться в сторону правильного миропонимания в дальнейшем, постепенно готовя почву для расширения горизонта мировидения.

В этом отношении определенной вехой был доклад Э. В. Ильенкова «Диалектика и мировоззрение», сделанный выдающимся философом на Всесоюзном симпозиуме по диалектической логике в Алма-Ате в 1977 г. В докладе были подвергнуты критике те философы, которые выражали опасение: можно ли рассматривать марксистско-ленинскую

философию как логику, теорию познания? Не поведет ли это к утрате мировоззренческого значения марксистской философии, считали они, к умалению ее роли и даже к отрыву философии от естествознания? Этого не надо бояться, подчеркивал Э. В. Ильенков, солидаризируясь с академиком Н. Н. Семеновым: все науки, вся культура развиваются с помощью мышления, основанного на человеческой практике, поэтому наука о мышлении играет первостепенную роль в развитии научного миропонимания [1].

В чем же состоит проблема соотношения мировоззрения и познания – именно как проблема? В том, что всякий познавательный процесс в значительной, если не сказать – решающей, степени зависит от того мировоззрения, на которое сознательно или неосознанно, явно или скрыто опирается исследователь. Тем самым исходные основания процесса познания, его ход, его результаты и их интерпретация производны от изначальных мировоззренческих ориентиров познающего. Иными словами, возникает парадокс: познание, которое должно стремиться к объективности, на деле осуществляется на базе уже готового понимания мира; в свою очередь, миропонимание, которое должно было бы вытекать из результатов познания, по существу, предопределяет эти результаты.

Говоря еще иначе, способность познания – *априорна*, она существует независимо от человеческих желаний, она человеку *дана*. Но и мировоззрение (хотя бы и неполное, неверное, эфемерное) *налично всегда*.

Могут возразить: если взглянуть на самые первые шаги в познании человеком мира, то вряд ли они были основаны на некоем готовом мировоззрении, поскольку человеку еще только предстояло его выработать. Но так ли это? Пока что ясно одно: познание и мировоззрение идут рука об руку и, следовательно, принципиальное значение имеет вопрос о том, что же из них все-таки первично.

Этот вопрос логично перевести в плоскость *проблемы начала познания*: с чего начинать познавать, с какого или каких основоположений?*

Такая методологическая позиция позволяет выяснить следующее. Познание и мировоззрение, действительно, идут рука об руку. Но это – не просто некая абстрактная «взаимная связь». Всякое познание осуществляется *во имя правильного мировоззрения* (а в конечном счете – и во имя творчества в мире). Всякое познание осуществляется и *на базе миро-*

* Верно уловил этот тонкий момент Ж.М. Абдильдин. Он совершенно правильно начал исследование познания именно с проблемы начала самого познания (см.: Абдильдин Ж. Проблема начала в теоретическом познании. – Алма-Ата, 1967).

воззрения, пускай даже узкого, интуитивного, обыденного. Познание не может начаться и осуществляться без всякого миропонимания, с чистого листа. Оно всегда имеет хотя бы «естественные установки», которые – и это надо подчеркнуть – могут быть достаточно точны и глубоки, и часто как раз и бывают таковыми, поэтому не вполне верно считать их заведомо поверхностными и ложными. Даже примитивное и архаическое мировоззрение и мышление не вовсе лишены правильности [2].

А отсюда вытекает, что мировоззрение – это, так сказать, единица структурная (исходный пункт и результат познания), тогда как познание – единица функциональная (процесс).*

Сказанное означает, что мировоззрение все-таки первично в сравнении с познанием. То или иное мироощущение – как примитивная форма миропонимания – присутствует уже у младенца. Если бы он мог его выразить вербально, он сказал бы примерно так: «Мир бывает теплым и холодным, приятным и не очень, а главное – в мире есть добрые большие существа (возможно, именно они и создали мир). Они – объективная данность, и при этом они любят меня и заботятся обо мне».

Тем самым становится понятно и то, что логика познания – дело первостепенной важности, если мы хотим пробиться, наконец, к истинному миропониманию.

Соответственно, чтобы плодотворно разрабатывать логику и теорию познания дальше, надо обосновать их на новом, более адекватном, чем прежде, мировоззрении. Как иначе применять логику разрешения, например, современных конфликтов? На какой основе: на базе миропонимания террористов – или их оппонентов, контртеррористов? На базе мировоззрения верующих – или, быть может, атеистов?.. Ответ на любой вопрос приобретает вес, если формулировать его в соответствии с наилучшим мировоззрением.**

Очевидно, что к правильному мировоззрению, к Истине нельзя подойти с помощью одной только логики. Слишком много у логики входящих, внешних для нее моментов: субъективный интерес исследователя; его скрытые, бессознательные желания; привычные представления, которые кажутся незыблемыми аксиомами, и т. д. Кроме того, исследо-

* В некотором смысле здесь можно увидеть аналогию с соотношением сознания и мышления. Ср.: «...“Мировоззрение” охватывает все виды установок к миру...»; «...Что такое в конце концов мировоззрение? Это не что иное, как расширенное и углубленное сознание!» (Юнг К.-Г. Аналитическая психология и мировоззрение // Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. – С. 196, 199).

** Такова, например, ведущая идея книги В. Ю. Ковалевского (см.: *Ковалевский В.Ю. Оптимальная модель мышления и логика объективной самооценки.* – М., 2007).

ватель никогда не имеет всех без исключения фактов, касающихся предмета. Конечно, можно с помощью логики разрабатывать, углублять и расширять *уже имеющееся* мировоззрение. Но согласимся – это не то же самое, что вырваться на простор мировоззрения *истинного*.

Итак, чистая логика возможна лишь в качестве формальной, а в реальности она всегда опосредована мировоззрением. Точно так же и содержательная логика, логика познания, не может существовать как таковая. Она тоже всегда опосредована тем или иным мировоззрением. Выход из этого парадокса двуедин, как и сам парадокс: как можно строже применяя логику чистую, обосновать истинное мировоззрение, а на его основе – строить, расширять, развивать логику содержательную.

Поскольку познание опосредуется мировоззрением, постольку логика сама по себе нейтральна и не может обеспечивать истинности как таковая: для этого ей нужно опереться на что-то еще. Чистая логика есть логика формальная, математическая. Однако, как только она прикладывается к некоторым предметным или метафизическим содержаниям, она слишком часто перестает быть до конца логичной, она становится двойственной. Это доказывается, например, уже тем, что наука логики разрабатывалась идеалистом Гегелем, с одной стороны, и материалистами марксистами – с другой. Иными словами, свою *содержательность* логика получает от исследуемой предметной области, а свое *содержание*, если угодно – свой *дух*, от мировоззрения, на которое опирается, хотя бы и неосознанно.

Поэтому сегодня необходимо продолжать изыскания в этой области, только следует перевести их на новый уровень. Речь идет о том, что отныне проблемы логики и познания следует ставить и решать для начала на базе принципов *интегральной философии*.

Действительно, это было бы вполне логично. И первый шаг в этом направлении в известной степени уже был сделан в девяностые годы прошлого века. Если до тех пор теорию познания казахстанские и в целом советские философы разрабатывали на основе материализма, а идеализм считали, мягко говоря, не во всем верным философским мировоззрением, то теперь необходимо подойти к вопросу основоположений гносеологии именно *диалектически*, т. е. попытаться интегрировать материалистический и идеалистический подходы.

На первый взгляд, такая постановка вопроса абсурдна: разве можно соединить несоединимое? Однако она такова лишь с точки зрения радикального противопоставления материализма идеализму. Между тем, если исходить из идеи первоначального единства, т. е. из идеи

примата единого над множественным, то интегральная философия вполне возможна и реальна. Причем она не раз имела место в реальной истории познания: в лице, например, «аналектики» неотомизма, в форме мистицизма, «магического материализма» (Агни Йога), целостного мировоззрения.

При этом, в общем, возможно пытаться соединить противоположные мировоззрения и получить из этих двух половинок некое единство, некий монистический взгляд на мир. Но он будет весьма искусственным: по-хорошему, надо приходить к мировоззренческому монизму не от двойственного (раздвоенного), а от единого. Строго говоря, речь должна идти даже и не о том, чтобы «приходить» к монизму, а о том, чтобы изначально *исходить* из него.

Необходимо опираться на мировоззрение универсалистского характера и масштаба, а не материалистического, идеалистического, спиритуалистического и т. д. К интегральному мировоззрению, к цельному миропониманию призывал еще В. С. Соловьев, идея всеединства которого стала классической в истории мысли.

Для того, чтобы найти, выбрать, сформировать истинное мировоззрение, универсальную «точку отсчета», нужна не просто содержательная логика познания Мира и человека, не просто опора на принцип всеединства и уж, тем более, не механическое суммирование «всего лучшего», что есть во всех мировоззрениях. Нужна тщательная и непредвзятая проработка *всех мировоззрений*, их детальное сравнение между собою и выявление их перспектив и тупиков.

При этом важно сравнить и по возможности интегрировать не только дух и смысл этих мировоззрений, но и форму их выражения. Имеется в виду сопоставление и интеграция содержательного мировоззренческого потенциала понятия и образа, схемы и чувственной достоверности и т. п.

Понятийное мышление и образы-символы суть корреляты. Одно не выше и не ниже другого. Идея кодирует и раскодирует себя в знаке-слове-образе-символе. Чистая мысль ближе к Первоистоку – чистому полю смыслов, но символ-образ ближе к главной смысло-целевой задаче – творчеству в Мироздании. Поэтому вполне правомерно то, что называют принципом метафоры в познании (Грегори Бэйтсон), метапоэтикой (в связи с «грезами» Гастона Башляра) и т. п.

Теория познания, как и мировоззрение, должна, с этой точки зрения, стать действительно интегральной, синтетической, целостной, многомерной, т. е. учитывать и онтологические основания, и духовно-нравственные начала, и образные реалии. Только тогда она перестанет

быть теорией *теоретического* познания, а станет полной, единой теорией познания.

Ибо надо выходить за пределы логицизма и гносеологизма в теории познания. Интеграция наук и дисциплин внутри отдельных отраслей перспективнее их дифференциации, так как на стыке наук, на маргинальных полях только и возможны новые прорывы в знании, а стало быть – также и новые, отдифференцировавшиеся науки.

Как известно, в середине XX столетия, с момента, когда в индустриальном мире начала активно разворачиваться научно-техническая революция, человечество в познании Мироздания вышло на рубежи глобального синтеза – в науке, технике, социуме – и с тех пор делает достаточно заметные шаги в этом направлении. Постепенно тенденция синтеза становится стержневой, определяющей линией научного познания – как в отдельных науках, так и во всей их системе. Отдельные, доселе разрозненные науки интегрируются в целостную, глобальную упорядоченную систему знаний. Появилось немало наук именно такого, интегрированного характера: биохимия, биофизика, астробиология, геохимия, биогеохимия и т. д.

Современная глобализация актуализирует проблему крупных синтезов, буквально требует их. Объединяющееся человечество должно располагать объединенными знаниями – с тем, чтобы совершать дальнейшее постижение и освоение мира, так же, как и успешно и правильно осуществлять необходимые новые прорывы в своем собственном развитии.

В условиях нарастания глобализации, как показывает теоретическая рефлексия, настоятельно заявляет о себе объективная необходимость разработки теоретической суперсистемы – метанауки. Зрелая метанаука должна явиться результатом глобального синтеза системных знаний частных наук: естественных, технических, социальных.

Крайне важно при этом, что суть анализа и синтеза не может быть сведена только к расчленению и соединению. Самое главное в любой системе – это ее ядро, сердцевина, управляющий принцип. Таков конкретно-целостный подход в отличие не только от суммативного, но и от эмпирически всестороннего. Он позволяет очень многое понять в плане онтологии, архитектоники человека и перспектив общественного развития.

К сожалению, в обществе и в его идеологии царствует плюральная разрозненность, тогда как к сложным объектам вроде общества необходимо подходить всесторонне, а не плюрально. Плюрализм должен быть лишь внутренним моментом единства, монизма. Мало того. Мо-

низм не должен быть самодовлеющим, он должен включать в себя некоторую конкретную часть, единицу, которая составляет стержень всей системы*.

Конкретно-целостный подход учит единству многообразного. При этом его конкретность – не только в объединении, но еще и именно в выделении главной стороны, сущностной основы единства многообразного.

Каковы, далее, онтологические основания глобального теоретического синтеза?

Думается, это, прежде всего, признание онтологической реальности информации, разума, сознания, всего того, что называют идеями, понятиями и т. п.

Уже в античную эпоху это было достаточно ясно Платону, который в общих чертах набросал теорию идей как физических реальностей (чисел, кодов, моделей). Мир идей для Платона – не только умозрительная картина вечного и неподвижного бытия, но и мир, исполненный динамики, рельефности, жизни. Подобное описание, как известно, содержится в одном из трактатов Плотина – «Об умопостигаемой красоте» (Энеады V.8). Причем, хотя Плотин тоже употребляет термин «умопостигаемое», он в то же время говорит, как бы вторя Платону, о видении эйдосов, об их непосредственном усмотрении внутренним зрением. В мире высшем красота есть сияющая, светоносная, светоточивая реальность, исполненная видений. Притом, судя по ее посясторонним отблескам, она эманурует, истекает в мир здешний. В этом состоит одно из прямых свидетельств того, что для Платона и Плотина тамошний мир, мир идей – нечто физически ощутимое, хотя и видимое лишь условно, зрением астральным.

Логическое исследование идей затруднено тем, что логика требует определений. А определение есть ограничение. Вот и выходит, что в логике понятий не удастся выявить динамику понятий, идей, их взаимозависимость, взаимосвязь, взаимную рефлекссию, их жизнь. Недаром Зенон показывал невозможность выразить движение в логике понятий. Тут на помощь должна прийти онтология. Ибо она – наука

* Ср.: «...Наиболее адекватной формой единой сущности или природы всех частей выступает обычно одна из частей <...> К прежним представлениям, берущим за основание количественно-объемные критерии (например, “целое больше суммы частей” и т. д.), диалектика вносит положение, коренным образом изменяющее их содержание: в составе целого есть всегда некая часть, которая по сути равна целому» (Целое и часть // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата, 1987. – С. 248, 250).

о бытии, или, выражаясь иначе, – о жизни в ее сущностных характеристиках. Тут приходят на помощь и образы, и символы, и метафоры. Однако и онтологически выразить мир идей невозможно в полной или достаточной мере. Необходимо еще и физическое их исследование: скорость, дальность действия, структура, объем и т. д. Впрочем, и это, конечно же, слишком сложно для обычной физики сегодняшнего ее уровня – здесь нужна еще и психическая практика, а еще более – шаги в направлении духовного роста.

Итак, мы видим: в поисках Истины всё в конце концов соединяется, все пути сходятся к одному.

Это подтверждается, в частности, современными данными, которые показывают: информация есть онтологически первичная реальность. Мир – это *информация разной степени плотности*. Притом информация эманурует в энергию и вещество, детерминирует закономерности их бытия и взаимодействует с ними в осуществлении этих закономерностей.

Следовательно, каждое физическое явление обязано иметь свой энерго-информационный дубликат в полевой форме сознания. А это как раз и означает, что мысль, идея – это резонанс данного физически конкретного явления в Целое. Чтобы не исчезнуть, не раствориться в пустотной, пассивной форме бытия абсолютной первоосновы, каждое единичное явление дублирует себя на случай болезни, смерти, необходимости восстановления ценной информации и т. п.

С этой точки зрения идея, когда она приходит в голову человеку, есть, возможно, ни что иное, как раскодированная копия объективно сущей информации. А числа, играющие столь важную роль в философии многих мыслителей, – это, возможно, и есть коды, в которых шифруется информация обо всех объектах. Числа тем самым суть миниатюрные модели вещей и существ, их мини-каркасы.

Удивительное свойство чисел – они могут быть количествами, а могут быть – качествами (т. е., по сути, особыми образованиями, со своей внутренней границей, пределами, а стало быть – структурой). Давно подмечено, что числа могут выражать последовательный ряд: первое, второе, третье, а могут – и нечто совсем иное: целостные качественные образования – единицу, двойку, тройку...

Существует корреляция между числами, фигурами и понятиями. Так, единица коррелятивна точке, а, например, тройка – треугольнику. Абстрактным идеям и числам соответствуют наглядные геометрические, а затем и физические объекты. Иными словами, информация переводит свое содержание в геометрические (эйдетические) представления, а за-

тем с помощью свойств и законов энергийного воздействия на их основе формируются объекты плотно-материального, вещественного мира.

Первая теорема Иероглифической монады Джона Ди гласит, что все сущее складывается из точки и линии, или линии и окружности. Буквально это звучит у него так: «It is by the straight line and the circle that the first and most simple example and representation of all things may be demonstrated, whether such things be either non-existent or merely hidden under Nature's veils» [3]. Не следует ли это понимать именно так, что точка – не что иное, как другое обличие единицы, а линия – это две точки и двойка? По-видимому, это именно так, тем более, что сходные размышления имеют место уже у пифагорейцев, даосов, неоплатоников и др. В таком случае, здесь прослеживается определенная близость к современной онтологической картине: перед началом Мироздания были «точки» (истинно элементарные проявления), которые, вечность за вечностью, образовывали соединения в виде линий, которые, в свою очередь, постепенно создали своими многомерными связями «окружность», т. е. новую, расширенную точку – так называемое Тело сверкающей сферы. Оно и послужило активным, креативным Первоначалом Мироздания. Именно к этому Телу-Сфере сходятся как к своей первопричине и как к постоянному источнику пополнения энергии все различные и возникающие проявления во Вселенной [4].

Как видим, числа и фигуры суть иное выражение *категорий*, универсально-всеобщих отношений. Поэтому философия, которая представляет собой работу с этими универсальными отношениями, сопоставима в этом смысле с математикой и свое содержание способна выражать в форме математической и символической. Вероятно, надо признать недостаточность одних лишь вербальных средств для выражения полноты философского мышления.

Математика же, несмотря на созданный в конце XIX века «математический рай», так и остается пока еще онтологически бесосновной, в полном масштабе неотрефлексированной в плане ее реально-онтологической природы. Здесь кстати привести следующее замечание. Основная проблема современной философии математики, как указывает в своих работах В. Перминов, состоит в том, чтобы прояснить отношение математических понятий к аспектам реальности, составляющим онтологическое основание математического мышления. Мало кто сомневается, что существует некоторое изначальное видение реальности, определяющее структуру исходных математических представлений. Речь здесь идет главным образом, об определении истоков и характера этого видения [5].

Попробуем теперь набросать контуры *основных путей и способов глобального синтеза*.

В этом вопросе, как представляется, также срабатывает методология, восходящая к Платону. (То же проделывает Кант, когда подводит чувственное многообразие под чистые понятия рассудка; впрочем, и любой серьезный мыслитель так или иначе занят процедурами восхождения ко всеобщему.) Разве есть более точный способ созерцания, писал Платон в «Законах», чем когда человек в состоянии отнести к одной идее множество непохожих вещей? Никто из людей, согласно Платону, не располагает более ясным методом.

Итак, лучшая методология – это приведение к единству. Действительно, если нет этого, то нет и системы знаний, нет теории, нет картины мира и нет мировоззрения и миропонимания. Есть только случайные знания, разрозненные, хаотичные и потому мало ценные.

Из этого следует, что и интеграция наук и знаний – лучшая методология, если говорить о развитии науки и познания в целом.

Человек – существо многоуровневое и многогранное, универсальное. Следовательно, познание также должно быть многогранным: оно призвано обеспечивать всестороннее развитие человека. В реальном и продуктивном процессе познания и его результатах как раз и проявляется многогранное творчество человека. При этом познание идет параллельными и пересекающимися, накладывающимися друг на друга волнами разнообразных форм. Среди них – философия, оккультизм, математика, музыка, т. е. понятийные формы, знаково-символические, художественно-образные. Все они в глубине своего существа суть одно и то же – проявления универсально-всеобщего характера человеческого мышления и деятельности. (Самыми глубокими мыслителями в смысле их способности к глобальным теоретическим и, шире – когнитивным, синтезам были именно те, в ком эта универсальность выражалась с наибольшей полнотой: Пифагор, Леонардо да Винчи, Джон Ди и др.)

К глобальному теоретическому и познавательному синтезу подталкивает и необходимость сохранения знания в условиях его постоянного прироста. Это заставляет искать или изобретать способы «сжатия» и кодификации знаний.

Поиском универсального единого языка занимался, в частности, математик и философ В. В. Налимов. Связать сознание, оперирующее смыслами, с физической материей, считал он, можно будет только тогда, когда для их описания будет найден единый язык. Таким языком может оказаться язык геометрических представлений. Он позволит отказаться от картезианского представления о пространственной не-

протяженности ума, и тогда откроется возможность построения расширенной до предела единой теории поля, объединяющей семантическое и физическое начала Мироздания [6].

В. В. Налимову вторит В. Л. Киссель, который указывает: «Действительно, рисунок, график, чертеж как совокупность символов и их отношений, являют нам едва ли не самые надежные способы передачи определенной информации, создающие необходимую определенность и однозначность изложения сущности мысли» [7].

Сказанное наводит на вывод, который может, вероятно, оказаться достаточно плодотворным и перспективным, а именно – о коррелятивности, о глубинном совпадении и единстве логики и искусства, философии, религии, науки, художественной литературы. Все эти формы, по глубоко верному выражению одного из высоких духовных наставников современного человечества, нельзя «перечислять через запятую».

Перспективы мировоззрения следует, таким образом, видеть в глобальном синтезе всех его форм. Возможность такового синтеза вырастает уже из самой природы всех мировоззренческих проявлений. Так, например, философия исторически складывается и развивается в качестве рефлексии над откровением: она появляется как осмысление тех данных, которые содержатся в Ведах, Библии, Коране и т. д. Это и понятно, ведь философия преследует целью изучение трансцендентных первопричин и метафизических сущностей, а они изначально представлены именно в откровении и только через него могут вообще быть даны человеческому сознанию.

Другая сторона глобальной связи мировоззренческих форм – отношения философии как абстрактно-понятийной области к области образного мировидения. Сошлемся здесь на А. Барабашева, который развивает идеи Канта о понятийно-фигурном синтезе: «Историческая неудача философии состоит в том, что она в свое время, в отличие от математики, не смогла найти адекватный исследуемым в ней проблемам язык. Идея такого языка, более отвечающего образному бытию философии, ее схематически-образному характеру, заключается в том, что философские проблемы должны отражаться в нем картинками-схемами, имеющими, как и проблемы, образную природу». А. Барабашев делает вывод: «...Нет никаких серьезных возражений против использования схем-образов в качестве языка философии. Место поиска истины займет в таком случае поиск классов типовых ситуаций и их связей, переходов от картинок к картинкам. Это будет восстановление намерений позднего Платона, который связывал надежды философии с разработкой новых, невербальных средств. Невербально-схематиче-

ский, образный язык философии устранил неадекватность вербального языка в качестве инструмента философствования, хотя не исключено, что на месте сложностей использования вербальных средств появятся другие сложности. Но в целом возможности философствования расширяются, и не использовать их было бы упущением» [8].

Итак, если понятия и категории, с одной стороны, и числа, фигуры, символы – с другой суть корреляты; если, кроме того, художественный образ, метафора схватывают в явлениях их всеобщую связь; если истинно религиозное мироощущение (духовное чувствование) позволяет улавливать и даже видеть реальности трансцендентного плана, то, следовательно, налицо множественность форм единой мировоззренческой рефлексии. Ее обычно называют философией, хотя отводят ей при этом лишь понятийно-логические функции как таковые, в чистом виде.

В едином миропонимании специфика всех форм мировоззрения и мироотношения сохраняется – до поры до времени, – но каждая из них дополняет другие формы. При этом ни одна из этих форм в отдельности не может претендовать на роль абсолютной и единой, всеохватной.

Как известно, типы отношения «Человек – Мир» исторически сменялись и при этом коррелировали с теми или иными формами мироотношения, выходящими в конкретную эпоху на передний план. Так, одним из первых типов отношения человека к миру был космоцентризм, которому соответствовали и при котором получили развитие философия, пластические искусства, зародились элементы науки. Для заменившего его теоцентризма был характерен расцвет религиозной формы мироотношения; а для более поздних типов отношения «Человек – Мир» – антропоцентризма и антропокосмизма – соответственно расцвет науки, искусства, мистицизма...

Но для единого (т. е. надлежащего) мироотношения сложно подобрать соответствующее название. В старых терминах его можно было бы обозначить как «тео-антропо-космизм», если бы это новое мироотношение не раздвигало границ всех и всяческих «измов». Хотя, если говорить не о его названии, а о сути, новое мироотношение действительно соединяет в себе все прочие типы и формы отношения «Человек – Мир». Единая философия здесь органично сплетена с единой этикой, единой эстетикой, единой религией, единой педагогикой, единой наукой... Они становятся здесь ипостасями одного и того же, наподобие голограммы.

Они не столько сочетаются, сочленяются как некие сосуществующие части, поддерживающие друг друга в различного рода соположениях, сколько оказываются *по существу одним и тем же*. Все формы ми-

роотношения едины в едином живом процессе развития человечества. И это не знающее границ единство естественно предполагает бесконечное многообразие своих проявлений.

Возможно ли достичь единого миропонимания путем глобальных теоретических синтезов? На это следует ответить однозначно: нет. Дело в том, что в глобальных теоретических синтезах – подчеркиваю, теоретических – по самому их определению нет духовного начала. Между тем, оно-то и должно быть тем конкретным, той сердцевиной, которая необходима как стержень в подлинно *всеобщем*, всестороннем, полном и уникальном глобальном синтезе*.

Теоретические синтезы являются глобальными в относительном смысле и представляют собой, с точки зрения развертывания мировоззренческих подступов к Истине, лишь известное приближение, главным образом, в плане структур и свойств бытия материи. Но онтология души – несравненно тоньше (и в этом смысле – сложнее) онтологии материи и сознания. Во всяком случае, сложнее для изучения. Ибо сознание в конце концов – такое же природное свойство, как и вся остальная природа.

Сознание – это не только тень на стене пещеры (Платон), не только горизонт (Э. Гуссерль), не только экран (М. Мамардашвили). Оно – централизованная точка и одновременно *поле*, т. е. *объемная* форма-структура, создающая *многомерный горизонт* видения, своего рода голограмма, экран, который находится внутри меня и одновременно *со всех сторон*. Поэтому ответ на вопрос о «местонахождении» сознания амбивалентен: я – внутри сознания, хотя в то же самое время оно – внутри меня.

Следовательно, в сознание входит всё бытие – и внешнее и внутреннее, т. е. в том числе и само сознание как поле. Это подобно тому, как если бы я сидел на уступе высокой горы и оттуда разглядывал низлежащие объекты, а также всё, что только может охватить глаз во круг и вверх. И это отнюдь не давало бы повода говорить о «другой природе» моего уступа, просто точка отсчета такова, что с нее видно всё, в том числе и ее саму.

Конечно, в отличие от многих предметов природы, сознание как *способность* невозможно увидеть, но ведь так же невозможно увидеть способность говорить, способность ходить и прочие способности чело-

* Подступы к такому пониманию содержатся, например, в: Hisayoshi Watanabe. Unification Thought and the Ground of Ethics // The Unity of Sciences and Unification Thought: Proceedings of the International Symposium on Unification Thought. Vol.5. 2001-2002. – Seoul, 2003. – Pp. 346–357.

века. Мы видим внешние их проявления. Мы можем их изучать как внешние предметы. Точно так же можно видеть проявления сознания – мысли и образы (в том числе и непосредственно). Поэтому, при всех трудностях и тонкостях этого процесса, мы в состоянии изучать структуру сознания, его содержание, его феномены.

Но вот что касается души, то ее структуру, содержание ее чувственного наполнения и даже феномены души – внутренние чувства – изучить как некое природное проявление невозможно. Они не имеют образной структуры, а их энергоинформационные поля – безмерно тоньше ментальных. Даже в качестве манифестаций духовного начала чувства нельзя видеть как таковые, нельзя познать как проявления души на манер естествознания. Здесь буквально не за что ухватиться. Ибо духовные чувства неуловимы ни в темпоральном, ни в пространственном аспектах, у них нет ни собственных образов, ни однозначно понятных смысловых значений.

Следовательно, в процессах глобального мировоззренческого синтеза надо учитывать эту семантическую первичность и особую уникальность духовного чувства в сравнении с основоположениями и потенциями разума.

Глобальный теоретический синтез – задача огромной важности. Но это еще далеко не всё. Полный синтез будет возможен только при всемерном учете онтологии духа, структуры и значения духовной ткани, духовного измерения познания. Иными словами – при условии формирования единого миропонимания.

Единое миропонимание как минимум на несколько порядков масштабнее и сложнее глобального теоретического синтеза. Ибо оно должно отразить, во-первых, свое собственное содержание, во-вторых, свою собственную форму, в-третьих, радикально переосмыслить все знания, имеющиеся к настоящему времени, в-четвертых, интегрировать их в свое содержание и в свою форму.

Гносеологические и онтологические основания единого миропонимания

Типы познания и объективности исторически менялись в связи с изменениями мировоззрения, мироотношения. Рациональность – сравнительно недавний феномен. Следовательно, сегодня надо менять не просто рациональность, а всё мироотношение (вкуче со всеми прежними формами рациональности), – чтобы человек «совпал» со своей духовной сущностью.

Современный кризис рациональности – в одном ряду с экологической и другими проблемами, которые порождены технотронной цивилизацией. И потому вопрос этот – не отвлеченный, а жизненно-практический. Кризис рациональности заставляет признать историчность (историческую относительность) всех форм человеческого разума. Но при этом многие предчувствуют: будущее необходимо должно принести с собой нечто иное – не новый «тип рациональности», не очередные «взгляды», «мнения» или их «конstellации», а то, что снимает их как единое и конкретное эвристическое понимание Мира и Человека. Речь идет о необходимости новой системы понятий, о таком подходе, который позволяет единообразно осветить многообразные трактовки познавательного отношения Человека к Миру в истории мысли и одновременно открыть новые, подлинно плодотворные пути и грани развития человеческого познания.

Учение о познании должно базироваться на убеждении в космологическом значении своих принципов. Между тем, истолкование отношения «Человек–Мир» только во всеобщей форме, несмотря на как будто предельную полноту, все-таки ограничено. Ему недостает той конкретности, которая возникает с признанием не только всеобщего, но также и *особенного* в Мироздании.

Мы поэтому исходим именно из признания того онтологически особенного каузального начала, которое, будучи духовным источником в бытии, есть в то же время глубинно-онтологическое основание духовного начала в человеке. Тем самым, как своеобразное над-бытие в бытии Мироздания, духовное дополняет природную гармонию.

Такая установка позволяет ясно понять, что Человек и тождествен Миру (универсален), и отличен от него (уникален), причем так, что подобен остальному миру по плоти и разуму, а отличен – по духовному творческому началу и предназначению своему.

Лишь такое понимание – связанное с признанием существования в Мире особого, духовного источника, частица которого составляет интимнейшую живую сущность каждого из нас, – лишь такое понимание адекватно разрешает проблему синтеза трансцендентного и имманентного, а с ним – и соотношения объективности и личностных смыслов познания, доселе не поддававшуюся решению или по видимости решавшуюся на вербальном уровне.

Человек и Мир – суть стороны единого отношения. Каков Мир, таков и Человек; какова онтология, такова и антропология. Сущность человеческую можно уяснить, прежде всего, из того, какое место человек занимает в Мире, из того, какое предназначение он призван исполнить в Мироздании.

Действительно, если человек был не всегда, если он не есть некое предвечное существо, а однажды возник и затем продолжал формироваться, то, очевидно, это возникновение и формирование происходило не где-то «в безвоздушном пространстве», в «междумирии» (*intermundia*), но именно в Мире, именно по законам, которые уже были наличны во Вселенной и на Земле. Мир существовал задолго до того, как появились люди. Не человек создал законы Бытия: он родился много позже того, как возник закон Гармонии.

Есть и другой путь познания Мира – не прямой, а косвенный: возможно, более доступным и плодотворным будет изучение Мира не впрямую, не в лоб, а *через познание человека* как особое и, по-видимому, одно из наиболее сложных созданий в мире бытия.

В отличие от качеств и свойств остального мира, подчас чрезвычайно удаленных от нашего восприятия и возможностей изучения, человеческие способности, качества и свойства, в общем-то, налицо. И хотя многие из них не находят у ученых и философов своего реального раскрытия, а подчас и приемлемого объяснения, все же у нас всегда есть возможность, так сказать, изучать материал, который у нас в наличии перед глазами и который – внутри нас самих. Причем изучать более эффективно, нежели тот предмет, который отстоит от нас в пространстве и времени не менее чем на бесконечность.

При этом, изучая человека, мы не можем тем самым не изучать и мир, поскольку ясно априори, что человек не привнесен в мир ниоткуда, а являет собой его собственную «часть» и формировался внутри этого мира, а не где-то вне его. Если в человеке есть нечто, присущее только человеку, если в нем есть такие-то и такие-то свойства и способности, то они есть и в мире. Иными словами, коль скоро человек – дитя Мира (Универсума, Вселенной, Бытия – в настоящем контексте не играет существенной роли, как мы назовем тот гигантский резервуар, «инкубатор», в котором только и имеет место всё то, что имеет место), – итак, если человек – дитя Мира, то, следовательно, и в самом Мире содержатся те же качества и способности, какие присущи человеку, пускай и в иных формах и степенях.

В то же время, мы видим, что в моделях Мироздания – универсалистской, дуалистической, редуцированно-монистической – есть свои плюсы, своя теоретическая и фактуальная ценность. Каждая из этих версий-моделей схватывает нечто само по себе верное. Так, универсалистская модель показывает, что Мир и Человек – эквивалентны, и что человек имеет высокое достоинство существа универсального. Дуальная (двоичная) модель демонстрирует реальную проблему отношений

между материальным и духовным, природным и над-природным в человеке. Материалистическое (натуралистическое, атеистическое) мировоззрение верно подмечает в человеке безусловную необходимость природной составляющей и, соответственно, неразрывную и необходимую связь человека с миром бытия материи.

Однако очевидно: бытие есть не только физическая природа, нечто чувственно-телесное (и в этом смысле реальное). Признавая, что Мир и Человек эквивалентны, мы должны признать и то, что человеческое существо несводимо к плоти, материальной оболочке. Конечно, мы можем увидеть человека по его внешним проявлениям: словам, поступкам, предметной деятельности и т. п. И всё же сущность человека – внутри. Внешние проявления – это именно проявления. Но чего? Разумеется, чего-то внутреннего, которое не дано в непосредственном восприятии.

Именно отсюда и лишь затем – из прочих детерминирующих обстоятельств и рассуждений выросло понимание того, что и бытие в целом не может быть лишь поверхностным самодовлеющим внешним слоем. Коль скоро Человек определяется изнутри, то и Мир должен быть понимаем аналогичным образом. Если бытие не есть лишь чувственно-телесное существование, значит, оно есть резервуар неких смыслов. И, точно так же, как в каждом человеке есть, кроме плоти, еще и мысль (сознание, разум), вероятно, и в Мире имеет место глобальная, вселенская Мысль как его имманентная сущность.

«Бытие и мысль – одно и то же». Таков был вывод, получивший широкое распространение в истории философии. Но этот принцип тождества бытия и мышления трактовался совершенно различным способом.

Иногда его понимали как то, что вселенская или божественная Мысль и есть подлинное бытие, в отличие от материальных явлений, как бытия иллюзорного, неподлинного, как покрывала Майи.

Порою идея тождества бытия и мышления связывалась не со вселенским, а с индивидуальным человеческим сознанием, и тогда получалось, что мир, бытие, реальность – не более чем человеческое представление, проекция человеческого «я».

Наконец, интерпретировался принцип тождества бытия и мышления еще и так: мысль тождественна бытию как его следствие, отражение и следование ему.

Учитывая все эти интерпретации, не мешает все-таки подчеркнуть еще раз: каждая из них, конечно, не лишена известного значения, в каждой из них есть доля истины. Но доля истины – еще не Истина.

Если, как это делается в первом из указанных случаев, бытие трактуют как *мышление и только мышление*, то недооценивают ту сторону бытия, которая имеет качество внешнего, чувственно-наглядного явления.

Утверждая, как это делается во втором случае, что бытие есть *мышление человека, индивида*, мы не находим выхода к внешнему миру и замыкаемся в собственном «я» до степени солипсизма, когда и само существование этого «я» делается весьма сомнительным. Ибо «я» может определять себя только через «не-я», через нечто противоположное себе или отличное от себя.

Если же, наконец, как в последнем из рассмотренных выше случаев, мы совершаем обратную операцию и представляем дело таким образом, что *мышление – не более чем дериват, отражение и функция*, а то и *эпифеномен внешнего ему мира физических явлений*, мы волей-неволей не только элиминируем творческие (инженерные) способности мышления, но и отказываем ему в определенной его специфике, низводя до уровня физического явления. Едва ли здесь надо останавливаться и на трактовке сознания (мышления) как формы предметно-практической деятельности: ведь уже сама деятельность нуждается в причинном объяснении человеческим сознанием, а, значит, и сознание оказывается понятным лишь в значении *состава и содержания* человеческих мыслей, а не как *способность* мыслить.

Поэтому тождество бытия и мышления следовало бы понимать более осторожно, более обобщенно. Взятый в такой обобщенной форме, смысл этого принципа не в том, что бытие есть мысль или отблеск мысли, и не в том, что мысль – это некий отблеск или отражение материального бытия, – а лишь в том, что *мысль и бытие нельзя противопоставлять и отрывать друг от друга*.

Бытие и мышление действительно едины. Собственно говоря, они – стороны и аспекты одного и того же – именно Единого как основы и источника Мироздания. Эта идея красной нитью проходит с начала философии через всю ее историю вплоть до наших дней.

Но эта идея исторически трансформировалась и модифицировалась, представая когда в однобоком, а когда – в гипертрофированном виде. Что можно возразить против подобных операций? Человек не сам наделяет себя сознанием – он наделяется им от природы. Сознание – это не приобретенная, а прирожденная человеку, т. е. объективная, способность. А раз так, значит, сознание есть характеристика надсубъективная и (учитывая свойство сознания мыслить категориями, т. е. всеобщими определениями) универсальная. Иными словами, если сознание как способность, как потенциальное умение двигаться по ло-

гике любого предмета дается человеку не самим человеком, а предоставлено ему от Мира, то это значит, что и сам Мир является законосообразным, логичным, разумным.

Таким образом, сознание – не частный срез Мироздания, не присущее только человеку качество. Оно и не «чистая мысль», лишенная всякой телесности и природной реальности. Но оно и не просто физическое свойство, имеющее место при определенных условиях в определенной, частной сфере бытия. Нет, оно – всеобщее свойство бытия, свойство Мироздания как органического, живого, развивающегося целого. Тем самым, казалось бы, удается непротиворечивым образом объединить все прежние онтологии. Ограниченные представления о Мире как будто бы улеглись в русло единой, интегральной, универсальной онтологии. Плюральные доктрины нашли свое примирение в универсальном. Как говорили классики: мышление – атрибут природы.

Но, во-первых, тождество бытия и мышления, сколь бы расширительно ни интерпретировать то и другое (скажем, включая в них иррациональные, сверхсознательные, трансцендентные и мета-бытийные феномены и ноумены), может не составлять и, как будет видно из дальнейшего, действительно еще не составляет всей полноты и конкретности отношения «Человек–Мир».

Во-вторых, универсалистская онтология, как уже было подчеркнуто выше, хотя и имеет свои преимущества перед остальными, тоже не является полной, а значит, истинной. Концепция всеединства, как ни парадоксально это звучит, не объясняет всего.

Говоря точнее, при кажущейся полноте эта концепция не дает полноты объяснительного эффекта, а потому и не является действительно полной. Понятие о целом, получаемое на путях целостного подхода к изучаемому предмету, обязательно должно быть дополнено подходом конкретным.

Осмысление некоторого целого во всех его связях еще не означает, что понята сущность этого целого. Всесторонность рассмотрения и даже приведение этой всесторонности в связанное единство не гарантируют уяснения специфики составляющих его моментов. Проще говоря, если мы изучили целое, но не выяснили, что в нем стержневое, главное, уникальное, особенное, мы не поймем его «лица необщего выраженья». К примеру, если отдельного индивидуума мы изучим только как представителя рода «человек», не позаботившись о выявлении его собственных, неповторимых качеств, которые отличают его от других людей, мы не вправе сказать, что поняли этого индивидуума именно как индивидуума.

То же и в случае с Мирозданием: изобразив Мир как всеединое целое, мы пока что увидели его лишь как систему взаимосвязанных и взаимопроникающих закономерностей. Но мы еще не выделили его отличительных особенностей, т. е. того, чем он отличается от простого обобщенного представления «Мир есть Всё».

Что же конкретно можно получить на пути отыскания специфики Мира и Человека и насколько это продвигает нас в решении проблем онтологии и антропологии?

Вспомним: Человек и Мир – эквивалентны. Каков Мир, таков и Человек, и наоборот, каков Человек, таков и Мир. **Опираясь на это основоположение**, едва ли не аксиоматическое, попробуем с этой точки зрения взглянуть на феномен человека.

В человеке есть сознание (шире говоря – психическое) и есть плоть (физическое). То и другое – продукты развития Мироздания. Иного вывода здесь не может быть – ввиду его логической самоочевидности, которая, к тому же, подтверждается фактами, добытыми в многовековой истории познания.

Но вот исчерпывается ли архитектоника человека сознанием и плотью, психическим и физическим?

Человеческое тело как таковое ничем принципиально не отличается от других живых тел. То же самое относится и к сознанию. Будучи универсально-природной характеристикой, сознание присуще и животным, и растениям, и даже – как всё более убеждают нас данные опытной науки – металлам. Более того, если весь Мир как целое является разумным, то ясно, что разумна и всякая мельчайшая клеточка и частица этого целого. Речь может идти лишь о разной степени и форме разумности до- и внечеловеческого мира, но вообще отказать ему в разумности было бы неправильно: тогда появление человеческого сознания становится абсолютно необъяснимым.

Итак, в человеке, похоже, и вправду нет ничего, чего не было бы в остальной природе. Однако так ли это на самом деле? При более пристальном взгляде на человеческую личность мы обнаруживаем в ней нечто такое, что разительно отличает ее от всего, что есть на свете.

Что же это за «нечто»?

Многие философы, хотя и не могли понять его генезиса и онтологического статуса, все-таки подмечали это «нечто», фиксируя его в терминах нравственного закона внутри нас, гуманности, совести, свободы как внутреннего долга и т. д. Народное сознание фиксирует это трудноуловимое нечто в обыденном словоупотреблении в виде понятия «человечность». Человечным называют такого человека, который

живет, мыслит и действует отнюдь не как бездушный камень и не как животное; человека, который жаждет не эгоистического самосохранения и самоутверждения, а старается дарить свое душевное тепло другим людям и существам. Человечен тот человек, который трудится и творит во благо всех других людей и во имя гармонии развития всего окружающего.

Но раз так, значит, народное сознание емким словом «человечность» подметило и другое: человек должен быть человечен именно потому, что ему негоже походить на остальной мир, негоже уподобляться братьям своим меньшим, а тем более, влачить растительное существование или быть инертным наподобие камня. Следовательно, *человечность – это такое качество, которого нет в природе, человечность существует по иным законам, нежели законы природного бытия.* А это, в свою очередь, означает, что человечность – феномен вне-природный, вне-материальный, т. е. *духовный.*

Мир есть Мера, т. е. постоянно восполняемый и пополняемый баланс взаимодействий. Мир зиждется и развивается на основе законов гармонии как *воздаяния* (справедливости, целесообразности, полезности, разумности). Между тем, истинный человек, или человек *человечный*, выглядит на этом фоне удивительным исключением. Он живет по закону гармонии как *даяния*, дарения, безвозмездной отдачи окружающему того, что есть в нем самом. Он ничего не требует взамен, он не стремится восполнять отданное. Норма его бытия – отнюдь не только и не столько справедливость, сколько праведность, любовь, не мера воздаяния, но безмерность отдавания.

В подлинном человеке – человеке, отвечающем своему понятию и назначению – есть, следовательно, что-то такое, чего нет в мире бытия материи и разума. В бытии человек являет собой какое-то «надбытие» (термин М. М. Бахтина). Но ведь это означает, что в Мире, соответственно, тоже должно быть некое надбытие, бытие сверх бытия. Ибо в человеке не может быть того, чего не может быть в Мире...

Что же такое человечность, если она – не ум, не умения, а духовность?

В обычном словоупотреблении, как и в самой этимологии слова «дух», содержится значение того «дуновения», «дыхания», без которого нет жизни какого бы то ни было организма; той «энергии», «энтелехии», без которой нет существования и функционирования какого бы то ни было явления. Поэтому не следует удивляться, что «дух» в этом смысле вполне тождествен жизненной силе, витальному энергийному началу, универсально-природной энергии, пронизывающей всю тьму вещей, явлений и существ в Мироздании.

Однако тут есть одно весьма важное «но».

Если мы прилагаем понятие «дух» ко всему, что есть в Мире, то это, без сомнения, справедливо. Действительно, Мир является живым и разумным, он – не механическое, но органическое целое; а раз так, значит, жизненное начало пронизывает все его уровни, стороны и проявления. Однако, как только мы начинаем прикладывать понятие «дух» в указанном значении к существу человеческому, мы наталкиваемся на обстоятельство, которого нельзя не заметить и которое нельзя обойти путем логических ухищрений. А именно: очевидно, что суть человеческой жизни, в отличие от жизни в иных ее проявлениях и формах, отнюдь не может быть сведена к простому природному функционированию: самосохранению, самообеспечению, размножению, т. е. к обмену веществом, энергией и информацией с окружающей средой. Неотъемлемой, сущностной характеристикой жизни человека в ее подлинном смысле и значении является нечто большее, гораздо более высокое и тонкое, что находит свое выражение в соответствующем понятии – «человечность».

Иными словами, если говорить о «духе» по отношению к подлинно человеческому существу, тому, которое отвечает понятию и достоинству человека, то необходимо признать следующее. Кроме силы жизни (которая, в основном, управляет физиологией), или энергии активного функционирования, в этом человеческом существе должно быть еще и нечто сверх этого и в дополнение к этому: сила, или энергия, способная приподнимать его над материальными условиями жизни, возвышать его над всей остальной Природой благодатными качествами. Причем даже в тех обстоятельствах, когда, казалось бы, человеку выгодней подчиниться общему ходу событий в мире материи; когда, как будто бы, для него самого было бы куда полезней, целесообразней двигаться по логике той необходимости, которая вынуждает его заботиться о своей пище и самосохранении.

Но в том-то и дело, что этот дух подлинной человечности как раз и являет себя в качестве *иного* по сравнению с духом природы.

Этот последний побуждает человека воздавать мерой за меру; он подталкивает человека спасать себя и своего прежде, нежели кого-то другого, иного, чужого; он предполагает, что человек ответит криком на причиненную ему боль, рефлекторным ударом на нанесенный удар. Но истинный человек, т. е. человек человеческий, в этих случаях действует совершенно неожиданным образом: он отвечает благодеянием – на зло, улыбкой – на боль, спокойным, мирным словом – на удар. Он спасает других прежде, нежели себя. Он подчас отдает за них жизнь – и не

только за брата по плоти или духу, но и за всякого другого человека. Он любит всех, даже тех, кого ему, по логике природной целесообразности, любить вроде и не следовало бы.

Даже из этих простых (правда, пока еще крайне редких в человеческой жизни, но весьма характерных и достаточных) примеров видно, что дух подлинной человечности, та внутренняя сила, которая делает человека Человеком с большой буквы, есть не просто жизненная сила, или физическая способность, или природная гармония, или инстинкт, или еще что-либо подобное. Этот дух есть *человеческое нравственное начало*. Иначе это начало называют священным, божественным в человеке. Делаящее человека существом не животным, но именно человеческим, оно сопряжено с такими внутренними чувствами, как чувство священного, вера (доверие), надежда, любовь, благоговение перед жизнью и прежде всего, жизнью себе подобных и не подобных (а не своей исключительно), чувство вечности, чувство бессмертия души. Вот почему человека точнее было бы определять не только как микрокосм, как считали с древних времен, но еще – и это главное – как микротеос.

Тогда становится очевидным; то, что называют духом вообще, есть ни что иное, как начало энергоинформационное, тогда как дух истинной человечности – начало религиозно-нравственное, связанное с качеством духовной ткани, т. е. духовно-энергийного (духовно-информационного) внутреннего образования. Недаром в евангельских текстах, в отличие от всех прежних священных книг и в дополнение к ним, вводится представление не только и не просто о духе, но еще и о Духе Святом, благодатном, т. е. данном во благо и дающем благо. Именно данным и дающим, а не развившемся по законам природной необходимости и нужды.

Поэтому в Мироздании необходимо различать два рода эманаций: материальную жизненную силу и жизненную силу именно духовную в точном смысле слова. Смешивать их – значит, сводить духовное начало к организмическому началу природы.

Если природная энергия (назвать ли ее энтелехией, витальностью, духом жизни или как-то еще) является всепроникающим истечением от источника материальной Вселенной, то энергия духовная, очевидно, является уникальным истечением сверхтонкой, над-природной энергии. Излучаясь из своего каузального Источника (с новозаветных времен его не метафорически только, а довольно точно именуют Отцом нашим Небесным как общечеловеческое активное духовно-генетическое начало), духовный ток пронизывает плоть человека. Он образует в ней духовную ткань, которая структурируется в невидимое на любых, даже самых тонких, материальных планах качество: уплотненную в

сравнении с духом своего онтологического основания особенность человека – его душу. Тем самым душа человеческая как специфическая структура соединена со своим Началом с помощью невероятно «эластичного», никогда не рвущегося тончайшего «провода», неутомимого «проводника», неисчерпаемого в своем тепле и свете «луча» – благодатной духовной энергии.

Душа – не просто слово, обозначающее нечто расплывчатое: то ли способность разума, то ли жизненную энергию, то ли самосознающий центр сознания и воли, как личностное «я». Душа – совершенно особая архитектурная единица, которая не связана с плотью и разумом корневым образом. Она, следовательно, не *прирождена* человеку, не является *природным* началом, а дается ему как дополнительное качество (очевидно, уже в постнатальный период). Более того, не будучи неотъемлемой частью человеческой плоти и к тому же являясь структурно и сущностно особым, душа, в отличие от плоти и разума, тем самым не подвержена законам материально-энергетического распада. Она обладает возможностью быть вечной в витальном существе человека.

Кроме того, нетрудно сделать вывод, что в своей способности безмерно распространять благодатные качества и токи душевного тепла она кардинально отличается от любых проявлений, свойственных природным структурам. У души – предназначенной по самой сути своей к отдаванию себя окружающему миру, нет другого способа развития, нежели через творческие деяния (осуществляемые благодаря плоти как своему инструменту). Проще говоря, душа не может не творить, она всегда устремлена к творчеству. В этом смысле она уникальна также и в сравнении с качествами разума.

Тогда проясняется и смысл понятия «духовность». Теперь становится очевидным: его содержание не сводится ни к работе интеллекта, ментала или супраментала, ни к уровню и масштабу сознания, ни к медитативному опыту, ни к природной жизненной энергии, ни к религиозному фанатизму, ни к конфессиональной или профессиональной принадлежности. Духовность есть братское, теплое отношение ко всему сущему на Земле как Матери и полное доверие высшему духовному первоисточнику как Отцу.

Из сказанного следует – и это надо подчеркнуть особо: «духовность» не есть полный синоним «нравственности». Понятие духовности есть *укоренение* понятия «нравственность», его *углубление и расширение* до понятия «генетического» онтологического основания *нравственности*, до ее *объективно сущего, реального над-природного Источника*. Поэтому духовность – это качество *сакрально-нравственное*.

Из этого следует, что духовность невыводима из инстинктов, которые по сути своей имеют природно-эгоистический характер; что она вообще не принадлежит холодно-бесстрастным в своей непреложности законам природы («звездного неба над нами») и, соответственно, беспристрастно-целесообразным в своей объективности проявлениям разума как атрибута природы, как энергоинформационной закономерности.

Поэтому только духовное начало есть в точном смысле слова «внутренний мир» человека в отличие от всего остального как мира внешнего. Духовность – это действительность нравственного закона внутри нас, который требует, как минимум, абсолютной невредоносности в отношении всего окружающего, а как максимум – творческого самоотречения во имя новой, более высокой Гармонии бытия. При этом духовность есть, следовательно, высочайшая форма деятельной любви.

Само существование личности в человеке говорит о том, что природа не самодостаточна. Как обнаруживали многие мыслители (к примеру, Н. А. Бердяев), личность ни на что в природе не походит, она ни с чем не может быть сопоставляема и сравниваема. Человек как личность – иного происхождения. Он не есть природа, или, иными словами, он есть личность не по природе, а по духу.

Выражаясь прямее, можно утверждать, что человек как лицо, как личность – это образ, подобие и *свидетельство* бытия Второго Творческого Начала в Мироздании. Дополнительно это подтверждается еще и тем, что душа, духовное начало в человеке по самому своему понятию и определению не может быть человеку прирождена. Душа – не природное качество, а именно духовное и привнесенное в плоть человека. Следовательно, человек в ходе антропогенеза появляется, так сказать, «дважды»: сначала он «зачат, выношен и рожден», а затем создан, рожден заново; сначала он формировался эволюционным путем, а затем родился сразу, свыше, обретая свое «второе начало». Некий намек на это содержится в двух последовательных описаниях сотворения человека в Ветхом Завете (*Бытие* 1, 2) и в упоминании о «другом творении» человека в Коране (23:14).

Это еще раз заставляет признать, что в Мире действует не одно, а два креативных начала: материальное и духовное. При этом они являются отнюдь не «различными логическими аспектами» одного и того же и не «саморазличающимися и взаимопроникающими его сторонами, или ипостасями». Они, конечно, звенья и ступени одной цепи космогенеза, но при этом – принципиально разные источники, далеко отстоящие друг от друга во времени и пространстве. И это – одно из

первостепенных положений, которое должно, на наш взгляд, лечь в основу нового миропонимания, а с ним – и новой философии познания.

5.2. Архитектоника истины: единство личностного и объективного, имманентного и трансцендентного

Если Человек эквивалентен Миру, то тем самым познание и мировоззрение связаны друг с другом с необходимостью. Тогда и искомая познанием истина должна непременно иметь два взаимопроникающих аспекта: трансцендентный и имманентный. Или, иначе говоря – объективный и личностный, внешний и внутренний, мета-физический и экзистенциальный (смысложизненный).

Понятие «Истина» на самом деле несколько шире отражает происходящую реальность, чем это часто рассматривает человек. Истина – это всё, что существует в законах бытия Вселенной. Неистинно же то, что не существует, что иллюзорно, что может быть придумано. Хотя и придуманное порой становится истинным, потому что человек создает образы, которые начинают жить самостоятельной жизнью, влияющей на окружающий мир. А в преломлении к развитию человека под Истиной, естественно, подразумевается некий незыблемый закон наиболее благоприятного развития.

Говоря о трансцендентном аспекте истины, о метафизических срезах бытия в их отношении к познанию, укажем прежде всего на существование такого типа задач, когда ответ на познавательную проблему принципиально неизвестен. Соответственно, неизвестно и то, каким образом решать задачу и как учить других ее решению.

Именно к такого рода задачам относится поиск Истины с большой буквы, стремление понять суть бытия человека в мире, ответить на последние вопросы.

Любопытно при этом еще и вот что.

Очень часто мы не знаем ответа на задачу в принципе, однако, тем не менее, так или иначе приходим к новому знанию. Откуда же оно берется?..

Этот парадокс с очевидностью свидетельствует о существовании высших начал, трансцендентных и трансцендирующих в сферу, имманентную человеческому разумению.

Существование иных реальностей как онтологических детерминантов прямо указывает также и на то, что Истина есть Тайна.

И однако – мы знаем Тайну.

В каком смысле?

Мы знаем, что Тайна существует: об этом говорит нам духовный опыт истинной любви, высокой поэзии, тонких и невыразимых чувствований.

Мы знаем (отсюда же), что эта Тайна есть нечто великое, прекрасное, бесконечное, вечное.

Мы знаем, что только благодаря ей мы существуем и способны развиваться.

Мы знаем, что нельзя жить без этой Высшей Тайны: иначе мы деградируем в плоскость пошлого обыденного существования.

Поэтому с абсолютной и относительной истиной дело обстоит не вполне так, как трактует эту проблему традиционная гносеология. Считается, что мы познаём и знаем только относительные истины, которые постепенно приближают нас к истине абсолютной, которая прячется где-то в туманной дали. Нет, существует здесь и другой ракурс, другой методологический регулятив: мы познаём и знаем истины относительные лишь потому, что под ними и до них знаем истину абсолютную – как целое, как суть и смысл всех остальных истин.

Мы знаем ее надсознательно.

Относительные истины потому и относительны, что они возможны только по отношению к «своему иному», т. е. по отношению к истине абсолютной. Если бы было наоборот, тогда истина абсолютная сама оказалась бы относительной, ибо выставлялась бы относительно истин частных, временных, относительных.

Переходя к личностному аспекту истины, продвигаясь в область имманентного, необходимо помнить великую максиму *nosce te ipsum*. В более эксплицированном виде она выглядит так: «Познай себя – и ты познаешь Мир. Но не наоборот». Ибо познавать мир внешний сам по себе, безотносительно внутренних его оснований и детерминант – это значит познавать конечные формы дурной бесконечности (индуктивное познание).

Но мир, который внутри – это твой мир, близкий тебе, это тот же мир, что вовне, но твой родной, а, стало быть, поддающийся более точному, глубокому и цельному постижению.

Понять это крайне важно, поскольку процесс познания малопродуктивен, а подчас и не действителен, если в нем ставится запрет на постоянное «пересечение реальностей», постоянную встречу-диалог внешнего и внутреннего, трансцендентного и имманентного, разума и чувства. «Люди не понимают, что путь к гармонии заключается в искусстве мышления, – гласит один из священных текстов XX века. – Много размышлений нужно, чтобы почуять благо гармонии. Именно

лишь искусство мышления может утончить чувства. Но как обрести такое искусство? Можно убеждаться, что иногда неграмотный человек обладает им, тогда как очень начитанный человек не может даже представить себе, в чем заключается такое искусство?» (Агни Йога. Надземное. 341).

Нейтральный, незаинтересованный исследователь – таков обычно идеальный тип ученого в традиционном понимании. Но этот «идеал» для человеческого существа невозможен в принципе. Либо я «интересуюсь» познаваемым предметом, а стало быть, верю (доверяю) его познанию, либо я не заинтересован, т. е. не верю, скептичен, и, следовательно, не верю в возможности познания.

Вот почему наука слишком часто догматична. Ее движут вперед лишь отдельные заинтересованные.

Н. Н. Непомнящий в своей вполне объективистской книге пишет:

«То, что ученые должны находиться и находятся в непрестанных поисках правды в любой области, где возможно новое значительное открытие, – миф. На самом деле существует сильное, хотя и негласное давление, не позволяющее никому отклониться в своих исследованиях слишком далеко от принятых границ, очерчивающих то, что достойно изучения. Нарушения этого могут стоить места в научном сообществе. Так, например, один мудрый совет гласит, что для начала, для установления хорошей репутации, нужно заняться какой-нибудь небольшой, решаемой проблемой. Далеко заглядывать за завесу неизвестного страшно даже вполне состоявшемуся ученому... Нормой любой научной работы является "организованный скептицизм". Ученые учатся подходить ко всему критически, и это качество развивается в них больше, чем у кого бы то ни было» [9].

И ниже Н. Н. Непомнящий добавляет: «У ученых, поверивших в существование аномальных явлений, возникает что-то вроде внутреннего противоречия. Кажется, что, чуть-чуть не дойдя до конца, они останавливаются, как если бы испугались чего-то» [10].

Действительно, полученное знание есть нечто застывшее, и, следовательно, сама эта «застылость», остановка в развитии то и дело оборачивается, без преувеличения, неким императивом науки и научного сообщества. В то же время, доверие (вера) и вытекающий из него искренний интерес исследователя есть императив движения вперед.

Можно выразиться и несколько иначе.

Знание есть вера, т. е. уверенность, уверенность в своем правильном отношении к чему-либо. Знание есть вера *приобретенная*, «удостоверенная».

Вера, в любом ее понимании, есть знание – доопытное, априорное, *изначальное*, память о Целом, которая далеко не всегда ясно представлена в сознании, но зато всегда присутствует в глубине внутреннего мира.

Вот почему вера не совпадает со знанием эмпирическим, опытным, экспериментальным, и почему ее так не любят ученые. Но зато она совпадает со знанием внеопытным, умозрительным, вот почему она близка философам-метафизикам. Так, например, Г. Г. Майоров указывает: «...теолог изначально принимает Божественный Абсолют в акте веры, а затем, исходя из своей веры, устанавливает отношения между Богом как Абсолютом, с одной стороны, и миром и человеком – с другой. Философ же движется в обратном направлении: от мира и человека – к Абсолюту» [11].

Есть, разумеется, и иные пути: сначала от познания к вере, а затем от веры к еще большему осмыслению, познанию и знанию, укрепляющему еще больше и веру. Это – более точная картина философского познания.

Но есть и еще более адекватная картина. Если нечто принято как Истина (неважно, сразу или после долгих поисков), то далее вера и знание идут рука об руку.

Нельзя не согласиться в этом отношении с П. П. Гайденко: «Относить религию – и в особенности христианство – к сфере иррационального, противопоставляя ее науке как носительнице рациональности и интеллектуализма, было бы не просто упрощением, но и глубоким заблуждением» [12]. «Думается, – продолжает П. П. Гайденко, – что одним из противоядий от разрушительных тенденций научно-технической цивилизации может послужить союз науки и христианства. Этот союз вполне естественен: он предполагает трезвость в оценке возможностей нашего разума...» [13].

Связаны ли логика познания и правильность мировоззрения напрямую?

По сути, вопрос о связи познания и мировоззрения – это и вопрос об истине.

Если да, связаны, тогда почему одна и та же логика ведет к разным мировоззрениям? Или все-таки там имеются какие-то ошибки и натяжки?

Если не связаны, то как возможна выработка правильного мировоззрения? Только задним числом, когда истина уже пришла сама?

Очевидно, нельзя с помощью одной только логики заключить к истине, к правильному мировоззрению. Слишком много у логики приходящих, внешних для нее моментов: внеположный интерес исследо-

вателя, т. е. его выгода; его скрытые, бессознательные желания; привычные представления, которые кажутся незыблемыми аксиомами, и т. д. Кроме того, никогда исследователь не имеет всех без исключения фактов, касающихся предмета.

Но уже имеющееся мировоззрение можно и нужно разрабатывать, углублять и расширять с помощью логики.

В современной эпистемологии ведется немало дискуссий по поводу объективности научного знания. При этом эпистемологический релятивизм отрицает объективность науки и ее способность добывать относительно истинное знание. В этом смысле необходимо выделение различия между объектностью и объективностью научного знания, поскольку знание, не будучи объектным, может быть объективным. Точно так же следует проводить различие между релятивностью и релятивизмом [14].

В подобном контексте любопытно вспомнить стародавний спор о логике социальных наук (Т. Адорно и К. Поппера, Ю. Хабермаса и Г. Альберта). Строго говоря, в этом споре правы и те, и другие.

Представители критического рационализм (Поппер и его последователь Альберт) правы, если принять во внимание то, что общество людей – двойственно: большинство людей еще не стали людьми в полном и подлинном смысле слова, оставаясь «социальными животными». Соответственно, и общество пока еще не стало настоящим коллективом, оставаясь социумом – мнимой коллективностью на основе формального договора. Поэтому действия людей и социума весьма предсказуемы, почему в социальном познании вполне возможны достаточно точные прогнозы и предсказания.

Но правы и представители франкфуртской школы (Адорно, Хабермас), так как люди – все-таки люди, существа, хотя бы потенциально обладающие полной свободой и, стало быть, могущие в любой момент оказаться непредсказуемыми и неподвластными методам изучения по типу естественнонаучного познания.

Следовательно, выход из парадокса только один: историко-эволюционный взгляд на общество. Необходимо видеть, в чем и где общество все еще механическая система, а где и в чем она уже выходит на новый уровень эволюции. И применять соответствующие методы: к системе механической подходить с точки зрения того, насколько она близка или далека от гармонии и человечности, и со стремлением помощи в ее изменении к лучшему; а к системе органической, живой и одухотворенной – с позиций полного доверия ей, помощи в ее развитии.

Нельзя не видеть также и того, что споры о рациональности в применении к различным наукам есть споры во многом схоластические. Они берут проблему в ее предельно абстрактной форме, и потому от них с неизбежностью ускользает проблема в ее живой сути.

Вот некоторые иллюстрации последнего тезиса.

К изучению общества вполне приложимы математические методы. Разумеется, не к обществу вообще, а к отдельным его сторонам: к экономике, финансовой сфере, конкретно-социологическим исследованиям (подобно физике элементарных частиц).

При исследовании поведения человека легко срабатывают методы, взятые из биологии и физиологии: очень легко, например, предсказать этапы развития – когда он начнет ходить, говорить, созреть в половом отношении и т. д.

Точно так же нельзя абстрактно рассуждать о специфике метода в естественнонаучном познании. Так, изучение животного не может строиться по той же логике, что и изучение машин и механизмов. В то же время, изучение машин и механизмов может выступить вспомогательным фактором в изучении животного: скажем, закономерностей его двигательной активности.

Поэтому в спорах о рациональности в разнообразных науках необходима конкретная определенность. Тогда и указанные споры во многом изменят свой характер, а то и утратят смысл.

С рационально-духовной двойственностью в архитектонике человека теснейшим образом связан и вопрос о критериях определения и оценки истины.

Обычно говорят о внешних, вспомогательных критериях истины (проверка опытом и практикой) и внутренних – логической непротиворечивости той или иной теории, ее смысложизненных перспективах, эвристическом эффекте и т. д. Впрочем, это, скорее, критерии истинности, т. е. меры нашего приближения к истине, а не истины как таковой, самой по себе.

Дело в том, что, говоря о «критерии истины», как правило, имеют в виду, что истину нужно чем-то доказывать и обосновывать. Но разве это требование не абсурдно в логическом отношении? Относительно чего может определяться истина, если она сама призвана выступать в роли образца, высшего определения?

Как же нужно подходить к научным открытиям и теориям? По каким признакам одно знание можно отнести к истинным, а другое – к неистинным, одно – к научным, а другое – к ненаучным? Какие критерии должны свидетельствовать о том, что наука движется вперед, а не

топчется на месте и не идет назад? Поиски ответов на эти и другие вопросы осуществляются в философии все время существования самой философии. И на разных этапах развития человеческого опыта философы предлагали разные критерии научности.

Любопытна в этом контексте точка зрения научного фальсификационизма. Ее приверженцы утверждают, что любая теория или гипотеза может считаться научной, только если ее можно опровергнуть на практике. Это положение кажется странным, но таково оно только на первый взгляд. Подойдем к заявлению вот с какой позиции: если какое-либо явление не может быть опровергнуто, нужно ли относить его к научным и искать ему доказательства? Допустим, нам известен факт, что Солнце относительно восприятия жителей Земли всходит на востоке. Нужно ли искать подтверждения этому заявлению и подводить под него эмпирический базис? Не будет ли подобное «научное исследование» пустой тратой времени и средств? Будет. Поэтому с точки зрения науки неопровержимое положение «Солнце всходит на востоке» не имеет научной ценности. Оно просто принимается как факт.

Отталкиваясь от такой позиции, можно сказать, что опровержимость теории – это признак ее научности. Иными словами, если теорию можно опровергнуть, значит, ее в равной степени можно признать и научной, и требующей исследования.

Существует три направления фальсификационизма: догматический (Имре Лакатос называет его «наивным»), методологический и утонченный. В случае с догматическим фальсификационизмом, если теория получает опровержение на практике, значит, ее нужно безжалостно отбрасывать и искать новую теорию. Пока теория не опровергнута на практике – ею можно пользоваться. Но тогда выходит, что либо мы должны сразу отказываться от того, что хотя бы раз получило опровержение в практическом опыте, либо должны старательно избегать опыта, чтобы не дискредитировать свою теорию. К тому же, возникает некоторое противоречие с самой сутью фальсификационизма: если теорию нельзя опровергнуть – значит, она не научна. Как тут быть?

Подобное положение не устраивало философов и они перешли к стадии методического фальсификационизма, который усложнил первоначальное положение: всякая теория, если она не может быть опровергнута, не является научной, но в случае с опровергаемой теорией нельзя просто взять и отбросить ее, нужно взамен предложить новую теорию, которая, в отличие от старой, была бы менее опровержима или более подтверждаема практическим опытом.

Еще дальше пошел И. Лакатос, который на основе теории Карла Поппера создал так называемый «утонченный фальсификационизм». Согласно этому принципу, развитие науки – это не просто опровержение какой либо теории и предложение новой ей взамен. Это – ряд последовательных теорий, каждая последующая из которых должна быть лучше, расширенное и доказательнее, чем предыдущая. Таким образом, по мнению И. Лакатоса, будет совершаться непрерывное стремление науки вперед. В этом случае теорию можно опровергнуть, только если предоставить новую теорию, которая могла бы не только объяснить положения старой и доказать то, что не могла доказать предыдущая теория, но при этом новая теория должна еще и предложить новые положения, которых не было в предыдущей теории и помочь всей науке сделать шаг вперед. Таким образом, мы не можем просто провести эмпирический опыт, доказать, что та или иная теория несостоятельна, выбросить ее и на том успокоиться.

С точки зрения развития любой науки это хорошо, потому что таким образом наука должна находиться в постоянном движении или хотя бы в поисках возможности осуществлять это движение. Но и утонченный фальсификационизм имеет свои слабые стороны, как подчеркивает исследователь этой проблемы Маргарита Гуминенко. Например, как быть с теорией эволюции Чарльза Дарвина, задается она вопросом? На настоящий момент теорию Дарвина может обстоятельно разбить каждый школьник. Никакой опыт не в силах доказать, что жизнь на земле «самозародилась», а вот тот факт, что чем более низко организован организм, тем он устойчивее к воздействию внешней среды, опровергает теорию о «естественном отборе». Саламандра более приспособлена к критическим для живого организма условиям, чем человек. А амeba – более приспособлена, чем саламандра. Так что теория естественного отбора должна действовать прямо противоположным образом, чем тот, о котором говорил Ч. Дарвин.

Тем не менее, от теории Дарвина не отказываются и продолжают на ней базироваться. Вероятнее всего, это происходит по нескольким причинам: во-первых, никто не в силах предложить новую теорию, более состоятельную и правдоподобную. Все другие теории зарождения жизни и развития на Земле еще более бездоказательны и фантастичны, чем теория Ч. Дарвина. Во-вторых, на основе теории Дарвина многие ученые защитили свои собственные теории. В любой научно-популярной передаче о природе постоянно говорится: «согласно теории Дарвина, этот вид развился потому-то и потому-то...». Вот уже много десятилетий каждый учебник биологии повествует учащимся историю

об эогиппусе (гиракотерии) в картинках. Другого подтверждения теории Дарвина нет, несмотря на все усилия археологов, палеонтологов и т. д. У теории о самозарождении жизни также нет ни одного опытного подтверждения. Каждый проведенный эмпирический опыт ее только опровергает. Однако теория продолжает признаваться научной, и обезьяна до сих пор многими учеными признаётся нашим ближайшим родственником.

Если сейчас отказаться от теории Дарвина, придется признать, что очень много людей занималось пустым очковтирательством и зря получало деньги за свою работу. Вероятно, поэтому ученые всего мира предпочитают признавать теорию Дарвина об эволюции и происхождении жизни. И никакая теория фальсификационизма здесь не спасает [15].

На наш взгляд, однако, задача – не в том, чтобы признавать или не признавать некоторую теорию «научной». Она – в другом: в том, чтобы признавать или не признавать ту или иную теорию *истинной*. А это означает, что теория верна не тогда, когда она доказывается только и единственно с помощью логической аргументации или практического подтверждения; и не тогда, когда она способна быть опровергнута (что и вовсе абсурдно по существу – хотя формально выглядит верно), а тогда, когда теория соответствует критериям Истины, высшим ценностям развития человека.

М. Гуминенко в известном смысле права, когда отделяет научное от метафизического (т. е. *больше, чем научно*): «... Всякое знание, которое нельзя опровергнуть, должно относиться к метафизике. А метафизика – это понятие, которое используется для обозначения предметов, находящихся за пределами физического мира, то есть неподвластными материальному научному и опытному исследованию. Иными словами, можно подойти к тому термину, который я употребляю в начале – теория может быть метафизична, то есть, *внеучна*. Некоторые вещи и явления существуют независимо от науки, и их стоило бы давным-давно признать существующими вне этой самой науки – и успокоиться на этом» [16].

А может быть, следует всегда иметь в виду, что истина далеко не однозначна, не забывать о многомерном содержании феномена истины в его теоретико-познавательном смысле и значении?

Действительно, Истина выступает в качестве истины объективной, поскольку всё в той или иной степени реально, или действительно на любом уровне реальности. Но одновременно гносеологическая истина в человеческом измерении всегда субъектна. Это означает, что ее форма, характер, структура и окраска зависят от того, кто и как ее вос-

принимает, от его духовно-чувственной и элементарной перцептивной окраски, от его настроения, его внутренних установок и эмоциональных предпочтений.

Восприятие – двуединый процесс: человек воспринимает информацию извне и изнутри, – вернее, изнутри вовне, такова интенциональность восприятия.

В таком случае метаморфозы научного знания в современной культуре ведут к новому типу отношений между естественными и социально-гуманитарными науками, когда само различие их методов должно быть поставлено под сомнение. Разумеется, социогуманитарные науки имеют дело не столько с объективностью, сколько с ценностями. Но ведь и естественные, и технические науки точно также должны, обязаны подходить к познанию, т. е. исследовать свои предметы, никогда не забывая о духовном измерении. Ибо умозаключения, хотя они и выстраиваются логически, так или иначе сопоставляются с нравственной истиной.

Важнейшим результатом познания является не просто открытие или принятие истины – а истинный человек, целостная личность, обладающая глубоким и радостным видением мира, ясным сознанием бесконечных перспектив, которые открываются перед Человеком в Мироздании.

Следовательно, определить истину можно и нужно теперь еще и так, что она, давая познающему образцы, побуждает и требует от познающего соответствовать этим объективным образцам. Тем самым, познавая истину, человек и сам растет, тянется к ее высоте.

Вот почему сегодня мы можем сказать со всей ответственностью и определенностью: по-настоящему истинно то, что человеческо. Ведь подлинно всеобщее, а значит, единственно истинное не есть «точка зрения вечности» или позиция «внезаходимости». Подобные «смотровые площадки» прошлой философии слишком безличны и безучастны к тем, кого из такой дали не видно, но которые наделены разумом и душой. Поэтому действительно универсальной системой отсчета в сфере мировоззрения и мироотношения могут быть только абсолютные ценности, бесспорные для разумного существа и главные для человека: жизнь, здоровье, гармония с природой, любовь, понимание, творчество... Эти ценности абсолютны, ибо они – всечеловеческие, и даны на все времена, и сопричастны всему мировому бытию.

Таким образом – и это надо подчеркнуть и понять раз и навсегда – важнейшее основание человеческой логики и теории познания кроется не в «априорных формах», не во «врожденных идеях», не в «чистых актах сознания» и не в «предметно-практической деятельности», а в нрав-

ственно-целевой смысложизненной установке. Иначе говоря, логично и истинно прежде всего то, что ведет к развитию и распространению человечности.

Человек, познающий по-человечески, через призму духовности, не терзается вопросом о том, что такое Истина. Ответ на него ему совершенно ясен. Тот, кто доверился Миру, людям и сердцу своему, даже и не нуждается в подобном вопросе: такой человек уже находится в Истине, уже видит, чувствует, понимает ее и, хотя никогда ее не исчерпает, с каждым днем все больше ей соответствует.

Для большинства людей, однако, пока еще привычна установка всё поверять умом. Это вынуждает нас обратиться к *логическому* анализу и синтезу понятия истины.

Истина есть то, ради чего на протяжении всей истории человек устремлен к познанию мира. При этом истина понималась и как соответствие понятия объекту (Аристотель), и как соответствие объекта его собственному понятию (Гегель). Это было, как справедливо указывал, например, В. И. Ротницкий, этапами утверждения действительной объективности истины [17].

Классический подход заключается в том, что истина трактуется как совпадение мысли с объектом этой мысли. Такое понимание – хотя оно и необходимо как начальный, проблемный этап познания – еще достаточно узко. И не только потому, что в нем возобладало рационалистическое начало, но и потому, что здесь не учитывается истинность или неистинность самого объекта, подлежащего познанию: действительно ли он существует, и если да, то в истинной ли своей форме, в сущностном ли своем проявлении? Во-вторых, указанное определение оставляет открытым вопрос об общезначимости полученного понятия об объекте, т. е. насколько оно всеобщее и, притом, можно ли это всеобщее счесть действительно истинным, надлежащим. В итоге оказывается, что первое определение истины тяготеет, скорее, к ситуации адекватного установления, констатации того или иного явления, события, но не Истины в полном и подлинном смысле этого слова.

Мало того. Следует иметь в виду совершенно второстепенную роль, отводимую познающему субъекту, его «ненужность» истине. Он предстаёт как ее пассивное зеркало, не обладает никакой собственной истинностью, а, значит, является существом с весьма странным предназначением: отражать то, что уже есть до и вне его. Вся полнота истины принадлежит здесь миру вещей, которые тем самым оказываются более реальными, более действительными, нежели человек. И никакие оговорки о том, что-де речь идет не об объективном существовании ис-

тины, а только об объективности, или достоверности нашего знания о вещах, дела не спасают. Истина в таком понимании не перестаёт быть чуждой человеку, узко рационалистичной и прагматической. Здесь она – всего лишь копия внешних предметов, слепок с бездушных вещей.

Пренебрежение человеком – такова цена сугубо гносеологического толкования истины.

Другой стороной и ступенью в раскрытии понятия Истины явилось идущее от Гегеля «объективное» определение ее как совпадения объекта, преимущественно в процессе его развития, со своим собственным понятием, своей собственной идеей (при этом, конечно, подразумевалась дополнительность друг другу двух концепций, двух сторон истины). Это – немаловажный ход мысли. Он дает представление о том, что подлинная Истина объективна, она не есть только некое человеческое изобретение или уразумение.

Но и здесь возникают существенные «но».

Если предмет, совпав с собственной идеей, обнаружил себя в качестве чего-то крайне негативного для Гармонии Мироздания и человеческого бытия, то разумно ли определять этот предмет как истинный? Мы уже видели: истинно лишь то, что человечно (а следовательно, и гармонично, если иметь в виду законы мира окружающего и подлинно человеческое к ним отношение). А это значит: когда перед нами, к примеру, «истинная» бесчеловечность, «истинный» фашизм, «истинное» ядерное оружие и т. п., то все подобные объекты нашего познания, хотя и «истинны», т. е. подлинны в логическом их освоении, совершенно неистинны с точки зрения высшего, этического идеала.

Некорректность такой интерпретации истины – в ее исключительной объектности, в том, что из нее, по сути, выпадает сам человек. Как правило, так и было в прежних гносеологиях, эпистемологиях, так как они не знали сути человека и не могли ее вместить. Человек редуцируется здесь к функции наблюдателя превращений объектов в их «истинную» форму, причем критерий установления «истинности» таких форм тоже ясен не вполне. Истина в таком понимании подменяется объективными закономерностями развертывания внешних характеристик и качеств познаваемого, – но человека как именно Человека подобная «Истина» не продвигает до конца.

В истории познания были и другие подходы к пониманию Истины, другие ступени приобщения к ней. Так, было выработано понятие об Истине как всеединстве, в котором все сущее, все предметы и явления совпадают с высшей Идеей как высшей Реальностью. В древней Индии, например, оно выражалось формулой: “Tat tvam asi” («Ты есть

То»), или “Etat vai tat” («Это воистину То»). Здесь «Ты» означает любое «Я» и любое «не-Я»; «То» – означает абсолютное Первоединое и, тем самым, любое «не-Я» и любое «Я». В утверждении всеобщей мировой связи, в прямом указании на нее как на принцип верховной реальности и заключалась древнеиндийская идея единой Истины. Она означала, во-первых, полную скоординированность всего, что происходит в Мире, с тем, что есть в Человеке; во-вторых, совпадение всех человеческих понятий в Одной, Абсолютной Мысли, всех реальностей – в Одной Сверхреальности; наконец, совпадение всех индивидуальных жизненных линий в бесконечном поле-пространстве Атмана-Брахмана.

На первый взгляд, такое всеохватное понимание Истины позволяет не только свести к единству все другие определения Истины, но и дать картину некоего всечеловеческого родства и братства. «Всё в Одном, следовательно, Одно во всем, следовательно, всё во всем». Но такое понимание страдает большими недостатками. В плане логико-мировоззренческом оно оказывается тем, что в теории диалектики называют абстрактной редукцией, в которой в последнем счете теряется конкретно-индивидуальное, особенное.* А в плане онтологическом и смысло-жизненном эта редукция означает приведение всего сущего к пустотности Абсолюта, а, тем самым, к пустотности, иллюзорности и тщете существования человеческих индивидов.

Три приведенных истолкования Истины, конечно же, сопровождалась в реальной истории познания многочисленными оговорками и разъяснениями. Однако они не могли устранить исходной ограниченности и противоречий общей формы и общего духа такого рода истолкований. Говоря обобщенно, эти противоречия и недостатки сводились к логицизму, панлогицизму, к элиминации живой человеческой личности. Между тем, должно быть очевидно (даже с точки зрения чисто логических дефиниций или вербальной интуиции), что Истина – больше знания, больше понятия, символа, архетипа, измененных состояний сознания: она есть перерастание знания в жизнь гармоничного развития и расцвета человека.

Неудивительно, что вышеприведенные трактовки истины вызывали весьма критическую реакцию со стороны тех, кто тяготел к философии субъектного, экзистенциального типа. Но неизбежным при этой

* В системе диалектической философии это – одна из ключевых идей. Ср.: «В развитии логического значение особенного громадно, так как в нем реально разрешается противоречие всеобщего и единичного... Когда знание предмета исчерпывается только сведением его к некоторому единому, то мы имеем дело с абстрактной редукцией» (Абдильдин Ж.М. Сочинения в 5-ти т. – Т.1. – Алматы, 2000. – С. 288).

реакции было то, что активное и даже агрессивно-подчеркнутое акцентирование субъектной стороны истины приводило к другой крайности – субъективизму. Истина начинала пониматься как совпадение объекта, предмета, реальности только и исключительно с «моим», т. е. сугубо индивидуальным понятием об этой реальности. Истина тогда истинна, – настаивал, например, С. Кьеркегор, – когда она есть истина для меня.

Безусловно, такая сторона в этом вопросе имеется и ее ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов, но это – лишь одна сторона. Будучи же односторонней, трактовка Истины как субъективной ведет к неприемлемым логическим и мировоззренческим выводам. Не говоря об опасности солипсизма, она чревата еще и тем, что каждый познающий Истину оказывается тогда ее мериллом, а, следовательно, начинает заявлять о себе самом как об Истине: истинно лишь то, что признаю таковым я.

Понятно, что в этом случае «истин» возникает великое множество, и естественно поднимается вопрос, какая же из них – настоящая. Это влечет за собой либо подмену истинности «валидностью», либо рассуждения о необходимости выработки критериев истины, т. е. тех субъективно подобранных средств, которые как будто могут выявить истинность или ложность хода и результата познания.

Но настоящую Истину не доказывают, и она не доказывает себя. Истина – духовна, а не лишь интеллектуальна: ее надо либо принять всем сердцем и всем существом, либо до времени отойти в сторону. Когда придет соответствие Истине, т. е. когда человек *дозреет до нее*, тогда придет и ее понимание. Этому препятствует существующий дефицит познания, а, главное – недостаточное качество души у многих из нас.

То, что понимание Истины – это соответствие ей, означает также и следование Истине после того, как она понята и принята. «Воспринять – значит, по существу, онтологизироваться, включиться в процесс взаимодействия с существующей реальностью, стать причастным ей» [18]. Сколь малопродуктивен в этом свете вывод из объемистого труда классика герменевтики: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [19].

Конечно, в определенных узких познавательных рамках, когда речь идет о подтверждении конкретных фактов или выводов, разного рода критерии – логические и практические – весьма важны и достаточно эффективны. Однако, если речь идет не об «истинах факта», а о самой Истине, во всей полноте ее характеристик, во всей ее сути, тут уже такого рода критерии могут быть разве что дополнительными, вспомогательными способами, позволяющими лишний раз утвердиться в том, что перед тобой действительно Истина.

На этой ступени познания становится очевидным, что истина не субъективна, она не принадлежит отдельному эмпирическому индивиду, и если уж вести о ней речь в терминах субъект-объектного языка, то она, скорее, субъектна. Высшая объективность заключена в высшем, трансцендентальном субъекте: вспомним, например, знаменитое высказывание Христа «Я есмь Истина».

Тем самым противоречие снимается. Природа Истины имманентна (глубинно-личностна) и потому трансцендентна. Подлинная истина находится, конечно, не вне людей, а именно в них; но, в то же время, она существует над ними. Она – выше людей, если люди низки. Она – на одном уровне с ними, если они достигают вершин разумности и человечности.

В Мироздании Вселенной существуют, как было предположено в одном из предыдущих разделов, два Источника, творящих, соответственно, природу (материально-энергетическую реальность) и душу (духовную сущность человека). Поэтому познание законов материи – одно дело, но Истина в широком смысле, по иерархии, совпадает с законами Второго, Духовного Начала, а законы гармонии материи включает в себя в преобразованной форме.

Тем самым Истина есть целое. Оно несовместимо с формальной индукцией и дискурсивной мыслью. Истина как формальная правильность, как внешнее соответствие узкой, ограниченной области исследования – всегда относительна и условна. Такую истину можно проверить практикой, экспериментом, но высшая Истина проверяется опытом жизни, напряжением всех интеллектуальных и духовных сил, и к ней далеко не всегда применим предметно-операциональный критерий. Наоборот: сама практика должна проверяться Истиной, иначе и атомную бомбу мы будем вынуждены смиренно принимать лишь потому, что ее практическое создание и применение подтвердило теоретические выкладки физиков.

Если истинно только то, что человечно, что способствует развитию человека, а тем самым и гармонии его отношений с Миром, то Истина сама становится критерием, мерилем правильности, гармоничности, развития и углубления осмысления жизни, мерилем самой жизни человека. Ибо содержание Истины есть Добро, а, следовательно, Истина – это форма Добра [20].

Из этого лаконичного определения, как из малого зернышка, как из крохотной клеточки, формируется и вырастает целая цепь, целый каскад дефиниций, позволяющий понять, что же такое Истина, – понять наиболее полно и точно. Истина предстаёт тогда как совпадение всего моего индивидуального бытия с сущностью и назначением Человека в

Гармонии Мироздания. Она раскрывается как то, что существует независимо от субъективных желаний и помогает людям развиваться. А развиваться для человека – значит делать все то, что позволяет расцветать его духовному чувственному миру, его душе, видоизменяя даже программу смерти, инстинктивно заложенную в подсознание и клетки тела. Таким образом, Истина есть то, чему мы можем доверить свою жизнь.*

Так поиск Истины рано или поздно приводит человека к очевидности того, что Истина *проста*. Она есть Добро, а Добро как таковое измеряется только искренностью чистых побуждений, из которых свершается действие. Вот почему человек обязательно приходит к необходимости не только *искать* Истину, но познавать и жить *исходя из* Истины как единства Добра и Красоты, – Истины, которая, говоря словами Ф. М. Достоевского (из «Дневника писателя» за 1873 г.), поэтичнее всего, что есть в свете, особенно в самом чистом своем состоянии.

Познание в духовном измерении открывает пути к постижению как законов материи внешнего мира, так и законов психосоматических контуров саморегуляции. При условии самопреобразования в соответствии с Истиной все раскрывается перед человеком – и гармония внешняя и внутренняя, и собственные творческие возможности, и тончайшие восприятия, неведомые ему доселе. При должном развитии души человек сумеет получать знания без посредства внеположных ему средств и источников и при этом иметь гарантию правильности этих знаний.

Это – подлинная свобода, т. е. творчество из любви. Покуда же человек не стал жить в Истине, а лишь пытается рационалистически осмыслить окружающее вместо того, чтобы развивать свои истинно человеческие, духовные, внутренне-чувственные прекрасные качества, он не только не станет свободным, но и не поймет, что же такое действительная свобода.

К счастью, процесс и результат познания Истины не совсем таковы, какими их представляют догмы уходящих времен. В действительной жизни человек, который искренне пытается открыть Истину, однажды в этом поиске и этом стремлении с радостным изумлением непременно обнаруживает: не он открывает Истину, а Истина открывает

* Ответ на вопрос Ф.М. Достоевского: «Со Христом или с истиной?» – может быть только один: со Христом, ибо Он и есть Истина. Нехорошо человеку, если он может доверить всю свою жизнь одной лишь головной истине и положить жизнь за нее. Правда, такого рода случаи имели место в истории. Следовательно, если Истина есть то, чему мы безусловно можем доверить свою жизнь, то это не значит, что справедливо также и обратное: что всё, чему мы можем доверить свою жизнь, – Истина.

ему сама себя. И Истина превосходит все его самые смелые ожидания. Она – не просто «его» Истина, которую он желал и предполагал иметь изначально. (Если бы Истина полностью совпадала с индивидуальным ли, коллективным ли образом или понятием, то это была бы Истина, которая заранее известна. Но разве подобная «Истина» может чему-то научить?) Нет – Истина являет себя как Истина для всех и любого из нас, как своего рода сюрприз, великая, прекрасная неожиданность. Открывшаяся Истина оказывается чем-то несравненно большим, нежели сам ее искатель, чем-то существующим независимо от него. Истина – не функция исторического движения человеческого разума, а Слово Бога. И она помогает человеку развиваться, далее и далее, бесконечно дорастая до ее высот.

И значит, Истина – не субъективна и не объективна только. Подлинная Истина есть то, что *помогает людям развиваться, существуя независимо от них*. Она предлагает человеку «отвергнуть себя», превзойти себя самого, – но не с тем, чтобы живая личность исчезла. Истина предлагает человеку «принять Истину в себя», – но не с тем, чтобы человек провозгласил в качестве Истины себя самого. Истина есть жизненное взаимное перевоплощение человека и Того, Что больше и выше его; Истина есть живая и душевная встреча Мира и Человека.

И она открывает нас Миру – и нам самим.

Над этим прежде всего и должен работать современный человек: иметь представление об Истине, о своем месте в Мироздании и о вхождении в гармонию с ним на основе подлинного духовного развития. Все остальное приложится – расцвет науки и познания, истинно общественного бытия, высочайшего творчества и одухотворенной культуры.

5.3. Сущностные параметры познавательного процесса

Если внимательно присмотреться к общей схеме исторического изменения типов рациональности: «классическая – неклассическая – постнеклассическая», нетрудно увидеть, что их смена происходила по логике движения от идеи объектности к идее субъектности. В классической рациональности акцент ставился на объекте; в неклассической стали братья в расчет инструменты познания; а постнеклассическая рациональность делает ставку уже на самого субъекта познания.

Историческая цепь познания замыкается на человека. Иными словами, всё в познании зависит в конечном счете от внутренних качеств человека, которые в нем укоренены онтологически.

Познание есть всегда *рефлексия*. А, стало быть, человек одновременно познаёт мир «объективный» и себя самого, свой собственный, «субъективный» мир.

Традиционная гносеология, таким образом, сначала разделила «субъект» и «объект», чтобы затем, в современную эпоху, они объединились, или, по крайней мере, нашли точки своего соприкосновения и переплетения.

На наш взгляд, тем самым, суть всех проблем в философии познания сегодня не столько в том, чтобы сформировать новый тип всё той же рациональности, обусловленной всё тем же, традиционным, пониманием структуры человека или постмодернистским отрицанием его внутренней архитектоники. Важнее понять человека *по-новому* – как существо не только рациональное, но универсальное и, более того – духовно-чувственное. В результате это позволит *избавиться от диктата рационального в познании, от абсолютизации роли и смысла рационального в познании, хотя, в то же время, отнюдь не отрицая этой роли*.

Современная философия познания уже не может обойтись без духовного обеспечения, без укоренения нравственных начал человеческого бытия. Коротко говоря, познание в дальнейшем уже немислимо без доминантной установки на высшие, абсолютные ценности. Условиями познания, его источниками, основой и лейтмотивом процесса познания и главным его результатом должны стать не знания как таковые, не технические потребности, а духовно-нравственные ориентиры и духовно-чувственные качества подлинной человечности. Разум в этом случае становится не верховным началом личности, а вспомогательным, инструментальным.

На современной стадии развития науки приходится говорить уже не только об ответственности за применение *результатов* науки, но и за сам *процесс* научных исследований, в ходе которого может быть нанесен вред исследуемому объекту. Особенно если этот объект – человек. Это означает, что переводу в этическую плоскость подлежат не только внешние для самой науки как исследовательской деятельности проблемы реализации полученных результатов, но и внутринаучные процессы исследования [21].

Говоря о *методологических установках* конкретно-целостного понимания философии познания, необходимо указать следующее.

Существует «субъективная» философия (к примеру, И. Кант и Э. Гуссерль), и философия «объективная» (к примеру, М. Шелер, М. Хайдеггер, Н. Гартман). Причем Николай Гартман пытался примирить субъективность чистой феноменологии Эдмунда Гуссерля с объективностью познания, говоря о *схватывании* объекта познания.

Действительно, одна из задач философии познания – найти такую методологию, которая помогла бы синтезировать оба подхода. Ибо оба они в определенной мере верны: в сознании есть то, чего нет вовне (воспоминание, пренатальная память, фантазия, воображение, активность, сновидческие реальности и т. п.), но есть и то, что не входит в сознание (к примеру, хотя бы то, что еще никогда не было видно и слышано человеком, т. е. всякое новое для него).

И первый вопрос, который возникает на пути детального исследования *понятийного аппарата* теории познания, – это вопрос о том, что значит «знать».

В слове «сознание» корень – «знать». Это значит, что сознание есть «совокупное» знание, или иначе – «совпадение» знаний (con-sciousness). Иными словами, это – резонанс индивидуального во всеобщее, а универсального – в индивидуальное; это овладение *законами* и выражение их в специфической форме.

«Знать» тем самым означает «помнить», т. е. сохранять информацию (образы, слова, знаки), полученную в результате резонанса с целым. Следовательно, Сознание как Мировое Целое и его саморезонанс есть причина знания в той же мере, что и его (знания) следствие, след.

Необходимо при этом дифференцировать *уровни знания (памяти)*:

- *механическое знание* (запоминание без понимания);
- *понимание* (память о законах, характере, последовательности запомненного);
- *умение* (припоминание, вспоминание).

Память есть способность собирания информации (запоминание). Знание есть хранение ее (память).

В этом контексте становится понятным, что познание, или узнавание есть именно *вспоминание, припоминание*. Как указывал еще Гегель, интеллигенция есть способность узнавания, она познаёт некоторое созерцание, поскольку это последнее уже раньше ей принадлежало [22].

В науке и в философии иногда считают: «знать – значит уметь сделать». С критико-рефлексивных позиций эта формула, однако, не исчерпывает всего содержания познания. Хотя бы потому, что уметь сделать можно лишь тогда, когда у человека выработалась достаточная степень механической памяти, т. е. когда память о деталях процесса стала более или менее автоматической. Значит, и делание (действие) тоже основано на памяти.

Познание тем самым есть платоновское «припоминание», поскольку человек в своем познавательном устремлении пытается проникнуть именно в ту глубину, которая ему дана изначально и принад-

лежит его собственному имманентному существу. Этому соответствует, кстати, и древнекитайское даосское «забыть»: принцип, согласно которому, познать сущность вещей можно лишь отрешившись от мира эмпирического, «забыв» его и, соответственно, «забывшись» в мире трансцендентном.

Для углубления и уточнения этой точки зрения можно поставить следующий вопрос. Если, как известно, «всё познаётся в сравнении», то с чем именно сравнивается познаваемое? Очевидно, с чем-то уже известным. Откуда, однако, оно известно? Если исходить из чувственного опыта, то совершенно неясна природа всеобщего: даже если предположить, что оно получено путем индукции, то остается проблема – а почему был сделан общий вывод из этой индукции? Потому что так сошлись онтологические детерминанты работы мозга – его нейронные связи? Но почему они так сошлись? Не потому ли, что на это *изначально был настроен их механизм?*

Даже образы воображения нельзя определять как представление того, «чего нет». То, чего нет, не может быть представлено в принципе. А раз оно представлено, то, следовательно, оно есть. И оно было – в *объективной реальности психики и внутреннего мира.*

Знание есть припоминание, притом в самом широком смысле постоянного реминисцирования, постоянного соотнесения с уже известным, перманентной реконструкции (не деконструкции!) знаемого.

Знание, вероятно, представляет собой некую иерархическую структуру. Она выстраивается от точного знания (уровня точного факта или развернутой теории), которое вполне можно смоделировать или воспроизвести на практике, до знания, которое не доходит до своего осознания человеком и лишь через время открывается ему как давно известное.

Поскольку сознание есть резонанс в целом, следовательно, человек всегда знает всё. Но это «всё» нужно именно *узнать, познать*, т. е. *получить знание о своем знании.* Вот почему человек способен узнавать не только нечто старое, уже имевшее место в его наличном опыте, но и нечто новое, т. е. то, что доселе не входило в опыт этого человека или человечества. Оно просто хранилось в составе универсума как целого.

Из сказанного следует, что познание, как мы уже имели возможность подчеркнуть ранее, есть *открытие нового*: то, что было скрыто от человека в его имманентной глубине, в ходе истинного познания явится для него как новшество, тем более, что всякое познание направлено на творчество, т. е. на привнесение новых оттенков красоты в окружающий мир.

В этой связи важна и попытка целостного осмысления такой категории познания, как «идея». Что такое идея? Это есть мысль, соот-

ветствующая в нас идеалу, как первичному образцу, прототипу, и как цели. Расхожее выражение «в голову пришла идея» означает возникновение *идеальной*, т. е. *образцовой*, мысли. Вот почему идею всегда рассматривали в истории познания в ее функции разрешения противоречий. Идея всегда считалась не просто отражением некоей наличной действительности, связывалась не только с эвристическими качествами, но и с качеством проективности (как известно, так считал, например, русский космист Николай Федоров).

Отсюда понятно, что *познание есть творчество*, ибо проективная идея вкупе с освобожденным духовным началом начнет постепенно распространяться в мире, дополняя его красоту новыми оттенками и проявлениями, и благотворно повлияет даже на структуры и функции многих вещей и явлений в Мироздании.

Базисными условиями познавания и познания являются, вероятно, некие матрицы и коды. И, стало быть, правы все те, кто говорил о познании как припоминании, об априорности категорий, о врожденных идеях. Просто всё это – разные аспекты, стороны, акценты, более или менее точные, одного и того же: познание есть реминисцирование.

Правы, впрочем, и те, кто говорил о познании как следствии опыта, практики, ибо в данном случае под «знанием» подразумевается тот опыт, который получен в ходе попыток добраться до сути, пробиться через скорлупу. Здесь знание – промежуточное. И понимание знания как опытного есть только промежуточное, «срединное» понимание, оно не ведает о своем первоначале и не знает своего итога.

Возможно, именно так следовало бы интегрировать все подходы к познанию, все познавательные стратегии, все типы рациональности. То есть на базе понимания человека как *духовно-универсального творчески-деятельного* существа.

Чтобы лучше понять эту уникальную особенность человека, следует, по-видимому, хотя бы вкратце обратиться к обзору эволюции феномена сознания в живой природе.

Жизнедеятельность материальных организмов – как растительного и животного миров, так и человеческого материального тела, основана на триединстве инстинктов: самосохранения, самообеспечения и продолжения рода.

Чтобы удерживать эти стороны под определенным жизненно важным контролем, живые организмы обязательно обладают сознанием, которое, в зависимости от разнообразных обстоятельств, может быть разной степени сложности.

У представителей растительного мира сознание проявляется на уровне весьма простом и примитивном. В силу того, что растениям не требуется регулярно перемещаться в поисках благоприятных условий удовлетворения инстинктов, их сознание не концентрируется в какой-либо точке, помещаясь в определенном месте материального тела. Сознание растений существует в качестве энергетического поля, окружающего тот или иной организм, и действует во взаимосвязи с той или иной информацией клеток корней, стебля, листьев и т. д., а также с идентичными полями соседних растений.*

У представителей животного мира жизнедеятельность протекает в более сложных условиях, поскольку для удовлетворения их инстинктов рядом с ними не всегда бывают благоприятные условия. И тогда требуются всевозможные перемещения в поисках таких условий с более глубоким осмыслением поступающей информации через природные чувствительные особенности. Для наиболее гармоничного осмысления поступающей информации сознание было особым образом сконцентрировано в голове животного.

Человеческое природное тело не отличается от организма животного по корневому смыслу, но, в отличие от животного, стало обладать намного более сложным многообразием возможностей. Тело человека, как и тело животного, окутано своеобразным силовым полем, подобно тому, как окутано растение, однако в своей сути эти поля имеют разницу. У растений это – полевое сознание, а у физических тел человека и животных это – утонченные чувствительные особенности, с помощью которых человек соприкасается с великим разнообразием подобных полей всего физического мира в пределах досягаемости собственного поля. Чем более развито поле, тем больше есть возможностей воспринимать окружающую реальность, запечатлевая ее сознанием и осмысливая.

Эти поля окутывают человеческую плоть с некоторым разнообразием, и именно в данных энергетических особенностях следует искать тайну природной интуиции: она есть знание, имеющееся внутри человека, но не связанное с его разумом. Дело в том, что большую часть таких знаний тело приобретает до того, как молодой разум рожденной плоти начнет развиваться в непосредственном осмыслении поступающей информации от грубого соприкосновения

* См. напр.: Rhee Young E. Embodied Mind and Extended Cognition // XXII World Congress of Philosophy: Rethinking Philosophy Today. Abstracts. – Seoul, 2008. – P. 439–440. Здесь речь идет о новом, расширительном научном понимании сознания как выдвинутого в окружающую среду.

младенческого организма с окружающей реальностью через зрение, слух, запах, вкус и т. д. Видимая окружающая реальность оказывается гораздо богаче, чем казалось, и немало знаний об этом богатстве содержится именно на клеточном уровне человеческого плотного тела. Клетка имеет информацию обо всех законах, которые окружают ее, вне зависимости от того, фиксирует ли эти законы наше сознание. Поэтому, как только информационное поле клетки испытывает активное проявление того или иного внешнего закона, можно ощутить смутное понимание чего-то знакомого.

Наряду с проявлениями закономерностей природной интуиции, человек обладает еще и проявлениями своеобразной духовной интуиции.

Наряду с упомянутыми законами, во Вселенной существует два качественно разных сознания: планетарное Сознание и сознание тех, кто рождается и развивается на планете. В то же время, среди рождающихся на планете есть либо одна из форм проявления разума, либо две: обычная форма развития и подвижная. Наше материальное тело обладает подвижным разумом, а к иной форме развития разума относятся все представители животного мира. Подвижный разум характеризуется деятельностью, далеко не связанной с жизнедеятельностью материального тела, которому он принадлежит. Его возможности могут не быть скованы узкой направленностью нахождения наиболее рациональных путей удовлетворения инстинктов. Подвижный разум воспринимает и стремится познать окружающую реальность не только в связи с жизнедеятельностью материального тела его носителя, но и вне всякой связи с этим, при этом часто устремляясь познавать практически ненужное для жизни плоти, преодолевая действие закона самосохранения в виде сигналов о вероятной опасности. Животные делают подобный шаг, т. е. преодолевая сигнал об опасности, только в случае крайней нужды в удовлетворении того или иного инстинкта.

Живые организмы сложены на двух своеобразных основах: чувствительных особенностях и особенностях мышления. Чувствительные особенности мира животных – как грубые, которые относятся к непосредственному контакту плоти с плотными объектами окружающего мира, так и тонкие, вступающие в соприкосновение с энергийными проявлениями того же окружения, – предназначены для познания окружающей реальности с целью определения в ней того, что призвано удовлетворить зов инстинкта. Мышление в этом случае помогает либо наиболее точно приближаться к искомому, либо наиболее правильно удаляться от нежелательного.

Чувствительные особенности представителей подвижного разума намного богаче и разнообразнее, что позволяет воспринимать окружающую реальность наиболее широко, а разумные особенности обладают величайшими возможностями в оценке окружающей реальности, что позволяет наиболее точно познавать все законы материального мира.

Постоянное познавательное устремление бесконечно толкает разум к логическому осмыслению всего неизвестного, которое встречается на пути следования организма. Закон развития разума основан прежде всего на фиксировании практически проявившихся в том или ином виде явлений окружающей реальности, а далее – на логическом осмыслении сути этих явлений и законов взаимосвязи их с явлениями, ранее зафиксированными и предварительно осмысленными. После этого такая информация перемещается в хранилище памяти, продолжая накопление знаний. Информация, нуждающаяся в дополнительном рассмотрении, ожидает часа, когда очередная особенность реальности сможет принести нечто недостающее для более широкого и глубокого осмысления хранящейся информации, с течением времени всё более превращающейся в твердое знание.

Разум материального тела начинает жизнедеятельность с беспорядочного фиксирования и накопления фактов проявившейся реальности, которые в состоянии воспринимать юный организм. Далее отмечаются закономерности, связывающие одни явления с другими, и их взаимное влияние друг на друга. Таким образом всё глубже и шире охватываются законы материального Мира. Осмысление на первых порах идет бессистемно, но с течением времени эти действия приводятся в полное соответствие с законами логики: четко организованного, холодного, рационального мышления. «Холодного» подразумевает мыслительную деятельность на фоне абсолютно нейтрального внутреннего чувственного отношения к зафиксированным явлениям происходящей реальности.

При этом характерной особенностью подлинно разумных существ является то, что, однажды осознав необходимость неукоснительно следовать познанным законам реальности, никто из них никогда не приложит ни малейшего усилия для того, чтобы нарушить эти законы. Это, по сути, и является *критерием разумности*. Законы существуют не для того, чтобы к ним выражали какое-либо отношение, но только для того, чтобы им следовали.

Разум находится, прежде всего, под непосредственным влиянием законов Гармонии, которые он познаёт шаг за шагом; что и удерживает весь организм в этих законах. Но, попадая под непосредственное влияние человеческого чувственного мира, деятельность разума значи-

тельно видоизменяется. Законы души коренным образом отличаются от законов развития разума. Поэтому жизнедеятельность человека не призвана руководствоваться разумом только как основным помощником в развитии души, обогащающей Вселенную духовными дарами. Поэтому человек своей духовно-чувственной сутью призван повлиять на деятельность разума и направить его способности в иное русло.

Следовательно, все законы, составляющие общий закон развития души, проявляются в духовном отношении ко всему, что человек в состоянии воспринимать и замечать через все свои чувственные особенности и возможности сознания.

Особым феноменом, относящимся к характерным проявлениям законов души, является вера. Если для разума важно умение распределить информацию на точные знания и неточные, чтобы правильно осмыслить происходящее, то отношение души к чему-либо или кому-либо может выражаться или полным доверием, или определенным недоверием.

При этом в законах развития разума есть только подталкивающая особенность – любопытство; а в законах развития души есть только сдерживающая – сомнение. Подталкивающая особенность хороша на пути развития, но опасна на краю обрыва. А сдерживающая особенность хороша у края пропасти, но неблагоприятна на пути восхождения.

Эти два принципа – «толкача» и «якоря» – человек имеет в себе с необходимостью, для достойной оценки реальности и умения в ней точно ориентироваться и пользоваться ею [23].

Итак, мы видим, что человеческое познание имеет ту специфику, которую нельзя не учитывать при формировании релевантной философии познания.

Как известно, отношение «Человек – Мир» многомерно и имеет различные ипостаси, или формы: познавательную, этическую, эстетическую и т. д.* Специфика каждой из них определяется как логически, так и конкретно-исторически, особенно когда какая-то из этих ипостасей оформляется четко и выходит на передний план как ведущая сторона и тенденция культуры. Но надо помнить и другое: «Человек – Мир» – отношение онтологически целостное [24]. И поскольку сегодня наиболее актуальна задача формирования человека целостного, то, соответственно, необходимо формирование целостного отношения Человека к Миру.

Что же такое это целостное отношение? Это – не сумма его ипостасей, а нечто конкретное, которое и сопрягает в качестве главного звена

* Этой теме посвящены, например, многие работы известного советского и казахстанского философа А. А. Хамидова.

остальные звенья отношения «Человек – Мир». Это конкретное должно быть не результатом логического ухищрения, но реальным живым явлением; оно должно обладать известной «массовидностью» и быть тем особенным, которое в то же время является сущностной характеристикой данной предметной области [25].

Рассматривая отношение «Человек – Мир», необходимо увидеть, что этим требованиям отвечает именно *человеческое отношение* к Миру. Следует подчеркнуть оба эти слова, т. е. это должно быть *человеческое отношение*, и оно должно быть именно *человеческим*. Другими словами, базисной основой гармоничной связи Человека и Мира должно быть не логическое их отношение, не умозрительное их рассмотрение, а непосредственно испытываемое внутренним существом человека здоровое чувственное отношение – *эмоциональное расположение* к окружающему миру. Все другие формы отношения «Человек – Мир» напрямую зависят от этого, исходного. Положительным отношением к жизни создается соответствующее – положительное – религиозное, этическое, практическое, познавательное мироотношение, причем так, что все эти формы по сути оказываются синонимами, чем и должны быть в составе именно целостного отношения «Человек – Мир».

Перспективные тенденции в философии, психологии, педагогике, прогрессивные мировоззренческие идеи и теории как раз и основаны на понимании того, что первейшим условием целостного человеческого отношения к Миру являются истинно человеческие *чувства*. Эти чувства называют «высшими» или же «внутренними», чтобы отличить их от внешних ощущений («пяти чувств») и подчеркнуть, что их характер – не природный, а именно человеческий, духовный, неотъемлемый от подлинной сущности Человека. По выражению Гегеля, эти чувства составляют «внутреннюю принадлежность души» [26].*

Это позволяет говорить о том, что познание в последнем счете – и в глубинном отношении – есть ни что иное, как *расширение духовного опыта*.

Познавать надо для того, чтобы творить. Чтобы творить, надо знать законы гармонии. Чтобы знать законы гармонии, надо относиться к миру гармонично. Тогда его гармония будет расцветать, а каждый ее элемент и вся она в целом раскроются перед человеком сами.

К сожалению, до сих пор доминирует иной путь познания: человек поверяет гармонию алгеброй. Человек пытается *рассчитать* свою жизнь,

* Не следует путать эти чувства с кантовским «внутренним чувством», определяющим человеческое бытие во времени.

как и жизнь Земли и Вселенной, и гармония бытия начинает раскладываться в сознании человека на логические ряды. Но стремление видеть сущность вещей и явлений через холодную, бесстрастную призму «чистого» сознания, «чистой» логики, сквозь ледяной кристалл разума в конечном итоге неизбежно порождает у познающего не только разочарование, но и ложные представления о мире, более того – ложные представления и установки, касающиеся жизни самого человека.

Дело здесь в том, что, пытаясь для своего развития раскрыть, разложить все взаимосвязи между любыми объектами и явлениями, человек перестает прислушиваться к себе, к своим истинным – чувствительным, т. е. собственно живым, способностям. А ведь только благодаря им он непосредственно связан со всем окружающим, с информационными полями Земли и Вселенной, и именно в этих чувственных способностях заключены истинные и точные предопределения вещей, явлений, событий, особенностей внутренней жизни самого человека.

Но мало того, что человек свел познание к логике и расчету: он в своих гносеологиях и в ходе реального познавательного процесса постарался свести к минимуму, а то и вовсе устранить мир чувственный. Основанием для такого рода попыток явилась идея, подкрепляемая многочисленными наблюдениями, которая состоит в том, что только спокойный ум может работать эффективно и истинно. В общей форме эта мысль несомненно верна. Однако истолковали ее превратно.

В своем существовании идея необходимости спокойствия ума означает, что человек, исполненный сомнения, недоверия, тревоги, страха, алчности и т. п., не в состоянии мыслить и познавать надлежащим образом, тем более, если эти негативные и повышенные эмоциональные состояния прямо относятся к самому познаваемому. Но это принципиальное основоположение было некритически распространено на *любые* эмоции, так что человеку, вступающему на путь познания, предлагалось полностью избавиться от чувственного фона. Эта установка особенно явственно выступает в качестве условия в психической практике ряда индо-буддийских учений, но довольно характерна и для западной философии (идеал «объектного знания», «феноменологическая редукция» и т. п.).

Действительно, как мы уже имели возможность отметить, закон функционирования разума как такового – минимизация эмоциональных особенностей человека, которые создают субъективную приязнь или неприязнь к познаваемому и мешают устойчивым закономерностям развития разума. Но такого рода закон не может быть безоговорочно отнесен к познанию человеческому. Именно человеческому, а не какому-то иному. Если бы в человеческой жизни все решали знания,

развиваться было бы легко. Но истинный человек – существо не столько разумное, сколько духовное; не столько познающее, сколько любящее; не столько размышляющее и конструирующее, сколько нравственно-деятельное.

Духовность человека, в отличие от разумности, связана с наличием в человеке души – сферы положительных внутренних, или высших, чувств: любви, веры, чувства священного, чувства вечного и т. д. А между тем, чувственность человека обычно считалась не более чем элементарным уровнем в познании и существе человека. Внешние ощущения, а также связанные с природными инстинктами эмоции низшего, эгоистического порядка относили к тому же разряду, что и чувства высшие, подлинно человеческие, благодаря которым человек имеет уникальный статус в Мироздании, – точнее, к различным градациям *одного и того же* феномена. Философы вообще неохотно обращались к исследованию высших чувств, предоставляя их психологам [27]. Сверх того, нередко бывало и бывает так, что внутренние, или духовные чувства упускаются из виду вообще, как будто их не существует. Но если человек не ведает об их существовании в качестве совершенно особого рода чувств, то это происходит не в последнюю очередь именно потому, что любовь, чувство бесконечного и другие подобные чувства нельзя изучать извне, как нельзя по-настоящему и рассказать о них: надо сначала довериться, открыться бытию. А открывается человек крайне редко, и его духовные чувства не выражены: они заслонены эгоизмом в разнообразных его личинах.

Природно-инстинктивные чувственные проявления человека берут начало от законов развития материального мира и присущи всякому живому существу. Духовные же чувственные проявления имеют своим истоком законы над-материального характера и, будучи, следовательно, качествами благодатными, свойственны только для человека – существа, очевидно обладающего особой уникальностью, особым достоинством в Мироздании.

Понятно поэтому, что высшая природа духовных чувств не имеет ничего общего с природно-эгоистическими инстинктами. А поскольку высшие чувства лишены эгоизма, постольку не могут исказить работу разума в направлении, неблагоприятном для Гармонии Мира и самого человека. Ясно поэтому также и то, что в процессе человеческого познания ни в коем случае не следует стремиться к избавлению от чувственных проявлений: нейтрализация чувств опасна для души, так как способна приводить к остановке в человеческом развитии. Речь должна идти о другом – о необходимости облагородить природную чувствен-

ность чувственностью духовной. Чувственное пламя проявлений природы, природно-эгоистический чувственный огонь должен быть окутан огнем духовным и приведен им в надлежащую норму. Это задача невероятно сложная, но ее необходимо предстоит решить, если человек в мире современных кризисов хочет не только выжить, но и развиваться по-человечески.

Это требование прямо касается и мышления, сознания. Ему пока еще не удастся правильно и достойно оценивать реальность именно потому, что им владеет чувственно-эгоистический мир, который буквально застилает сознание, как туман, и искажает окружающий мир; и любое осмысление получается прежде всего в угоду эгоизму. Но, подчеркнем снова, это не значит, что следует очищать разум от чувственных «помех»: напротив, он может стать по-настоящему чистым, т. е. светлым, одухотворенным, только под облагораживающим влиянием возвышенных чувств. Истинное мышление у человека может протекать только под опекой чистой души.

Сознание, конечно, способно сделать правильный вывод, но этот вывод сам по себе вовсе не обязательно будет истинно человеческим. Предназначение разума состоит в том, чтобы давать знание объективное, беспристрастное, а следовательно, свободное от страстей, эмоций, внутреннего отношения к познаваемому. Поэтому сознание как таковое способно запечатлевать, так сказать, четкий контур познаваемого предмета, но пустой внутри. Это означает, что разум – способность инженерная, а она, конечно же, не только не исчерпывает способностей человека, но и не имеет к человеческой сути непосредственного отношения.

Качество человечности определяется не комбинаторными талантами ума, а нравственной устремленностью и внутренней ответственностью за все окружающее и происходящее. Истинная человечность проявляется в совести – соприкосновении духа, растущего внутри, с пока окутывающей его эгоистической внешней оболочкой и в установлении контроля над ней.

Сущность человека – не сознание, а душа.

Первое относится к природным началам человека, которые возникли и развивались в ходе эволюции мира материи: информации, энергии, вещества. Сознание – универсально-природное качество, им пронизаны все формы и уровни материального бытия, начиная с истинно элементарных энергийных проявлений и кончая миром как целым. Следовательно, сознание (разум) имеет в материальном мире свою корневую основу; ментальное и физическое связаны необходимо; законы разума и природные законы его биоэнергонапителя – одни и те же.

Что же касается души (и, соответственно, духовности, глубинно-религиозного этического качества), то она есть над-материальное, над-природное (т. е. именно духовное, а не материальное) образование, сущностное дополнение к материальной гармонии. Поэтому «субъективное», в расширенном понимании, и физическое могут быть проявлением *двух сущностей в едином процессе*.

Информация духовная, идущая от второго Начала Мироздания – источника духовности в человеческой архитектонике, – реализуется только через человека. (И не может, следовательно, включаться напрямую в объем понятия «информация»; эта последняя реализуется в иных, материальных системах.) Поэтому процесс человеческого познания непозволительно представлять вне духовного измерения, без учета духовного начала: он окажется вне-человеческим, характерным для существа разумного вообще, или *только* разумного, не имеющего духовной ткани.

Мир – это информация разной степени плотности. Информация – это ин-формация, т. е. обретение смыслом, идеей *формы внутренней* (символической) и *внешней* (материально-реальной). Следовательно, всё в бытии пронизано своеобразной «эфирной дорогой», символическими моделями будущего.

Следовательно, все мы суть распакованные коды информации (буквенные, числовые, геометрические). А, уходя из физического тела, мы оказываемся свернутыми кодами информации.

Каждое физическое явление имеет свой дубликат в виде поля сознания. А это как раз и означает, что мысль, идея есть резонанс этого физического явления в Целое. Чтобы не исчезнуть в пустотности (*шунья*, в терминологии буддизма), не раствориться под мощью Абсолюта, каждое единичное явление дублирует себя – на случай поломки, болезни, даже смерти, на случай необходимости восстановления ценной для кого-то информации и т. п. Это есть полевая форма сознания, своеобразная копия пустотной формы Абсолюта.

Поэтому идея, когда она приходит в голову человеку, есть ни что иное, как раскодированная копия объективной идеи. А раскодирование идеи внешней вещи приводит, надо полагать, к некоторым изменениям этой вещи, поскольку код этой вещи «снят» прямо с поля сознания (энергоинформационного поля) этой вещи. Вещь тем самым обнаруживает для нас свою сущность.

Однако – и это надо хорошо заметить – мы познаём только вот эти самые копии, дубликаты, коды вещей, но сами вещи – лишь постольку, поскольку узнали их коды. Коды – а не сами вещи. Следовательно, вещь в себе так и остаётся для нас Тайной.

Тем более, что вещь всегда связана с первичной пустотной формой Абсолюта, там ее корни, истоки. И в этом качестве она непостижима для нас как, для телесных существ. Точно так же и в том случае, если нам удастся почувствовать себя родственными великой Пустоте: в этом случае для нас непостижимо, почему вещи так отличаются от нас (а потому, что мы – прежде всего, духовны, а они – только материальны; а, значит, мы можем вносить в вещи то, чего в них нет, а они в нас – не могут, «оставаясь за ширмой»).

Но что существенно более важно, это то, в какой мере изменяется вещь от того, что мы ее познали, исследовали умом. И ответ на этот вопрос однозначен: в той мере, насколько *духовно обеспечен* был наш исследовательский поиск, какого рода *цели* мы преследовали в познании.

Процесс познания по традиционной схеме выглядит как переход от чувственного к рациональному. При этом под чувственным имеются в виду внешние чувства; а под рациональным – понятийный аппарат и производные от него идеи и теории. Не меняет дела и имеющее иногда место добавление к сфере рационального таких феноменов, как, скажем, сверхразум, откровение, чаннелинг, природная интуиция (в том числе, интеллектуальная), ибо они принципиально укладываются в традиционную схему, отличаясь лишь оттенками степени либо способом получения знания.

Но у подлинно человеческого существа процесс познания ярче, богаче и выражается, соответственно, по-иному. Он, впрочем, несводим к тем или иным схемам, но если уж применять некие схематизмы, то в самом общем, упрощенном виде когнитивный процесс (точнее, целостный образ познания в его важнейших сторонах) выглядит следующим образом.

1. *Природно-чувственное, эго-эмоциональное*: сенсорные впечатления, низшие эмоции.

2. *Рациональное*: понятийно-категориальный аппарат мышления, способности рассудка и разума.*

3. *Духовно-чувственное*: вера, любовь, благодатные переживания и постижения, духовная интуиция, т. е. мир внутренних, или высших, чувств.

* Различая особенности рассудка и разума, надо видеть, что по своей сути они представляют одно и то же: именно умственную, ментальную форму освоения действительности. Конечно, трудно согласиться с Э. Гуссерлем, который считал кантовские понятия рассудка и разума «мифическими», но следует согласиться с ним в том, что рассудок и разум – в принципе, одна и та же способность к «нормальному мышлению», которая «предполагает в своем понятии чистую логику» (см.: Гуссерль Э. Логические исследования. – Ч. 1. Прологомены к чистой логике. – СПб, 1909. – С.185–186).

У человека, как видим, – два чувственных мира, а сфера рационального располагается, так сказать, между ними. Эта уточненная (и более утонченная) схема высвечивает, помимо прочего, важный момент: психика человека больше и глубже явления сознания, внутренний мир к сознанию несводим. Сознание рисует только внешний контур явлений и сущностей, а тем самым человек в этом процессе – сторонний наблюдатель и исследователь, или информационная матрица: «внутренний человек» не затрагивается таким процессом познания самим по себе. Задача сознания состоит в том, чтобы отметить характеристики и существенные черты познаваемого. В «чистом» виде сознание подобно хрустальному шару, оно не имеет никаких оттенков и искажений реальности, однако не имеет и теплого оттенка доброго чувственного отношения к ней, каковой оттенок как раз и должен быть присущ сознанию подлинно человеческому.

Между тем, сам человек – это его индивидуальность, т. е. душа, внутреннее содержание его живой жизни, его внутренние устремления, теплый свет духовного начала. Правда, оно до сих пор окутано эго-эмоциональной оболочкой, но при должном развитии в будущем расширится изнутри и само окутает эту оболочку снаружи, став действительно высшей и адекватной формой проявления бытия человека. Тогда любой уровень и объем информации станет человеку реально доступен.

Поэтому познавать надо только то, что поможет развить истинные возможности человека, и не следует познавать те тайны, которые способны воспрепятствовать нормальному совершенствованию человека. Иначе придется, вслед за персонажем «Подростка» Ф. М. Достоевского, в конце концов сделать горькое признание: «Я знаю всё, но не знаю ничего хорошего». Всякая информация влияет на человеческое становление. Поэтому прежде чем, что-то узнать, необходимо быть твердо убежденным, что это действительно нужно для формирования души, для духовного развития. Если такой убежденности нет, лучше не прикасаться к постижению, это – запретная сторона. Этим познанием человек захламит и фактически убьет себя, во всяком случае – перестанет воспринимать мир живым: мир и человек станут одной сплошной формулой. Образно говоря, как беседовать с цветами, если мы узнали их сечение, рассекли их направо и налево, разрежали все, что было возможно, и увидели молекулы? Как после этого разговаривать с цветком?..

Знание очень важно, но тем более следует опираться на то знание, которым ты способен воспользоваться для реализации внутреннего духовного порыва, чтобы претворить его в жизнь. Необходимо позна-

вать то, что окружает сердце человеческое. А для этого надо учиться чувствовать, развивать духовно-чувственную суть, совершать акт веры, т. е. акт свободного волевого «избрания» доверия окружающему. Хотя он должен стать для человека внутренне «принудителен и навязчив». Что же касается разума, то он поможет в процессе познания и самопознания осознать необходимые подробности, нюансы. Иначе говоря, разум должен стать вспомогательным инструментом духовного опыта: его подлинная миссия состоит в том, чтобы, следуя за безошибочными интуициями сердца, отвечать на вопрос о конкретных путях решения задачи. Сердце знает, что делать; разум же призван ответить на вопрос, как сделать это лучше (в нравственном отношении, прежде всего). Мысль дополняет целостный духовный акт человеческого существа.

«Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби», – говорил евангельский Христос. Эту заповедь невозможно понять, если не признавать наличия в человеке двух совершенно противоположных начал, имеющих совершенно разные источники в бытии Мироздания: начала разумного (сознания) и начала духовного (души). В противном случае, т. е. в случае отождествления этих начал, неясно, как можно быть простым (бесхитростным) и одновременно мудрым (глубоко и гибко мыслящим).

Действительно, разум имеет опору в сомнении, недоверии реальности, неверии в нее, тогда как душа предполагает открытость, подетски полное доверие бытию, т. е. – священную веру.

Вот почему человеку необходима труднейшая работа из всех мыслимых работ – гармонизация этих противоположностей. Так, чтобы душа стала началом ведущим, всегда светло открытым будущему, движущим вперед, а разум – техническим средством, решающим, как лучше, продуктивнее делать шаги вперед.

Из сказанного должно быть ясно, во-первых, в чем заключается истинное предназначение разума, – истинное, а не то, которое придали ему по предвзятости. Во-вторых, очевидно, что роль разума крайне важна в человеческой жизни и познании: не надо думать, что, если душа в человеке – «выше» разума, то разум якобы вовсе не нужен. Разум без души, конечно же, – не человеческое явление, но душа без разума, как и без плоти, была бы довольно бездейственной в окружающем мире. Поэтому все недостающее в этом смысле должно приобретаться с помощью существующих особенностей свободно размышляющего подвижного разума человека.

Следовательно, учиться мыслить, конечно же, необходимо, но при этом – мыслить только неэгоистическими положительными образами.

Речь должна идти о том, чтобы к любому человеку, явлению, предмету, событию отнестись с доверием, а в случае, если они обманывают человеческое доверие, среагировать на них гармонично, приняв произошедшее с благодарностью за преподнесенный жизненный урок, дающий возможность еще раз поучиться сохранять мир в душе, – или хотя бы как определенную неизбежность, негодовать против которой бессмысленно.

Сомнение нормально для разума, будучи его естественным двигателем, но ненормально для души: она способна развиваться только на законе веры. Сам по себе разум всегда пребывает в сфере недостаточного знания, т. е., по существу, незнания, вот почему сомнение – его нормальное свойство. Но оно может стать и часто действительно становится злейшим врагом познания, если отрывается от веры и, превращаясь в познавательное кредо, гипертрофируется как некий абсолютный принцип. Поэтому-то доверие есть для человека главный исходный пункт и основание познания и жизни. Когда душа открыта реальности, это позволяет ей знать мир непосредственно.

Познание должно начинаться с чувственности. Но не просто с ощущений восприятий, а с *чистого априорного отношения*. Чистого, т. е. беспримесного, ничего не убавляющего из реальности и ничего в нее не вносящего от себя лично. Априорного, т. е. такого, которое предшествует опыту, не детерминировано прошлым опытом или даже элиминирует его, как если бы этого опыта не было.

Термин «априорный», вообще говоря, несколько условен. Не бывает чего-то абсолютно лишнего опыта. В этом случае человек не умел бы ничего соотносить, соизмерять.

Доопытным характером (до эмпирического опыта) обладает сама способность сознания. И сама способность духовности. Познавать и любить – эти свойства человеку предзаданы.

И потому весь вопрос только в том (но это не малое «только»), что в познании и в жизненном опыте человека должно выступать первичным, базовым: сознание с его неумением *сразу* различать добро и зло, благо и вред, ибо оно объективно-бесстрастно и требует анализа, сопоставления, вербализации, – или же духовно-чувственная сторона в составе человека, которая сразу, именно до практического опыта (соотнесения с другим эмпирическим явлением, т. е. до проверки), ощущает благодатность или безблагодатность того или иного явления.

Познающий должен отнести себя, перенести себя в ту область, которую собирается познать. Тем самым он как бы переходит к этой области. То есть, иными словами, он *доверился* познаваемому, он не стал ставить между познаваемым и собой неких барьеров в виде сомнений, скепсиса.

Итак, начало познания – доверие как чистое отношение.

Начало познания не есть кантовская априорная форма чувственности, которая накладывается познающим на познаваемое, – а доверие, которое создает мост между познаваемым и познающим.

Начало познания не есть «клеточка», как простейшее отношение внутри познаваемого: нет, она не есть чисто объективное явление. Она – посредник между субъективным и объективным, снимающий их противоположность.

Иначе говоря, исходная форма познания – не в субъекте и не в объекте, а в *отношении между ними*. Вместо барьеров скепсиса – мост доверия.

Сердце не ошибается, это хорошо понимали еще древние мудрецы. А объясняется эта безошибочность следующим. Во-первых, сердце, в отличие от разума, всегда сразу чувствует и воспринимает окружающее (с той существенной оговоркой, что сердце, или душа, уже достаточно развита и не подменяется природно-инстинктивными реакциями). Во-вторых, над сознанием легко установить контроль извне, тогда как над сердцем – нельзя: это – другого рода вибрации, несравненно более тонкие. В-третьих, сердце не ошибается потому, что, даже если человек логически неверно воспринял то или иное явление, уже само доброе, любовное отношение к этому явлению позволило ему продвинуться в подлинно человеческом, т. е. духовном, развитии, стать выше еще на одну ступеньку в своем истинно человеческом жизненном восхождении. Поэтому принцип доверия должен быть понят также и как доверие человека не только миру, но и самому себе – точнее, своему истинному внутреннему существу.

Сомнение, неверие, страх неизбежно рождают мучительные вопросы о сути и смысле бытия, т. е. вопросы глобальные, – и, следовательно, ставят под вопрос, под сомнение саму необходимость жизни и сам смысл бытия. Но именно рассуждения о глобальном, великом, бесконечном, как свидетельствует опыт, сделали людей чужими друг другу. Именно в этих глобальных вопросах разделились философы, разошлись религии, а ученые образовали враждебные группировки.

Один этот неприятный факт говорит о необходимости преодоления тотального сомнения и страха – преодоления, которое единственно способно утвердить человека на пути истинного духовного развития. Сегодня, в пик критического периода существования человечества, надо учиться познавать иначе и иное, чем прежде. В современную эпоху надо вернуться к истокам подлинно человеческого познания и, перестав рассуждать и спорить о глобальном, которое пока еще (а то и в

принципе) непостижимо для человеческого разума, приступить к познанию особенного. Другими словами, не философствовать об общем, не впадать в большие и сложные рассуждения. Ибо в этом случае будет неизменно возникать путаница не только в человеческих отношениях и действиях, но, прежде всего, в голове у самого рассуждающего. Необходимо учиться рассматривать то, что необходимо рассмотреть именно сегодня, в данной конкретной ситуации, чтобы достойно прожить эту ситуацию и пройти в своем развитии дальше.

Знать, как Вселенная держится, гласит афоризм, не значит держать ее. Но человеку привычно рассуждать о чем-то настолько большом и трансцендентном, о чем и рассуждать-то ему не пристало: этого невозможно вместить ограниченным сознанием, т. е. это – не та тема, о которой следует размышлять. Достигнуть абсолютного знания человеку невозможно и не нужно. Есть тема другая, простая и куда более важная для человеческой жизни: как сегодня сделать тот или иной шаг правильно, как подобает сделать его вообще, во благо всего, что есть на Земле. Эти «мелкие детали» как раз и необходимо учиться рассматривать.

Истинно человеческое познание, наполненное духовностью, светом, теплом, т. е. подлинной *поэзией*, должно начинаться с истоков чистой детскости, с познания малого, повседневного, с любви и внимания к каждой травинке, к каждому душевному нюансу. Это означает, далее, что сейчас необходимо познавать вживую, без «методик» и «техник» – как на бурной реке с порогами и водоворотами. Подлинная вера сочетается с качеством самоотверженности человека. А веру, самоотверженность не воспитаешь методиками: человек сам должен воспитывать ее в себе через многочисленные житейские обстоятельства, постоянно стараясь поменять себя так, чтобы внутри него и вокруг всё расцвело, всё обрело удивительные качества.

В этом процессе любовного, сердечного познания будет постепенно происходить то, что в философии называют трансцендированием, а попросту говоря – переход от меньшего к большему. «С углублением духовного опыта меняется сам человек, прежде всего, его внутренний мир; изменяется и его взгляд на окружающий мир. Происходит ломка и переосмысление прежних ценностных установок – многое, что казалось ему должным и истинным, оценивается теперь как несущественное и ложное» [28].

Глобальное тоже будет познаваться в этом процессе любовного отношения к миру естественным образом, и, говоря без преувеличения, для познающего сердцем само бытие Бога станет очевидностью. Любовь, по выражению Л. Н. Толстого, – единственный орган познания Бога.

Для того, чтобы по-настоящему постичь окружающий мир, необходимы, в первую очередь, доверие, любовь, духовная интуиция. В подлинно человеческом познании главным условием является не сомнение, привыкшее все размечать, вычислять, взвешивать, осторожничать, просчитывать и складывать. Основа познания – доверие, умеющее принимать всё с радостью, быть открытым и постигать целое сразу, как в моментальном голографическом снимке. Ибо человек – художник, в отличие от существа только разумного. «...Художник *видит*: его взгляд, идущий от сердца, проникает в самые глубины природы» [29].

Чтобы знать, надо видеть. Такова задача человека познающего, вернее – познающего Человека. И речь идет, разумеется, не о «видеокультуре» ветшающей современности, а о культуре видения, связанной с человечеством нарождающейся новой эпохи.

Что же необходимо для того, чтобы прозреть? «...Нужно не только смотреть по сторонам... Хорошо может видеть людей и землю только тот, кто их любит» [30].* Эта мысль К. Паустовского созвучна знаменитому призыву П. Тейяра де Шардена в его «Феномене человека»: «Видеть. Видеть или погибнуть». Можно вспомнить также и слова И. В. Гёте об одном из важных оттенков феномена любовного познания: «Везде и всюду... учатся у тех, кого любят» [31]. Это наблюдение означает еще и то, что подлинное человеческое познание – постоянная учеба, а не стремление человека быть «учителем» или, тем более, «судьей» по отношению к другим людям и природе.

При этом в процессе любовного отношения к миру и любовного познания окружающего будут раскрываться не столько тайны, сколько глаза людские. Ведь, кроме биокомпьютера, в человеке срабатывает духовное, а в этом акте как таковом глаза не участвуют.

Традиционная наука изучает главным образом замкнутые системы и линейные соотношения, которые составляют лишь малую часть реальности. В науке и целостном познании будущего должна быть иная ценностно-познавательная установка: проективно-конструктивное отношение человека к миру должно быть встроено внутрь отношения духовного, стать вспомогательным для него. Только через раскрытие духовного, а не лишь интеллектуального начала человек сможет познавать истинно – видеть всё тоньше и яснее, всё больше, точнее и глубже.

* Подступы к такому пониманию содержатся также, например, в: Hisayoshi Watanabe. Unification Thought and the Ground of Ethics // The Unity of Sciences and Unification Thought: Proceedings of the International Symposium on Unification Thought. Vol. 5. 2001–2002. – Seoul, 2003. – Pp. 346–357.

Литература

1. См.: Ильенков Э.В. Диалектика и мировоззрение // Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата, 1979.
2. См. напр.: Юнг К.-Г. Архаичный человек // Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. – М., 2007. – С. 142–165.
3. *Dr. John Dee. Monas Hieroglyphica (The Hieroglyphic Monad)*. – Antwerpen, 1564. – Translated by J.W. Hamilton-Jones, 1947.
4. См. напр.: Время Поворота. – СПб, 1999.
5. См. напр.: Демидов С.С., Барабашев А.Г., Перминов В.Я. и др. Математика и опыт / Под ред. Барабашева А.Г. – М., 2003.
6. См. напр.: Налимов В.В. Спонтанность сознания. – М., 1989. – С. 225.
7. Киссель В.Л. Наукоучение. Общие принципы логики и методологии научного познания. Семиотика науки // Философские исследования. – 2002. – № 2. – С. 114–127.
8. Барабашев А. Философия как схематизм образного мышления // www.miny7.by.ru
9. Непомнящий Н.Н. Лох-Несс и озерные чудовища. – М., 2006. – С. 111.
10. Там же. – С. 113.
11. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта (фрагментарные размышления о сущности философии) // Наука. Философия. Религия. Кн. 2. – М., 2007. – С. 148.
12. Гайденко П.П. Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. – М., 2003. – С.14.
13. Там же. – С. 21.
14. Об этом см. напр.: Мамчур Е. А. Объективность науки и релятивизм. – М., 2004.
15. См.: Гуминенко М. Критерии научности и ненаучности знаний (утонченный фальсификационизм Имре Лакатоса) // Проза. ру, 2009. Свидетельство о публикации № 1906040632.
16. Там же.
17. См.: Истина // Диалектическая логика: формы и методы познания. – Алма-Ата, 1987. – С. 182–208.
18. Рубинштейн С. Л. Человек и Мир. – М., 1997. – С. 25.
19. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М., 1988. – С. 548.
20. См. напр.: Соловьев В.С. Русская идея. – Л., 1990. – С. 51.
21. См.: Черткова Е.Л. Познание: ценностный аспект // Познание, понимание, конструирование. – М., 2008. – С. 78.
22. См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т. 3. Философия духа. – М., 1977. – С. 306.
23. Подробнее об этом см.: Последняя Надежда. Гл. 2, 3 // Последний Завет. Том III. Кн. 1. – СПб, 40 год Эпохи Рассвета. – С. 664–678.

-
24. См. напр.: *Капышев А.Б.* Отношение «Человек – Мир» как непосредственно-целостное онтологическое отношение // XIX Всемирный философский конгресс (Москва, 1993). Доклады казахстанской делегации. – Алматы, 1993.
25. См.: *Абдильдин Ж.* Проблема начала в теоретическом познании. – Алма-Ата, 1967.
26. См.: *Гегель.* Энциклопедия философских наук. – Т. 3. Философия духа. – М., 1977. – С.108–109.
27. См. напр.: *Зинченко В.П.* Размышления о душе и ее воспитании (Час Души) // Вопросы философии. – 2002. – № 2.
28. *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. – Кн. 2. – М., 1999. – С. 142.
29. *Роден О.* Сборник статей о творчестве. – М., 1960. – С. 41.
30. *Паустовский К.* Искусство видеть мир // *Паустовский К.* Северная повесть: Сборник. – М., 1989. – С. 491. См. также: *Feuntpan R.P.* The Pleasure of Finding Things Out. – Cambridge, Massachusetts, 1999.
31. *Эккерман И.-П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. – М., 1986. – С. 161.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование, проведенное в рамках данной монографии, в силу огромности объема и содержания проблем познания, конечно, не может считаться полным и окончательным. Идеи книги требуют своей дальнейшей проработки в ближайшем будущем. Тем не менее, уже теперь можно сделать некоторые основные выводы.

Современный этап исторического развития характеризуется, среди прочего, ясно осознаваемым кризисом рациональности. Всё острее и чаще в науке и философии выдвигается проблема переосмысления многих основоположений прежней философии познания. «Естественная простота» классической гносеологии сменилась в XIX–XX столетиях неклассическим типом рациональности, а затем – и постнеклассическим. Этот переход ознаменовался появлением целого ряда новых проблем, концептов, противоречий и парадоксов, требующих своего осмысления и упорядочения.

Реальный мир – смесь, или сборка из метафизического конструирования и спонтанной самоорганизации. Соответственно, онтологически легитимируется применение нелинейной логики в социодискурсе, направленном на описание реального общества.

Выявление и анализ основных параметров логической культуры, релевантной современному этапу развития, указывают на то, что эта культура определена двумя основными требованиями. Во-первых, она может быть реализована как диалог логических начал, логических миров, предельных оснований рациональности; во-вторых, в искомой логике культуры (культуре логики) бытие осмысливается как «бытие-возможность», т. е. в контексте модальной онтологии.

Поэтому в представленном проекте выдвинута и обоснована гипотеза о том, что объединение двух отмеченных характеристик предполагает разработку нового типа рациональности – как диалога логик, фундированного структурами модальной онтологии. Именно в контексте модальной «онто-логики», или логической семантики возможных миров становится возможным процесс взаимообоснования и полифонии тех форм бытия, что актуализируются бесконечно-возможными типами философской логики, а не только исторически-наличными типами логических культур.

Внимание к виртуальности – ключевой момент стратегии социального конструирования реальности. Каждому обществу необходимо построить свою картину виртуального пространства, обладающего своими собственными предпочтениями и запретами.

К главным познавательным стратегиям современности (и, соответственно, типам рациональности) можно отнести инженерно-техническую (конструктивистскую), информационную, эволюционно-адаптационную и духовно-творческую.

Если доминантой бытия человека в мире является отношение познавательное, притом такое, в рамках которого человек предстает как существо главным образом «разумное», «рациональное», «исследующее умом», то целостность человека неумолимо начинает распадаться. Его живая, чувственная связь с той частью Мироздания, которая породила его, отодвигается на задний план как нечто лишь сопутствующее и второстепенное, как своего рода «виньетка» бытия Человека в Мире. И именно по этой причине теории познания и познавательные практики, имеющие место до сих пор, по своему существу и в своем большинстве *не являются подлинно человеческими*, так как не специфичны именно для человеческой сущности.

В общем виде причины неудовлетворительности прежних теорий познания состоят в том, что в них, как правило, недооценивается роль чувственности в связи с неразличением двух ее форм (природно-инстинктивной и духовной) и не учитывается принципиальная разница между духом и разумом.

Неудивительно, что одним из парадоксальных результатов научно-технологического прогресса является растущая диспропорция между ростом практической (технической), экономической и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания, и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Это свидетельствует о том, что полноценное познание требует преодоления двух крайностей: субъективных предпочтений, с одной стороны, и внешней бесстрастности в оценках – с другой. Необходимо исходить из высших, абсолютных (сакрально-нравственных) ценностей как главных критериев объективности познания и знания.

В современных условиях гуманистический идеал связан с отказом от просветительской идеи истины человеческого присутствия в мире как овладения, подавления и господства; новой онтологии соответствует не идеал антропоцентризма, а идея коэволюции – взаимодействия, совместной эволюции природы и человечества.

Если рациональность есть правильность, то самым главным вопросом становится вопрос о том, что считать правильным. Находясь на позициях понимания человека как существа только разумного, т. е. исчерпывая понимание познания разумом, мы никогда не придем к пониманию того, что же есть правильное. Но когда в архитектуру человеческой личности вводится важнейший параметр – духовность, то делается совершенно ясным: для человека правильным является все то, что способствует развитию его собственно человеческого, духовного начала. Тогда понятно и то, что философия познания обязана учитывать этот духовный когнитивный фактор. И не просто учитывать, а придавать ему первостепенное значение в познавательном процессе.

При этом, если критерии истинности познания зависят от правильного, бережного, гармоничного отношения к реальности, т. е. от уровня духовного развития человека, то отсюда следует, что гуманитарные науки в идеале должны стать основой наук естественных и технических. Дело в том, что только на основе «чистого сердца» возможно правильно мыслить и поступать, избегая грубых ошибок. По сути дела, первая задача познания – познать самого себя, прислушиваясь к сердцу и тем самым изменяя себя, поступая невредоносно. Вторая задача – понять и творить, изменять, трансформировать что-то в окружающем мире.

Это значит: если в прошлом гуманитарные науки строились по образцу наук естественных, то в будущем, вероятно, этот процесс будет взаимообразным, т. е. естественные и технические науки, в свою очередь, станут строиться «по образу и подобию» гуманитарных, точнее, с учетом – и на основе – человеческой духовности.

Глобальные процессы современности создали принципиально новую ситуацию в бытии человека и в характере его познавательной деятельности. Становление общей человеческой цивилизации потребовало универсализации человека. Сегодня всё больше людей становятся многоязычными, получают любую информацию из Всемирной сети, знакомятся с жизнью других стран и народов непосредственно, путешествуя, участвуя в международных проектах и т. д. Соответственно, и познание приобретает всё более интегративные черты. Сегодня сосуществуют научное, религиозное, эзотерическое знание, повышается роль компьютерных технологий в познании, реальное и виртуальное всё чаще стыкуются друг с другом, наконец, всё больше актуализируется необходимость духовно-нравственной стороны познания человеком мира.

Поэтому прежние установки на теории познания, на чистую рациональность уступают место целостным подходам, единому миропониманию, глобальным когнитивным синтезам.

Существует много теорий познания, они по-своему верны, – но не стыкуются между собой, потому что по-разному понимают человека, а шире говоря, стоят на разных мировоззренческих позициях.

В настоящей книге сделана попытка применить конкретно-целостный подход, т. е. исследовать проблему с позиций единого миропонимания как совмещающего материальный и духовный аспекты в видении мира и, соответственно, определяющего человека как универсальное духовно-творческое существо.

Тем самым показана возможность интегрировать классические и неклассические подходы к познанию: объективность и субъектность, логическое и этическое измерения, многомерность познающего и познаваемого при одновременном наличии в их составе единого системообразующего начала, и т. д.

Тенденции современной философии познания – это выражение цельности человеческого существа: его чувств, разума и творчества в их гармоничном единстве. Деятельность мышления состоит в активном поиске и удержании содержаний, тогда как жизнь духовного чувства состоит в созерцании, интуитивном усмотрении, непосредственном восприятии и, тем самым, в правильном ориентировании мысли. Синтез этих двух главных и противоположных начал познания – разума и духовности – возможен только на основе духовности. Одухотворить разум – задача более правильная и при этом принципиально решаемая, в отличие от попыток подчинить чувства разуму, т. е. рационализировать, а, тем самым – выхолостить чувства. В последнем случае человек превращается в нечто наподобие мыслящей машины.

Вероятно, и само духовное познание как таковое можно эксплицировать в виде некоей иерархической структуры, представить как субординацию различных форм и уровней.

Один из них – на границе, или стыке разума и души – есть знание о собственном незнании, по принципу «я знаю, что ничего не знаю», «всё есть тайна». Это, возможно, последний когнитивный уровень, но так как он продуцирует вечный интерес к окружающему и происходящему, изумление перед ним, – он же выступает и как первый, исходный в познавательном процессе.

Другой уровень духовного познания связан с прозрением, непосредственным созерцанием мета-физических, тонких реальностей: таковы, к примеру, видения святых, телепатические феномены, чувственно-образное усмотрение будущего и т. п.

Невыразимые чувства, немо взывающие к какой-то последней, глубочайшей мысли, требующие оформить ее в понятиях языка, – вот еще

один чрезвычайно важный пункт философии познания. Высшая чувственность требует оформиться в глубочайшие понятия. И это опять говорит о первичности чувственности в сравнении с разумом.

Но самое главное – это когда сами вещи раскрываются в своем истинном, цветущем («классическом») виде в ответ на наше гармоничное, благое к ним отношение. Так, известные опыты показывают: вода меняет свою структуру в зависимости от того, какие слова произносит находящийся рядом человек, цветы распускаются от присутствия духовно высокого человека, и т. д. Следовательно, тем самым облегчается познание окружающих явлений в их собственной сути, приближение к постижению «вещей в себе».

Таким образом, если неклассическая рациональность связана с введением в теорию познания фактора сознания, то авторы проведенного в книге исследования вводят в теорию познания фактор духовного начала.

В процессе антропогенеза точка бифуркации приближается, а это означает: лишь успешно войдя в новую систему отношений, дополнив чистый разум высокой духовностью, человечество станет подлинно космической силой; поэтому именно сейчас задача смены прежних парадигм мышления встает наиболее остро.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет

Философия және саясаттану институты 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеушілік орталық болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 13 ғылым кандидаты, 9 PhD докторанты ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Институт 2012-2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша 25 ғылыми-зерттеу жобасын орындап, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіп келеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – *әл-Фарабидің шығармалар жинағын* (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі – Мир Человека» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Белорустің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу құрылымдарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ҚазКжҚҚА және т.б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және PhD докторанттары тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,

Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)

Тел.: +7(727) 272-59-10

Факс.: +7(727) 272-59-10

E-mail: iph@iph.kz

<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,
политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт философии и политологии был образован в феврале 1999 г. на базе созданных в 1958 г. Института философии и права и в 1991 г. Института философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования: 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 13 кандидатов наук, 9 докторантов PhD. В Институте выполняется 25 научно-исследовательских проектов в рамках грантового финансирования на 2012-2014 годы по приоритету *«Интеллектуальный потенциал страны»*, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы *«Ғылыми қазына»*.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по проблемам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы *«Культурное наследие»* Институтом изданы собрание сочинений *«Аристотеля Востока»* – аль-Фараби (10 томов), *«Мировое философское наследие»* (20 томов), а также исследование *«Философское наследие казахского народа»* (20 томов).

Издаются два журнала: *«Адам әлемі - Мир Человека»* (с 1999 года) и *«Аль-Фараби»* (с 2003 года). Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с научно-исследовательскими структурами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и PhD докторанты ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылайхана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Institute for Philosophy and Political Science was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012 , Institute was re-named to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute of Philosophy and Political Science as a public research institution are conducting of philosophical-world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 21 doctors of Science, 13 candidates in science, 9 PhD doctorate candidates are conducting research works. 25 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012-2014 years on priority of «*Intellectual potential of the country*» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific program «*Gilimy kazyna*» are being carried out.

Institute employees publish the dozens of books and hundreds of scholarly articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in journals of rating of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» state program ten-volume collection of works called «*Aristotle of the East - al-Farabi*», twenty volume «*World philosophical heritage*», twenty volume «*The philosophical heritage of the Kazakh people*», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «*Adam alemi - The World of Man*» and «*Al-Farabi*» (in Russian and Kazakh). The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also by scientists from foreign countries take place. Institute has close cooperation with scientific-research establishments of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR& WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

The Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty, str. Kurmangazy, 29 (3rd floor)
Tel.: +7 (727) 272-59-10
Fax.: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Научное издание

**ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ:
ВЕК XXI**

Редактор *Е.Н. Дремкова*

Компьютерный дизайн и верстка *Г.И. Нуситова*

На обложке книги представлены некоторые образцы фракталов. Фрактал - геометрическая фигура, составленная из нескольких частей. Фракталы популярны благодаря сочетанию красоты с простотой построения с помощью компьютера.

Подписано в печать 22.10.2012. Формат 70×100^{1/16}
Усл. п.л. 19,5. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в ТОО «378»
г. Алматы, ул. Райымбека, 212/1