

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

**ПОИСК ИСТИНЫ
В ПРОСТРАНСТВЕ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей

Выпуск 3

Под редакцией О.Д. Маслобоевой

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2017**

ББК 87

П41

П41 **Поиск истины** в пространстве современной культуры : сборник научных статей. Вып. 3 / под ред. О.Д. Маслобоевой. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2017. – 213 с.

ISBN 978-5-7310-4049-5

Сборник содержит материалы работы теоретического семинара по проблемам истины, традиционно проводимого в течение восьми лет в рамках Международного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге». В нем представлены статьи, раскрывающие специфику понимания истины в науке, религии, искусстве, политико-правовой и экономической сферах культуры. Профессиональная философия выступает при этом синергичным полем, объединяющим поиски истины во всех этих направлениях.

Издание адресовано студентам, аспирантам, научно-педагогическим работникам представителям иных областей культуры, а также всем, интересующимся осмыслением того, что есть истина.

The collection contains papers of theoretical seminar on problems of truth, traditionally held for eight years in the framework of International forum "Days of philosophy in St. Petersburg". It presents articles on the specifics of understanding the truth in science, religion, art, political, legal and economic spheres of culture. Professional philosophy is thus synergetic field that combines the search for truth in all of these areas.

The edition is addressed to students, postgraduate students, scientific and pedagogical workers and representatives of other cultural fields, all interested in the understanding of what is truth.

ББК 87

Рецензенты: д-р экон. наук, проф. **Г.Л. Багиев**
д-р филос. наук, проф. **К.С. Пигров**

ISBN 978-5-7310-4049-5

© СПбГЭУ, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Маслобоева О. Д. Обращение к читателю: поиск истины объединяет... 5

**Философская рефлексия истины
в историческом и современном контексте**

<i>Краснухина Е. К.</i> Онтологическое, гносеологическое и экзистенциальное измерение истины	14
<i>Магомедов К. М.</i> Гносеологическое и негносеологическое измерения знания и особенности метрики оценки истинности	22
<i>Лимонченко В. В.</i> Очевидности умозрительной истины и жизненной правды	27
<i>Михайлова Е. Е.</i> Подлинность исторического события: рационально-дискурсивная и научная референция	43
<i>Эмирова З. Г.</i> Историко-философские истоки основных концепций истины.....	48
<i>Панкратьев О. В.</i> Сущностные черты нового диалогического сознания	53
<i>Корнилов С. В.</i> Истина и интуиция в гносеологической концепции Н.О. Лосского	61
<i>Билалов М. И.</i> Истина и рациональность в современной познавательной культуре.....	69
<i>Антюшев И. И.</i> Проблема истины в медиапространстве современности.....	76
<i>Омарова С. Г.</i> Истина как средство коммуникации.....	84
<i>Невельская-Гордеева Е. П.</i> Путь к истине: поиск или угадывание	91
<i>Морозова И. Н.</i> Труд, творчество, служение как бытие истины в культуре.....	97
<i>Бурухин С. С.</i> К вопросу о предельных границах социальной эффективности.....	105

Поиск истины в науке и религии

<i>Бранская Е. В.</i> Роль творчества в науке.....	111
<i>Диченко М. Б.</i> Место универсальных законов в методологии научного исследования	118
<i>Платонова С. И.</i> Эпистемологический статус научных теорий в социологии науки.....	125

<i>Зайковская Т. В.</i> Конфликт истины и смысла как одна из причин кризиса христианской антропологии	133
<i>Куклин Г. А.</i> Смысл и будущее категории истины в свете христианской философии	139
<i>Гапанюк А. Е.</i> Переживание литургии как форма соприкосновения с истиной в Средние века	144
<i>Рабдангаджиева Э. Ш.</i> Религиозно-этическое понимание истины Махатма Ганди	152
<i>Савич И. М.</i> Поиск истины о происхождении жизни в сфере информационных «технологий» живых организмов	156

Поиск истины в морали, искусстве и политико-правовой сфере

<i>Арутюнян К. С.</i> Специфика роли и места нравственного сознания в пространстве современной культуры	171
<i>Курбанов М. Г.</i> Истина в системе нравственных ценностей свободы и равенства	178
<i>Коломиец Г. Г.</i> Истина музыкально-эстетической сферы в контексте переосмысления неоплатонизма	185
<i>Тимошук А. С.</i> Двойные стандарты и истина в политико-правовой сфере	194

Лингвистическое и экзистенциальное измерение истины

<i>Панфилова М. И.</i> Семантика «просвещения»: историко-философский аспект	198
<i>Щепановская С. В.</i> От творческих глаголов до вершин поэзии: две стороны бытия философа	206

Маслобоева Ольга Дмитриевна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
masloboeva.o@inbox.ru

Обращение к читателю: поиск истины объединяет

«Самая серьезная потребность –
потребность познания истины».

Г. Гегель

«И о разуме едином, том «истинном» разуме,
в который все должны прийти, чтобы никто
не погиб, но чтобы все объединились в деле
«сынов человеческих», дабы «*все едино были*»
(один род)».

Н.Ф. Федоров

24-25 октября 2017 года на базе кафедры философии гуманитарного факультета СПбГЭУ и в содружестве с кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета состоялся Десятый ежегодный теоретический семинар по проблемам истины «Поиск истины в пространстве современной культуры». О десятилетней истории становления и развития семинара обстоятельно рассказано в одном из предыдущих выпусков сборника [1, с. 4-5]. Столь длительный интеллектуальный марафон обязывает подвести некоторые итоги. Главный из них – это состоявшееся в соответствии с изначальным замыслом комплексное обсуждение загадок феномена истины, включающее в себя не столько формально логические, и даже не только гносеологические и эпистемологические аспекты обозначенной проблемы, но и поиск истины в науке, религии, морали, искусстве и политико-правовой сфере, что зримо выражает ответственность философии за существование истины во всех жизненно важных ее проявлениях и нашло свое воплощение в статьях данного выпуска сборника статей по итогам семинара, равно как и в предыдущих выпусках.

Вместе с тем необходимо отметить, что полноценная реализация целевой задачи нашего семинара пока еще не осуществлена, поскольку требуется дальнейшее развитие идей на пути к синергии созидательного потенциала основных элементов культуры посредством центрирования исследования разнообразных форм деятельности социального субъекта вокруг поиска истины. А именно в этом заключается продолжение той направленности философской рефлексии, которая свойственна нашей отечественной ментальности, будучи выраженной русскими мыслителями XIX – нач.

XX в. в формуле единства Блага, Истины, Красоты, Справедливости и Святости, образующих систему основных идеалов, формирующих духовную культуру в ее элементном составе.

Генезис каждого элемента культуры обусловлен соответствующей потребностью. Философия порождается мировоззренческой потребностью в смысле жизни и удовлетворяется посредством обретения гармонии с окружающим миром и в собственной душе в процессе рефлексии истины во всех сферах жизнедеятельности человека. Наука порождается интеллектуальной потребностью в открытии законов реальности жизненного пространства социального субъекта и удовлетворяется в процессе исследовательской деятельности в координатах «истина – заблуждение». Мораль порождается этической потребностью различать добро и зло и удовлетворяется в процессе обретения соответствующих навыков во всех сферах своей жизнедеятельности. Искусство порождается эстетической потребностью в красоте и удовлетворяется в процессе художественного творчества в координатах «прекрасное – безобразное». Религия порождается теологической потребностью в восстановлении связи с Богом и удовлетворяется в процессе приобщения к сверхъестественной реальности в координатах «Бог – Дьявол». И, наконец, политико-правовая сфера порождается публичной потребностью в справедливом социальном порядке, понимаемом по-своему представителями различных социальных групп, и удовлетворяется в процессе социально-классовой активности в координатах «справедливость – принцип господства-подчинения».

Подобно тому, как в мировоззрении человека, представляющем собой органически целостный внутренний духовный мир, происходит осознание всех координат удовлетворения общечеловеческой системы духовных потребностей, что выражается в формировании внутреннего стержня личности – ее самосознания определенной степени зрелости, так и в жизни общества как органической социальной целостности результативность функционирования культуры определяется характером связи между ее элементами. Малейший антагонизм, например между наукой и религией или между моралью и политико-правовой сферой, делает сверхсистемный (синергийный) эффект отрицательным, т.е. понижает уровень духовности социального субъекта, что лишает возможности «нравственного Ахиллеса» догнать «технологическую черепаху» и обрекает его погибнуть под ее неизменно мощнеющими колесами [2, с. 10]. Антагонизм между духовными элементами культуры возникает всегда на основе претензии одного из них монополии на истину. Сегодня лидером такого монополизма выступает наука, в результате чего односторонность сциентизма и связанного с ним технократизма провоцирует процветание потребительской психологии и элиминирование смыслов человеческой

жизни, уверенно подводя человечество к киборгизации как способу самоуничтожения¹.

Как в мировоззрении отдельного человека, так и в функционировании духовной культуры общества синергичный эффект духовности зависит от того, насколько адекватно потребность, порождающая определенный элемент духовной культуры, отражается в интересе. Диапазон качества отражения потребности в интересе простирается от наиболее адекватного, т.е. истинного, и вплоть до противоположного полюса – предельно извращенного. Позитивизм в своих крайних формах выражает претензию науки монополизировать истину в жизни человека: «Отдел биологии, изучающий происхождение видов, кажется мне самым важным ее отделом, все остальные являются вспомогательными, так как от решения, какое биология даст этой проблеме, должно всецело зависеть наше понятие человеческой природы в ее прошлом, настоящем и будущем, должна зависеть наша теория познания и наша теория общества» [3, с. 609]. Такая биологизаторская установка выступает благодатной почвой глобализации технократизма, ибо, бездумно редуцируя глубинные духовные смыслы целостности своего бытия к биологическим закономерностям, социальный субъект прокладывает путь тотальной власти научных технологий над собой, что приобретает конкретные формы киборгизации. Здоровое развитие самой науки, как и культуры в целом, заключается в адекватном осознании соответствующей потребности и в отказе от монополии на истину, экстраполирующую свою власть на иные элементы культуры: «религиозное и метафизическое сознание, – пишет Н.А. Бердяев, – действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области» [4, с. 21].

Наш юбилейный семинар как раз открывался двумя докладами по проблеме адекватности: «Истина за пределами адекватного отражения» - доклад патриарха нашего семинара Иванова Константина Константиновича и мой – «Адекватность как атрибут истины: историко-философский и культурологический аспекты»². На первый взгляд, доклады оппонируют друг другу. Однако, целостный контекст обоих докладов объединяет тревога за то, что современный человек озабочен, по словам Константина Константиновича, «сугубо информативным представлением о реальности», и в целом

¹ Если верить сенсационной информации о первом киборге Софии, получившей гражданство в Саудовской Аравии, и ее заявлениях о намерении создать семью, то это означает, что, точка невозврата, скорее всего, близка, если уже не пройдена.

² Эти доклады не отражены в отдельных статьях. Иванов К.К. представил тезисы своего выступления, не оформив это в текст статьи. По причине ограниченности объема бюджетного сборника принципиально важные идеи моего доклада включены во вступительное слово.

мы «теряем ясное представление о том, что такое духовная, умозрительная реальность», и причина всего этого в «слепом культе научного знания». Справедливости ради, следует отметить, что уже в XIX веке, переходном от классической науки к современной, наш отечественный мыслитель – органицист Н.Н. Страхов узрел эту опасную тенденцию измельчания человеческого духа, который под усиливающимся диктатом научной рациональности начинает отказываться от рефлексии смыслов своего бытия. Страхов выражал это в следующей характеристике: «Наш век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить» [5, с. XIX]. Можно представить, как бы он охарактеризовал наш век!

Наряду с общим лейтмотивом рассматриваемых докладов, в них действительно содержится концептуальная оппозиция в соответствии с формулировкой темы каждого из них. Признавая, что «адекватность нашего познания ... неотменяема», и оно «всегда должно стремиться к адекватности и формальной строгости», К.К. Иванов, вместе с тем, подчеркивает, что адекватность необходима, но не достаточна, ибо более глубокие истины мы постигаем благодаря «дорефлексивной основе нашего познания», когда, исходя из веры в сверхъестественную реальность, мы принимаем божественное откровение. Концептуальная установка моего доклада заключается, напротив, в том, что адекватность - это атрибут истины, то есть её фундаментальное неотъемлемое свойство, и, соответственно, за пределами адекватности ни о какой истине как в процессе познания, так и практической деятельности (неадекватное поведение), говорить не приходится. Противореча, на первый взгляд, самому себе, мой оппонент утверждает, что «очевидный выход за пределы адекватного отражения фактов в нашем познании совершается в нашем представлении об онтологически Должном, Закономерном, Необходимом», и что именно совесть, «осознанная как голос Божий в человеке, говорит нам о нравственно должном», которое есть «соответствие библейскому откровению божественных заповедей». В результате этого рассуждения получается, что нравственно-религиозные истины заключаются в их адекватности библейскому содержанию, ибо если не предвзято посмотреть на значение слова адекватность, то оно, исходя из этимологии (лат. *correspondentia*), подразумевает соответствие между различными элементами.

Стремление полностью или частично элиминировать адекватность как необходимый атрибут истины связано с неправомерным отождествлением адекватности с частной формой ее проявления. В докладе уважаемого Константина Константиновича адекватность сводится к отражению фактов и зеркальности отражения. Однако, как это уже развенчивал в свое время Ф. Энгельс, истины факта – это не работающие истины, в этом смысле они безжизненны. Зеркальность отражения – это столь же устаревший подход,

который к тому же зачастую ассоциируется с ленинской, т.е. материалистической теорией отражения, что вдвойне запутывает дело, поскольку научная революция рубежа XIX-XX вв. подтвердила такие принципы диалектики, за столетие до этого отрефлексированные Гегелем, как всеобщая связь и взаимная обусловленность элементов универсально саморазвивающегося мира. В революционных открытиях (делимость атома и т.п.) В.И. Ленин узрел научное подтверждение принципа гилозоизма – одушевленности материи, который вынашивался философским умозрением с античных времен и который Ленин обозначил как «свойство отражения», по существу «родственное с ощущением» и присущее всей материи [6, с. 91]. В современном теоретическом контексте отражение – это процесс и результат взаимодействия систем, когда свойства и структура одной системы воплощается в свойствах и структуре другой системы. Отсюда предлагаемое к рассмотрению *рабочее определение истины: это процесс все более адекватного и объективного отражения реальности в любых ее разновидностях: материальной и духовной, естественной и сверхъестественной, природной и социальной, естественной и искусственной, потенциальной и актуальной*. Если адекватность отражения – это необходимый атрибут истины, то объективность – достаточный, ибо наши представления, претендующие на истинность, должны соответствовать не нашим фантазиям или желаемым предпочтениям, а объекту¹ нашей деятельности, исходя из ее цели.

Адекватность как фундаментальное и неотъемлемое свойство истины, наряду с объективностью, было обозначено первым гносеологом – Гераклитом Эфесским (ок. 520-460): «... **мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе**» [7, с. 197], – и красной нитью, обозначаясь в той или иной форме, проходит через всю историю философии вплоть до современных концепций истины, демонстративно открещивающихся от так называемой классической «корреспондентской» теории истины, устарелость которой видится в идее адекватности. Своего рода флагманом подобных концепций истины выступает эпистемология радикального конструктивизма, провозглашающая, что знание принципиально не может соответствовать объективной реальности или «отражать» её, поскольку единственный доступный индивиду «реальный мир» представляет собой систему конструктов, порождаемую самим индивидом в процессе познания на основе своего сенсорного опыта. Известные представители данной позиции Пауль Вацлавик, Умберто Матурана, Хайнц фон Фёрстер, Эрнст фон Глазерсфельд. Понятие «истина» в их трактовке заменяется понятием «жизнеспособность», обозначающее приспособление организма к опытно осваиваемому жизненному

¹ Этимология слова «объект» означает «бросаю перед собой» от латинского от *objectus* «лежащий (находящийся) впереди», далее из *objicere* «бросать вперёд».

миру и возможности его выживания. Познание в этом контексте трактуется как чисто адаптивный процесс, служащий для организации опытного мира, а не для открытия онтологической реальности. С точки зрения здоровой логики понятно, что «адаптивность» и «жизнеспособность» индивида в процессе «конструирования» или «организации» им «опытного мира» без адекватности, т.е. соответствия характеристик этого «опытного мира» и содержания деятельности индивида, не достижима, что подтверждается суждениями специалистов: «...конструктивность, – утверждает Д.И. Дубровский, – является условием адекватного отображения, а значит, нет никакого противоречия между конструктивностью и адекватным, истинным отображением объекта (об этом пишут, в частности, Д. Милнер и М. Гудейл в статье «Зрительный мозг в действии»)» [8, с. 10-11]. Если наш человеческий мир действительно и окончательно выйдет за рамки адекватности, то он станет тотально сумасшедшим. И дело здесь, как всегда, не просто в словах, ибо «как назовешь корабль, так он и поплывет». Борьба с адекватностью – это девальвация истины на основе релятивизма, вытекающего из абсолютизации относительности истины вплоть до ее субъективности, когда единственной реальностью признается то, что конструирует индивид по своему произволу без идеи соответствия объективной реальности: «абсолютная релятивность (относительность), утверждает тот же автор, – заведомо самоотрицательна, абсурдна» [8, с. 9].

Десятилетний интеллектуальный марафон нашего семинара был нацелен на противостояние девальвации истины в современной культуре. Это не модно, ибо как утверждает основной ведущий круглого стола «"Реалистический поворот" в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки?» – академик Лекторский В.А.: «за последние 20 лет философский антиреализм стал своего рода модой в отечественной философии» [8, с. 7]. Обнадеживающий «реалистический поворот» связан с возвращением полноценного права на существование метафизики в ее исконном понимании, той самой метафизики, которую столь последовательно изгонял с поля культуры позитивизм – прародитель всех современных вариантов конструктивизма и постмодернизма. Будем надеяться, что вопросительная интонация в этом повороте сменится на жизнеутверждающую, становясь определяющим трендом современной философии. Вот как об этом говорит Лекторский: «Постепенно приходит осознание того, что без обсуждения вопросов, которые считаются метафизическими и которые связаны с осмыслением того, что является реальным и как к нему относится познание, нельзя понять, как устроено последнее, как работает наука, каков в конце концов сам человек и его место в мире» [8, с. 7]. Потребность в метафизике связана с дефицитом поиска смысла в современной культуре, зараженной вирусом потребительской психологии. И живая, работающая истина – это адекватность и объективность, замешанные на

поиске смысла, а не абстрактной логичности и реалистичности. «Иными словами, – продолжает Лекторский, – вопросы философского реализма сегодня – это вопросы о том, как понимать познание и знание, как понимать возможности и границы науки, как осмысливать место человека в мире, возможности его трансформации или уничтожения» [8, с. 9]. Выражая ту же озабоченность в ходе дискуссии, Дубровский, тем не менее, указывает на опасность чрезмерной абстрактности самой метафизики: «Иногда... крайне полезно ... разглядеть сквозь все концептуальные нагромождения ... некоторый глубинный инвариант подлинной реальности и жизненного смысла. ... Сказанное относится и к проблематике реализма. В ее нынешней разработке доминируют абстрактно-метафизические и логико-лингвистические подходы. Ее надобно немного «заземлить», немного умерить метафизический пафос, чтобы поставить в центр внимания острейшие проблемы нашей земной реальности, связанные прежде всего с сохранением человеческой цивилизации» [8, с. 10]. Однако, как представляется, обозначенные в этом опасении подходы относятся скорее к антиреалистическим разработкам, и, главное, чтобы «метафизический пафос» был направлен не на игры разума, а на поиски смысла, тогда жизненность искомым истин не утратится, несмотря на умозрительность метафизики.

Самоцель нашего семинара не сводится только к защите истины от ее девальвации, как в хитроумных построениях профессиональных философов, так и в широком обыденном контексте, выражаемом в формуле, которую, к сожалению, иногда приходится слышать и с университетской кафедры, правда, к счастью, не от преподавателей философии: «у каждого своя истина». У каждого есть свое мнение, но только то мнение, которое вписывается в многовековую культуру мышления, может претендовать на приближение к истине по мере обретения адекватно-объективного, общечеловеческого смысла.

Самоцель нашего семинара – дальнейшая консолидация усилий в процессе формирования единого стержня поиска истины во всех основных элементах культуры, обусловленных общечеловеческой структурой потребностей, которые востребуют своего адекватного отражения в интересах, мотивирующих деятельность социального субъекта. Уверенность в том, что эти усилия не тщетны, основана на богатстве отечественной философской мысли, разработавшей концепт единства Блага, Истины, Красоты, Справедливости и Святости. Один из вариантов трактовки и дальнейшего развития этой традиции можно рассматривать как органическую концепцию истины [9]. Однако монополия на единственно верную направленность работы семинара не устанавливается. Ценность представляет любая искренняя заинтересованность осмысления истины в разных аспектах жизнедеятельности современного человека. В отдельных сюжетах статей данного сборника с

точки зрения профессиональной философии, корень которой в глубоком познании внутренней логики истории мировой и отечественной философии, веет первозданной наивностью, но грамотно встроенные в профессиональный контекст авторов, они имеют право на существование. Это оправданно с учетом, что изначально семинар родился и развивался в рамках международного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге», и по замыслу основателя этой традиции – светлой памяти Юрия Никифоровича Солонина призван объединять профессиональную философию и широкую общественность. Поэтому в сборник, как всегда, включены статьи не только представителей философской профессии, но и докторов теологии, биологических, экономических наук, которые отражают поиск истины в науке и религии, морали и искусстве, в политико-правовой сфере, – все это под углом зрения философской рефлексии. Такой замысел «Дней...» соответствует федоровскому проекту объединения «ученых и неученых, верующих и неверующих» в деле спасения «сынов человеческих». Как известно, проект Н.Ф. Федорова (к слову, незаконнорожденного сына графа П.И.–Гагарина), прогнозирующего, в частности, закономерность выхода человека в космос и предназначенность русского богатырского характера к выполнению этой миссии [10, с. 358], был реализован, о чем не лишне напомнить в связи с шестидесятилетием в текущем году начала космической эры. Как известно, практика – высший критерий истины. Значит, федоровской проектке и ее прогнозам можно доверять. Объединение наших усилий в поисках истины в единстве ее рациональных и иррациональных компонентов, в единстве веры и разума, красоты и святости основано на обретенной в ходе работы семинара доброжелательности, скрепленной любовью к истине. «Соборную гносеологию», основанную на любви, уже провозгласил в первой половине XIX в. А.С. Хомяков: «Итак, общение любви не только полезно, но вполне необходимо, для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение Православное от всех остальных: от Латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от Протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности. То, что сказано о высшей истине, относится и к философии».

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Поиск истины объединяет // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей / под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2015. С. 4-8.

2. Маслобоева О.Д. Обращение к читателю. Поиск истины объединяет, или Догонит ли нравственный Ахиллес технологическую черепаху? // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып.2 / под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016. С. 5-12.
3. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Мн.: Современный литератор, 1998.
4. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., Изд-во «Правда».
5. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892.
6. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. ПСС. Т. 18.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989.
8. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы “круглого стола” // Вопросы философии. 2017. №1. С. 5-38.
9. Маслобоева О.Д. Органическая концепция истины как основание культурной идентичности // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2014. №4. С.119-128.
10. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ ИСТИНЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Краснухина Елена Константиновна

Санкт-Петербургский государственный университет

lenakras@yandex.ru

Онтологическое, гносеологическое и экзистенциальное измерение истины

В статье истина рассматривается не только в ее наиболее известной гносеологической интерпретации как соответствие знаний вещам или как логическая когерентность, но и в соотношении с онтологией абсолютного бытия, с социальными практиками преобразования бытия общественного и с подлинностью и аутентичностью индивидуального существования. Обращение автора к различным философским дискурсам позволяет обнаружить объективное, субъективное и абсолютное измерение истины.

Ключевые слова: истина, правда, принцип корреспонденции, принцип когерентности, существование как подлинность присутствия, онтология абсолютной истины.

Проблема истины в философии одна из самых многогранных. В силу длительного господства в отечественной философии марксистской парадигмы основное внимание в трактовке истины уделялось, особенно в учебных дисциплинах, ее гносеологической интерпретации как адекватного воспроизведения объективной реальности субъектом познания. Главными чертами такой истины оказывались объективность и относительность. Идеи субъективности и абсолютности истины воспринимались как крамольные.

Гносеологизация истины как характеристики знания выразилась в принципах корреспонденции и когерентности, воспроизводящих в известной мере лейбницевское деление истины на истины факта и истины разума. Истина это вопрос соответствия: в первом случае соответствие знаний вещам, а во втором – согласие мышления с самим собой, т.е. истина понимается и как адекватность отражения, и как логическая непротиворечивость.

Еще античная философия полагала истину и логическую некогерентность несовместимыми, на чем и построены апории Зенона, демонстрирующие невозможность мыслить движение непротиворечиво и, тем самым, доказывающие от противного элейское учение о единстве и вечности бытия, понимаемого как предмет мысли. В качестве примера логической

несовместимости суждений, претендующих на концептуальную системность, можно привести анекдотическую историю про чайник, пересказываемую С. Жижекком в его одноименной книге. Одолжив у соседа чайник, человек возвращает его уже с прохудившимся дном. В ответ на справедливый упрек в нанесенном ущербе, ибо чайник уже не пригоден к употреблению, человек категорически отрицает свою вину в следующей форме: во-первых, я никогда не брал твоего чайника; во-вторых, я вернул его целым и невредимым; а в-третьих, он уже был дырявым, когда я его у тебя одалживал. Услышав такую систему утверждений, мы можем со всей очевидностью распознать ложь без всякого знакомства с реальными фактами.

Полагаемая принципом когерентности логическая достоверность истин разума, удостоверяемая ясностью и отчетливостью его представлений остро проблематизирует соотношение сущности и существования. В «Рассуждении о методе» Декарт писал об идеях разума, относящихся к предметам геометрического знания: «Приняв во внимание то, что большая достоверность, которую им все приписывают, основывается – в соответствии с правилом, в свое время мною указанным, – лишь на очевидности, я заметил, с другой стороны, что в них самих нет ничего, что убеждало бы меня в самом существовании этого объекта геометров. Например, я ясно видел, что, если дан треугольник, необходимо заключить, что сумма трех углов его равна двум прямым, но еще я не видел в этом ничего, что бы убеждало меня в существовании в мире какого-либо треугольника» [1, с. 34]. Вопрос о возможности или невозможности дедуцировать существование из сущности, действительность из идеи разума решался Декартом по-разному в отношении треугольника и в отношении Бога. Если идея треугольника не подразумевает его эмпирического осуществления с абсолютной достоверностью и необходимостью, то идея Бога онтологична как идея абсолютного совершенства, которая оказалась бы противоречащей самой себе, если бы допустила возможность умаления этого совершенства через отсутствие его воплощения в действительности. Проблема сохранения связи истины с действительностью рационалистически решалась через постулирование тождества бытия и мышления.

В рамках тяготеющего к эмпиризму принципа корреспонденции тема истины как согласия знания с реальностью раскрывалась иначе. Классическое выражение корреспондентного понимания истины содержится в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Неопозитивистское понятие истины как установления связи между теоретическими знаковыми системами и положением дел в объективной действительности являлось экспликацией интуитивного представления об истине как о

соответствии представлений субъекта объектам реального мира. Эмпирический характер неопозитивистской философии истины, связанный с принципом верификации и редукцией теоретических суждений к протокольным высказываниям наблюдения, не стоит преувеличивать. Неопозитивизм быстро свел гносеологическую проблематику к логико-семантической. Предметное значение слова уступило место конвенциалистской и прагматической интерпретации значения как способа употребления понятия в коммуникации. Понятие практики как критерия истины, пытающегося объединить теоретические и онтологические ее предпосылки, расширилось вплоть до понятия языковых игр и коммуникативной рациональности. В конечном счете была пересмотрена посылка, заключающаяся в утверждении, что то, что является значением высказываний, существует в мире независимо от языка как экстралингвистическая реальность. Было осознано, что факты науки, репрезентируемые языком, зависимы и производны от языка, научных методов и теорий, а стало быть, лишены базисной автономности. С превращением истины в семантические связи внутри знаковой системы, если и подразумевающие некую онтологизацию, то только производную от данной концептуальной системы, проблема бытийности истины, открытости для нее реальности оказалась неразрешимой и для логико-семантического завершения эмпирической философии.

Философию истины как алетейи или несокрытости М. Хайдеггера можно характеризовать как альтернативную выше приведенному ряду идей. Ориентируясь не на ближайшую философскую традицию, а на ее греческие истоки (и в этом он совпадает с предпочтениями Ф. Ницше), Хайдеггер исходит из идеи Парменида, который ««отождествляет» бытие с внимающим пониманием бытия» [2, с. 212]. Философия истины Хайдеггера мыслится им как преодоление забвения вопроса о бытии, ведь если «истина по праву состоит в исходной связи с бытием», то «феномен истины втягивается в орбиту фундаментально-онтологической проблематики» [2, с. 213]. Основной чертой гносеологии истины является то, что место истины определяется как суждение, совпадающее со своим предметом, в то время как экзистенциалистская философия мыслит истину на основе бытия-в-мире. «Высказывание истинно, значит: оно раскрывает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно «дает увидеть»... сущее в его раскрытости. Бытие-истинным (истинность) высказывания должно быть понято как бытие-раскрывающим. Истинность имеет таким образом никак не структуру согласованности между познанием и предметом в смысле приравнивания одного сущего (субъекта)

другому (объекту)» [2, с. 218-219]. Местом истины является здесь человек как присутствие, в котором сущее задается вопросом о самом себе. Понятая как бытие-в-мире, истинность превращается в подлинность существования человека, не подпадающего под новоевропейскую метафизику субъекта с его автономностью и активизмом в деле познания и технического освоения мира. Бытие человека в мире не мыслится Хайдеггером как противостояние субъекта объекту, а понимается как открытая навстречность, специфическая настроенность на описываемое Гуссерлем интуитивное схватывание непосредственно данного.

Истина как подлинность присутствия есть дело философии, а не науки, ибо ее суть в целокупности, а никак не суммарности. «Откровение сущего в целом не совпадает с суммой, в которую входит каждое отдельное сущее. Напротив: там, где сущее человеку малоизвестно и едва — может быть, только в самом начале — затронуто наукой, откровение сущего в целом может оказывать более существенное действие, чем в тех случаях, когда то, что познано или в любое время может быть познано, стало легко обозримым и больше не в состоянии сопротивляться знанию» [3, с. 20], — писал Хайдеггер в работе «О сущности истины». Истина не реализуется в научно-технических практиках не только потому, что они превращают вещь в предмет, противопоставленный и подчиненный человеку как субъекту, но и потому что ассоциируют истинное с декартовской ясностью, отчетливостью и даже очевидностью разумности. Истина, именуемая алетейей, есть не столько открытие как разоблачение, сколько как откровение. Откровение даже в его нерелигиозных смыслах сообщает нам не частное, а единое, не второстепенное, а самое важное. Тайна сокровенного может быть только приоткрыта. Всякое откровение одновременно является и сокровением. Истина не банальна, как дважды два четыре. Связь человека с истиной не является для Хайдеггера логической, поэтому он и считает необходимым «переосмыслить привычное понятие истины в духе правильности высказывания и перенести назад к беспонятийности обнаружения и раскрытия сущего» [3, с. 17]. Греческая алетейя в отличие от латинской *veritas* есть истина представления, а не понятия. Она не дискурсивна, поэтому достигается скорее в художественном творении, чем в научном познании.

В русской философии проблема сопряжения истины и бытия присутствует в иной форме, чем постановка вопроса об истине Декартом или Хайдеггером. С одной стороны, мы имеем утверждение Николая Бердяева, сформулированное в контексте его философии творчества, что «истина не есть то, что есть, то, что навязано как данное состояние, так необходимое» [4, с. 37]. С другой, во втором письме книги «Столп и утверждение истины»

Павел Флоренский, ссылаясь на словарь Даля и этимологию термина, восторженно утверждает, казалось бы, прямо противоположное: «Все, что есть, то истина; не одно ль и то же есть и истина, истина?» [5, с. 16]. Однако никакого противоречия тезисов двух философов нет, хотя нет и их унисона. Ведь Флоренский не говорит об истине как о правильном отражении эмпирической реальности, наличной данности, любого объективного обстояния дел. Онтологический момент философии истины подразумевает ее совпадение лишь с абсолютной реальностью субстанциального, с тем, что есть «абсолютное само-тождество и, следовательно, само-равенство, точность, подлинность» [5, с. 16]. С одной стороны, онтология истины построена на ее аксиологии, т.е. не на гносеологической идее совпадения суждения с его предметом, а на идее калокагатического совпадения всех ценностей высшего порядка. «*«Истина, Добро и Красота»* — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно». [5, с. 75]. И главным из единств является, с точки зрения русской религиозной философии, единство истины и любви как пути к постижению истины и ее содержания. С другой стороны, онтология истины строится на основании единства понятий бытия и совершенства. «Только для холодного теоретического знания реальность становится синонимом несовершенства, а совершенство — синонимом нереальности, только «идеалом», чем-то только воображаемым, мечтаемым, бесплотным и призрачным. [6, с. 190]. В этих словах С. Франка категорически снимается дуализм сущего и должного, а в убеждении, что «совершенство и бытие есть одно и то же» [6, с. 191] проявляется не только онтологический, но и аксиологический момент понимания истины как аксиологического Абсолюта, единства всех высших ценностей в их предельном воплощении.

Если Бердяев и отрицает совпадение истины и реальности, то только той реальности, которая находится в процессе становления, творческого устремления к подлинности бытия: «Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем. Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии... Истина делает нас свободными» [4, с. 37]. Русская мысль подчеркивает специфичность философской истины, ее интуитивный характер самоочевидности, отличность от научности знания. Всякая дискурсивность, всякий интеллектуальный критерий истины погружают ее, по мнению Бердяева, в царство необходимости, рабства и послушания. Истина для него есть созидательный процесс, воплощение ценностей и реализация совершенства, сотворчество человека в самораскрытии и самостановлении бытия. Конечно, такая критика разума и недоверие к научности, обнаруживаемые у представителей

русского религиозного Ренессанса серебряного века, кардинально расходятся с духом европейского Просвещения, как раз в разуме полагавшего главную не поработавшую, а освободительную силу.

Ренессанс в России получился запоздалым и религиозным по своей сути. И в начале XX века он все еще ставил истины боговдохновенного откровения веры выше истин человеческого разума и не принимал светских основ культуры и государственности. Поэтому его понятие свободы оказалось очень далеко от принципа субъективности, которой внутренне присуща структура самосознания и самоотнесенности, принципа, лежащего в основе эпохи модерна, впервые черпающей свою нормативность из самой себя, а не образцов идеализированного прошлого. Характеризуя Новое время или мир модерна, Гегель объясняет его через субъективность, т.е. через свободу и рефлексивность, а именно в форме рефлексии эмансипация ложится в основу эпохи модерна. «Религиозная жизнь, государство и общество, равно как и наука, мораль и искусство превращаются в модерне в соответствующие воплощения принципа субъективности» [7, с. 18]. Смысловые коннотации понятия «субъективность» множественны. Это и самообоснование или самоподтверждение, и индивидуализм как право на признании своеобразия и особенности, и автономия действия или ответственного активизма, и право на критику в форме требования очевидности как обоснованности разумом. Философские основания модерна заложены учением о *cogito* Декарта. Свое развитие они нашли у Канта: «разум становится у него верховной инстанцией, перед которой оправдания должно искать все, что предъявляет любые претензии на законность и действительность» [7, с. 18]. Распадение субстанционального единства разума прежней метафизики в кантовской его критике на архитектонику разума теоретического, практического и способности эстетического суждения вкуса осуществило философскую легитимацию институциональной автономии науки, морали и искусства в обществе модерна. Истина и свобода сопрягаются в европейской философии, но иначе, чем в религиозно-философском мировоззрении русских мыслителей. Суть европейского Просвещения заключается не столько в кантовской критике самого разума, сколько в декартовской идее критического разума, подвергающего радикальному сомнению все рационально недостоверное. Его исходный революционаризм состоит не в критике общества, нацеленной на его освобождение от экономического и политического гнета, а в исходной и первичной эмансипации самого разума от подчинения авторитету веры и традиции.

Философский менталитет, пронизанный новоевропейским противопоставлением субъекта и объекта, связывает истинное знание и свободу, понятую как власть над природными и общественными процессами, что сформулировано Ф. Бэконом в принципе «Знание – сила». Так возникает

перспектива праксиологического видения истины как либо подтверждаемой критерием практики, либо становящейся истиной именно через практическое воплощение в действительном мире. Философия Бердяева связывает истину и бытие через категорию «творчество», интерпретируя истину деятельностно. Вряд ли здесь речь может идти о проверке истинности идей возможностью их реализации в действительности. Такой критерий истины весьма ограничен и сомнителен в сфере индивидуального экзистирования или общественного со-бытия. Парадоксально, но факт: история свидетельствует о том, что человеконенавистнические идеи Адольфа Гитлера обретали гораздо более скорое и масштабное воплощение в общественной и индивидуальной жизни людей, чем человеколюбивые идеи Иисуса Христа. Но это отнюдь не означает их большую истинность и ее проверку на практике. Нет, истинность норм и идеалов обосновывается иначе. Их изначальная суть заключается как раз в противоположности фактическому порядку жизни. Их истинность, будучи в известной мере постулатом ценностного выбора, требует не соответствия действительности, а ее преобразования для их реализации.

В мире человеческой истории и культуры истина имеет как минимум три измерения: это эмпирическая истина факта (Наполеон умер 5 мая 1821 года), теоретическая истина закона (все люди смертны) и аксиологическая истина нормы (не убий). Философия индивидуального действия или общественно-исторической практики оперирует преимущественно последним из этих трех определений истины. В русском понятии правды отразились весьма специфические религиозно-нравственные поиски истины, далекие от гносеологических и семантических проблем европейской философии. По словам С. Франка, «русский мыслитель, от простого богомольца до Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева, всегда ищет «правду»; он хочет не только понять мир и жизнь, а стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир» [8, с. 85]. Можно констатировать удивительную созвучность в понимании истины русским религиозным идеализмом и немецким атеистическим революционным марксизмом, если сравнить российское умозрение, вышеописанное Франком, со знаменитым 11-м тезисом Маркса о Фейербахе – «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [9, с. 4]. Это сходство обусловлено отказом от гносеологии истины в обоих столь различных между собой стилях философствования, ищущих иного способа сопряжения истины и реальности, достигаемого через практику, а не через соответствие знаний вещам, суждения его предмету. Таким образом, в емком по смыслу понятии «правда»

воплотилась многогранность философского понимания истины. Ибо правда это, во-первых, простейшая истина факта, о которой мы можем сказать «Это, конечно, правда, только какая же это Истина?!». Во-вторых, правдивость есть честность и искренность, соответствие высказываний и поступков говорящего его мыслям и убеждениям, т.е. иное название экзистенциальной истины как подлинности или аутентичности человеческого существования, в котором человек должен совпасть со своей субъективностью, а не с объективностью материального мира или с логической общезначимостью разума. Именно такого рода истину подразумевал Л. Толстой, когда утверждал, что «человек может быть совершенно прав только тогда, когда он говорит исключительно о себе» [10, с. 49]. И, в-третьих, кроме низкой правды фактического несовершенства сущего есть высокая Правда долженствования ценности или идеала, та, которую имел в виду Н. Гоголь, сказав о «Капитанской дочке» Пушкина, что в ней «всё – не только самая правда, но ещё как бы лучше её» [11, с. 384]. Поиск истины ведется, следовательно, в двух противоположных направлениях: это истина, достигаемая через совпадение идеи с действительностью, и истина, достигаемая через действительность, стремящуюся совпасть с идеей справедливости, добра и красоты.

Список литературы

1. Декарт Р. Рассуждения о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк, 1998.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб, 2006.
3. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916.
5. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1(1). М., 1990.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
8. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. № 5. С. 83-91.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 1-4.
10. Толстой Л. Н. Избранные дневники 1847-1894//Собрание сочинений в 22-х т.Т. 21. М., 1984.
11. Гоголь Н. В. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность? // Полное собрание сочинений в 14 т. Т. 8. М.; Л. 1952. С. 369-409.

Магомедов Камиль Магомедович

Дагестанский государственный университет, г. Махачкала
magomedov49mail.ru

Гносеологическое и негносеологическое измерения знания и особенности метрики оценки его истинности

В статье раскрываются некоторые аспекты гносеологического и негносеологического измерения истины. Для подтверждения существования логики при наличии такого разделения в понимании истины приводятся философские концепты, в которых постижение мира и человека дается не в формах чистого знания, а в формате практической ориентированности.

Ключевые слова: истина, гносеологическая и негносеологическая истина, классическая концепция истины, знание и его практическое измерение, инклюзивность, концепция всеистинности.

Перечислить все существующие в науке концепты истинности чрезвычайно трудно по причине их многообразия; их можно только сгруппировать по некоторым общим основаниям в три больших блока:

1. Онтологические концепции, согласно которым истина является собой действительное бытие, включающее в себя возможное тождество бытия и мышления. К ним относятся различные варианты религиозных и объективно-идеалистических версий истинности, общей характеристикой которых является их *предзаданность* по отношению человеку, обществу и познанию.

2. Антропологическая метрика истины как характеристики содержания действительного бытия человека-в-мире (мир человеческой действительности), включающая в себя ценностный момент отношения к бытию, на современном уровне представленная экзистенциализмом.

3. Гносеологическое измерение истины как характеристика знания о бытии, направленная на определение соответствия или несоответствия знания о действительности самой этой действительности. Это, пожалуй, наиболее распространенное измерение не только в гносеологии и эпистемологии, но и в структуре здравого смысла. Поэтому подробнее остановимся на нем.

Из приведенной классификации следует, что гносеологическое измерение знания и метрика оценки его истинности не является единственной, а выступает лишь одним из подходов многоаспектного постижения

глубинных оснований бытия человека в мире. Тем более неверно представлять его исторически первичной формой познавательного отношения человека и человечества к миру и себе. По большому счету, можно утверждать, что гносеологическое измерение знания в истории возникло достаточно поздно, и оно, прежде всего, связано с классовым разложением общества, разделением умственного и физического труда и формированием субъектно-объектной парадигмы в постижении мира.

Существуют различные модификации этого гносеологического измерения истинности, а именно:

- аристотелевская или классическая концепция истинности, раскрывающая меру соответствия знаний действительности с учетом правил формальной логики;

- геглевская метрика соответствия, но уже не знания действительности, а наоборот, действительности – знанию в форме понятий с учетом требований диалектической логики;

- когерентная теория истинности, не имеющая выхода на действительность, и определяющая степень истинности не через метрику соответствия или несоответствия, а в пределах самого знания, через «наложение» одного знания на другое и доказательство непротиворечивости в пределах всего массива знания;

- прагматические концепции истины, раскрывающиеся через призму практической и функциональной применимости и эффективности знания;

- многочисленные теории истинности, раскрывающие специфику действия истинностной метрики в социально-гуманитарном знании, с его ценностными и смысловыми измерениями, многозначностью, историчностью и т.д.;

- различные символические версии истинностной метрики мира, о которых написал проф. Билалов М.И. в своей статье в журнале «Исламоведение» [1].

Классические, корреспондентская и когерентная, модели истины «работают» только при гносеологическом измерении знания. Последнее более действенно в пределах западного номинативного мышления, ориентированного преимущественно на постижение объективной метрики бытия, объяснение фактов природной и социальной действительности, где действует дихотомическая формальная логика, с ее законами противоречия и «исключенного третьего».

Для восточного мышления такая гносеологическая метрика знания не столь очевидна. Например, это убедительно прослеживается в даосизме, для которого принцип недеяния, распространяется не только в

сферы практических стратегий, но и в отношении к знанию как «вредной привычке». Как совершенно справедливо отмечает М.Т. Степанянц, даосский мудрец знает совсем не по-аристотелевски. Он не пускается в путешествия в поисках интеллектуальных открытий, но пребывает на одном месте, предлагая совершенствоваться в искусстве ограничения интеллекта во имя совершенствования присущих ему естественных способностей и инстинктов. Воздерживаясь от соблазнов знания, человек тем самым обретает способность действовать в полной гармонии с природой. Новые же знания ведут лишь к излишнему вмешательству, посягательству на естественный порядок вещей [2, с. 6].

Еще в большей степени такая не гносеологическая, а праксеологическая направленность знания и метрики его истинностной оценки характерна для конфуцианства, в контексте которого знание выходит за привычные гносеологические и эпистемологические стандарты, выступая, прежде всего, знанием о том, что нужно и что не нужно делать, включая тем самым антропологическую, социальную и нравственную подоплеку.

В свете сказанного, становится очевидным, что определяющим для китайского мудреца оказывается не гносеологическое измерение знания, в котором критерием достоверности выступает не концепт истинности, осуществляющийся через механизмы его корреспонденции и когеренции, а праксеологическое измерение посредством способности действовать в конкретных ситуациях, воплощая благородство в делах и поступках. В соответствии с китайской мудростью многое из того, что практически достижимо, вообще невозможно выразить в форме знания. Например, нирвану нельзя ни познать, ни описать через гносеологический дискурс, в форме знания; ее можно только пережить в индивидуальном духовном опыте. Поэтому здесь, в принципе, не может действовать гносеологическая метрика знания, ориентированная на опосредованное постижение общего и всеобщего в исследуемых процессах. Это возможно исключительно в форме непосредственного знания, имманентно включенного в жизненные механизмы в индивидуально-деятельном воплощении.

Сказанное по поводу негносеологического измерения знания и метрики его истинности верно не только для восточного мышления, но и для европейского. Не секрет, что в античности мудростью не почитали только накопленную обществом и человеком систему знаний, тем более, если она оторвана от жизни и практики. Мудрецом считался человек, достигший совершенства в какой-либо сфере деятельности: мудрый строитель, мудрый сапожник. Может быть, поэтому и стали говорить вслед за Гераклитом Эфесским, что «многознание уму не научает».

В ряде публикации мы говорили также об оправданности еще одного гносеологического измерения истины, которое может быть признано как *физиологическое*, на чем построено функционирование полиграфологической техники, называемой обычно «детекторами лжи». Такая техника и технология сейчас широко используется в судебной и административной практике во всем мире. Они, как известно, весьма далеки от гносеологического измерения знания и метрики его истинности, используя исключительно физиологические процессы изменений в организме человека [3, 4].

К числу наиболее распространенных в списке гносеологических определителей истинности знания считается логическая концепция истины, определяющая меру истинности знания через его соответствие или несоответствие известным законам формальной логики. Мы в своих публикациях уже отмечали недопустимость абсолютизации пределов действия принципов и законов формальной логики, их ограниченность преимущественно сциентистской предметностью, недостаточность переноса метрики этой логики на социально-политические и гуманитарные науки и сферы практики [5].

На современном этапе становится достаточно очевидным, что сами механизмы истинностного измерения знания не остаются без изменений. В условиях классического мышления, где действуют линейная логика бинарных оппозиций и известные законы противоречия и «исключенного третьего», функционирует логическая модель истинности, суть которой в суждении «А или \neg А». Данная логика, справедливая для мышления в целом, поскольку оно истинно, если формально непротиворечиво, перестает удовлетворять наш познавательный интерес в современной мультикультуре и стратегии постмодернизма, предполагающих отказ от подобной бинарной, двоичной логики истинностных измерений. Здесь действует диалектическая, множественная логика по формуле «А и \neg А».

Необходимо дифференцировать истинностные механизмы, действующие в естественных и социально-гуманитарных науках. Если классическая или гносеологическая модель истинностного измерения знания применима к различным предметным областям естествознания, то об эффективности подобной метрики к социальным и гуманитарным процессам, имеющим «ризоматическую» метрику, говорить не приходится. Всевозможные дефляционные теории истины, расплодившиеся в последнее время в большом количестве, подтверждают эту особенность действия истинностных критериев в социально-гуманитарном дискурсе.

Можно сказать, что инклюзивная теория истинности, предложенная акад. А.В. Смирновым, согласно которой не может считаться истинной та

религия, которая не признает истинность другой религии, имеет более широкую метрику применения, и должна применяться к оценке любого мировоззрения и всякой гуманитарной и социальной парадигмы. Эта формула должна иметь следующее звучание: не может считаться истинной социально-гуманитарная теория, которая не признает ценность другой подобной теории [6, с. 50]. Таким образом, если использовать терминологию В. Соловьева, важной составной частью концепции Всеединства должна стать, отмеченная выше, инклюзивная формула *всеистинности*.

Сказанное, разумеется, не означает признания ценности и истинности всех без исключения феноменов современной культуры. Но по отношению к мировоззренческой, религиозной и гуманитарной парадигмам, находящимся в нравственном и правовом поле современного общества, не нарушающим общечеловеческие и конституционные нормы, это правило в целом должно соблюдаться.

Список литература

1. Билалов М.И. Символическая модель истины в проблеме осмысления ислама // Исламоведение. 2016. №1. С.59-66.
2. Степанянц М.Т. Знание и вера: многообразие культурных подходов // Вопросы философии. 2007. №2. С. 3-13.
3. Магомедов К.М. Имеет ли право на существование «физиологическая» концепция истины? // Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции «Что есть истина? Г. Махачкала, 6-7 сентября 2013 г. Махачкала, 2013. С.166-168.
4. Магомедов К.М. Почему бы не быть физиологической концепции истины? // Вестник РФО. 2016. №2. С. 84-88.
5. Магомедов К.М. Логическая концепция истины и ее пределы // Поиск истины в пространстве современной культуры. Сборник научных статей. Вып. 2. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. экономического университета. 2016. С.13-18.
6. Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва-Махачкала, апрель 2015 г. М.-Махачкала: Дельта-Пресс. 2015.

Лимонченко Вера Владимировна

Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франко, Украина
volim_s@ukr.net

Очевидности умозрительной истины и жизненной правды

Статья посвящена анализу проблемы обретения человеком открытости и свободы через вхождение в пространство реального философствования как работы с самоочевидностями истины. Самоочевидность – такое состояние мысли, которое удостоверяется опытом видения себя и мира, т.е. состоянием рефлексии. Рефлексивность есть обретение особого рода предметности – собранного субъекта, или целостного человека.

Ключевые слова: истина, правда, жизнь, самоочевидность, рефлексия.

Не будет большим преувеличением сказать, что современный мир не особенно жалуется на понятие истины, которое подозревается то в холодной отстраненной всеобщности, то в чрезмерной возвышенности, – 'большим доверием пользуется синонимичное слово правда, употребляемое гораздо чаще. Что стоит за этим? Ставится цель соотносить смыслы двух понятий, которые центрируют два типа размышлений: истина соотносима с классической рациональностью, в то время как ориентация на правду жизни вносит кардинальные изменения. Смысловые пространства, выявляемые этими понятиями, оборачиваемы – если первоначально открытость и динамизм предстают как качества жизни, противостоящей замкнутому совершенству истины, то под определенным углом зрения, все происходит прямо наоборот. Современная ситуация человека видится именно такой.

Почему возникает противопоставление умственной истины и жизненной правды? Истине скорее противостоит заблуждение (М. Хайдеггер приводит целый ряд – ложность и искажение, ложь и заблуждение, обман и видимость [1, с. 10–11]), пара «умственное-жизненное» тоже не беспроблемна. Если идти за абсолютной буквальностью смысла, то жизни противостоит смерть. Но если видеть жизнь процессом реализации человеческой жизни, включающим реальные поступки и события, то возникает хорошо известное в повседневности разведение: жизни противостоит идея, мысль, теория, т.е. умственное. Таким образом, возникает смысл различения умственной истины, как такой, что имеет отношение к сфере мыслительной, интеллектуальной, теоретической – она обретаема и подтверждается цепью

опосредований, связной последовательностью рассуждений, она продумана; и *жизненной правды*, как такой, что характеризуется непосредственностью реализации, свершенности, некоторой полнотой своей действительности в противовес одномерной интеллектуальности истины.

Именно потому, что процесс обоснования предполагает некоторое первичное основание, невыводимое не из чего, но делающее всю цепь размышлений возможной через выявление первичной самоочевидности, жизненной правде как непосредственной полноте отдается приоритет. В преданиях мировой культуры эта ситуация закреплена и явлена словами Фауста: «Теория, мой друг, суха, но древо жизни вечно зеленеет». Данный аспект проблемы рассматриваем в работах очень различных по своей тематике – это и возвращение к природной чувственности и телесности человека в противовес логизации (теологизации) его (Л. Фейербах), и отстаивание абсолютной значимости индивидуальной личности перед лицом всеобщей идеи (С. Кьеркегор), и выдвигание на первый план экзистенциальной фактичности человека, предшествующей понятийным определениям сущности (Ж.П. Сартр) и т.д.

Соотношение истина-правда имеет хорошо проработанную традицию. Чаще всего начинают с того, что европейские языки не содержат двух слов и из этого делается вывод о специфике славянской ментальности. Заострение внимания на этом видится достаточно непродуктивным, если не сказать бесплодным. Попробуем обойтись без этого противопоставления. Гораздо более эвристично не останавливаться на терминологически-словесном уровне, а двигаться по смысловому вектору. Бесспорна необходимость реконструировать именно тот смысл, который присутствует в православно-славянской традиции. Трудно не заметить, что в Киевской Руси «правда» была аналогом латинского *lex* («закон»): «По первому коренному значению правдой зовется судебник, свод законов, кодекс. Русская Правда и Правда Ярославлева, сборник узаконений, уставник» [2]. Так что первое, что улавливается – это социально-правовое измерение понятия «правда», что соотносимо со справедливостью как таким образом упорядоченности общества, который соответствует правде. На первый взгляд возникает несогласование: слово «правда» употребляется в русской речи очень широко (достаточно почитать В. Соловьева), но соотношение его со сферой юридически-правовой противоречит тому подозрению, с которым русские мыслители относятся к сфере власти. Эта неразработанность правовых принципов часто видится существенным недостатком русского мира. Но если оглянуться на пути становления русской интеллектуальной оснастки, которая, как и на Западе, первоначально погружена в религиозно-теологическую

проблематику, то недоразумение исчезает. По В. Зеньковскому: «В русском церковном сознании живую и далее напряженную работу ума вызывали не общие принципы христианства (по их абсолютной для церковных людей незыблемости), а вопросы конкретного христианства, в личном и историческом его проявлении. Что касается первого, то есть осуществления христианства в личной жизни, то эти вопросы связывались с идеей Страшного Суда, на котором каждый должен будет ответить за свои дела и помыслы. В этом порядке мирская суэта и мирские заботы сознавались, как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды» [3, с. 44–45]. Пожалуй, применение слова «правда» в данном случае к правовой сфере вызвана тем, что никакое государственно-правовое устройство не видится автономным, а соотнесено с той небесной правдой, «которая должна быть изнутри соединена с миром; мир же должен быть очищен и освящен, чтобы, в преображении, стать Царством Божиим» [3, с. 45]. В этом измерении правда и истина синонимичны. «И познаете истину и истина освободит вас» – стоит как задание, воплощенная в деянии человека истина становится правдой, справедливостью. У В. Даля: «Правда – истина на деле, истина во образе, во благе: правосудие, справедливость. Творите суд и правду. Стоять за правду» [2]. Отсюда такое смысловое пространство понятия «правда», которое указывает на сферу деятельности человека, что акцентуирует С. Соловейчик: «предмет истины – факты природы и истории, а их бесконечное множество. Предмет правды один: человек. <...> Истина – о природе. Правда – о человеке» [4]. Правда предстает мотивом человеческих поступков, той значимой для отдельного человека ценностью, которая придает смысл жизни, оправдывает ее и потому она интимно-личностна. Эта качественность правды позволяет говорить, что в правде истина предстает в целостном и живом виде, в неразрывной связи с чувствами и переживаниями [5, с. 239].

Однако Н. Бердяев выявил опасное искушение такого мировоззренческого ориентира как правда – он различил философскую истину и интеллигентскую правду, фиксируя в правде подчинение безусловного и независимого знания, знания как начала, возвышающегося над общественной злобой дня, интересами политики, партий, направлений и кружков [6, с. 11–12]. В таком случае правда – это истина, которая санкционировала социальные идеалы, общественные настроения и стремления, и как результат: «любовь к уравнивательной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине, прежде всего к истине. Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что

корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья. <...> да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди будут счастливее, долой истину, если она стоит на пути заветного клича ‘долой самодержавие’» [6, с. 17–18]. Истина на деле, как говорит о правде Даль, приватизирует истину и вводит ее в измерение правильности, тем самым догматизирует ее, делает истину орудием насилия и принуждения. О такой истине Н. Бердяев говорит как об истине выгодной и губительной, познавательной приспособленной к миру для победы над миром [7, с. 186].

Когда Х. Арендт говорит о тирании истины [8, с. 157], то речь идет именно об общественно полезной истине, истине служащей полису, т.е. о правде. Тем более, что как только истина предоставляется в услужение, она становится просто мнением, поэтому несколько подправляя Х. Арендт, можно сказать, что тираном становится та истина, которая в качестве убеждения входит в публичную сферу. Основание убеждения – мнение, докса, занимающее место истины в частной сфере. Когда Х. Арендт отстаивает раскрытие истинности мнения, она говорит о правде мнения, что проявилось даже в переводе: «Сократ хотел сделать город более правдивым, снабдив его граждан их же собственными истинами» [8, с. 160]. В данном случае выразительна приватизация истины, замыкание в отдельную ситуацию отдельного человека. Настойчивое обращение к истине как алетейе у М. Хайдеггера может быть прочитано как установка на истину, раскрывающую бытие, а не включенную в порядок сущего. То есть истина как алетейя – это «рас-крывающее», но не «рас-крытое», и в этой логике мысли сущность истины открывается как свобода. Свобода есть эк-зистентное, раз-облачающее допущение бытия сущего [1, с. 20]. Рассмотрение жизненных перипетий поступков Хайдеггера в данном случае уведет в сторону, речь не о нем, но о таком понимании истины, которое уходит от традиционного понимания ее как правильности, согласования *intellectus* и *res*, и не важно совпадение ли это вещи с тем, что о ней мыслилось раньше, или совпадение мыслимого в высказывании с вещью. Значимо то, что истина предстает светом, предоставляющим возможность видеть: «Истина есть не отражение мира таким, каким он есть и представляется, а есть борьба с тьмой и злом мира. Познание истины есть самовозгорание света (логоса) в существовании (в бытии), и этот процесс происходит в глубине бытия, а не противостоит бытию. <...> Истина совсем не есть познание объекта, истина есть победа над объективацией, т. е. над иллюзорностью, призрачностью объектного бытия. <...> Истина есть пробуждение духа в человеке, приобщение к духу» [7, с. 186].

Понятие истины традиционно рассматривается в разделах философии, посвященных анализу знания и познания, и здесь можно обрести основательную схоластическую проработку (в смысле тщательности и всесторонности, а не бесплодного словотворения). Осмысление понятия истины, произведенное на различных исторических и логических уровнях и срезам, позволяет кратко подвести такой итог. Истина – многоуровневый интеллектуальный процесс, в котором можно зафиксировать чувственную, рационально-логическую и опытно-практическую составляющие [5, с. 213–249], то есть распространенное мнение об истине как о чем-то, неподверженном изменениям, не совсем корректно. Хотя в истории мысли достаточно часто понятие истины соотносится именно с вечностью и неизменностью, противостоящими потоку жизни. Жизнь вечно меняет свои формы и никогда не есть окончательной, в то время как истина предстает совершенной образцовостью и этим она противостоит жизни. Правда и есть то, что конкретизирует истину в соответствии с изменчивостью жизни.

Коллизия **актуальности** завязывается именно тут: что является мериллом, вносящим уточнения и коррективы – истина как эталон и идеал подправляет и выправляет жизнь и ее правду, или жизнь как вечно становящийся поток вносит изменения в установленные истины? Этот вопрос более остро поставлен утверждением Льва Толстого: есть Бог или нет Его, люди живут по законам жизни, а не по велениям Бога (живут так, как если бы Его не было).

Оказывается, жить по Истине невозможно. Вся история человечества поражает несоразмерностью между тем, что люди знают как истину, и тем, как они живут. Вполне логичен вывод о том, что жизнь, вечно идущая вперед, должна подправлять истину, застывшую в своем совершенстве. Современный мир – сплошной корректив к тому, что человечество в своей истории видело как истину. Здесь необходимо остановиться. А что если не *видело*, а только рассуждало так? Достаточно часто утверждается где-то так: если истина – это характеристика интеллектуальных построений, то она достигаема через рассуждения и *видеть* ее невозможно. В связи с этим вспоминается спор между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским по поводу сущности Фаворского света. Палама так излагает позицию Варлаама: «Люди, которые не испытав Бога и не видели Его, никак не верят, что Его можно созерцать как некий пресветлый свет и думают, что Он доступен только рассудочному умозрению – подобно слепым, которые, ощущая солнечное тепло, не верят зрячим, что солнце еще и сияет» [9, с. 69]. Палама не отвергает возможности и необходимости доказательности в вопросах веры, но под доказательствами имеет в виду не логические умозаключения,

а достоверность опыта духовной жизни. Он утверждает возможность и необходимость обретения Истины не путем интеллектуальных рассуждений, а путем интеллектуального зрения. То есть, существует прямой путь – откровение, или встреча, диалог с Богом в непосредственности присутствия. Такая ситуация удостоверяет, обосновывает то, что высказывает логика¹. Рассуждение поверяемо откровением. Откровение есть встреча с истиной, этим предоставляется возможность попадания в пространство истины как раскрытия, как алетейи.

В среде людей, занимающихся интеллектуальными видами деятельности, предполагающими мышление, не особенно приветствуется ссылка на откровение. Кодекс современного мыслящего человека включает правило: не принимать ничего, что не обдуманно и не обосновано, то есть, не прошло мыслительной обработки. Но возвращаемся опять к началу – любое рассуждение опирается на первично невыводимое положение, значит вся суть именно в этой оче-видности. Проблема упирается в поиски этого *первого*, что обосновывает любое критическое рассуждение. Без отчетливого видения основания, на котором реализуется критическое рассуждение, движение мысли ссыхается в самодостаточный формализм.

В сфере философских исследований отчетливо различаются два типа – вообще может быть и больше, но в своих предельных формах они будут разведены по двум. Это разделение имеет разные варианты именованья. У С. С. Хоружего оно дано так: «Как повелось с античности, мудрецы получали и возвещали откровения вглубь, в первооснову вещей, либо прозревали вдаль, в судьбы мира; другой же цех служителей разума подвергал откровения и прозрения скептической критике, напирая на необходимость проверки и доказательства, строгих правил познания. Позже это получило название, соответственно, онтологической и гносеологической (эпистемологической, когнитивной) установок в философии» [10, с. 29]. Нельзя не заметить, что имя собственно философии не задействовано ни в первом случае – речь идет о мудрецах, ни во втором – они именованы «цех служителей разума», что может осмысляться двояко: либо это отточившие свое мастерство профессионалы, либо корпорация, поставившая свое мастерство на поток и, следовательно, тяготеющая к ремесленной поделке (не подделке), – впрочем, в век «технической воспроизводимости» (В. Беньямин) это не порицается.

¹ У Августина наиболее прямой путь к истине – авторитет, что достаточно часто видится определяющей характеристикой откровения в отличие от мыслительных состояний. Но это не отменяет значимости «естественного света разума», от которого несколько шагов до *сogito* Декарта как основания, благодаря которому мы знаем нечто не выдуманное нами самими, то есть то, что мы знаем, но знаем невыдуманным образом.

Наиболее взвешено и строго следовало бы говорить об уровнях философствования, но поскольку в истории человеческой мысли чаще всего идея овладевает человеком целиком, редко позволяя оглянуться на те направления и возможности, которые этой идеей отрицаются, то уровни становятся установками, некоторыми цельными типами. Причем это происходит не только с мудрецами, получающими откровения и прозрения, — что понятно, но и со скептическими критиками — что прямо противоречит их позиции, в качестве таковых предстают греческие софисты и все последующие их наследники, абсолютно отрицающие абсолютное. В философии существует своя «неэвклидова истина» (Ф. Достоевский), сродни единственности ипостасей Троицы: если здравый смысл подсказывает неизбежность иерархии, что предполагает наличие первого и второго, то здесь этого нет — оба уровня первые, поэтому уровни предстают измерениями или аспектами, а для указания на смысловой способ связи между ними можно задействовать понятия ипостаси, учитывая ту понятийно-смысловую работу, что была произведена в христианской мысли (греческая патристика IV столетия). Таким образом, избегая абстрактного противопоставления и редукции, следовало бы говорить об онтологической эпистемологии или эпистемологической онтологии, причем, опять обращая внимание, что хотя приводим два имени, но они оба первые. Логика смысла толкает нас к последовательности «бытие-знание», т. е. сначала должна быть некоторая неконструируемая данность (бытие познающего и познаваемого), а уж потом наш тщательный критический разбор, но, на мой взгляд, это уловка виляющей рассудительности, поскольку неконструируемая данность сама предстает в некоем результате, первоначально же мы погружены в некоторое «мое», правда, приходящее ко мне извне как содержание мира, как неразличимая смесь моего мнения и восприятия.

Итак, для взвешенно-обоснованной критичности рассуждения необходимо обнаружить то первое, что удостоверяется самим собой — самоочевидность. Если здравый смысл относит очевидность к жизненности чувственного уровня, то существует и иная позиция — у мысли есть свои видности, умозрения. Так уж стало, что издавна занимается этими зрением ума философия¹, которая обращена и не к незыблемо установившемуся царству идей самих по себе, и не к изменчивой множественности равноценных мнений, но направлена к тому, чтобы своей собственной самостью удостоверить все, что бы то ни было. Она занимается само-очевидностями — видениями (от слова «видеть», а не от слова «привидение»), удостоверенным собственным опытом мысли и жизни. Именно в этом М. Мамардашвили

¹ Умозрения присутствуют в любой сфере знаний, но философия занимается умозрениями как умозрениями.

видит главную задачу и заслугу Декарта, но М. Мамардашвили вкладывает в понятие очевидности экзистенциальный смысл: очевидно то, что установлено и испытано на себе [11, с. 96]. В этом моменте интересно смыкание с мыслью Льва Шестова, который хотя и не принадлежит к тем, кого он назвал бы своим единомышленником, но интенции их мысли обращены к созвучным целям.

Лев Шестов хорошо известен борьбой с самоочевидностями, которые нуждаются в покорности и признании, и требованием «отказаться от тех методологических приемов, которые до сих пор обеспечивали нам достоверность наших истин» [12, с. 28]. Эта борьба обращена против разума, в ведении которого «властные» самоочевидности¹ («естественное зрение»), во имя нового зрения, «как-бы из иного мира – так что оно не необходимо, а свободно, то есть, одновременно есть и его тут же нет, оно является – когда исчезает, и исчезает – когда является» [12, с. 27]. Когда Григорий Палама говорит о явлении Бога очистившемуся уму, то так же утверждает, что образ «и очевиден и его не видать»: поскольку Бог являет Себя как бы в зеркале, «никак невозможно одновременно глядеть в зеркало и видеть то, что отображается в него свой образ» [9, с. 69]. В соответствии с христианской антропологией тем зеркалом, что являет образ Бога, есть человек. Новизна нового зрения по Л. Шестову – негарантированность общезначимыми суждениями, то есть тем, что М. Мамардашвили называет «машинностью логико-языковых правил и доказательств» [11, с. 189]. Достоверностью как таковой обладает только то, что принимается из себя самого [11, с. 176], или, другими словами, то, что самоосновно – является всегда «другим» по сравнению с видимым и знаемым [11, с. 108–110], является как-бы из иного мира [12, с. 27]. Явственны два рода очевидностей: от опыта размеренной обычной общей жизни и от опыта внезапного свободного видения (Л. Шестов). М. Мамардашвили говорит о первой достоверности, которая достигаема в тот момент, когда «мы не наблюдаем, а живем»². Такой первой достоверностью есть «собранный субъект» [11, с. 197], который и удостоверяет мир: это «не мир представления и не картина мира, а мир непосредственного участия, которое мы называем бытием (термином отличным от термина «существование»)» [11, с. 276]. И тогда мир выступает прозрачно и четко [11, с. 340].

¹ Пожалуй, термин «самоочевидность» в этом случае не совсем точен, ибо Л. Шестов ведет борьбу против «старого зрения», удостоверенного «всемством», «той рекой истории, которую все они питают», то есть это такие очевидности, которые очевидны не от себя. В то время как самоочевидности – и есть то видение, которое есть собственное в отличие от иных очевидностей, засвидетельствованных наезженной колеей отработанных вариантов.

² Эта же проблема преодоления созерцательной зеркальности при восприятии и осмыслении человеческой самости и обнаружения модуса «участного переживания» реальности в процессе самосознания решается С.Л. Франком в его работах «Душа человека» и «Реальность и человек».

Очевидности первого рода явственны от самих себя: именно такого рода очевидности обладают качеством достоверной образцовости, которые не отсылают к чему-то иному, не имеют подпорки в виде ссылки на нечто иное (суждение придерживается, не допускается), но удерживаются волей. Такую очевидность «не могу ни передать другим..., ни отделаться от этого, трепетно моего» [11, с. 244]. Возникшее слово «трепет» подсказывает обращение к С. Кьеркегору, у которого встречается тот же мотив понимания истины как глубинных тайн единично-неповторимого бытия (самости), состояния неподдельного исповедничества.

Очень интересно и знаменательно схождение в одной точке очень разных мыслителей, принадлежащих как парадигме автономного философствования, так и философствующих изнутри религиозных традиций, тяготеющих к Иерусалиму, Константинополю и Вюртембергу, – то есть, в определенной мере представляющих полноту мыслительных парадигм старой Европы. М. Мамардашвили так же утверждает, что «у Декарта, в глубине его философии, в самих ее основах, впервые тайно скрестились два великих пути философии: в точке введения понятия «когито» как критической инстанции и ненатурального (несубстанционального) основания оснований реально пересеклись пути западной и восточной философии» [11, с. 243]. Правда, он это соотносит с индийской философией, но важен ход мысли: благодаря собранному субъекту вводится инстанция, с которой возможно контролировать шаги рассуждения и обоснования, то есть позиция первичной очевидности. «Процесс и вещи в мире доопределяются в точке их восприятия, в точке, где сотворено «Я», когито» [11, с. 64], следовательно, очевидно и достоверно утверждать нечто о мире можно при условии реконструкции данности этого мира когитальному Я. А это возможно при условии, во-первых, непосредственного конкретного вхождения человека в участное (как противоположность «безучастному») состояние с миром. Кстати, «конкретный» и есть «собранный», то есть удерживающий себя и мир в едином акте, но различающий себя и мир, – и это есть «во-вторых». То есть, не безучастные (отстраненные, отвлеченные) мыслительные опосредования (критико-аналитическое рассуждение) и не непосредственное (участное) слияние с миром (делание моей правды), но «выявление меры и условия человеческого присутствия в мире, участия человека в выстраивании действительности именно такой, какой она исторически, культурно, интеллектуально и концептуально способна перед нами раскрыться» [5, с. 229]¹. Это состояние рефлексивное, но участное, мыслительное, но жизненное. Рефлексивное – по отношению к собственным мыслительным состояниям (в патристической традиции – трезвение), но откры-

¹ Цитируемый автор в данном месте дает ссылку на Н.Бердяева, П.Тиллиха и М.Шелера.

тое по отношению к входящему в меня, то есть по отношению к действительности (откровение). Это создает состояния особой длительности, удержания исчезающего, что и позволяет удержать взор, то есть, собственно увидеть. Первичное видение, самоочевидность принадлежит таким состояниям, в них мы мыслим невыдуманное. И тогда мы живем самоочевидно видимым, первично данным, живем по истине, – не будучи ею, но участно ориентируясь на нее, движемся к ней, реализуя себя по истине (хотя не обязательно «поистине»). Но такое состояние свободно – и не гарантировано, и не передаваемо автоматически.

Возвращаясь к паре истина-правда, в свете сказанного можно видеть, что акцент на правде как *моей собственной* истине замыкает человека в пространстве публичности и блокирует возможность свободного возрастания человека: «Человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. В этом тайна человеческого существования: оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему. Если нет Бога, как Истины и Смысла, нет высшей Правды, все делается плоским, нет к чему и к кому подыматься. Если же человек есть Бог, то это есть самое безнадежное, самое плоское и ничтожное. Всякая качественная ценность уже показывает, что в человеческом пути есть то, что выше человека. И то, что выше человека, т. е. божественное, не есть сила внешняя, над ним стоящая и им господствующая, а то, что в нем самом делает его вполне человеком, есть его высшая свобода» [13, с. 199]. Страх современного человека перед истиной как тем, что стоит выше моей приватности – прямое следствие секуляризации, сведения многомерности бытия к плоскости сущего, – используя терминологию М. Хайдеггера, при этом жизненная правда становится здравым смыслом.

Одним из предрассудков здравого обыденного смысла есть утверждение, что состояние мысли затормаживает восприятие, притупляет остроту видения. При этом можно сослаться на впадающего в остолбенение молодого Сократа в бытность его воином, на св.Бернарда, не видящего озера, вдоль которого он долго бредет, на Константина Паламу (отца св.Григория Паламы), который углубившись в умную молитву, не услышал слов, обращенных к нему на заседании Сената. Но в данных случаях, пожалуй, смешиваются две вещи: острота переживания предмета своей мысли и нечувствие по отношению к чему-то внешнему. При условии же совпадения направленности мысли и переживаемого состояния, восприятие лишь обостряется, – что особенно явственно в ситуации боли или горя, переносимых легче, если о них не думать. Разведение жизни как первичной полноты и мысли как отстранения от полноты несколько неточно, – первичной непосредственной очевидностью характеризуются как раз мыслительные

акты (приходится уточнить – именно действительные акты, а не имитация), включающие видения себя самого в мире. По Л. Шестову – это второе зрение, в котором ты один на один, без опоры на опыт всех остальных¹, и значит, – без опоры на цивилизационные достижения, такие значимые для жизни современного человека. Наша жизнь в опоре на общезначимые достижения становится хорошо проторенной дорогой, накатанной колеей. Она вошла в берега выверенности, обвыклась и катится далее, подталкиваемая гарантируемыми и гарантирующими социальными институтами (механизмами). Обыденное понимание жизни исключает вечно обновляющуюся дионисийность, но включает общеобязательный порядок. Для наших дней порядком для жизни есть такое ее качество, которое схватывается понятием «гламур».

Оттенков этого понятия много. Современная публицистика и тяготеющая к ней культурологическая мысль связывает с этим словом определенную жизненную парадигму, характерную для современности, так что в определенном смысле рассмотрение смысловых оттенков употребления понятия «гламур» может видаться философией современной жизни. Для выявления смысловых оттенков можно воспользоваться подборкой обзоров и дискуссий, опубликованной в одном из номеров журнала «Искусство кино». Контексты употребления слова: мир потребления товаров и услуг; мода, шоу, стили жизни (область определенных культурных практик); публицистика, телевидение, литература [14, с. 18]. «Glamour – волшебство, чары, привлекательность, обаяние. В нынешнем употреблении – это образ, обладающий красотой, блеском, шармом» [14, с. 18]. Как считает К. Разлогов, наиболее близким русскоязычным аналогом Glamour оказывается устойчивое идиоматическое выражение «красивая жизнь». Какая же жизнь соответствует параметрам гламура (то есть каков Glamour по-нашему, по-местному)? В первую очередь замечается аспект глянца и глазури, блеска и макияжа. Гламур – безотказная методология и технология уравнивания, сборной окрошки из предметов гигиены, текстов Фуко и Бодрийера, сцен пожирания и совокупления из мира животных и из мира человеческого. Всеядность присутствует в своей буквальности; при этом изумительно, что и протест против подобного омассовления (или переваривания) обретает те же формы. Гламурная литература, живопись, кино безупречно выверены и преподаны как прекрасное кушание – «готово к употреблению». И, следовательно, сведение усилия к минимуму, предпочтение несложному, отсюда

¹ Речь не идет о позиции естественного истинного человека Руссо в противовес искаженному человеку культурно-цивилизационного процесса, что есть достаточно искусственное (выдуманное) абстрактное образование, но о естественной позиции человека, всегда уже предполагающей мир-с-другими.

интерес к оболочке и поверхности, когда счастье, красота, любовь удостоверены знаком престижного товара. Это царство позитива, где невозможны интонации сомнения, неуверенности, драматизма. Даже боль и страдание отформатированы под зрелище. Любые социальные конфликты или природные катастрофы рассматриваются под визуальным аспектом, подаются как развлечение, что исключает драматическое развитие, предполагающее аналитику и экспертизу. Основной принцип – уклонение от того, чтобы называть вещи своими именами, блокируя возможность высказывания. Как некоторое подытоживающее определение может быть взята характеристика гламура как новой идеологии Л. Рубинштейном: гламур – официальный культурный язык, который «отвечает основному направлению в сфере политики, принятым способам представления власти в медиа, позволяет конструировать облегченный образ мира, где нет проблем, где не требуется усилий, где «все будет хорошо», где царит вечный праздник» [14, с. 21]. И что самое привлекательное – гарантирует уникальность (правда под уклончивым именем «экссклюзивности»), выступая мерилom и удостоверенностью всего: чтобы обрести значимость в собственных глазах достаточно обеспечить себе вхождение в пространство, удостоверенное печатью «проверено гламуром». Публицисты, искусствоведы, культурологи обеспокоены поисками того, что можно противопоставить гламуру. В свете нашего рассмотрения знаменательна осторожная и бережная интонация, исключая любые антигламурные дискурсы, подкрепленные социальными властными структурами. И. Дыховичный удачно называет гламур искушением роскошью, и в продолжение его мысли можно заметить, что как всякое искушение его нельзя ни отменить, ни запретить. Искушение изживаемо не путем социальной хирургии, но путем личностной терапии и профилактики: работой с помыслами, оборачиванием очей вовнутрь себя, самопознанием, рефлексией и аскезой. Это есть пути религиозного подвижничества, искусства, философии, взятые не как формы обслуживания жизни, не как устоявшиеся рецепты, а как сама жизнь. Именно они способны разрыхлить отвердевшую оболочку и освободить установившуюся жизнь от нее самой. Один из путей обновления и оживления жизни – коррекция, подправление, очищение ее через соразмеривание жизненных поступков и действий с такими очевидностями, которые не являются продуктами мышления (то есть, не выдуманы), хотя являются определенными состояниями ума. Это такие очевидности, которые имеют характер не факта, и не логической доказательности, но обладают экзистенциальной очевидностью и доказательностью. Они испытаны и удостоверены на себе, прошли опыт мысли, посредством чего они становятся самоочевидностями, самим своим присутствием свидетельствующими, излучающими свет, позволяющий видеть. Но они свободны, то есть «являются всегда «другим» по сравнению с

видимым и знаемым», – по словам М. Мамардашвили, интерпретирующего Р. Декарта. Самоочевидности – это такая качественность мысленных состояний, когда они свободны, но необходимы, необходимы, но не predetermined. Такую качественность обретает мысль при вхождении в пространство реального философствования. Вывод может показаться удивительно банальным: подобная качественность мысли есть рефлексия, имеющая дело с предметностью *что* и с предметностью *как* («собранный субъект»). Это есть пространство свободной мысли. Философия как учебный предмет имеет смысл направленности не на обслуживание хороших условий жизни, но на сохранение смысла жизни (В. Бибахин). Начало и цель философии – очищение.

Интересно и примечательно смыкание философии и аскетического подвижничества, которое происходит именно в направленности на работу с «внутренним строем ума» (Св. Антоний Великий). Похвальны пост и бдение, так как они упорядочивают помыслы, тонким делают ум и облегчают человеку приближение к Богу; заповедана нищета и презрение вещей земных, потому что через это ум становится спокойнее, чище и свободнее; благодатно милосердие как наследование Божией природе, но «царским прямым путем», охраняющим и от чрезмерного воздержания, и от нерадения, беспечности и разленения; - все это есть добродетель рассуждения. «Рассуждение есть око души и ее светильник, как глаз есть светильник тела; так что если это око светло будет, то и все тело (наших деяний) светло будет; если же око сие темно будет, то и все тело темно будет, как сказал Господь в св. Евангелии (Мф. 6:22, 23). Рассуждением человек разбирает свои желания, слова и дела и отступает от всех тех, которые удаляют его от Бога. Рассуждением он расстраивает и уничтожает все направленные против него козни врага, верно различая, что хорошо и что худо» [15, с. 152–153]. Именно «ум блюдет душу. <...> Душа уму как жена мужу подчиняется» [1, 479]. Макарий Великий: «Где ум твой, там и сокровище твое (Мф. 6:21). К чему привязано сердце человека и к чему влечет его пожелание, то и бывает для него Богом» [15, с. 300]. Кормчий сердца – ум, «он впрягает колесницу души, сдерживая бразды помыслов, и устремляется против сатанинской колесницы» [15, с. 304]. Это не ум, «остающийся в голове», но сошедший в сердце. Анатомическое строение человека в данном случае искажает видение: как будто бы ум из верховного положения «опускается» в сердце. Было бы глубоким искажением считать сведение ума в сердце подчинением его эмоциям и чувствам. «Логика сердца», противопоставленная «логике ума», становится обоснованием предвзятости, но «пристрастие незорко, а отвращение слепо» (Исидор Пелусиот), в то время как сведение ума в сердце – основание особой зоркости, зоркости не разделенных отдельных сил человека, но зоркости собранных в единый фокус всех устремлений человека.

Здесь уместно вспомнить бытийственно-онтологическую направленность аскетике, ее стремление к «превосхождению естества». Взаимное хранение ума и сердца направлено к хранению (или обретению) цельности человека, раскрытие образа, данного в его разуме и самовластии, в подобие Богу. Если аскетика называется христианскими подвижниками «наша философия», то в системе мирских научных знаний философия есть «мирская аскетика», желающая быть в миру, но быть свободной от мира, – это есть возвращение, культивирование состояния бодрствующего ума, в свете истины способного видеть.

Для рассматриваемой проблематики уместно остановиться на известных словах Ф. м. Достоевского: «Остаться с Христом, а не с истиной». Речь не идет о разрешении проблемы, о разгадке тайны, но некоторый четкий смысл может быть установлен на нескольких уровнях: - противопоставление религиозных и научных истин, истин, высказываемых наукой, и истин, утверждаемых Христом; – какая весть соотносится с личностью Христа, место и роль образа Христа в творчестве Достоевского; – это противопоставление можно понимать и как соотношение веры и разума как двух различных способов конституирования поведения человека.

Первое, что следует иметь в виду, это указание на доказательство истины: т.е. дискурсивно-логическое, обоснованное идеями выведение истины (умозаключение), что противостоит экзистенциально-жизненному попаданию в истину. Именно такое понимание становится для русской философии парадигмальным (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, П. Флоренский). Достоевский не приемлет истин, ставящих человека вровень с природной необходимостью, мнящих, что раскрыли загадку человека. Лев Шестов замечает, что Достоевский отменяет идеал устроенного человечества. Если наука упорядочивает и обустроивает мир, то истина Христа пронизывает этот мир устремлением иному.

Христос и есть присутствие в этом мире мира иного – что Соловьев назвал верой в то, что мы все род Божий и божественная сила человеческой души не может не пробиться сквозь человеческую немощь. Но если Соловьев видел в Достоевском особый интерес к общечеловеческому единению на путях свободы и любви, то прочтение нашего времени фиксирует не столько социальный, сколько персональный контекст. Для Льва Шестова факт, что Европе пришлось по душе не призыв к общечеловеческому братству, а подпольный человек, преисполнен трагической иронии. Хотя, пожалуй, здесь нет иронии истории, ибо утверждение в качестве Абсолюта человеческой личности (в любом самом ничтожном варианте) есть главное откровение Достоевского.

Рассмотрение противопоставления истин науки и истин Христа как соотношение веры и разума, разумеется, не дано в виде философско-теологического теоретизирования. Но Соня Мармеладова и Родион Раскольников могут быть рассмотрены как реализующие жизненные установки веры и разума. И если разум последовательно-логично обосновывает полезную необходимость смерти, то вера, которая «все дает», преисполняет благодарностью и благоговением. По Н. Бердяеву: радикальна сейчас не гносеологическая критика, а религиозная. Суть религиозной критики он эксплицирует как открытость философии своим религиозным корням, поиски почвы, питающей философию, без чего она теряет связь с реальностью, аутически замыкаясь в самой себе – когда у познающего отнято познаваемое. Для нашего времени эти идеи не новы, но услышаны они очень плохо. Своеобразную характеристику критической философии дает В. Бибихин: «<...> так называемая 'критическая функция философии', когда философия как бойкий петушок чувствует себя признанной кукарекать всегда, когда какая-нибудь курица сносит какое-нибудь яичко, тем более золотое. Так называемая 'критическая функция философии' – это просто лазейка для умов косных, прилипчивых, занудных, разрешение им дать волю из черноты своего опущенного ума цепляться, приставая, за каждую мысль, за каждое живое человеческое чувство, повисая на нем тягостным грузом» [16, с. 36]. Трудно не заметить, что выражение «чернота своего опущенного ума» построено как антитеза «свету возведенного к целостности разума» (И. В. Киреевский)!

То, что религиозная философия принадлежит к онтолого-откровенческому типу – очевидное общее место. Но в отличие от автономно-светской философии, далеко не всегда фиксирующей свою невыводимую и необъяснимую аксиоматику, она здраво, четко и выражено признает некоторую догматическую основу. Для здравого (а вернее скептически-критического) ума слово «догма» звучит ругательно-негативно, – в то время как именно христианская догматика представляет собой *самый радикальный вариант критико-аналитической установки на ситуацию человека*, выявляя предельный и предельно насыщенный содержанием понятийный фокус (или горизонт, что имеет тот же предметный смысл, хотя в образном отношении горизонт противоположен фокусу), позволяющий видеть. Не только что-то видеть, но видеть вообще, – а значит видеть и одно, и второе, и третье.

Список литературы

1. Хайдеггер М. О сущности истины [пер. с нем. З. Н. Зайцева] // Разговор на просёлочной дороге: Сборник / М. Хайдеггер. М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27.

2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2003. Т. 2. Режим доступа: <http://cfuv.ru/wp-content/uploads/2016/02/13-dal.pdf>
3. Зеньковский В. В., прот. История русской философии : в 2 т. Т. 1. Париж : YMCA-PRESS, 1989. 470 с.
4. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех: Книга для будущих родителей. М. : Детская литература, 1989. 367 с. Режим доступа: <https://www.e-reading.club/book.php?book=1005162>
5. Петрушенко В. Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія. Львів: «Ахілл», 2005. 320 с.
6. Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 17–18.
7. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–287.
8. *Арендт Х. Философия и политика // История философии. Вып. 13. М.: ИФРАН, 2008. С. 153–180.* Режим доступа: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hr/hr13/10.pdf>
9. Палама Г. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон +, 2005. 384 с.
10. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.
11. Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1993. 352 с.
12. Шестов Л. Преодоление очевидностей (К столетию рождения Ф.М.Достоевского) // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т.2 На весах Иова (Странствование по душам). М.: Наука, 1993. С. 25–98.
13. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 288–366.
14. Зверева В. Позывные гламура // Искусство кино. 2006, №11. С.18-29.
15. Добротолюбие. Т.1. М.: АНО «Развитие духовности, науки и культуры», 2004. 784 с.
16. Бибахин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.

Михайлова Елена Евгеньевна

Тверской государственный технический университет
mihaylova_helen@mail.ru

**Подлинность исторического события:
рационально-дискурсивная и научная референция**

Подчеркнута сложность поиска достоверности исторических событий, если имеет место ограниченность исследовательской позиции и личные пристрастия ученого. На примере рассуждений И. Канта и Н.И. Кареева представлены стратегии рационально-дискурсивного и научного поиска подлинного смысла интерпретации фактов прошлого, свободного от властного воздействия авторитета личности (внутренняя референция) или авторитета эпохи (внешняя референция). Логические и концептуально обоснованные рассуждения этих мыслителей могут быть полезным ориентиром в современных практиках изучения прошлого.

Ключевые слова: история, культура, истина, немецкая классическая философия, позитивизм, текст, факт, интерпретация.

Понимание и интерпретация исторического события, генерируя новые смыслы, несет большую дополнительную нагрузку – референтную (денотативную или когнитивную), аксиологическую и коммуникативную, что позволяет высветить проекцию человеческих качеств на явления универсума, включая и прошлое. Каждый исследователь понимает, что в вопросе о смысле и референции историк не должен быть «пассивным» фиксатором прошедших событий, он должен не только наблюдать и объяснять факты, но и стремиться понимать их, интерпретировать в контексте настоящего. Эта задача не из простых. Исследовательская деятельность имманентно сопряжена с опасностью выразить (осознанно или несознательно) предвзятое мнение, занять одностороннюю позицию.

В западноевропейской мыслительной традиции, начиная с Ф. Бекона и его «идолов» познания, это противоречие всегда находилось в фокусе внимания философов. Емко и определенно оно высвечено И. Кантом, в интенции которого логика служит главным ориентиром, способным увести ученого от предрассудков и предвзятостей. Кант начинает разговор о преградах, мешающих познанию истины, с обзора трех главных источников, порождающих предрассудки, это – подражание, привычка и склонность. Главную опасность, на его взгляд, несет подражание. «Подражание имеет постоянное влияние на наши суждения, так как бывает сильное основание считать истинным то, что признается таковым другими. Отсюда предрассудок: правильно то, что делает

весь свет», – пишет Кант в работе «Логика» (1800 г.) [1, с. 334]. Что касается силы привычки, связанной со склонностью личности, то от нее можно избавиться, но лишь через довольно продолжительное время, в том случае, когда рассудок постепенно, путем накопления новых знаний, перестроится на противоположный способ мышления. В том же случае, если предрассудок привычки возник исключительно благодаря подражанию, то от него практически невозможно избавиться, считает Кант.

Из вышеуказанных общих источников, порождающих предрассудки, Кант выводит и частные – первые: предрассудки авторитета личности, авторитета толпы и авторитета эпохи; вторые: предрассудки себялюбия или логического эгоизма. Говоря о силе авторитета личности, Кант справедливо замечает, как он важен в процессе познания; один ученый не может охватить все поле исследования своим собственным рассудком, поэтому он и обращается к авторитету личности другого ученого. Обоснованный и значимый по своей сути, авторитет личности может превратиться в предрассудок. Это происходит тогда, когда исследователь делает его определяющим для себя, начинает слепо следовать мнению другого, и это мнение оборачивается основанием истинности. «Ибо рациональные истины имеют значение, независимо от имени; тут вопрос не в том, *кто* это сказал, а в том, *что* сказано», – подмечает Кант [1, с. 336]. Философ вскрывает несколько причин того, почему сильны предрассудки авторитета личности. Среди них – ограниченность собственной проницательности ученого, его жажда подражать тому, кто кажется великим. Предрассудки в процессе референции Кант объясняет склонностью ученого к «пассивному употреблению разума», прямо противоположному «спонтанному» мышлению [1, с. 334]. Предрассудок авторитета толпы Кант, чаще всего, связывает с невежеством.

Наибольший интерес в русле поиска достоверности исторических фактов вызывает описанный Кантом предрассудок авторитета эпохи. Здесь идет речь о преклонении исследователей перед древностью, о том, как относительную в культурно-историческом контексте ценность сочинений древних мудрецов некоторые горячие головы готовы возводить в абсолютную истину. В своей ироничной манере Кант реагирует на ситуацию так: «Оценивать древних столь чрезмерно – значит возвращать рассудок ко дням его детства и не радеть о применении собственного таланта» [1, с. 338]. И высвечивает ряд причин, в силу которых предрассудок почитания древности возникает и держится. Среди них – склонность исследователя превращать свое удивление в восхищение; проявление чрезмерного благоговения перед ученостью; благодарность за то, что древние мудрецы проложили путь к знанию; даже некая зависть к современникам, заставляющая возвеличивать значимость древних истин в ущерб новым идеям.

В отечественной философской рефлексии вопросы о достоверности фактов и необходимости их грамотной интерпретации впервые специально рассмотрены Н.И. Кареевым. Так, в работе «Основные вопросы философии истории» он пишет: «Историк не может уйти из своего времени: даже становясь, по-видимому, выше его, он только разделяет передовые идеи своей эпохи» [2, с. 137]. Поэтому историческая литература превращается в своего рода «зеркало», в котором отражается жизнь общества в целом, и каждое отдельное историческое произведение несет на себе печать его времени.

Карееву такая роль «зеркала» видится неоднозначной. Являясь носителем эпохи и находясь под влиянием общественной жизни, исследователь прошлого невольно начинает служить известным интересам современности. Вот почему изучение отдельной эпохи, вне межкультурного контекста, связано с опасностью формирования односторонней позиции у историка. Лучшая школа для того, чтобы избежать этого, заключается в знакомстве со взглядами исследователей других эпох, других народов, чтобы устранить культурно-национальную узость своего мышления, имманентно подверженного влиянию общественной жизни и современной злобы дня [2, с. 138].

Рассуждения Канта и Кареева, дистанция между которыми почти в столет, перекликаются со всей очевидностью, когда оба мыслителя говорят о необходимости «встречи» культур. Кант говорит о «предрассудках», мешающих процессу познания, и Кареев по-своему говорит о том же, отмечая «пристрастия», отдаляющие историка от достоверности фактов прошлого. «Тут мы имеем дело с новым видом субъективизма, который носит вообще название пристрастия: здесь случайное определение познающего субъекта оказывает влияние на его исторические воззрения», – пишет Кареев. Пристрастия определяются преимущественно средой, в которой воспитывался историк, культурной группой, к которой он принадлежал, и местом, занимаемым им в социальной организации.

Историческая литература, на взгляд позитивистски сориентированного Кареева, буквально пестрит пристрастными и односторонними суждениями. особенно в тех случаях, когда писатель начинает доказывать превосходство одной нации (церкви, партии) над другими. Для иллюстрации своих наблюдений Кареев приводит многочисленные примеры. Так, в ответ на вопрос о том, какая национальная история в том или ином отношении представляет из себя нечто особое во всемирно-историческом плане, француз Ф. Гизо утверждает, что Франция, англичанин Г. Бокль указывает на Англию, немцы И. Фихте и Г. Гегель ратуют за Германию, а Н.Я. Данилевский обосновывает потенциал России. Критически оценивая такое положение дел, Кареев резюмирует по этому поводу: «Это – суд всемирной истории, производимый разными нациями через отдельных своих членов: в

Гизо говорит вся Франция, гордая разносторонностью и блеском своей цивилизации, в Бокле говорит вся Англия, гордая своею политической свободой и развитием инициативы своих граждан, в Джоберти отражается вся Италия, гордящаяся своею непосредственной связью с источниками европейской цивилизации в античном мире и своим значением в католицизме, в Гегеле мы видим всю Германию, гордящуюся услугами реформации и своею идеалистической философией. Каждый – сын своей страны, каждый воспитался в ее традициях, каждый близко принимает к сердцу ее интересы» [2, с. 153]. Столь длинная цитата наглядно демонстрирует опасность субъективной точки зрения, порожденной сознательным или неосознанным чувством принадлежности историка к известной нации со своей определенной культурой.

Будучи сторонником многофакторного анализа Кареев предлагает «подняться» над такого рода односторонностями с помощью научной, доказательной методологии познания. Сам же при этом продолжает стоять одной ногой на метафизической почве, повторяя вслед за Гегелем, что в качестве критерия исторического развития надо ориентироваться на «передовые» нации. Ход рассуждений Кареева выглядит так: чтобы подняться над односторонностью и привязанностями, историк должен стать идейным выразителем не одной нации, а сразу всех передовых наций человечества, т.к. «исторический опыт каждой вносит свой особый вклад в понимание истории и свои особые идеи в общечеловеческий идеал» [2, с. 147]. Здесь остается без ответа и за скобками вопрос о том, какие нации следует считать передовыми, а какие нет. Прямо Кареев их не перечисляет, но, если судить по его учебнику всемирной истории, то это полтора десятка западноевропейских стран.

Поиск смысла исторического события теряет свою значимость, если имеет место ограниченность исследовательской позиции (в силу идеологии, неполноты информации или небрежности), а также личные пристрастия ученого. На примере рационально-дискурсивных рассуждений Канта и научных поисков Кареева видно, как важна интерпретация, свободная от властного воздействия авторитета личности (внутренняя референция) и авторитета эпохи (внешняя референция). Логические и концептуально обоснованные рассуждения этих мыслителей могут быть полезным ориентиром в современных практиках изучения прошлого. Если мыслители столь разных направлений говорят об одном и том же, то это свидетельствует о важности вопроса. Не ограничивать себя идеологией, личностными идеалами и пристрастиями, не впадать в крайности, не делать их определяющими в исследовательских поисках. Иначе некритическое восприятие всех этих и других «не» может привести к пагубным практическим последствиям, подобным тем, которые, например, связаны с недавним опытом безальтернативной рецепции марксизма в нашей стране.

Из наследия Канта современному исследователю прошлого полезна рационально-дискурсивная процедура, согласно которой, логика и активная рефлексия являются главным ориентиром, способным увести ученого от предрассудков и предвзятостей. Полезно, когда в отношении знаний, способных к расширению, мы доверяем больше новым фактам, чем прежним. Однако, если такое предварительное суждение получит определяющее основание, то оно сразу становится ложной интерпретацией или «предрассудком», в терминологии Канта.

Из философского арсенала Кареева современному исследователю полезно поливариантное видение исторического прошлого, способное расширить интерпретативный горизонт совокупности исторических факторов.

Что же касается современного разговора о возможности достижения подлинного смысла исторического события, то исследователям ничто не мешает рассматривать исторический факт, как след прошлого, обладающий двумя характеристиками: обоснованностью, через как можно больший ряд доказательств, и дискурсивностью [3, с. 76]. Достоверность исторического факта во многом зависит от того, как мы его понимаем и как мы о нем рассказываем. В терминологии современного французского философа П. Рикера, вопрос о смысле и референции трактуется как вопрос о конфигурации и реконфигурации. На взгляд Рикера, существует общий закон языка, согласно которому *«то, что мы говорим, управляет тем, о чем мы говорим»*, поэтому граница между вопросом о подлинном смысле исторического события и вопросом о его интерпретации не может быть пересечена окончательно, а мир текста (как всех свидетельств прошлого) по-прежнему будет находиться в ожидании своего дополнения, корректировки и, возможно, перенастройки [4, с. 165].

Список литературы

1. Кант И. Лекции. Логика, 1800 / И. Кант. Сочинения в 8-ми т. Т. 8 / пер. с нем. И.К. Маркова, В.А. Жучкова. М.: ЧОРО, 1994. С. 266-398.
2. Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. 3-е изд., сокращ. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897. 456 с.
3. Михайлова Е.Е., Косарская Е.С. Достоверность исторических фактов: позитивистская версия и современность // Поиск истины в пространстве современной культуры: сб. науч. ст. Вып.2 / под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016. 183 с. С. 71-79.
4. Рикёр П. Время и рассказ. Т.2. Конфигурация в вымышленном рассказе / пер. с фр. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 224 с.

Эмирова Залина Гаджибалаевна
Дагестанский государственный университет, г. Махачкала
Zalina.efendieva.96@mail.ru

Историко-философские истоки основных концепций истины

В статье рассматриваются основные характеристики понятия истины в ее гносеологических и негносеологических концепциях. Устанавливается взаимосвязь между этими концепциями, а также выявляется роль, которую истина играет в познании.

Ключевые слова: истина, прагматизм, когерентность, физиологическая концепция, негносеологические концепции, корреспондентская теория истины, самосогласованность.

Истина – это воспроизведение предметов и явлений окружающего мира в сознании человека, которые познаются такими какими они являются на самом деле. Понятие истины в философии было достаточно разработано. ***В истории философии стоит различать два принципиальных подхода к истине: онтологический и гносеологический. Наиболее древний из них — онтологический. В рамках этого подхода истина рассматривается как особого рода бытие.*** К гносеологическим концепциям истины относятся следующие.

Истина в классической концепции есть соответствие мыслей действительности. Эта концепция истины возникла раньше других, т.е. была древнейшей концепцией истины. Классическую концепцию истины называют также «теорией соответствия» или «корреспондентской теорией истины». Начало классической концепции истины восходит к античной философии. Данная концепция впервые в античной философии была раскрыта Платоном и Аристотелем. Платон характеризует категорию истины следующим образом: «...тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, — лжет...» [1, с. 316]. Подобным образом сформулировал понятие истины и Аристотель в работе, получившей название «Метафизика»: «...говорить о сущем, что его нет, или о несущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и несущее не есть, — значит говорить истинное» [2, с. 78-81].

Классическая концепция истины, которая сформировалась в античной культуре, является основной концепцией истины в гносеологии. Ядро этой концепции заключается в обосновании соответствия знания действительности, где под термином соответствия понимается согласованность и

тождество. Также следует выделить еще одно понятие этой концепции — «действительность». Если познание направлено на внешний мир, тогда понятие «действительность» является тождественным понятию «объективный мир».

Когерентная концепция истины обосновывает истину как самосогласованность. Основоположником данной концепции является немецкий философ И. Кант, который доказывал, что существует тесная взаимосвязь и взаимообусловленность эмпирического и теоретического, устанавливающая основные элементы и свойства истины. В современной философии когерентная теория истины в XX в. была рассмотрена последователями неопозитивизма, в основном О. Нейратом. Неопозитивисты считают, что суть когерентной концепции истины состоит в стремлении метафизики соотносить предложения с объективным миром. Начало когерентной истины заложено элеатами, Парменидом и Зеноном, которые, исходя из того, что истина есть соответствие знаний действительности, обосновывали, что соответствие подтверждается не опытом, а только логикой утверждений. Парменид доказывает, что идея существования в природе пустоты является ложной, поскольку утверждение «небытие есть» является формально противоречивым. Таким образом, когерентная теория истины опирается на самосогласованность знаний рационального (логического) уровня.

Прагматическая концепция истины раскрывает ее как полезное знание, полученное на практике. Представители прагматизма - У. Джеймс, Ч. Пирс - выявляют роль практической деятельности человека в познании. Данная концепция близка эмпиризму. Польский философ К. Айдукевич считает, что прагматическая концепция истины есть доказательство ее равенства полезности. Сами представители прагматической концепции истины убеждены, что она ближе к корреспондентской теории истины. Так, к примеру, Т.И. Хилл определяет истину как согласие мысли и предметов, на которые направлена деятельность человека.

Дальнейшее развитие прагматизма привело к формированию теории операционализма, основоположником которой является американский физик П. Бриджмен. Суть этой теории заключается в том, что понятия устанавливаются не признаками предметов, а только лишь единством, взаимосвязью этих предметов. Теория операционализма Бриджмена требует элиминации теоретических знаний, играющих особую роль в физике, что свидетельствует о близости операционализма эмпиризму. Прагматическая концепция истины обратила внимание на те аспекты познавательно-практической деятельности, которые не обсуждались в гносеологии [3, с. 292]. По словам У. Джеймса, «истина есть кредитный билет, имеющий силу только в определенных правилах», что отражает установку прагматической теории истины на получение эмпирического знания, которое является полезными и эффективным.

Негносеологические концепции истины также берут свои истоки в Древней Греции. Так, исходное понятие «Алетейя» означало истину как несокровенность бытия, а отсюда в качестве тождественных понятий «открытость», «честность». Эту позицию разделяли Сократ, Платон, Аристотель. В таком контексте истину можно понимать как момент инсайта, а содержание истины – то, что раскрывается в момент инсайта. Истина есть осознание человеком каких-то определенных вещей. Только находясь в осознанном состоянии, человек сможет объяснить некую «тайну» присутствия, и эта непотаенность и есть Алетейя. Получается, истина — это то, что есть. Подобно знаменитому сюжету Платона «о пещере», где важную роль играет наличие мира вещей. До определенного времени истина о нем может быть сокровенна, неизвестна человеку, но в определенный момент времени она ему открывается и запечатлевается им в предложениях, произведениях, определениях. В результате открывшаяся человеку истина становится достоянием всех, открытостью.

Представитель современного экзистенциализма – М. Хайдеггер, рассматривая концепцию истины, выделяет истину как подлинность и как правильное предложение. Подлинной может быть вещь, согласующаяся с нашими представлениями о том, какой вещь должна быть в ее истинном бытии. Эта истина как алетейя, открытость – еще не полная сущность истины в хайдеггеровском понимании. Искомая полнота истины включает в себя разрешение противоположностей: открытость есть сокрытость, тайна – это непотаенность, а «подлинная не сущность истины – это тайна». У Хайдеггера понятие «алетейя» противоположно понятию «*veritas*», которое используется в основном работах схоластов [4, с. 8-27]. Истина, подразумеваемая как «алетейя» и как *veritas*, это есть тождественность между тем, что зафиксировано в уме, и тем, что имеется в мире. Данные понятия сжаты и неразрывно связаны между собой: «*veritas*» полагает наличие «алетейи» и в то же время оно стремится ее постигнуть и осознать. Одновременно данные понятия отличаются друг от друга – тем что: «алетейя» есть истина представления, а «*veritas*» – это истина понятия. Также следует отметить, что алетейя первична, но осознать ее можно только с помощью *veritas*. «*Veritas*» существует в человеке только потому, что мы сами существуем в «Алетейя». Таким образом, истина открыта нам только потому, что мы живем в истинном мире, а души способны это осмыслить и осознать себя, только открываясь миру.

Особой разновидностью выступает религиозная концепция истины. В христианстве ответом на вопрос о том, «что есть истина?», выступает Личность Иисуса Христа. Постигание истины исполняется на пути праведной жизни, которая постепенно преображает человека из греховного состояния в истинное, возвышенное, идеальное.

Самой молодой является физиологическая концепция истины. В современных условиях развития информационных технологий становится очевидной недостаточность ограничения поисков критериев истины только на путях логико-гносеологического подхода. Коэффициент достоверности современных полиграфов приближается к единице и степень соответствия действительности составляет 98%. Уже приняты и действуют законопроекты, по которым на многие государственные должности принимают исключительно через прохождение испытаний на полиграфах, не говоря о применении их в судебной практике. Так к примеру, в США показания полиграфов законодательно включены в доказательную базу следствия. Россия в этом вопросе входит в число наиболее продвинутых стран. Со времен СССР функционировала знаменитая лаборатория КГБ, которая разрабатывала психофизиологические технологии оценки информации [5, с. 254-259].

Полиграф — это техническое устройство для психологических исследований на основе синхронной регистрации дыхания, сердечно сосудистой активности и других параметров, предназначенных для оценки достоверности информации. Следует учитывать некоторые полиграфические оценки информации:

1. Детектор определяет не истинность или ложность утверждаемой информации, а только изменения физиологических реакций организма, свидетельствующие о значимости стимулов для исследуемого лица.

2. Реакция организма отражает не истинность фактов, а всего лишь убежденность испытуемого в их истинности или ложности.

3. Необходимо учитывать, что параллельно с развитием полиграфологии растут технологии и методики противодействия, что очень важно для военных служб.

4. Следует учитывать изменчивость биотемпоральных и психосоматических состояний человека, которые снижают эффективность и объективность методик оценки информации.

Отдельно стоит обозначить концепцию истины в диалектическом материализме, в соответствии с которой знания, полученные на основе живого созерцания и абстрактного мышления и затем проверенные на практике, являются достоверными, приобретая статус объективной истины. Признавая объективную истину, диалектический материализм вместе с тем считает, что эта истина познается не сразу, а постепенно в процессе развития познания. В каждый данный момент познание исторически ограничено, но эти границы временны, относительны и практически постоянно раздвигаются в соответствии с успехами науки и техники и социальной практики в целом.

Таким образом, общепризнанной в рамках гносеологии является классическая концепция, в которой истина понимается как соответствие

знаний действительности. Классическое представление об истине разделяют и материалисты, и идеалисты. Различие в материалистической и идеалистической трактовках проходит по вопросу о том, что такое действительность. Классического понимания истины придерживались Дж. Локк, Б. Спиноза, философы — просветители, Г. Гегель, диалектические материалисты.

Неклассические концепции истины получили широкое распространение в современной философии, которая столкнулась с рядом проблем, связанных с необходимостью преодолевать классические представления о разуме, науке и человеке. Неклассические концепции указывают на такие свойства истины, о которых умалчивает классическая теория: простота, красота, непротиворечивость, прагматичность, системность, эвристичность.

Критерием различения истинного и неистинного считается такая мысленная или практическая процедура, которая позволяет дать ответ на вопрос о соответствии знания, т. е. познавательного образа, познаваемому объекту. В результате проблема критерия истины сводится к вопросу о связующем звене, объединяющем субъективное и объективное, а также выступающем основанием для сравнения реальности и ее отражения в сознании человека.

Таким образом, истина — это знание, соответствующее своему предмету, совпадающее с ним. Иначе говоря, это верное, правильное отражение действительности в живом созерцании и в мышлении. Достижение истины — непосредственная цель познания в любой его форме (научной, философской, образно-художественной и др.). Истина не есть свойство материальных объектов (например, «дом есть истина»), а характеристика знания о них.

Список литературы

1. Платон. Соч. в 3 т. Т. 1. М., 1908.
2. Аристотель. Метафизика / Пер. А.В.Кубицкого. М.- Л.: Соцэкгиз, 1934.
3. Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965.
4. Хайдаггер М. О сущности истины. М.: Высшая школа, 1991.
5. Что есть истина?: тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции. Махачкала, 6-7 сентября 2013г. / под. общ. ред. проф. М.И.Билалова. Махачкала: Изд-во ДГУ, 2013.

Панкратьев Олег Владимирович

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет
информационных технологий, механики и оптики
Oleg-pankratev@yandex.ru

Сущностные черты нового диалогического сознания

В статье, взявшей отправной точкой исследование Михаила Бахтина о творчестве Достоевского, анализируется природа диалогического мышления Нового времени и его сущностная связь с возрастающей ролью чувств, подразумевающей переход от умозрения к умонастроению.

Ключевые слова: диалог, чувства, переживание, идея, умонастроение, слово, голос, другой.

Диалогический характер нашей мысли, заявивший о себе в майевтике Сократа и в сократических диалогах Платона, претерпел существенные изменения в Новое время. Античное и унаследовавшее его средневековое понимание диалога основывалось на идее тождества души, чье диалогическое разделение преодолевалось через припоминание. Тот, кто вспоминает и то, что вспоминается здесь не противостоят друг другу и принадлежат общему смысловому пространству. Забвение, как скажет Августин, принадлежит памяти, иначе бы мы не помнили, что вообще что-то забыли [1, с. 251]. Истина как алетейя греков подразумевала не только выход из тайны, но, – на что реже обращают внимание, – выход из забвения [2, с. 268–282]. Наиболее соответствующим такому пониманию истины был дружеский диалог близких по духу людей или учителя с учеником, припоминающего то, о чем ему говорит учитель, что, впрочем, не дает повод сводить диалоги Платона к педагогическому диалогу [3, с. 120]. Припоминание, прежде всего, требовало внутреннего усилия, работы над собой. Человек, вступивший на путь мысли, менялся по направлению к неизменной истине, как бы припоминая самого себя, и его внутренний диалог был диалогом с близким другом. Познание истины, как его мыслил Платон, завершалось созерцательным соединением с идеей, где душа, отделившаяся от тела, обретала свою подлинную тождественность, т.е. обретала не только истину, но и саму себя. Как говорит о диалогах Платона исследователь его творчества Томас Слезак: «Цель участников диалога, как и его читателя, – сбросить свои индивидуальные оковы и прорваться к незыблемым истинам» [4, с. 70]. Подлинная дистанция в подобном диалоге существует не между его участниками, а между его участниками и истиной, к которой они устремлены. Существенные

изменения, выражающие слом данной установки, связаны с христианством и, прежде всего, с сознанием греха в посланиях ап. Павла. Именно у Павла (Рим. 7) имеет место фундаментальный раскол сознания, где я становится врагом самому себе, чужим, никак не вписывающимся в рамки другого, с которым имеет дело платоновский диалог. Этот раскол невозможно преодолеть припоминанием, восстанавливающим утраченную самотождественность души. В случае самоотчуждения человек не просто забывает истину, но активно забывает, подавляя любую попытку ее припоминания. Подавление истины неправдою, о котором говорит Павел (Рим. 1:18), представляет собой глубокое сопротивление истине со стороны человека, – сопротивление, без разоблачения которого невозможно подлинное познание греха. Вслед за апостолом о неприятии людьми истины, открывающей их самих, со свойственной ему риторической выразительностью говорит Августин: «Они любят ее свет и ненавидят ее укоры. Не желая обмануться и желая обманывать, они любят ее, когда она показывается сама, и ненавидят, когда она показывает их самих» [1, с. 259]. Это глубоко укорененное в человеке сопротивление показывающей его истине, обратившее на себя внимание психоаналитиков, так или иначе, открывает новый пласт диалогического сознания, наиболее ярко выраженного в произведениях Достоевского.

Бахтин справедливо связывает тему двойника, столь многообразно варьируемую Достоевским, с нежеланием многих его героев слышать свой внутренний голос, в результате чего этот голос звучит как голос другого. Разговор Раскольникова с Порфирием, Ставрогина с Тихоном, Ивана Карамазова со Смердяковым или с чертом, как и его разговор с Алешей –разнообразные примеры слышания своего внутреннего голоса, как чужого [3, с. 389–403]. При этом утаивание истины от самого себя у Достоевского неотделимо от переживания ее сокровенности, интимности. Вот почему в «Записках из подполья» бесконечно ускользающее от себя самосознание подпольного человека в конечном итоге выражает себя в постыдном и, вместе с тем, «серьезном» и «решительном наслаждении» [5, т. 5, с.102]. Эта связь сладострастия и серьезности далеко не случайна. Диалогическое сознание Нового времени связано с интимно личностным, страстным переживанием своих мыслей [3, с. 116], где идея входит в плоть и кровь человека, начиная выражать его чувства. Мы видим, как родоначальник экзистенциализма Кьеркегор, под тем или иным предлогом и, подчас, в весьма назойливой иносказательной форме, обыгрывает свой разрыв с Региной Ольсен, как бы одновременно скрывая и выставляя его на показ. Эта бесконечная череда намеков, иносказаний, так или иначе, подразумевающих утонченную форму самооправдания, в немалой степени задает стимул диалогической манере датского мыслителя. Если при этом мы только задумаемся над

тем, какую роль в мысли теолога Кьеркегора играет его любовная драма, то не сможем не удивиться и тому, какую роль в сфере новоевропейской мысли начинают играть чувства.

Разразившийся в Ренессанс кризис сознания иерархии, подразумевал не только утрату католической церковью монополии на истину, но и выход на авансцену чувств или переживаний. Если в Средние века церковь держала чувства человека под строгим контролем, что касалось прежде всего мистических переживаний, то в Новое время переживания фактически становятся выражением экзистенциальной истины, не признающей выше себя никакой другой. Так у Лютера на первый план выходит искренность убеждений и чувств: «Оценивать людей следует более по тому, что они остро чувствуют, нежели по их речам. Как благочестивых, так и нечестивых» [6, с. 225]. При подобном раскладе невозможно отстраненное отношение к истине, отделенной от нас умозрением. В лице Лютера мы встречаем теолога, чья мысль всецело находится во власти умонастроения, сменить которое может только другое умонастроение: на смену глубокого отчаяния в собственном спасении у него приходит радостная уверенность в нем. К Лютеру приложима характеристика, данная Достоевским в «Подростке» инженеру Крафту: «... у Крафтана один логический вывод, а, так сказать, вывод, обратившийся в чувство. Не все натуры одинаковы; у многих логический вывод обращается иногда в чувство, которое захватывает все существо и которое очень трудно изгнать или переделать. Чтоб вылечить такого человека, надо в таком случае изменить само это чувство, что возможно не иначе как заменив его другим, равносильным» [5, т. 13, с. 46]. Достоевский как никто другой уловил столь характерную для Нового времени связь мысли и чувства: «Мысль выходит из чувства и в свою очередь, водворяясь в человеке, формулирует новое» [там же]. При этом надо заметить, что данная связь, указания на которую в той или иной форме присутствуют у Достоевского, не является для писателя столь однозначной, особенно там, где речь идет о носителях нигилистического умонастроения. Ведь именно нигилизм зиждется на мысли, неотделимой от чувств и неспособной возвыситься над ними, что уловил Хайдеггер с его аналитикой экзистенциальных настроений ужаса и скуки. Весьма показательны при этом слова Достоевского в его ответе Кавелину, касательно убеждений: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения... Вы говорите, что нравственно лишь поступать по убеждению. Но откуда же вы это вывели? Я вам прямо не поверю и скажу напротив, что безнравственно поступать по своим убеждениям» [5, т. 27, с. 56]. Достоевский здесь попадает в самую сердцевину новоевропейского индивидуального сознания. Конечно, современному человеку, и тем более христианину, в чем прав Лютер,

важно иметь свои убеждения [6, с. 188–191], и сам Достоевский излагает свое *credo* в письме к Фонвизиной, но убеждение не может подменить собой совесть. Вот почему убеждению Достоевский противопоставляет авторитет Христа, подобно тому, как и в письме Фонвизиной, он противопоставляет Христа наукообразной истине [5, т. 28, с. 176]. Если сциентистское понимание истины отделяет наше познание от сердца как единства разума, воли и чувства, то убеждение, каким бы абстрактным и рассудочным оно ни казалось самому Достоевскому, подразумевает приоритет воли и чувства над разумом: убеждение есть там, где человек внутренне хочет быть убежденным, переживает свою убежденность и, что крайне опасно, возводит ее в культ. Противопоставляя убеждениям человеческий авторитет Христа, Достоевский, таким образом, не только обращает нас от плоских абстракций к глубине жизни и живой мысли, но и вырывает мысль из под диктата чувств, которые большей частью и составляют основу искренней убежденности, отсылающей к достоверности декартовского *cogito*.

Именно рационалист Декарт, приравняв чувство, вслед за волей и воображением, к мышлению [7, т. 1, с. 316 – 317], открыл широкие ворота совершенно новому типу мысли, живущему не умозрением, а умонастроением. И уже младший современник Декарта Паскаль дает слово своему либертину, монологи которого выражают не просто мысли, а определенное умонастроение [8], передать которое по-настоящему можно только от первого лица: «Я не знаю, кто дал мне место в этом мире, ни что такое мир, ни что такое я сам. Я нахожусь в страшном неведении всего» [9, с. 124]. Таким образом, уже у Паскаля переживаемая идея является не объектом, а субъектом диалога и требует либо своего непосредственного выражения, если она совпадает с позицией автора, либо вживания в нее. И главное, что подразумевает чувственный характер диалогической мысли – это наше сочувствие ей, совершенно невозможное в рамках монологической установки сознания. Чужая мысль способна задеть нас, даже если мы ее не разделяем. Андре Мальро справедливо замечает: «Мне кажется, что сегодня напряженность, которую идеи создают в европейцах, объясняет жизнь Европы лучше, чем сами эти идеи» [10, с. 35]. Данные слова наилучшим образом характеризуют ситуацию диалогического сознания, где даже самая чуждая нам идея может влиять на нас, будучи в чем-то даже очень нам близкой и вызывающей сочувствие. В связи с диалогическим романом Достоевского, Бахтин обращает внимание на то, что монологический художественный мир не знает чужой мысли, чужой идеи как предмета изображения [3, с. 117]. Мысли здесь делятся на верные или значащие для автора и неверные или безразличные. Напротив, диалогическое, художественное изображение идеи возможно лишь там, где она становится по ту сторону утверждения или отрицания [там же, с. 118].

Отрицать чужую мысль значит здесь отрицать ее носителя. О новом диалогическом сознании можно говорить лишь там, где идея становится неотделимой от ее носителя и его мира. Диалогическое сознание не противоречит, а вбирает в себя индивидуальное сознание.

Новый диалог парадоксальным образом питается новоевропейским индивидуализмом, и не столько противостоит монологу, сколько выражает его. Это уже не дружеский разговор между людьми, разделяющими общие умозрительские интуиции, в споре которых рождается истина. Напротив, речь идет о людях с совершенно противоположными экзистенциальными установками, принадлежащих не одному, а совершенно разным мирам, что вновь очень точно формулирует Бахтин, говоря о Достоевском: «Достоевскому важно не то, чем его герой является в мире, а то, чем является для героя мир и чем является он сам для себя самого» [3, с. 71]. Речь идет не о каком-то субъективном многообразии миров, а о том, что ставший картинной мир [10, с. 49], держится на плечах субъекта, *представляется* им, как и сам субъект. Столкновение субъектов диалога здесь не отсылает к единому миру, а являет собой столкновение миров, точнее, картин мира. Именно поэтому в своих романах Достоевский все подводит под категорию сосуществования, одновременности [3, с. 44]. О чем говорит взвинченная, нервная атмосфера этих романов, как не о том, что каждый персонаж здесь чувствует себя «не в своей тарелке», не в своем мире, утрачивая почву под ногами, если она вообще была. Герои Достоевского не столько говорят друг с другом, при том, что говорят они постоянно, сколько выговаривают, выражают себя и свой мир, или свое *бытие в мире*. Вот почему у Достоевского «слово героя о себе» – это еще и «слово о мире» [там же, с. 115]. В Поэме о Великом инквизиторе Христос оказывается идеальным собеседником именно потому, что молчит, давая выговориться своему визави, воспринимающему Его молчание, как что-то глубоко враждебное и, вместе с тем, заставляющее его говорить. Другой как участник диалога здесь, прежде всего, чужой, что показывает и разговор Ивана с чертом – полный антипод платоновскому диалогу души с собой. «Ты – я, сам я, только с другой рожей» [5, т. 14, с. 333], обращенное к черту, как фактическая констатация тождества, только усиливает сознание раскола и внутренней чуждости Ивана самому себе. И совершенно не случайно, современная феноменология, не ограничиваясь проблемой другого, резко обостряет ее, говоря о другом как чужом [12, с. 123–140]. Чуждость как отделенность неким смысловым порогом, разрывом во всей полноте заявляет о себе именно в Новое время (по определению, противопоставляющее себя чужому, старому времени) и, прежде всего, на границе веры и атеизма. Диалог верующего с агностиком-либертином составляет основную канву мыслей Паскаля, не говоря уже о Достоевском, у которого атеизм в его

самых крайних нигилистических проявлениях выступает во всей своей идейной и экзистенциальной чуждости по отношению к христианству. Но эта чуждость оказывается и одновременной близостью, как пропасть образуется близостью двух скал. Если Платон, по словам Слезака, прибегал в своих диалогах к утаиванию или умолчанию, отдалению непосвященных [4, с. 161], то у Достоевского идет игра в открытую, не отдаляющая, а максимально приближающая неверующих к «тайнам веры». Хранителем неприступной тайны выступает не Христос, а Великий инквизитор. Полифония Достоевского демократична, ей претит закрытость и какая-либо иерархия, что, неожиданным образом, связывает ее с новейшим европейским, научным пониманием истины. В этом Достоевский даже более радикален, чем Кьеркегор, у которого иерархия присутствует хотя бы в форме экзистенциальных стадий, что позволяет этику в «Или – или» поучать эстетика. Напротив, не только социальное, но, прежде всего, онтологическое различие героев Достоевского наилучшим образом обеспечивает остроту его диалогов. Умолчание, утаивание не имеет смысла там, где нет никакой иерархии и группы единомышленников. Отсутствие же в романах Достоевского единого смыслового пространства, как и единого мира, лишает нас возможности полноценного видения героя, обреченного выражать себя в слове. Вот почему, как говорит Бахтин, «герой Достоевского – не объективный образ, а полновесное слово, чистый голос; мы его не видим — мы его слышим» [3, с. 80]. Слово становится плотью и кровью другого, без чего он перестает быть другим. Другой и его мир нам открывается не в видении, а в слышании. Диалогическая мысль в основе своей не видящая, а слышащая мысль. И здесь мы вплотную подходим к проблеме умонастроения.

Умонастроение, в отличие от умозрения, не знает дистанции, отделяющей видящего от видимого, созерцающего от созерцаемого [8, с. 19]. Умонастроение открыто не видению, а настроенному на него слуху. Именно поэтому умонастроение соблазняет нас, завладевает нами помимо нашей воли, как соблазняет и завладевает музыка. Так Кьеркегор призывает не представлять, а слушать Дон Жуана, который со всем его демонизмом соблазнителя воплощен в музыке [13, с. 117]. Мысль, выражающая умонастроение другого, заразная мысль. В силу того, что идея неотделима от переживания, влияние одного персонажа на другой носит у Достоевского не просто идейный, а эмоциональный и даже психофизический характер (тема совращения). Притягивают не столько идеи Ставрогина, которые он меняет как перчатки, сколько магнетизм этого интеллектуального и физического совратителя. Уже Паскаль не раз обращает внимание на то, какую роль в убеждении кого-либо играют не логические аргументы, а способность воздействовать на сердце собеседника. И сам Достоевский говорит о заразительности

идей: «Идеи распространяются по законам слишком трудно для нас уловимым, идеи заразительны, и знаете ли вы, что в общем настроении жизни иная идея, иная забота или тоска, доступная лишь высокообразованному и развитому уму, может вдруг передаться почти малограмотному существу, грубому и ни о чем никогда не заботившемуся, и вдруг заразить его душу своим влиянием» [5, т. 24, с. 62]. Ярким примером заразительности идей может служить атеизм, исходящий не столько из доводов разума, как принято думать, а из определенного умонастроения, с которым не могут не считаться даже верующие, о чем говорит Киреевский: «Православно верующий может заразиться неверием, но не может, как мыслящий других исповеданий, естественным развитием разума прийти к неверию... По большей части он увлекается к неверию, а не убеждается им» [13, с. 290]. Заразительные идеи питаются чувствами, но это совсем не значит, что заражаться идеями могут лишь люди малообразованные, живущие не столько разумом, сколько чувством. Проблема как раз в том, что в Новое время не только искусство, как говорит Хайдеггер [10, с.42], но сама мысль выдвигается в горизонт эстетики или переживания. Тесная связь философии Кьеркегора и Ницше с музыкой выражает именно эту тенденцию, неотделимую от диалогического сознания. Способность Достоевского «слышать диалог своей эпохи, улавливать в ней не только отдельные голоса, но прежде всего диалогические отношения между голосами, их диалогическое взаимодействие» [3, с.133], – это музыкальная способность, подразумевающая не столько остроту взгляда, который может и подвести, а чуткость слуха. Сделанное Штейнбергом сравнение Достоевского с дирижером, который «безмолвно повелевает всем многообразием голосов» [15, с. 35], – сравнение, отвечающее существу мысли писателя, и, что особенно важно, проясняющее отношение голоса автора и героя. Не случайно, именно это сравнение Штейнберга следует за вопросом: «Говорит ли Достоевский от себя и за себя или за других, раз при выборе средств выражения он почти всегда намеренно останавливается на личине героев, и притом героев столь разноликих и враждебных друг другу и почти во всем между собою несогласных?» [15, с. 34]. Ответ на данный вопрос невозможен без понимания того, что диалогическая мысль Достоевского – не представляющая, а слышащая мысль – мысль, выражающая то или иное умонастроение, заразительность которого не знает дистанции, присущей умозрению. При этом даже Бахтин скорее чувствовал, чем сознавал отличие первого от второго. Так, пытаясь разрешить проблему соотношения идей автора и героя, он пишет: «Достоевский умел именно изображать чужую идею, сохраняя всю ее полноту как идеи, но в то же время сохраняя и дистанцию, не утверждая и не сливая ее с собственной выраженной идеологией» [3, с. 125]. Уже не говоря о том, что изображение чужой идеи у Достоевского неотделимо от ее выражения от первого лица того или иного героя, данное

разъяснение не учитывает главного: четкая дистанция между чужой идеей и идеологией автора возможна лишь в плоскости умозрения. Там же, где чужая идея переживается автором, заражая и соблазняя его, разговор о полноценной дистанции по отношению к ней становится невозможным, и автор, как бы он ни отрекся от своего героя, всегда будет под подозрением. Мало того, сама попытка оправдания здесь скорее говорит о неустрашимом чувстве внутреннего родства между автором и его героем. И какой бы умозрительно чуждой ни казалась автору идея того или иного персонажа, ее голос может соответствовать не только его собственному, но и общему умонастроению, которое еще нужно вывести на свет, не только переживая, но еще и изживая его. Столь интимное, потаенное отношение к идее имеет своей основой христианское понимание греха и связанный с ним раскол в глубине личностного самосознания. Диалогическое сознание Достоевского – исповедальное сознание, как во многом и диалогическое сознание Кьеркегора и Паскаля. Только речь в данном случае идет не о привычном для христиан исповедании греха, а об исповедании умонастроения, власть которого над человеком, как и власть греха, парадоксальным образом преодолевается осознанием его власти.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991.
2. Хайдеггер М. Парменид. С-Пб. 2009.
3. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. С-Пб. 2015.
4. Слезак Т. Читая Платона С-Пб. 2008.
5. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1972–1990.
6. Лютер М. О рабстве воли. Избранные произведения. С-Пб. 1994.
7. Декарт Р. Сочинения в двух томах. М., 1989.
8. Панкратьев О. В. Паскаль: от умозрения к умонастроению // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. С-Пб. 2011. Серия «История западной философии». 2011. №3, т. 2. С. 18–26.
9. Паскаль Б. Мысли. М. 1994.
10. Мальро А. Зеркало лимба. Художественная публицистика. М. 1989.
11. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М. 1993.
12. Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск. 1999.
13. Кьеркегор С. Или-или. М., 2014.
14. Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии // Т.И. Благова. Родоначальники славянофильства. М., 1995. С. 267 – 302.
15. Штейнберг А. Система свободы Достоевского. Paris, 1980.

Корнилов Сергей Владимирович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта, г. Калининград,
korns2009@rambler.ru

Истина и интуиция в гносеологической концепции Н.О. Лосского

В статье ставится проблема роли интуиции в достижении истины и раскрывается значимость гносеологической концепции Н.О. Лосского. Проанализирована специфика чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции. Автор статьи полагает, что главное преимущество теории познания русского мыслителя состоит в том, что она устраняет разобщенность между познающим субъектом и познаваемым объектом, основывая возможность достижения истины.

Ключевые слова: теория познания, интуитивизм, Н.О. Лосский, гносеологическая координация, интуиция, истина.

Н.О. Лосский – создатель целостной философской системы, включающей в себя не только гносеологию, но также разработанную метафизику, теорию ценностей и этику [1, с. 196]. Его теория познания – интуитивизм – революционное явление в отечественной и мировой философской мысли. Она содержит принципиально новую концепцию истины и путей ее достижения. В статье ставится задача проанализировать гносеологические открытия мыслителя.

В «Обосновании интуитивизма» [2] Лосский сформулировал идею о необходимости создания антидогматической философии, руководящей мыслью для построения которой становится идея «все имманентно всему» [3, с. 46]. Предыдущие теории познания, полагает философ, основывались на неявных предпосылках, которые ими некритически принимались. У Канта, например, таково допущение о существовании знания, обладающего всеобщим и необходимым характером. Но подлинная гносеология должна быть беспредпосылочной, начинать свой анализ непосредственно с фактов, усматривая их в том материале, которым мы располагаем. Наша духовная жизнь состоит из переживаний, под которыми можно понимать все: и законы Ньютона, и ощущения боли, и увиденную картину, и рождение мысли. Если с этих позиций подойти к знанию, то необходимо констатировать отсутствие всякого разделения на *я* и *не-я* в непосредственно данном.

Вместе с тем, констатирует Лосский, общим свойством образов, наличествующих у нас, является то, что в них всегда выражается некое отношение к тому, что можно назвать объектом знания. Представление есть

обязательно представление кого-либо о чем-либо. При этом объект или трансцендентен, т. е. находится вне процесса сознания, или имманентен ему, включен в состав сознания. Как свидетельствует история гносеологии, предположение о трансцендентности знания заводит в тупик. Поэтому необходимо признать, что объект знания входит в содержание знания. Но тогда возникает вопрос: составляет ли объект все содержание знания или же последнее включает в себя еще какой-либо элемент и является сложным образованием?

Если бы было справедливо первое предположение, то объект знания оказался бы тождественен самому знанию и между ними, естественно, не существовало бы никакого отношения. Однако знание предметно. Что же в таком случае может присоединяться к содержанию объекта в знании? Формирование образов у субъекта познания становится возможным только тогда, когда происходит их сопоставление с другими образами. Одно ощущение отличается от иного, одна мысль – от противоположной и т. д. Иными словами, знание есть сравнение образов или переживаний человека. Поэтому следует сделать вывод, что объект присутствует в знании непосредственно, он дан нам таким, каков он есть на самом деле. Раньше в философии считалось, что изначально субъект имеет дело только с миром своего я. Интуитивизм радикально меняет эту фундаментальную установку, поскольку, согласно ему, область *не-я* столь же непосредственно доступна сознанию, как и сфера душевных переживаний.

Эту исходную данность внешнего мира сознанию Лосский называет интуицией. К ее характеристике он возвращается неоднократно [4]. В одной из поздних работ мыслителя это понятие получает наиболее четкое и продуманное определение: «...Интуиция, – пишет философ, – есть непосредственное восприятие познающим субъектом не только своих чувств и хотений, но даже и предметов внешнего мира в подлиннике, т. е. не посредством субъективных образов, символов или конструкций нашего рассудка, а так, как они действительно существуют во внешнем мире» [5, с. 30].

Для разъяснения мысли Лосского воспользуемся одним его удачным примером. Представьте себе, что вы идете по берегу реки, а в это время что-то пролетает в воздухе. Вглядевшись повнимательнее, вы обнаруживаете летящую ласточку. Традиционная точка зрения на ситуацию заключается в том, что в вашем сознании присутствует субъективный психологический образ ласточки, но не она сама, не живая птица, а лишь ее копия. Ласточка трансцендентна сознанию, а имманентны ему только ее образ или даже символ. Интуитивизм утверждает иное: когда вы направляете свое внимание на летящий объект и затем совершаете акт различения его и среды, в вашем сознании налична сама живая ласточка в подлиннике. Она стала имманентна вашему сознанию, но осталась

трансцендентна вам, как индивидуальному субъекту. Значит, осознание предмета – действие трансцендирующее, в котором происходит выход за пределы вашей индивидуальности. В подобный момент субъект и его наблюдение объекта составляют единое целое, следовательно, наше сознание – сверхиндивидуальное целое, где наши субъективные акты – только часть его. Таким образом, интуитивизм совершает подлинный «прорыв» в реальность, поскольку кантовский критицизм не допускал данности объектов познающему субъекту и поэтому был вынужден рассматривать познание как конструирование объекта знания. Иначе говоря, познанию приписывались такие фантастические свойства, которыми оно, безусловно, не обладает. Каково же реальное отношение между *я* и *не-я*?

Сам по себе объект знания еще не есть знание. Он становится знанием благодаря сравнению. Поэтому процесс познания можно определить как процесс дифференцирования действительности путем сравнения образов сознания. При этом следует иметь в виду, что какой-либо один из них не может быть сопоставлен со всем внешним миром сразу и понимание объекта осуществляется постепенно, требует огромных усилий и в самом общем виде может быть представлено в мыслительной форме суждений, в которых происходит определение свойств предмета: «*S* есть *P*». Более дифференцированное знание возникает из менее дифференцированного, а последнее – из недифференцированного, наличного образа сознания. Логическим средством проверки правильности мышления служат такие законы, как закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего.

Интуитивизм исключает существование причинного отношения между субъектом и объектом познания: ни субъект не может быть причиной бытия объекта, ни наоборот. Будет ли в таком случае их отношение иметь закономерный характер? Да, отвечает Н.О. Лосский, связь между ними выражается понятием «гносеологическая координация». Она представляет собой фактическую связь, которая ни из чего не выводится, а присутствует в самом знании, это взаимовключенность элементов мира. В «Обосновании интуитивизма» гносеологическая координация не получила подробной разработки, к ее прояснению Н.О. Лосский вернулся в работах позднего периода [6, с. 52]. Подводя итоги осмыслению данного понятия, философ подчеркивал, что акт внимания, направленный на объект, ничего не меняет в нем, поэтому мы знаем предметы в подлиннике. Причем «своеобразие этого отношения легко наблюдать, потому что оно сохраняется в строении сознания: оно состоит в том, что наблюдающий субъект и наблюдаемый объект внешнего мира присоединены друг к другу, несмотря на то, что они суть независимые друг от друга части мира. Такую связь можно назвать словом «координация». Чтобы подчеркнуть, что она есть условие познаваемости мира, назовем ее гносеологической координацией»

[5, с. 150]. Но если основное гносеологическое отношение прочитывается как координация субъекта и объекта познания, не делает ли это излишним интуицию?

Сама по себе координация элементов познавательного отношения, с точки зрения интуитивизма, не является еще знанием. Она лишь дает возможность субъекту направить внимание, способность различения на познаваемый объект. И только тогда может произойти интуитивное «схватывание». Непосредственная данность объекта сознанию в акте интуиции вместе с тем не означает, что реальное бытие иррационально. Данная точка зрения, развитая А. Бергсоном, уязвима, поскольку интеллектуальная интуиция дает нам столь же изначально и рациональную структуру бытия.

В работе «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» философ счел необходимым пояснить отличие собственного понимания интуиции от распространенных точек зрения, которые часто смешивали с его учением. Понятие «интуиция» не означает иррациональности знания, настаивал Лосский. Он не согласен с подобным подходом в теории познания, сводящего реальность к иррациональному. Лосский полагал, что в бытии присутствуют как рациональные, так и иррациональные моменты. Причем и те, и другие могут стать предметом непосредственного созерцания.

Термин «интуиция» также не является для Лосского обозначением особого видения целостности бытия, отличного от дискурсивного, отвлеченного знания. С его точки зрения, существует и интуитивное дискурсивное мышление. Впрочем, замечает философ, «именно исходя из учения об интуиции, как непосредственном созерцании бытия в подлиннике, можно объяснить случаи видения предмета в его органической конкретной целостности и даже решить трудные проблемы теории дискурсивного знания указанием на то, что в основе дискурсивного мышления всегда лежит также непосредственная данность предмета в целом» [7, с. 137].

Концепция интуитивизма, указывает Лосский, продолжает традиции отечественного философствования, а именно зародыши учения о познании как непосредственном постижении действительности содержались в славянофильских учениях А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, они систематически развивались Вл. Соловьевым. В современной теоретической мысли сходные идеи были высказаны С.Л. Франком. Близки к интуитивизму англо-американские неореалистические концепции С. Александера, Дж. Лэрда, В. Монтегю, Э. Холта и др. Иррационалистический интуитивизм был разработан во Франции А. Бергсоном. В Германии возникли два глубоко отличных друг от друга учения о знании предмета в подлиннике: философия И. Ремке и М. Шелера. Последний, как и П. Линке, основывался на феноменологии Э. Гуссерля. Свой

вклад в разработку интуитивизма внес также Э. Бартель. Сравнительный анализ взглядов Н.О. Лосского и выдающихся зарубежных философов XX века – предмет отдельного рассмотрения в литературе [8; 9].

Интуитивизм утверждает «имманентность всего всему», что делает возможным интуицию, направление умственного взора на предмет в подлиннике. Однако данное положение вовсе не отрицает процессуальность возникновения знания: от первичной данности объекта лежит долгий путь к осознанию всех его элементов субъектом, который использует для решения познавательной задачи различные приемы и методы. Имманентность всего всему, таким образом, представляет собой необходимое, но не достаточное условие познания предметов внешнего мира. Другие теории, полагает Лосский, – те, которые отрицают данность в сознании предметов в подлиннике, не могут объяснить, как возможно знание о внешнем мире, и ведут в конечном итоге к солипсизму. Сравнительная характеристика основных гносеологических направлений подводит философа к необходимости детального анализа понятия интуиции, к разграничению различных ее видов.

Первой среди них он рассматривает чувственную интуицию, понимая под ней такое созерцание, которое осуществляется при помощи органов чувств. Утверждение, что чувственные качества (включая цвета, запахи, звуки, вкус и т. д.) являются не субъективными, а транссубъективными, сразу же вызывает возражения у противников интуитивизма. Лосский рассматривает четыре основных возражения против признания чувственных качеств транссубъективными. Во-первых, как согласовать данное представление с хорошо известным физическим фактом о том, что звук есть волнообразное движение материальных частиц и т. д. Во-вторых, возникает вопрос о необходимости органов чувств, если предмет внешнего мира дан непосредственно в подлиннике. В-третьих, чувственное восприятие одного и того же объекта у людей бывает весьма различно. Более того, даже у одного человека оно зависит от состояния его органов чувств и может варьироваться. Наконец, в-четвертых, оппоненты утверждали, что в концепции интуитивизма нарушается одно из основных правил логики – закон противоречия, поскольку некоторые чувственные качества, воспринимаемые разными субъектами при созерцании одного и того же объекта, могут быть несовместимы.

На эти возражения у Лосского есть контрдоводы. Не отрицая физических теорий звука, света, теплоты, интуитивизм утверждает, что в самом внешнем предмете находится и эстетическое (т. е. чувственное) содержание света, звука, тепла и т. п. Также, с его точки зрения, следует различать условия восприятия и условия существования чувственных качеств. В решении этого вопроса Лосский ссылается на Бергсона, который в работе «Материя

и память» доказывал, что физиологический процесс как процесс распространения движения от рецепторов по нервной системе вплоть до нервных центров, есть всего лишь повод, дающий субъекту как духовному существу возможность направить свое внимание на тот внешний объект, который на него воздействовал. В результате возникает знание, т. е. созерцание самого подлинного предмета внешнего мира.

В характеристике чувственной интуиции отчетливо проявляется единство гносеологических и онтологических оснований учения Лосского: теория бытия служит основой для построения теории познания. Ту же целостность концепции можно отметить в разделе об интеллектуальной интуиции. Для ее раскрытия необходимо пояснить различие реального и идеального бытия. Первое из них наполнено событиями, осуществляемыми во времени или в пространственно-временной форме. Идеальное бытие свободно как от временной, так и от пространственной раздробленности. «Идеальное бытие, – замечает Лосский, – есть условие единства и связности мира, условие системности и осмысленности его. Отдавать себе отчет в том, каковы значение и ценность идеального бытия, необходимо для того, чтобы углубить понимание онтологического строения его и отсюда понять свойства интеллектуальной интуиции» [7, с. 197].

Поскольку реальное бытие пронизано, наполнено идеальным, то чувственная интуиция оказывается органически связана с интеллектуальной, которая как раз направлена на идеальные моменты реальности. Философ поясняет, что интеллектуальная интуиция обычно именуется умозрением или мышлением. Уже в восприятии присутствует огромное количество идеальных моментов, так как обнаруживается субстанциальная основа вещи, единство ее качеств, принадлежность ей ряда свойств. Так же и отношения составляют аспект идеального бытия: вне, далеко, близко, прежде, после, вместе и т. д. Если бы они были событиями, то в их составе были бы в свою очередь отношения, которые также были бы событиями и т. д., что приводит к логической ошибке: регресс в бесконечность.

Более сложными оказываются такие идеальные отношения как: единство, множество, тождество, противоречие, причинная связь, взаимодействие, гносеологическая координация и т. п. Разнообразна сфера отвлеченно-идеальных форм, к которой принадлежат числа. Общим правилом понимания интеллектуальной интуиции, как и чувственной, является различение их субъективных и объективных аспектов. Смысл математического действия « $5 + 7 = 12$ » заключается не в психическом процессе. Интенциональный акт интуиции – нечто иное, чем сам идеальный объект.

Познание, осуществляемое благодаря чувственной и интеллектуальной интуиции, выявляет логический аспект бытия, соответствующий закону тождества, противоречия и исключенного третьего. Анализ логических форм

приводит Лосского к усмотрению начала, которое стоит выше их и делает их возможными. Само оно логическим законам не подчиняется, т. е. является металоогическим. Развивая эту идею, Лосский опирается на понятийные структуры С.Л. Франка, ссылаясь на его работу «Предмет знания» [10].

Однако основоположник русского интуитивизма не согласен с дальнейшим развитием концепции Франка, в которой металоогическое единство трактуется как абсолютное всеединство, не имеющее ничего вне себя. Сближение Абсолюта, т. е. Бога с миром ведет к пантеизму, резонно замечает философ. Каждый «субстанциальный деятель», обладающий творческой силой, способен реализовывать свои возможности, будучи связан со всем миром. Однако из этого не следует, что субстанциальный деятель составляет Всеединство. Он находится в соотносительности с другими творческими началами бытия. Тогда возникает вопрос, каково начало системного единства мира? Оно не может входить в состав мира, так как в таком случае потребовалось начало, которое бы их соединяло и т. д.

«Итак, – делает знаменательный вывод Лосский, – последнее высшее начало есть начало Сверхсистемное, Сверхмировое. Оно –металоогично, так как стоит выше системы логических определенностей. Хотя Оно стоит выше всех остальных начал, Оно не есть Всеединство; наоборот, оно четко отграничено от мира как начало, несоизмеримое с миром, обосновывающее мир, но само никем и ничем необоснованное. (...) Обоснование мира таким началом может быть понято только как абсолютное творение мира из ничего в том смысле, что Творец мира не пользуется никаким материалом, ни данным извне, ни заимствованным из Себя, но творит мир сполна и по форме и по содержанию его как нечто новое, иное, чем Он сам» [7, с. 260]. Но если мировое сверхсистемное начало не может быть выражено никакими понятиями, а философия является формой теоретического мышления, то вполне последовательно Лосский делает вывод о том, что она не в состоянии раскрыть его природу. Что же лежит за границами философского познания?

Ответ Лосского заключается в признании того, что положительное приобщение к Сверхмировому началу осуществляется в религиозной жизни. Ссылаясь на видения св. Бернара Клервосского, св. Терезы, св. Серафима Саровского и др. мистиков, он затрагивает вопросы, которые, несомненно, имеют значение для психологии религии. Так, он разбирает стадии мистического единства с Богом, описанные Дионисием Ареопагитом. Первая из них, подготовительная, имеет характер очищения, состоит в нравственных и аскетических упражнениях, призванных обуздать чувственные страсти. Вторая дает просветление, она заключается в молитве и медитации, сосредоточении на Сверхмировом начале. Третья, являющаяся целью предыдущих, дает переживание единства с Богом.

Раскрывая условия проявления мистической интуиции, Лосский отмечает, что для нее «необходима хотя бы некоторая ступень очищения души, по крайней мере настойчивое усилие выйти из ограниченности психо-материального царства, приобщение к Божественному миру и через связь с ним идти к восстановлению *целости* духа» [7, с. 284]. Таким образом, понятие «мистической интуиции», помимо того, что оно играет существенную роль в раскрытии стадильности познавательного процесса, оказывается важным элементом в построении философской системы Лосского: именно благодаря ей субстанциальные деятели, находящиеся в области природного бытия, преодолевая себялюбие и эгоизм, оказываются способны к соборному творчеству.

Философская концепция Лосского приобрела в поздний период его творчества завершенность, были прояснены ее базовые понятия [11, с. 47-48]. С позиции интуитивизма оказалось возможным преодолеть агностицизм в теории познания. Общим выводом гносеологических построений мыслителя стало признание того, что как бы глубоко ни отличались друг от друга виды интуиции, они представляют собой различные аспекты постижения истины.

Список литературы

1. Корнилов С.В. Русские философы. СПб.: Лань, 2001.
2. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 13–337.
3. Корнилов С.В. Принцип «все имманентно всему» и его роль в интуитивизме Н.О. Лосского // Проблемы русской философии и культуры. Калининград, 2002. С. 35–47.
4. Lossky V., Lossky N. Bibliographic des oeuvres de Nicolas Lossky. Paris: Institut d'études slaves, 1978.
5. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992.
6. Корнилов С.В. Н.О. Лосский в эмиграции: разработка и завершение системы идеал-реализма // European Social Science Journal. 2014. Т. 2. № 1. С. 52–61.
7. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: ТЕРРА Книжный клуб; Республика, 1999.
8. Tremblay F. Nikolai Lossky and Henri Bergson // Studies in East European Thought. 2017 № 69.1. P. 3–16.
9. Tremblay F. Nikolai Lossky's Reception and Criticism of Husserl // Husserl Studies 2016 № 32.2. P. 149–163.

10. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915.

11. Корнилов С.В. Обоснование интуитивизма. Философия Николая Лосского // Пространство и время. 2017. № 1. С. 45-56.

Билалов Мустафа Исаевич

Дагестанский государственный университет, г. Махачкала
mibil@mail.ru

Истина и рациональность в современной познавательной культуре

Современная познавательная культура радикально пересмотрела все ключевые глобализационные ценности социума, в том числе такие, как рациональность, истина, философия, имеющие особое значение для современной науки и культуры. Будучи наиболее интегративной составляющей познавательной культуры, рациональность в своей вариативности допускает многообразие типов, форм, родов, видов познавательной культуры. Метаморфозы, произошедшие с истиной в XX веке - следствия перехода от строгой классической рациональности к неклассической и постнеклассической, к новой ценностной рациональности, включающей в себя все прежние типы рациональности, к безграничной, открытой рациональности и, как следствие, истина, обнаруживая новые грани в этом контексте, продолжает свое вечное бытие в культуре и науке.

Ключевые слова: постмодернизм, истина, познавательная культура, рациональность, гносеология, желаемое производство, деконструкция.

Традиционно считалось, что исторические типы рациональности в философии представляют собой общие проявления человеческого разума, хотя культурно и исторически обусловленные, т.е. рациональность понималась как исторический показатель присутствия в культуре и развития в ней разума. Конкретизация всеобщего разума, его историческая, этническая, социологическая и т.п. локализация и представляет собой конкретную рациональность, которая многообразно воплощена в культуре, обществе, языке. Если даже рациональность толковать в духе классики, чисто инструментально - как наиболее эффективные формы, нормы, правила и принципы построения мысли и человеческой деятельности, то все равно, как свидетельствует история философии, неизбежны акценты на таких составляющих Логоса, как истина, смысл, благо. Вот почему философские учения

в разной терминологии педалируют в попытках системного способа раскрытия рациональности в сфере целей такие идеалы, как целостность (начало), благо, истина, свобода, красота, ценность и т.п. обладающие мировоззренческим весом. Особенность этих идеалов связана с тем, что они обладают статусом бытия, вместе с тем понимание бытия неразрывно связано с сознанием, мышлением, истиной, философией.

Классическая инструментальная рациональность есть целерациональность и преподносит рациональность в качестве способа вписывания человека в мир, определяемого предварительной работой в идеальном, мыслительном плане и связанного с пользой, надежностью, безопасностью и т.д. Целерациональность представляет собой эффективный способ достижения целей, оптимальное использование возможностей для максимально результативного решения теоретических, практических задач человека с минимальной тратой энергии. Помимо чисто логического или теоретического блага смысло-жизненное и практическое его рассмотрение чуждо классической рациональности, так как в ней смысл и благо подчинены истине. На пути становления новой, постмодернистской познавательной культуры акценты познания смещаются на аксиологические и праксеологические элементы гносеологии.

Однако субъективность норм и правил новой рациональности не должна быть преувеличена. На это обратил внимание неокантианец Г. Риккерт, который поставил в качестве важнейшей своей задачи разработку рациональности применительно к гуманитарному познанию. Выступая против субъективистского толкования рациональности психологической герменевтикой, Риккерт ратует за трансцендентально трактуемую ценность, определяет истину как «суждение трансцендентального субъекта, основанное на отнесении ко всеобщим и необходимым ценностям» [1, с. 316]. Эту мысль развивал и М. Вебер, пытаясь найти компромисс в противопоставлении Дильтеем и Риккертом наук о природе, как объясняющих, наукам о культуре, как понимающим, посредством трансформации риккертовских «абсолютных ценностей» в «интерес эпохи» [1, с. 318]. Утверждение о ценностной рациональности М. Вебера как интерсубъективности с приоритетной для нее релятивистской интерпретацией критериев вовсе не свидетельствует об условности, относительности этих критериев, освещенных ценностями, а наоборот, говорит об их абсолютности и априорности.

Ценностная рациональность, позволяющая рассматривать рациональность в подмножестве других рациональностей, дает право на ценностно-нагруженный взгляд на любые человеческие культурные начинания в области экономики, политики, науки, религии, философии и т.д. Некоторые отечественные философы (В.Н. Порус) используют в этой связи термин «гибкая» рациональность для характеристики логического

познания в сочетании с дологическими и антропологическими предпосылками; рациональность здесь не отождествляется «с законами и правилами логики», а развертывает ментальную сущность активно познающего субъекта в ее нераздельности иррационального и рационального [2, с. 99]. Это второе рождение рациональности отнюдь не предполагает отказ от иных ее вариантов. Будучи наиболее интегративной составляющей познавательной культуры вариативность рациональности допускает многообразие типов, форм, родов, видов познавательной культуры. В частности, в постмодернистском типе познавательной культуры в таком ее роде, как научная познавательная культура в зависимости от ее видов - естественнонаучная, математическая, социогуманитарная - применяются соответственно реалистическая, когерентная и символическая модели понимания истины. Исламской, или ее разновидности, суфийской культуре соответствуют различные иррационалистические толкования истины в экзистенциализме и персонализме. Методологическое значение таких соответствий очевидно в том, что поиск истины в пространстве культуры направляется и конкретизируется в зависимости от социокультурных обстоятельств, зафиксированных в видах познавательной культуры.

Метаморфозы, произошедшие с истиной в XX веке, - следствия перехода от строгой классической рациональности к неклассической и постнеклассической, к новой ценностной рациональности. Точнее сказать - к новой, допускающей в себе все прежние рациональности, к безграничной, открытой рациональности. Подобно тому, как рациональность обретает в этом процессе новый статус, а вовсе не погибает, так и истина, обнаруживая новые грани, продолжает свое вечное бытие в культуре и науке. Соответственно, философия истины допускает, наряду со строгими классическими концепциями истины, ее неклассические представления, полагающие эффективными предельную плюрализацию, релятивизацию и субъективизацию истины, возможны разнообразные случаи ее замены на такую ценность, как смысл. Одним из вариантов такой философии истины нами предлагается методология полилога познавательных культур. Философия истины как полилог познавательных культур направлена против утверждений о «конце истины» и придает понятию истины новый живительный импульс [См. об этом: 3, 4, 5].

Нам думается, что постмодернистские представления о гносеологии обладают достаточной емкостью и характеризуются включением разнообразных смысложизненных ценностей. Ее образ формируется на основе социального познания, с которым взаимообусловлены смысложизненные идеалы человека. Гносеология - исторически ключевой раздел философии. Этот раздел и исторически, и логически настолько значим для становления или конструирования философии, что он определяет лицо и

облик всей философии. Проследим, как это происходит в постмодернистской культуре.

Так, Ж. Делез посредством создания собственных концептов вводит познание в интуитивное поле, сообщающее им автономное существование. Мыслитель только тогда претендует на звание ученого или философа, если он способен создать концепты. «Философия - это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [6, с. 10]. Правда, сами концепты не имеют глубины, они не выражают ту или иную реальность. На наш взгляд, здесь развивается идея Ж.-Ф. Лиотара и его приверженцев, когда метанарративы - незыблемые правила и аксиомы поведения - претерпевают делегитимацию в результате постоянных новаций. Создание концептов - один из путей делегитимации. Концепт - это событие, а не сущность и не вещь. «Он есть некое чистое Событие, некая этость, некая целостность...» [6, с. 34]. Философия сводит в общий план, общее единство концепты как фрагментарные сингулярности в горизонт текучей среды, в которой образуются «медленные существа» - философствующие люди.

Что же является объектом познания этих философствующих людей? На какую реальность направлена их философская познавательная активность? Определеннее других на эти вопросы отвечают Ж. Делёз и Гваттари. Для них вся реальность предстает как некое производство, где все процессы отождествляются с машинами. Но производство не в его традиционном понимании, а «желающее производство», в котором происходят психические и социальные процессы. Такое понятие, по мысли Делёза и Гваттари, позволяет создать некий симбиоз марксизма и фрейдизма, в котором нет крайностей этих учений: «Фрейд, освобождая «желание», убил «желающее производство», лишив «желание» социального содержания. Маркс открыл законы социального производства, но разорвал его связь с «желанием» индивида, оперируя только большими социальными группами» [7, с. 279]. Ключевая роль в этой концепции-симбиозе принадлежит, все же, желанию, как чистой движущей силе производства, которое вводит в структуру такого всеобщего производства бессознательное, позволяющее заменить психоанализ шизоанализом. Машины желания (индивидуальный субъект, субъект-социум, субъект-человечество), согласно концепции шизоанализа, оказываются субъектом некоего процесса, состоящего из процедур деятельности бессознательного.

Если понимать субъектность как способность человека к целеполаганию собственной деятельности, то в современном обществе повсюду наблюдается распад субъектности, ее исчезновение в социальной театрализации. «Стремление перерастить свое актуальное состояние, преодолеть достигнутые границы и полагать новые, быть не равным самому себе - все это в конечном итоге составляет суть социализационного процесса. Однако

в социальном пространстве общества потребления указанный процесс подвергается серьезным трансформациям и существенно проблематизируется» [8, с. 79]. Анализ трансформации субъектности в условиях консюмеризма приводит авторов к неутешительным выводам: объект в субъект-объектных отношениях тяготеет к своей символической экспликации, к медиареальности, а субъект к потребителю информации - к медиасубъекту.

Но желающее производство позволяет идти дальше - акцентировать внимание философии на многоуровневости реальности, в которой философская методология может отказаться от идентификации субъекта и с индивидом, и с социумом, и с рефлексивным сознанием, статус субъекта приводится в зависимость от очагов «частичной субъективации», тем самым приостанавливается процедура «установления истинности и ложности, констатацией существенности и фундаментальности» [9, с. 51] понятий. Возможно потому Ж. Деррида, дистанцирует философию от логики, науки, риторики, хотя общая линия постмодернистов - избавление от субстанциализма традиционной философии осуществляется размыванием четкой границы между философией и иными гранями культуры, включая литературу. Такие значимые новационные вкрапления в традиционную философию, вместе с постоянным возвращением идей Платона или Канта, концептуальное ее разрушение, позволили ряду постмодернистов заявить о том, «что наступил конец философии, как и многого другого. Сохранился словарь, сохранились школы, однако, смысл всего этого бесповоротно изменился» [10, с. 80].

Разумеется, в этих и других пониманиях сущности, предназначения и социальной роли философии много спорного, да и в среде самих постмодернистов нет единства в трактовке ключевых моментов постмодернизма. Так Б. Гройс выступает «против инфинитизации и экстраполяции», который приводит к «семиотическому тоталитаризму», ведь «семиотическая революция, иначе говоря, превращение всех вещей в знаки, есть единовременный, единократный, мистический акт, который в какой-то момент приводит к тому, что возникает язык, тогда все превращается в знак» [11, с. 208]. Не воспринимает он всерьез и другие «парижские грезы» Деррида, Бодрийера о «бесконечной работе дефиниций», «бесконечной игре знаков», реальности сингулярностей и т.п.

Серьезны претензии к неоднозначности постмодернистской терминологии, их переводам на другие языки. Прекрасно написала об этом Н.С. Автономова, рассматривая толкования ключевого понятия Деррида, да и Делёза, «difference». По мнению автора статьи, здесь могли подойти русские термины «дифференция», «дифференциация», различие, различАние, отличие... Так что, вся французская «философия различия» 1960-1970-х годов стала бы «философией отличия»... [12, с. 56]

Много споров вызывают утверждения постмодернистов о предназначении и социальной роли философии. Тот же Ж. Деррида дистанцирует философию от общественной пользы, возлагает на философа ответственность за космополитизм [См. 13, р. 33]. Попытки найти основания вновь конструируемой философии предпринял и Р. Рорти, который предположил, что это происходит на либеральном основании [14, с. 150]. Хотя, подавляющее большинство постмодернистов тяготеет к левому движению, придерживается коммуитаристских взглядов и подходов в общественной жизни.

В отечественной философии также непрерывны дискуссии о роли философии в жизни современного общества. В ее адрес полно упреков: философию обвиняют в схоластичности, оторванности от потребностей людей, в отвлечении от профессионального обучения и т.п. На этом основании ее всячески притесняют и пытаются вытеснить из вузовского образования. Да и общество больше нуждается в «нюсмейкерах», поставщиках информации, нежели в размышляющих и доходящих до сути интеллектуалах. И «в философском сообществе - сумятица: одни говорят «о конце истории философии», об исчерпанности философского дискурса, о превращении философии в психотерапевтическое средство «активации субъективности», самовыражения индивида («социального атома»), не имеющего общекультурной значимости; другие зовут в прекрасное прошлое, видя в нынешних трудностях козни *врагов народа*; третьи наперебой предлагают доморощенные проекты восстановления предметного поля философии; четвертые вообще ничего не говорят, просто дрейфуя в мутном потоке событий» [15, с. 88]. По мнению В. Поруса, для восстановления центрального положения философии в духовно-культурной и интеллектуальной жизни необходимы целенаправленные реформы по превращению философии в средство развития способности людей к непрерывному образованию и по возвышению личности человека. Но нынешнее кризисное положение в образовании, связанное с кризисом государственности и культуры не оставляют ныне места ближайшему оптимизму. Однако как свидетельствует история философии и культуры, так было нередко, а философия жива и побеждает все и вся всему вопреки.

Список литературы

1. Смирнова Н.М. Коммуникативно-смысловой подход к пониманию истины // Истина в науках и философии; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. М.: Альфа-М, 2010. С. 277-307.
2. Масалова С.И. Гибкая рациональность: регулятивы, язык, формы // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том 1. Новосибирск: Параллель, 2009. С. 99.
3. Билалов М.И. Философия истины на перекрестке познавательных культур // Что есть *истина*? [Текст]: тезисы докладов Всероссийской

научно-практической конференции (г. Махачкала, 6-7 сентября 2013 г.) / под общ. ред. д-ра филос. н., проф. М.И. Билалова. Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. С. 63-90.

4. Билалов М.И. Философия истины в коммуникативном пространстве познавательных культур // Философия, толерантность, глобализация. Восток и Запад - диалог мировоззрений. Тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6-10 октября 2015 г.) Том I. Уфа, РИЦ БашГУ, 2015. С. 67-68.

5. Билалов М.И. Философия истины в коммуникативном пространстве познавательных культур // Вестник РФО. 2016. № 1. С. 10-12.

6. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Алетейя. СПб., 1998. 288 с.

7. Дьяков А.В. Философия постструктурализма во Франции. Нью-Йорк.: Издательство «Северный Крест», 2008.

8. Николаева Е.М. Феноменология потребительства: Личностное и институальное измерения / Е.М. Николаева, М.Д. Щелкунов, О.Я. Ившина. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. 160 с.

9. Рыклин М. Машины желания и просто машины. Беседа с Феликсом Гваттари // Рыклин, Михаил. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. С. 37-56.

10. Рыклин М. Вирус прозрачности. Беседа с Жаном Бодрийяром // Рыклин, Михаил. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. С. 61-80.

11. Рыклин М. Медиум и дискурс. Беседа с Борисом Гройсом // Рыклин, Михаил. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. С. 204-236.

12. Автономова Н.С. Перевод как пересечение границ // Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод. Коллективная монография / под общ. ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 19-59.

13. Derrida J. Des Humanites et de la discipline philosophique. Le droit a la philosophie du point de vue cosmopolitique (l'exemple d'une institution internationale). Ditions du UNESCO / Verdier PUF. 1997.

14. Рыклин М. Философия без оснований. Беседа с Ричардом Рорти // Рыклин, Михаил. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. С. 139-163.

15. Порус В.Н. Патриотизм и университетская философия // Проблемы российского самосознания: патриотизм, гражданственность и отечественная культура (к 200-летию со дня рождения Н.В. Станкевича): материалы 10-й Международной научной конференции (Москва, 3 октября 2013 г., Белгород, 8-10 октября 2013 г.) под общ. ред. С.А. Никольского / Ин-т филос. Рос. акад. наук, Белгородский гос. нац. иссл. ун-т. М.; Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2013. С. 83-92.

Антюшев Иван Игоревич

Чувашский государственный педагогический университет
имени И. Я. Яковлева, г. Чебоксары
ivan_antyushev@inbox.ru

Проблема истины в медиапространстве современности

В статье рассматривается проблема противоречивости истины в глобальной системе современных средств массовой коммуникации, образующих целостное и разветвленное медиапространство. Масс-медиа являются важнейшим компонентом структуры общества как органического целого, детерминирующим развитие общественного сознания, ценностных установок и потребностей социума. Именно поэтому необходимо не только рассмотреть механизмы воздействия медиасферы на формирование поведенческих стереотипов социума, но и определить целесообразность распространения истины в структуре информационного контента.

Ключевые слова: истина, масс-медиа, органическое целое, информационный контент, информационные технологии, социальная реальность, поведенческие стереотипы, социальная патология.

На современном этапе общество всецело вступило в эру доминирования информационных технологий. Представления о технотронном обществе будущего, зревшие в мечтах футурологов второй половины XX века, обрели свое реальное воплощение в повседневном быту. Технические инновации, казавшиеся ранее чем-то невероятным, вливаются в рутину социальной реальности. Информация сама по себе становится главным эквивалентом блага. Степень владения ею отражает положение индивида в социальной иерархии, становится основным детерминирующим фактором процесса социальной стратификации. Информационные потоки повсеместно пронизывают структуру социальных институтов, диктуют тенденции их развития.

Становление информационного (постиндустриального) общества сопряжено с рядом серьезных проблем, от решения которых зависит судьба всего человечества. Интенсивное развитие технологий сопряжено с упрощением жизни людей, теряющих в связи с данным процессом потребность в саморазвитии. Кроме этого, темпы развития человеческого мировосприятия отстают от технологического прогресса. Данная тенденция порождает поляризацию поколений, усложняющую глобальные коммуникационные процессы.

Процесс межличностной коммуникации обретает иные рамки: информационно-коммуникационные средства стирают границы человеческого

общения между странами и континентами. Совсем необязательно встречаться лично, принять участие в диалоге можно дистанционно. Как полагает Ж. Бодрийяр, процесс общения «осуществляется не с опорой на символы, он происходит с опорой на технику». [1, с. 110]

Однако данный процесс имманентно противоречив. Доступность глобальной коммуникации на расстоянии провоцирует человека на формирование зон комфорта, позволяющих ему защититься от постоянно тревожащих его потоков информации. Гораздо проще оградить себя от них, нежели развить у себя способность к их эффективной фильтрации. Как утверждает Э. Канетти, создание человеком барьеров, ограждающих от раздражителей внешней среды, «порождено страхом прикосновения». [2, с. 23] Информационные потоки как раз выступают в роли «обращенного прикосновения» [2, с. 24], выбивающие человека из уравновешенного состояния.

Развитие сферы масс-медиа трансформирует мировоззрение людей. Распространение информации посредством высокотехнологичных устройств способствует ускорению вовлеченности людей в глобальные процессы. Современные средства массовой информации удовлетворяют все мыслимые потребности не только социума, но и отдельных индивидов. Данная тенденция позволяет утверждать, что современный мир представляет собой «общество всеобщей коммуникации, общество масс-медиа». [3, с. 6]

Масс-медиа предоставляют своим потенциальным потребителям широкий спектр контента, он повсеместно пестрит разнообразием. Каждый человек сможет найти сегмент информации, представляющий для него определенный интерес и соответствующий его потребностям. Однако в процессе взаимодействия человека с информацией возникает важный вопрос: как отличить истинные факты от фальсификации? Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо рассмотреть структуру и предназначение масс-медиа, а также разобраться в закономерностях их воздействия на человека.

Главная задача средств массовой коммуникации заключается в распространении на обширную зрительскую аудиторию пластов информации, состоящих из общезначимых фактов. Каждый член современного общества так или иначе приобщается к глобальным проблемам. Информация преподносится таким образом, чтобы человек оторвался от своих повседневных забот и сконцентрировал на ней свое внимание. СМИ в своем роде являются раздражителем для человека, побуждающим совершить определенное действие. Здесь следует вспомнить о концепции бихевиоризма Д. Уотсона, стержнем которой выступает принцип «стимул-реакция».

Исследование воздействия масс-медиа на сознание человека началось в 30-е годы прошлого столетия, что обусловлено появлением стандартизированного телевидения для массового зрителя. Технологи медийной сферы

полагали, что возможности влияния телевидения на жизнь человека безграничны. Иными словами, «воздействие телевидения является прямым и немедленным, так как массовая аудитория впитывает информацию без малейшего сопротивления». [4, с. 417] Телевидение, так или иначе подчинялось властным структурам, а не частным лицам, оно служило отличным плацдармом для осуществления массовой пропаганды. Эта тенденция вполне объясняется сложной исторической ситуацией – в то время общество еще не оправилось от мирового экономического кризиса. Кроме того, повсеместно складывались политические режимы тоталитарного типа, для которых пропаганда являлась главным средством воздействия на население. Задача СМИ на данном этапе состояла в формировании у людей устойчивых стереотипов поведения, выгодных власти. Вопрос об истинности распространяемой информации в расчет не брался. Истинна та информация, которая позволит сохранить социальную систему в стабильном состоянии. Она должна являть собой субстанцию, цементирующую структуру органического целого, под которым в данном контексте рассматривается общество.

В современном мире направленность воздействия масс-медиа на жизнь людей обрела новые грани. Существует целый спектр разнопланового тематического контента, способного удовлетворить потребности практически всех членов социума. Телеканалы, социальные сети, сайты – все имеют свою целевую аудиторию. С одной стороны, данная тенденция позволяет людям проявить свободу самовыражения, стимулирует их творческую активность, упрощает коммуникационные процессы. С другой стороны, это способствует совершенствованию способов манипулирования общественным сознанием. Телевидение ускоряет глобализационные процессы и, как отмечал Э. Тоффлер, является «огромной газонокосилкой, уничтожающей региональные различия, стирающей последние следы культурного разнообразия» [5, с. 300].

Внушение потребителям информации определенных установок происходит на первый взгляд ненавязчиво. Масс-медиа последовательно направляют на человека потоки информации, в которых должно содержаться противоречие. В итоге, человек, анализируя их, приходит к определенному выводу. Однако конечный вывод уже предусмотрен изначально посредством медийного алгоритма. Информация не подается в готовом виде, иначе человек может заподозрить в ней подвох. Именно поэтому алгоритм предусматривает в процессе подачи информации обязательное использование дискуссий и споров, которые иногда просто надуманны. Важно при использовании данного метода применить правильные эпитеты, создающие строго детерминированную эмоциональную

окраску. Неслучайно в риторике современных российских СМИ наблюдается использование четко сформулированных, красочных и универсальных характеристик рассматриваемых объектов.

Современные телеканалы – зеркало потребностей общества. Каждый из них ориентирован на какую-либо социальную страту. Рассмотрев их контент и целевую аудиторию, можно сделать выводы о состоянии социальной системы страны. Если представить государство как самостоятельное органическое целое, средства массовой информации будут играть роль распределительной системы. Она является связующим звеном, сохраняющим единство составных компонентов органического целого. Ее функционирование определяется «потребностями передвижения между взаимно зависимыми частями» [6, с. 293]. Следовательно, масс-медиа контролируют циркуляцию информационных потоков, имеющих огромное значение для современного человека. Они призваны сглаживать опасные тенденции в развитии общественной системы посредством предоставления объективной информации. Ее анализ позволит людям избежать непредвиденных проблем, поспособствует прогрессивному развитию общественной системы.

Истинность информации, подаваемой современными масс-медиа, ставится под сомнение. Ввиду противоречивых ситуаций в политике факты искажаются под предлогом сохранения общественной стабильности. Всем известно, что советское телевидение замалчивало факт аварии на Чернобыльской АЭС. Проблема истины в системе масс-медиа ставится особо остро при чрезвычайных ситуациях. В идеализированном представлении в подобной ситуации СМИ обязаны одновременно сохранять объективность подаваемой информации, способствовать грамотной организации мер по борьбе с опасными последствиями, не должны допускать панических настроений в обществе. Однако здесь продолжает играть значительную роль человеческий фактор. Управление масс-медиа, так или иначе, сосредотачивается в руках отдельных людей или их групп. Соответственно, их контент будет зависеть от потребностей их законных владельцев, защищающих, в первую очередь, свои интересы.

Современные российские федеральные телеканалы явно отражают линию правящей власти. Если проанализировать их контент, можно заметить единую идею, заложенную в подаваемой информации. Конечно, каждый телеканал имеет свою целевую аудиторию и тематику, но проецирующаяся на зрителей имманентная поведенческая установка универсальна. Плюрализм мнений наигран, дискуссии несут цель тотальной дискредитации мировоззрения, противоположного общепринятой линии. Особенно явно это прослеживается в политических программах, где выступающие оппозиционные деятели ведут себя некорректно, изначально вызывая неприязнь рядового зрителя. Именно они больше всего грешат

различного рода девиациями в поведении, превращают дискуссию в цирк. Все это является изначальной задумкой политтехнологов, визуализирующих диссонанс между истинным и ложным мнением. Разумеется, подобная интерпретация фактов крайне субъективна и ангажирована в чью-либо пользу.

Проблема истины в структуре современных средств массовой коммуникации заключается, прежде всего, в критериях истинности подаваемой ими информации, а также в целесообразности ее распространения на массового зрителя. Истинная, объективная информация может нести вред для общественной системы. Объективный контент может содержать в себе элементы, противоречащие общечеловеческим ценностям и принципам. Он может вызывать у общества отвращение и страх, может призывать к насилию и провоцировать массовые беспорядки. Также важно отметить ограничения контента по возрастным критериям. Данные ограничения являются осознанной необходимостью, они общепризнанны и неоспоримы. Однако как определить границу этой необходимости? Вопрос ее демаркации достаточно сложен, от его решения зависит состояние структуры общества.

Рассмотрим данную проблему на наглядном примере. В России на современном этапе проходит волна интенсивной борьбы с таким явлением, как экстремизм. Интернет становится ареной борьбы с опасной для общества информацией. Проблема экстремизма заключается в размытости значения данного термина. В Соединенных Штатах и Европе он ассоциируется, прежде всего, с терроризмом, публичными призывами к насилию и намеренной дискриминацией определенных социальных или этнических групп. В англосаксонской правовой системе явление экстремизма трактуется как категория преступлений на почве ненависти. Сюда относятся деяния, совершенные «под влиянием ненависти к лицам иной расы или национальности, вероисповедания, этнического происхождения, политических убеждений, пола и сексуальной ориентации» [7, с. 21]. Экстремисты в понимании Запада всегда руководствуются радикальными идеологиями (нацизмом, расизмом, религиозным фундаментализмом). В России в понимании сущности экстремизма возникают противоречия. При квалификации деяний, относящихся к данной категории, возникает проблема с «недостаточностью знаний о психологическом наполнении субъективной стороны соответствующих составов» [8, с. 78]. Кроме вышеперечисленных характеристик рассматриваемого явления к его значению следует добавить противоречие официальной линии власти. Зачастую экстремистскими материалами называют источники, освещающие деятельность оппозиционных партий и движений. Люди не могут всесторонне проанализировать обрушивающуюся на них информацию, размещают в социальных сетях материалы,

которые могут быть признаны экстремистскими. Даже если эта информация истинна, ее распространение может привести к нарушению закона. Именно поэтому вопрос разграничения допустимости освещения любой, даже истинной и объективной информации столь важен.

В принципе, любая информация, преподносимая масс-медиа, носит характер оценочного суждения, а, значит, субъективна по своей природе. Обнаружение истины в структуре информационных потоков равносильно нахождению иголки в стоге сена. Технологи медийной сферы давно научились приспособливать информационные пласты к потребностям человека. Пусть информация будет ложной, главное, чтобы она была притягательной. Человек – существо социальное, соответственно потребность в коммуникации ему имманентна. Современные медиасистемы создают для человека иллюзию присутствия собеседника, становятся частью его повседневной рутинной деятельности. Человек допускает их в свою частную жизнь, они становятся одним из основополагающих источников мировосприятия. Они создают видимость покоя и размеренности, с их помощью люди ощущают себя в единстве с глобальными мировыми процессами. Они «способны обращаться к самой структуре нашего присутствия, – говоря иными словами, к медиа в нас самих». [9, с. 83]

Медиапространство является важнейшим компонентом структуры общества как органического целого. Оно детерминирует направление развития общественного сознания, ценностных установок и потребностей социума. Оно удовлетворяет когнитивные потребности человека, служит средством его интеграции в систему социальных взаимодействий. Именно поэтому для людей, наделенных властью над масс-медиа, столь притягательна возможность влиять с их помощью на систему общественных взаимоотношений, подобно тому, как в антиутопии Д. Оруэлла «1984», масс-медиа выполняют функцию «Большого брата», регламентирующего поведенческие установки человека. Они сыграли решающую роль в становлении общества потребления. С помощью рекламы у человека вызывается состояние эйфории, сопряженное с неутолимой жадой изобилия. Люди стремятся утолить ее, наращивая объемы потребления. Они не осознают того, что данный ценностный ориентир противоречит их имманентному здравому смыслу и рациональности. Человек, не умеющий различать истину и ложь в структуре контента масс-медиа, вынужден находиться в состоянии «конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе». [10, с. 83]

Необходима ли истина в современном медиапространстве? Бесспорно, ведь без нее не представляется возможным прогрессивное развитие общества. Иллюзорные представления о благополучии и процветании

рано или поздно растворяются, и человек, живущий в прекрасном и стабильном мире, сталкивается с его реальным воплощением. Он испытывает серьезный диссонанс, его самоидентификация ставится под сомнение. А если подобного состояния достигает большинство, это чревато глобальными встрясками общества.

Если человек следует ложным ориентирам, развитие общества как органического целого осуществляется в деструктивном направлении, чревато состояниями социальной патологии и распадом системы. Истина, даже самая неприглядная, лучше красивой лжи. Опираясь истинными фактами, человек формирует поведенческие установки, адекватные ситуации. Он приспосабливается к реальности, пытается ее усовершенствовать. Превалирование истины в общественном сознании сглаживает острые углы, выраженные в различных девиациях.

Органическое целое развивается прогрессивно лишь в том случае, когда функции каждого его составного элемента будут целесообразными. Средства массовой информации должны служить ориентиром для адекватного восприятия человеком всей разветвленной сложности социальной реальности. Если они формируют ложные представления и оперируют надуманными фактами, человек теряет связь с глобальными процессами. Именно поэтому людям важно развивать критическое мышление, они должны комплексно анализировать окружающие их явления с учетом разных аспектов его восприятия.

Главная проблема современных масс-медиа – «ложь во благо» под прикрытием сохранения стабильности. Данная тенденция есть прямое проявление социальной патологии, пронизывающей структуру органического целого изнутри. Масс-медиа – это своего рода кровеносная система общества как органического целого. Если она поражена, то это рано или поздно это приведет к глобальному коллапсу, тотальной дезорганизации.

Да, не любая истина приятна. Однако ее распространение необходимо, ибо мировоззренческие установки людей должны быть сообразны существующим реалиям. Человек должен иметь мотивацию к самосовершенствованию, преобразению социальной реальности. Без этого не будет прогресса, общество ступит на путь стагнации.

Современный человек с развитием технологий взваливает на свои плечи огромную ответственность. Степень влияния отдельной личности на жизнедеятельность органического целого усиливается посредством преодоления коммуникационных барьеров. Вследствие девальвации истины в медиасфере люди действуют вслепую, что весьма опасно для общественной системы. Сохраняя статичность социума посредством подачи чуждых потребностям людей поведенческих установок, масс-медиа тормозят развитие человечества в

целом. Вместо этого им необходимо помочь человеку направить его действия сообразно реальному положению дел. Масс-медиа должны не просто служить гарантом сохранения спокойствия социума, они, прежде всего, призваны быть надежным инструментом восприятия общественных процессов.

Таким образом, проблема истины в современной медиасфере претендует на глобальный характер. От ее успешного решения зависит путь дальнейшего развития человечества.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: Республика, 2006. 314 с.
2. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти ; пер. с нем. Л. Г. Ионина. М.: АСТ, 2015. 576 с. (Философия – Neoclassic).
3. Ваттимо Д. Прозрачное общество / Д. Ваттимо; пер. с ит. Д. Новикова. М.: Изд-во «Логос», 2002. 128 с.
4. Квашина Т. А. Западные парадигмы телевизионной коммуникации: от массового воздействия – к индивидуальному восприятию / Т. А. Квашина // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 9. 2009. № 3. С. 417-424.
5. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; пер. с англ. под ред. П. С. Гуревича. М.: АСТ, 2002. 557 с.
6. Спенсер Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер ; пер. с англ. П. В. Мокиевского; под ред. С. Д. Кошиса. Киев: Ника-Центр, 1997. 512 с.
7. Мотив национальной, расовой, религиозной ненависти или вражды при совершении убийства / отв. ред. Л. М. Дробижева. М.: ИНИОН РАН, 2000.
8. Кузьмина Н. В. Психолого-криминологический анализ субъективной стороны составов преступлений экстремистской направленности / Н. В. Кузьмина // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 14. 2010. №4. С. 77-85.
9. Ермилов К. А. Dasein: фундаментальное основание творчества и медиации / К. А. Ермилов // Творчество как национальная стихия: опыт России и Украины: сборник статей / под ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2015. С. 79-86.
10. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: АСТ, 2011. 288 с.

Омарова Сарият Гасановна

Дагестанский государственный университет, г. Махачкала
sarishka111@mail.ru

Истина как средство коммуникации

Исходя из рассмотрения истины как средства коммуникации, в статье обосновывается, что всеобщность может служить промежуточным социальным критерием истины, действующим в интервале между предварительно-логическими и завершающе-практическими критериями. Наряду с корреспонденцией, консолидация как объединение людей свидетельствует в пользу ее истинности.

Ключевые слова: коммуникация, корреспонденция, когерентность, всеобщность, истина, свобода.

Отказ от классической парадигмы новоевропейского рационализма выдвигает проблему, которая всегда находилась на периферии внимания. Это проблема коммуникации. Почему это происходит? Классическая парадигма всегда опиралась на одну из двух фундаментальных идей: либо на идею самоидентичности разума, либо на идею единства мира природы. Но и в том и в другом случае следствием было представление о единстве человеческой сущности, исходя из которого возможность коммуникации рассматривалась как изначально обусловленная этим фундаментальным единством. Философия конца XX века исходит из плюралистической концепции "жизненных миров", противопоставляя сущностному единству смысловое многообразие сущего. Естественно, что коммуникация становится здесь проблематичной. Ведь обеспечить взаимопонимание между людьми, чьи "жизненные миры" могут быть достаточно различными, - задача гораздо более сложная, чем обеспечение взаимопонимания между людьми, общность которых предустановлена сущностным единством их разума или природы. Тематизация проблемы коммуникации в философии рубежа XX-XXI вв. связана со стремлением к осмыслению тех сфер человеческого бытия, в которых человек мог бы себя чувствовать свободной и открытой личностью, а не овеществленным экземпляром некой универсальной общности - абстрактной единицей среди множества других единиц. Такая переориентация сознания обозначена одним из наиболее видных представителей «философии коммуникации» Ю. Хабермасом. Современное философствование, говорит он, - оставляет горизонт классической философии трансцендентального сознания, и в результате «место одиноко стоящего субъекта, который

направляется к предметам, ...заступает ...совокупная взаимосвязь повседневной практики и повседневных коммуникаций, в которую встроены... достигаемые в сотрудничестве познавательные результаты» [1, с. 19].

Если XIX век связывал свои ожидания и надежды с прогрессом универсально -всеобщего объективного знания, продуцируемого фундаментальной наукой, то где-то к середине XX века мы начинаем понимать, что будущее человечества зависит не только от способности решать сугубо научные или технические задачи, но и от способности понимать друг друга, развивать общение в его самых различных формах.

Если говорить об истории вопроса, то первым, кто всерьез заговорил о коммуникации, как о серьезной философской проблеме был Людвиг Фейербах. Он предложил рассматривать человеческую жизнедеятельность как процесс взаимодействия человека не только с предметным миром, но и с другими людьми. Центральной идеей всей фейербаховской философии является мысль об априорной интерсубъективности человека, о диалогическом характере человеческого мышления. «Мышление, - говорит Фейербах, - есть посредничество между Я и Ты ... стремление сообщить - коренное стремление, это есть стремление к истине» [2, с. 65]. Поэтому и критерий истины, предлагаемый Фейербахом, не ограничивается ни совпадением мысли с предметом (корреспондентная концепция), ни внутренней самосогласованностью мышления (когерентная концепция), но включает в себя взаимопонимание, коммуникацию: «Что истинно, то не есть исключительно мое или твое достояние, - это есть достояние всеобщее. Мысль, единящая меня и тебя, - истинная мысль. Это единение есть санкция и знак подтверждения истины, только потому, что само единение и есть истина. Что объединяет, то есть истинно, и хорошо» [3, с. 45]. Для классической философии были характерны два момента. Во-первых, «монологическая» форма умственной деятельности; во-вторых - стремление к окончательной замкнутости и завершенности всякого теоретического построения. В этой связи, можно сказать, что классическое философское мышление - это мышление за другого. Коммуникативная философия пытается преодолеть монологизм классической традиции. Для этого современная философия апеллирует не к универсальным формам мышления и деятельности, а, прежде всего, к личностным вариантам повседневного (обыденного) сознания и общения. Такой подход опирается на идею различия между обыденной жизнью реального эмпирического человека и реконструкцией этой жизни в научной теории. Из констатации этого различия следует признание невозможности постижения сущности некоего единого и единственного «подлинного» бытия и «подлинного» общения с помощью категорий научного, дискурсивного мышления, применяемого для познания предметного вещественного

мира. Человек является существом не только и не столько познающим, сколько действующим. Да и само познание осуществляется им не из праздного любопытства, а выступает как обоснование и средство организации деятельности. При этом, человеческая деятельность никогда не осуществляется как деятельность единичного, изолированного субъекта. Практически всякое действие требует более или менее широкого взаимодействия. Это, в свою очередь, предполагает согласованность представлений о целях деятельности, применяемых средствах, приемах и методах достижения результата. Взаимопонимание между индивидами, осуществляющими такой совместный действенный акт, можно рассматривать как основу, на которой из единичных индивидов формируется некий коллектив, выступающий как действительный субъект осуществления этого акта. Объединения подобного рода встречаются не только в человеческом обществе. В животном мире также существуют формы поведения, требующие единства и согласованности действий, например, строительство плотин у бобров, загонная охота у волков и т.п., но основы таких объединений в животном и человеческом мирах принципиально различны. Объединения животных связаны единством биологического рода, в котором все его представители идентичны. У человека же единый биологический род распадается на множество культурно обособленных общностей, члены которых вполне могут и не идентифицировать представителей других сообществ как таких же людей, как и они сами. Понятно, что для обоснования социокультурной идентичности сходство таких естественно-биологических характеристик как, например, внешний облик, цвет кожи, запах и др. совершенно недостаточно. Здесь требуется выработка особых внебиологических механизмов. В истории человечества можно обнаружить различные формы обоснования такой внебиологической идентификации: языковая общность, общность тотема, сходство религиозных верований, политическое единство государственного устройства и т.д. Одним из наиболее эффективных механизмов подобного рода является достижение истинного знания, призванного обеспечивать согласованность тех представлений о мире, которые выступают основой организации самого широкого взаимодействия в определении целей и выборе средств их достижения. Центральным звеном этого механизма издавна выступала наука, претендующая на достижение объективного, т.е. независимого от воли и желания субъекта знания, отображающего устройство Вселенной, как она существует «сама по себе». Именно независимость научного знания от какой бы то ни было субъективности мыслилась его создателями как твердая гарантия его универсальности, которая должна была обеспечить научной истине привилегированное положение в системе человеческой культуры. Ведь такая истина,

располагаясь над национальными, конфессиональными, политическими и всеми другими различиями между людьми могла бы стать основанием предельно широкого объединения, возвращающего человеку утраченное ране всечеловеческое единство. Однако, критерии, на основании которых та или иная идея могла бы быть признана истинной, способны породить ряд принципиальных трудностей. В качестве таких критериев обычно принимали либо практический – соответствие (корреспонденция) реального результата действия теоретически предсказанному, либо логический – согласованность (когерентность) новой идеи с уже имеющимся корпусом достоверного знания. При подобном подходе все индивидуальное, все, что отличает одного человека от другого, представляется несущественным, поскольку для универсально-всеобщей истины индивидуальных сознаний все равно что не существует. Единственно допустимой формой гносеологической индивидуации здесь становится ошибка. Поэтому всякое истинное суждение не закрепляется за личностью, а рассматривается как принадлежащее к некому единому системно-монологическому контексту. В результате всеобщность истины превращается в необходимость, а истинное знание обретает принудительность, которую каждый человек обязан признавать, независимо от того, хочет ли он этого или нет. Необходимый характер, который обретает логическая всеобщность истины для каждого индивида, приводит к тому, что «наше отношение к этому миру принимает форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т.е. форму знания». Так возникает коллизия между двумя высочайшими ценностями человеческой жизни – истиной и свободой. Необходимость и всеобщность рациональной истины подчиняет человека универсальной логике теоретического мышления, а свободный творческий акт самоопределения личности представляется как разрушающий рациональность рассудочных построений.

Эта антиномия истины и свободы показывает, что полная свобода должна быть «бесконечно нелогична», но и безграничная всеобщность истины оборачивается требованием полного подчинения индивида теоретической абстракции. Получается, что рациональные принципы организации жизни общества несовместимы со стремлением человека к свободе, как праву жить по своей воле. При этом предложенная еще Спинозой формула свободы как познанной необходимости отнюдь не снимает автоматически указанную коллизию, о чем свидетельствуют не только продолжающиеся на эту тему дискуссии, но и реальный исторический опыт. Стремление рационализировать действительность нередко связывалось с требованием абсолютного самоотречения личности. У революционера, - писал в «Катехизисе революционера» С. Нечаев, - «нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни даже имени... изнеживающие

чувства родства, дружбы, любви, благодарности должны быть задавлены ... единою холодной страстью революционного долга» [4, с. 244-245]. Всякого человека, в том числе соратника по борьбе, он предлагал рассматривать «чисто функционально», как «часть общего революционного капитала, который следует экономически тратить, стараясь извлечь из него наибольшую пользу» [Там же]. Таким образом, формула Спинозы не исключает и такой интерпретации, когда познанная необходимость становится абсолютно антигуманной силой, превращающей человека в раба идеи. Однако о какой необходимости здесь идет речь? Стремление подчинить жизнь абстрактно-логической схеме есть стремление избежать ответственности за последствия собственных решений и действий, совершаемых как бы от имени некоей безличной рациональной истины. Такой добровольный отказ от собственной свободы чреват дегуманизацией общественного бытия, редуцируемого к сумме бездушных социальных технологий. Но, как отмечал М. Бахтин: «Страшно все техническое... отданное на волю имманентному закону своего развития, оно может... вырваться в единственное единство жизни как безответственная страшная и разрушающая сила» [5, с. 187].

Известное гегелевское положение о логике как истории в ее необходимом и всеобщем выражении, может быть и справедливо, но, скорее в ретроспективном, чем в перспективном смысле. «Логизирование» истории, очищение её от «второстепенных» деталей может помочь в понимании уже свершившихся событий. Но, когда такая «логизированная» история превращается в шаблон для организации событий будущих, рациональная истина превращается в антипод исторической свободы. Широкая распространенность взглядов, искажающих меру соотнесенности истины и свободы имеет один источник. На этот источник указывал М. Бахтин, видя его в т.н. монологическом мышлении, в котором «представителем всякого смыслового единства становится одно сознание и одна точка зрения» [6, с. 136]. Бахтин рассматривал такую монологичность как универсальный принцип новоевропейского мышления, «определяющего все его внешние и внутренние формы» [Там же]. Таким образом, рассмотренную коллизия истины и свободы можно считать характерной не просто для того или иного философского учения, а для всей новоевропейской философской парадигмы в целом. Рациональная истина обладает принудительностью всеобщности, свобода предполагает непринужденность в совершении поступков. Следовательно, проблема состоит в следующем: если свобода несовместима с истиной то, что предпочтительнее? Если совместима, то какова мера соотнесенности того и другого в реальной жизни, и каков механизм согласования двух этих коренных стремлений человека? Монологическое мышление, концентрирующее все значимое и ценное вокруг единого центра,

склоняется к варианту предпочтения. Если в качестве такого единого центра полагается некое надчеловеческое сознание (абсолютный дух, дух нации, дух истории и т.п.), то всеобщность истины, подчиняя себе единичных индивидов, превращает мир в «царство истины». Если же таким центром становится индивидуальное сознание отдельного человека, то единичность его сознания разрушает всеобщность смыслового единства, превращая человека в «поток свободы». На поведенческом уровне дилемма истина или свобода выражается в отклонениях к безответственности или к бесконтрольности.

Предпочтение формально понимаемой истины порождает безответственность, поскольку её объективность создает иллюзию принятия оптимального решения без участия свободной воли человека, только в силу автоматизма логической необходимости. Но и предпочтение индивидуалистически понимаемой свободы ведет к бесконтрольности, поскольку, по мере индивидуализации выбора, утрачивается возможность соотнесения его с всеобщим (знанием, ценностью, интересом и т.п.). С точки зрения «реальной общности» истина не является достоянием некоего универсально-всеобщего «коллективного разума», но также не является она и продуктом отдельного индивида. Истина, как говорил М. Бахтин, «рождается между людьми, совместно ищущими истину» [Там же]. Именно это «между» и позволяет истине стать той цементирующей силой, которая объединяет множество отдельных людей в совокупный субъект-коллектив теоретического познания и практической деятельности, привлекая каждого к общему делу той или иной лично для него значимой гранью. Поэтому поиск истины, это не поиск уже существующего предмета, а, скорее, стремление к достижению согласия как основы для объединения. Объединение возникает в процессе поиска истины, поэтому ее обретение связано с обретением единства. Всеобщность истины возникает в процессе ее формирования, по мере консолидации людей ищущих и обретающих её. Объединение осуществляется не «во имя...», а в реальном процессе, в котором возникает не только теоретическая идея, но и реальная общность, воплощающая в себе действительную (действующую) силу истины. Таким образом, абстрактное противопоставление «истины» и «свободы» может быть преодолено при учете общественного характера, как всеобщности теоретических истин, так и индивидуального практического поведения человека. Всеобщность логических построений мышления не является чем-то возникающим исключительно в недрах самого мышления, а выступает как идеализация всеобщности человеческой деятельности, укорененной в устойчивых взаимосвязях между людьми и только благодаря этому проявляющаяся также в слове. Всеобщность смысловых значений теоретических утверждений есть не что иное, как идеализация реальных человеческих общностей.

Формальная теоретическая общность логических конструкций производна от реальной практической общности субъектных объединений людей. Традиционное представление о формировании абстрактных понятий основано на предположении, что из множества характеристик предмета выбираются наиболее важные и значимые. Но сам процесс абстрагирования как выделения наиболее важных характеристик предмета оказывается возможным только на основе предварительных представлений о важности или неважности тех или иных характеристик предмета в отношении его практического использования. Эти предварительные представления носят реально общий характер и выступают основанием и условием формирования общих представлений. Таким образом, всеобщность всякой теоретической истины опирается, в конечном итоге, на реальную человеческую общность.

Так, например, реальная всеобщность даже такой универсальной истины как $2+2=4$ будет проблематичной в обществе, где для счета длинных и округлых предметов используются два самостоятельных ряда числительных. Лишь широчайшая распространенность привычных математических конструкций, по сравнению с экономическими или политическими, создает иллюзию их абсолютно универсальной всеобщности. В действительности же, как свидетельствует, например, М. Клайн: «математические "истины" в такой же мере зависимы от людей, как восприятие цвета или английский язык... Математика может существовать независимо от любого человека, но не независимо от культуры, которая его окружает». Логическая всеобщность математической конструкции обретает практическое значение только тогда, когда она подкрепляется реальной всеобщностью практической деятельности, то есть более или менее широкой общностью людей, признающих и принимающих определенный тип рациональности. Предметы мира культуры, составляющие непосредственное и ближайшее окружение человека, обретают для него то или иное значение именно как выполняющие определенные социокультурные функции. С другой стороны, индивидуальные стремления человека всегда коррелируются культурным сообществом, возводятся к общепризнанным, всеобщим нормам. Поэтому только в отношении к некоей социокультурной общности можно определить меру взаимосвязанности истины и свободы, как теоретически-всеобщего и индивидуально-практического компонентов. Истина (теоретически всеобщее) находит свое практическое воплощение только в свободе (индивидуально-практическом).

Абсолютизация роли всеобщего в организации человеческого поведения ведет к гипертрофированию логической принудительности вывода, к догматизации его результатов и, в конечном итоге, к безответственности

индивида и тоталитаризации общества. При этом абстрактно-логическая необходимость отождествляется с реальной социальной необходимостью, а социальное целое противопоставляется каждому отдельному человеку как мир безличных сил, отношений, структур и институтов. Абсолютизация индивидуального ведет к бесконтрольности и анархии, так как исключает соотнесенность индивидуальной мотивации поведения с всеобщими целями, ценностями и нормами. Если теоретическая всеобщность истинного суждения предполагается в самой его формулировке, то практическая всеобщность социального действия проходит длительный путь исторического развития.

Список литературы

1. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
2. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт., т. 1, М., 1955.
3. Бердяев Н. Философия свободы. М., 1989.
4. Нечаев С. Катехизис революционера // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. М., 1997.
5. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1985.
6. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.

Невельская-Гордеева Елена Петровна

Национальный юридический университет имени Ярослава Мудрого,
г. Харьков
neveelena@gmail.com

Путь к истине: поиск или угадывание

Массовое введение тестов как метода контроля уровня знаний учащихся может привести к тому, что вместо поиска истины мышление будет направлено на рефлексивную логику составителей теста и угадывание ответа. Толкования текстов Евангелия имеют другую логику. В текстах Нового Завета заложена множественность смыслов, однако, в отличие от современных тестовых экзаменов, эта множественность не одноплоскостная, а имеет углубленное направление, и все критерии выбора ответов будут правильными.

Ключевые слова: логика, тест, толкование, логическая рефлексия, смысл, молитва.

Логика традиционно занимала важное место в христианском образовании. Но если в католицизме логика служит рациональному объяснению Божественного замысла, то для православия – логика выступает инструментом, способствующим духовному пониманию смыслов происходящего.

Современное унифицирование среднего и высшего образования под европейские стандарты приводит к эффективному использованию тестовых методик, которые, кроме оценивания уровня предметных знаний, могут быть направлены на оценивание мыслительной деятельности и логических способностей, как, например, введение теста на общие учебные компетентности для поступления бакалавров в магистратуру по специальности правоведение [1].

Массовый переход процесса оценивания знаний учащихся на тестовые методы, кроме позитивных моментов – быстрой проверяемости тестового задания, отсутствия субъективности учителя в выставлении оценки при анонимности проверки, развития гибкости мышления и ускорения его процессов для тестируемых, имеет существенные отрицательные моменты, которые заключаются в том, что само тестовое задание может иметь разные критерии решения, которые приведут к получению противоречивых ответов (исключением тут, возможно, являются только тесты по математике). Например, учащемуся предлагается такое задание – «Уберите лишний город из списка: А). Амстердам; Б). Гамбург; В). Токио; Г). Мадрид; Д). Стамбул».

Составители теста предполагают, что ученик должен вычеркнуть город Гамбург, т.к. он не является столицей, а все остальные города – столицы стран. Однако успевающие в учебе дети способны найти иные закономерности и, вследствие этого, убрать другие города. Лишним городом может оказаться Мадрид – т.к. из предложенного списка это единственный город, который не имеет морского порта. Можно вычеркнуть Токио, т.к. это единственный город из перечисленных, расположенный на острове, остальные города находятся на континенте. Убрав Стамбул, учащийся исходит из того, что это единственный город, который расположен сразу на двух континентах: основная часть города находится в *Европе*, меньшая — в *Азии*.

Иной пример. «Уберите лишнее имя: А). Вильгельм Рентген; Б). Пьер Кюри; В). Генрих Рудольф Герц; Г). Макс Планк; Д). Эмиль Герман Фишер». Составители теста поставили на различение физиков и химиков: 4 ученых физика должны остаться, а ученого химика под пунктом Д надо убрать из цепочки. Однако тестируемые могут избрать иной критерий для выбора: убрать ученого француза под пунктом Б и оставить

четырех ученых немцев; либо оставить 4-х ученых лауреатов Нобелевской премии и убрать Герца, который не получал Нобелевской премии.

Если во время устного экзамена можно спросить у экзаменуемого почему он выбирает тот или иной ответ, то при тестовом экзамене подобные уточнения исключены на все 100%. Таким образом, получается, что тестируемый не ищет истину, не дает единственно правильный ответ из всех возможных, а угадывает правильный ответ, который только потому и будет правильным, что так посчитали составители теста.

Совсем иная логическая рефлексия отвечает прочтению текстов Евангелия. В текстах Нового Завета так же можно найти несколько смыслов и использовать разные критерии толкования, однако, в отличие от современных тестовых экзаменов, эта множественность не одноплоскостная, а имеет углубленное направление, и все ответы будут правильными. Рассмотрим это на двух примерах.

Первый пример – это толкование на повествовании о явлении Воскресшего Христа Марии Магдалине. Христос запретил ей прикасаться к нему. Традиционно считается, что она не была готова, или не была достойна. Обратимся к толкованию этого момента у Григория Паламы [2, с. 209-210].

Два Ангела сидели у гроба. «А ты, о жено, чего ради плачешь?!» – Не по неведению же ее состояния они спрашивают, но для того, чтобы, сдержав ее надрыв, сделать ее способной к восприятию их и создать благоприятную почву для исполнения их дела; дело же Ангелов, сидящих у Гроба Жизнодавца, заключалось в возвещении славы Воскресшего. Но на вопрос Ангелов о причине ее плача, она отвечает: «Яко взяша Господа моего, и не вем, где положиша Его. И сия рекши обратися вспять». Что понудило Марию внезапно обернуться назад? – Несомненно рабское преклонение и внимание Ангелов к появившемуся Владыке; ибо она только называет Его своим Господом (говоря, «взяша Господа моего»), и, предполагая кражу и перемещение тела, обнаруживает при этом глубоко душевное расположение к Нему, но, отнюдь, не помышляя о Нем так, как это приличествует думать о Боге. Они же на деле показывают, что Он есть Господь и самых Ангелов Божиих: потому что пока Он еще не появился, они сидели у Гроба, когда же Владыка непосредственно явился, они немедленно встали, и с благоговением и восхищением, как это отвечало их образу, напряженно внимали Ему. Мария же, обернувшись, чтобы увидеть то, что как видение, потрясло Ангелов, видит стоящего Иисуса, хотя и не понимает, что перед ней – Иисус, считая Воскресение неслыханным и едва ли возможным. Поскольку же, кроме того, и сумерки еще преобладали над светом дня, и Господь не явил ей (Свое) Божественное сияние, но был таким, каким был известен при жизни и во время Страданий, то Мария не

узнала Его, но принимает за вертоградаря здешнего сада – Возделывателя душ и Творца мира. Когда же Он воззвал и назвал ее по имени, говоря: «Мария», тогда она узнала Его и ответила, и, переменив мнение, сказала: «Раввуни, еже глаголется Учителю»; но и тогда, хотя и увидела Его живым, ей не пришло на ум как-то помыслить о Нем, как о Боге, но она относится к нему просто как к Человеку Божиему и Учителю божественных вещей, и поэтому стремится не только припасть, но и коснуться, по любви, Его стоп, – но слышит: «Не прикасайся Мне»; Он как бы говорит ей: поскольку твоя мысль не прикасается глубине Таинства относительно Меня: что Я – Бог, во плоти ныне тобою видимый, и то во плоти ныне особенно божественной, то посему: «Не прикасайся Мне». И это долженствовало быть сохранено для Божией Матери: то, что Она единственная среди жен должна была коснуться Тела по Воскресении – воплотившегося от Нее ради нас Бога; что и было, повествует Евангелист Матфей: ибо по причине Ее, говорит он, что (Жены Мироносицы), приступивши, коснулись стоп (Воскресшего Господа Христа). Марии же Магдалине говорит: «Не прикасайся Мне, не у бо вздох ко Отцу Моему»... [2, с. 209-210].

Таким образом, Григорий Палама акцентирует наше внимание на том, что Мария Магдалина не приняла еще того, что Иисус – Бог, и называет Его только учителем; поэтому не дозволено ей коснуться Его стоп. Истина не угадывается, но понимается через толкование с разной степенью глубины анализа.

Второй пример – различные толкования молитвы «Отче наш». Традиционное толкование молитвы «Отче наш» говорит о том, что из 7 прошений, представленных в ней, 6 относятся к духовной жизни человека, и только одно прошение указывает на телесные потребности человека.

Вот как толкует этот момент Иоанн Златоуст: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь. Что такое хлеб насущный? Повседневный. Так как Христос сказал: *да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли*, а беседовал Он с людьми, облеченными плотью, которые подлежат необходимым законам природы и не могут иметь ангельского бесстрастия, то, хотя и повелевает нам так исполнять заповеди, как и Ангелы исполняют их, однако снисходит к немощи природы и как бы так говорит: «Я требую от вас равноангельной строгости жизни, впрочем, не требуя бесстрастия, поскольку того не допускает природа ваша, которая имеет необходимую нужду в пище».

Смотри, однако, как и в телесном много духовного! Спаситель повелел молиться не о богатстве, не об удовольствиях, не о многоценных одеждах, не о другом чем-либо подобном – но только о хлебе, и притом о хлебе повседневном, так чтобы нам не заботиться о завтрашнем, почему и присовокупил: *хлеб насущный*, то есть повседневный. Даже и этим словом не удовлетворился, но присовокупил вслед затем и другое: *даждь нам днесь*,

чтобы нам не сокрушать себя заботой о наступающем дне. В самом деле, если ты не знаешь, увидишь ли завтрашний день, то для чего беспокоишь себя заботой о нем? Это Спаситель заповедал и далее затем в своей проповеди: *Не заботьтесь*, — говорит, — *о завтрашнем дне* (Мф. 6:34)» [3].

Святитель Кирилл Иерусалимский толкует этот момент иначе. «Хлеб наш насущный даждь нам днесь. Хлеб наш общий не есть насущен. Хлеб же сей Святой (Святое Причастие) есть насущный: вместо того, чтобы сказать - на существо души устрояемый. Сей хлеб не во *чрево входит*, а *афедроном исходит* (Матф. 15:17): но во весь твой состав разделяется, на пользу тела и души. А слово *днесь* говорится вместо на *всяк день*, как и Павел сказал: *дондеже днесь нарицается* (Евр. 3:13)» [4].

Толкование Святого Макария Нотара включает в себя сразу три смысла хлеба насущного. «Во-первых, хлебом насущным мы называем обычный хлеб, телесную пищу, смешивающуюся с телесной сущностью, дабы росло и укреплялось тело наше, и дабы не умереть ему от голода. Следовательно, имея в виду хлеб в этом смысле, не должны мы искать тех кушаний, которые дадут телу нашему питание и сладострастие, о коих говорит апостол Иаков: «Просите у Господа и не получаете, ибо не просите у Господа необходимого, а того, чтобы употребить для ваших вожделений» ... Но говорит Господь наш: «Смотрите за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением, пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно».

И потому, должно просить нам лишь необходимую пищу, ибо Господь снисходит к человеческой слабости нашей и повелевает нам просить только хлеба насущного, но не излишеств.

«Второй смысл: хлеб насущный есть Слово Божие, как свидетельствует Святое Писание: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих».

Слово Божие есть учение Святого Духа, иными словами, все Святое Писание. И Ветхий Завет, и Новый. Из сего Святого Писания, как из источника, черпали Святые Отцы и учителя нашей Церкви, оросившие нас чистыми родниковыми водами своего боговдохновенного учения. И потому книги и учение Святых Отцов мы должны принимать как хлеб насущный... Таков второй смысл насущного хлеба, настолько же превосходящий по важности первый смысл, насколько важнее и необходимее жизнь души по сравнению с жизнью тела.

Третий смысл: насущный хлеб есть Тело и Кровь Господни, настолько же отличное от Слова Божиего, насколько солнце от его лучей. В Таинстве Божественной Евхаристии Весь Богочеловек, как солнце, вступает, соединяется и становится одним целым со всем человеком. Он освещает, просветляет и освящает все душевные и телесные силы и чувства человека и

ведет его из тлена к нетлению. И именно потому, главным образом, мы называем хлебом насущным Святое Причащение Пречистого Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, ибо оно поддерживает и сдерживает сущность души и укрепляет ее на выполнение заповедей Владыки Христа и на любую другую добродетель. И это есть подлинная пища и души, и тела, ибо и Господь наш говорит: «Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие» ... Итак, мы поговорили о третьем и последнем смысле насущного хлеба, столь же необходимым и полезном для нас, как и Святое Крещение. И потому необходимо регулярно причащаться Божественных Таинств и принимать со страхом и любовью хлеб насущный, которого просим мы в молитве Господней у небесного Отца нашего, до тех пор, пока длится «днесь».

Это «днесь» имеет три значения: во-первых, оно может означать «каждый день»; во-вторых, всю жизнь каждого человека; и, в-третьих, нынешнюю жизнь «седьмого дня», завершаемого нами. В будущем веке не будет ни «днесь», ни «завтра», но весь этот век будет одним вечным днем» [5].

Приведенные толкования Нового Завета не исключают, но дополняют смыслы текста. Отличие поиска истины от угадывания правильного ответа из нескольких правильных показывает диссонанс в мыслительной деятельности личности.

Список литературы

1. ТЕСТ ЗАГАЛЬНОЇ НАВЧАЛЬНОЇ ПРАВНИЧОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ (ТЗНПК) у системі вступу на магістерські програми за спеціальністю 081 «Право ІНФОРМАЦІЙНІ МАТЕРІАЛИ. Буклет. Укладачі: Раков С.А., д.п.н., науковий керівник Благодійного фонду «ТІМО (тестування, інновації, моніторинг в освіті)», експерт Програми USAID «Нове правосуддя», Терещенко В.М., к.ф.н., член редакції Журналу «ТІМО», доцент Харківського інституту Міжрегіональної академії управління персоналом. Київ – 2017. – Режим доступу: [http://mon.gov.ua/content/%D0%9E%D1%81%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%B0/%D0%92%D0%B8%D1%89%D0%B0/2017/07/03/2/1.-tznpk-2017-\(buklet-rozshirenij\).pdf](http://mon.gov.ua/content/%D0%9E%D1%81%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%B0/%D0%92%D0%B8%D1%89%D0%B0/2017/07/03/2/1.-tznpk-2017-(buklet-rozshirenij).pdf)

2. Палама Григорий. Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы / Григорий Палама // Часть 1. Перевел с греч. архим. Амвросий (Погодин). – М.: Паломник, 1993 (репр. переизд.: Монреаль: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1965). – 256 с.

3. Иоанн Златоуст Толкование молитвы Господней / Иоанн Златоуст // azbyka. [офиц. сайт]. URL: <https://azbyka.ru/tolkovanie-molitvy-gospodnej> (дата обращения: 30.09.2017)

4. Кирилл Иерусалимский Толкование молитвы "Отче наш" / Кирилл Иерусалимский // *halkidon*. [офиц. сайт]. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/tvorenia/684_st_kirill_tolkovanie.htm (дата обращения: 30.09.2017)

5. Макарий Нотара Толкование на молитву «Отче наш» / Макарий Нотара // *lecco* [офиц. сайт]. URL: <http://lecco.prihod.ru/index.php/nachinayushemu-xristianinu/tolkovanie-na-molitvu-otche-nash-chast-vtoraya/> (дата обращения: 30.09.2017)

Морозова Ирина Николаевна

Челябинский государственный институт культуры,
mo-rel@mail.ru

Труд, творчество, служение как бытие истины в культуре

В статье феномены труда, творчества, служения рассматриваются как преодоление неподлинного бытия в современной культуре потребительства, где над человеком доминирует абсолюта Желания обладать в сочетании с нежеланием созидания и Воплощения себя в произведениях труда, творчества. Феномены истинно-культурного бытия раскрываются на основе ключевых положений Православия и концепций отечественных и зарубежных философов (С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Э.Фромма, Г. Марселя). Показывается необходимость развития положительно ориентированной аксиологии культуры, в особенности, в сравнении с ценностным негативизмом и критицизмом, преобладающими в современной культуре.

Ключевые слова: подлинное бытие в культуре, трансценденция, потребление, труд, творчество, служение, Воплощение.

Значимость вопроса об истине явлена в известном вопросе, прозвучавшем в Евангелии (Ин. 18:37). В определение истины в культуре человек, как субъект бытия, вовлечен всей целостностью своего существа. Бытие в культурном измерении отличается от бытия в естественном, «физическом» значении (равно как оппозицией культуре принимается природа). В определении его специфики необходимо исходить из сущностной характеристики культуры. Культура является сотворенной реальностью, способом и мерой реализации сущностных сил человека. Источник созидания бытия культуры – человек. Бытие культуры в таком случае, в материальном и духовном смыслах, представляет собой трансценденцию

как выход человека за пределы своего индивидуального существования [1, 2].

Мир культуры, бытие в культурном измерении включает предметность в форме созданной человеком искусственной среды его обитания. В предметном измерении находит воплощение экзистенциальность, творчески-продуктивная деятельность субъекта - творца культуры. Целостность бытия в культуре подразумевает гармоничный синтез экзистенциальности, субъектности и предметности.

Модус бытия в культуре не исчерпывается уровнем предметно-бытийного существования. Быть в культуре означает «...давать выражение всем задаткам, талантам и дарованиям, которыми (в большей или меньшей степени) наделен каждый из нас. Это значит преодолевать узкие рамки своего собственного «я», развивать и обновлять себя и при этом проявлять интерес и любовь к другим, желание не брать, а давать» [3, с.136]. Для этого необходимо преодолеть эгоцентризм человеческого существования, то есть выйти человеку не только в предметно-материальном, но и в ценностно-смысловом отношении за пределы своего «Я». Бытие в культуре предполагает эмоциональное переживание, отношение со стороны субъекта.

Новым качеством культурного бытия является измерение смысла. «Сущее культурного мира всегда осмыслено. Это проявляется в том, что любой материал в мире культуры представляет не свое сущее, а отсылает к иному. Эта постоянная трансценденция порождает смысл» [4]. Таким образом, трансценденция есть бытие посредством иного, другого, соотносительность с иным, другим. В данном контексте культурное измерение бытия – это негация, нетствование, не-бытие, сменяющееся утверждением своего особенного бытия. В культурной предметности отражены смыслы творчества, внесенные человеком [5, с.29].

Бытие человека не сводится к предметно-материальной, естественно-природной необходимости. К двум качественно иным модусам существования человека относят бытие и обладание. Бытие определяется Э. Фроммом как такой способ существования, «...когда человек ничего не имеет и не жаждет иметь, но счастлив тем, что продуктивно использует свои способности и находится в единстве со всем миром» [3, с.32]. Ориентация на обладание предполагает сосредоточенность на вещественном, потребительском аспектах, как определяющих в жизни человека [3, с.32]. Потребление, как одна из форм обладания, присвоения, которое может и не быть связано с естественными потребностями человека, имеет неограниченный характер [3, с. 46–47].

Человека потребительского общества отличает ложная активность, псевдочувства, скука, ощущение пустоты, непрерывный поиск удовольствий и наслаждений [6, с.164]. Он человек массы, высокосоциализирован

и одинок. Обычный человек «...сегодня очень мало думает сам. Он запоминает информацию, предоставляемую школой и массмедиа, и практически ничего не использует из того, что требует от него усилий мысли и умения» [6, с.306]. Этот внутренний новый психологический тип, homo consumers, порожденный индустриализмом XX в., в первую очередь по экономическим причинам, т.е. потребностью в массовом потреблении, которое стимулируется и направляется рекламой» [6, с.125]. Человек потребительского общества – существо «...с открытым ртом, которые с жадностью все потребляют – спиртное, сигареты, кинофильмы...все превращается в предмет потребления» [6, с. 157].

В протесте против обезчеловечивания личности, распространения религии индустриализма мыслители радикального и консервативного направления объединяются [3, с. 235]. Присвоение, формы неотчужденной деятельности возможны в экзистенциальном модусе, модусе бытия [3, с. 241]. Целью является создание нового, гуманитарного (в теистическом и нетеистическом смысле) духовного отношения [3, с.131]. В жизни человека неизбежны два измерения – действие и предметно материальный, телесный мир [6, с.302]. Человек не может существовать без «владения», но можно очень хорошо существовать без «функционального» владения [6, с. 325].

Основой поведения человека являются этические ценности, релятивизм не может быть принципом жизни культуры, общества [7, с. 15]. Гуманистическая этика есть подход к человеку в телесно-духовной целостности [7, с.16], где «...благо – утверждение жизни, раскрытие и развитие человеком своего потенциала» [7, с. 34]. Зло и порок в данном контексте исходят из безответственного отношения человека к себе [7, с. 34]. При этом релятивизм не является альтернативой религиозному отношению к миру [7, с. 14]. Эгоизм и обособленность не образуют положительной ценности человека [7, с. 25]. «Одна из характерных особенностей человеческой природы – в том, что человек обретает себя и свое счастье только в общении, солидарности с людьми» [7, с. 25].

Перспектива выхода из радикального противопоставления бытия и обладания в культуре связывается с отказом от ориентации на последнее, становление новой внерелигиозной «религиозности», основанной на духовных принципах общества экзистенциального бытия, объединяющей позитивные ценности религиозных и атеистических учений; «системы ориентации и поклонения» [3, с. 249, с. 310, с. 72]. Осуществление обозначенной выше задачи возможно посредством духовной концентрации, пробуждения субъекта культуры.

Способность оставить привычный круг бытия, отправиться в неизвестность, стать свободным, как выражение установки на бытие усматри-

вается Э. Фроммом в Ветхом Завете [3, с. 75]. Протест против собственной ориентации бытия в Новом Завете носит более радикальный характер [3, с. 84].

Бытие в экзистенциальном статусе отличает состояние радости. Радость – пламя, которое освещает всю глубину бытия [3, с.182]. Состояние отсутствия радости сопровождается ощущение пустотности существования. Радость – чувство, «...которое мы испытываем на пути к реализации своих сущностных сил, на пути становления личности и ее самореализации» [3, с. 185]. В Ветхом и Новом Завете радость в числе главных целей бытия. В Ветхом Завете пятнадцать песен Псалтири образуют единый гимн радости. Понятие радости соотносится в христианстве с дихотомией «иметь» или «быть». В последнем обращении к апостолам Иисус Христос говорит о высшей радости: «Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин 15:11) [3, с. 185].

Бытие в культуре предполагает объективацию, неразрывно связанную с субъектом, его экзистенциальностью. Объективация, сопровождая трансценденцию, может принимать внешний, преимущественно отчужденный характер. Объективация противоположна свободе, вторична и производна [8, с. 263]. Выход субъективного духа в объективный мир, по Бердяеву, происходит в отчужденной форме, в объективности. Во всякой объективации происходит «закрывание», победа конечного над потенциальной бесконечностью духа [8, с.265]. Объективация духа является активностью субъективного духа, «...вызывается отношением личного духа к разорванному состоянию мира, необходимостью установить сообщения с другим, ему чуждым» [8, с. 265]. В то же время результаты объективации «...воспринимаются субъектом как реальные объекты, которые он вынужден пассивно принимать» (в то время как в объекте нет реальности, а лишь символ реальности, реальность всегда в субъекте) [8, с. 265, с. 267]. «Закрывание» бесконечности духа связано с тем, что дух подчиняется закону, подчиняется социальной обыденности. «Реальная глубина духа познается экзистенциально в переживании судьбы, в страдании, тоске, смерти, любви, творчестве, в свободе, а не в объектах» [8, с. 267]. В объективации происходит символизация (замена символами реальности) [8, с. 271]. Символизацию духа нужно отличать от реализации [8, с. 275]. Только реализация духа может быть его воплощением. «Объективации духа в связанной с ней символике сакральности противостоит духовный реализм, реальное восхождение и нисхождение. Кенозис, боговоплощение, нисхождение Бога в человеческий мир есть духовный реализм, а не символизм, и этому духовному реализму должны соответствовать процессы в человеческом мире» [8, с. 279]. Таким образом, духовность должна быть реализована, а не символизирована в мире, «...реализована в существовании, а не в объекте» [8, с. 270].

Человек является не бесплотным, а воплощенным духом, призванным к творческому воплощению, не тождественному объективации. «В воплощении «я» может стать перед «ты», а не перед объектом» [8, с. 270].

Воплощение и экзистенциальность предполагают друг друга. Экзистенциальность предваряет логическое и рациональное [9, с. 11]. Экзистенциальный взгляд на «...реальное возможен только как точка зрения воплощенной личности...» [10, с. 7]. Воплощение характеризуется Г. Марселем как центральное понятие метафизики. Воплощение – состояние, которое, по Марселю, проявляется в виде связи с телом.

В качестве существенных, значимых способов, модусов (а не видов, форм, сфер) продуктивного бытия в культуре нами избраны труд, творчество, служение. Особым типом трансцендирования, которое нами специально не рассматривается (но которое может быть определено как особый вид творчества) является наука, познание. Так, Г. Фихте в работе «О назначении ученого» выделяет процесс обнаружения Абсолюта ученым; при этом последний становится «пророком, проводником идеального бытия с помощью подлинного научного знания» [11, с. 48]. Труд, творчество, служение осмысливаются как в научном познании, так и в богословии.

Труд в христианстве имеет двойственную природу: труд как творчество, созидание (Быт. 2:15) и труд как тягость, наказание, искупление (Быт. 3:17–19, 23) [12, с. 230]. Труд, содействующий спасению, должен быть направлен на духовное совершенствование личности [12, с. 55]. Зачатки труда существуют в бытии человека, находившегося в раю; этот труд понимается как творчество и созидание (Быт. 2:15). После грехопадения труд приобретает другие черты, как тягость, наказание и искупление (Быт. 3:17–19, 23).

В «Основах социальной концепции РПЦ» труд определяется в качестве органичного элемента жизни человека (Быт. 2:5; Быт. 2:15). Человеку, созданному по образу и подобию Божию, изначально определена возможность своего творческого раскрытия, сотрудничества с Господом. Сущность труда меняется после грехопадения (Быт. 3:19); труд становится для человека прежде всего формой добывания средств к жизни. В Священном Писании отражена идея ритмичности труда (Исх. 20:8–10), необходимость седьмого дня, для отдыха. Развитие цивилизации было сопряжено с появлением соблазнов, отклонениями от пути, определенного Творцом. Цивилизация каинитов, в которой были осуществлены многие изобретения и усовершенствования орудий, завершилась потопом. К еще одной попытке людей объединиться во имя богопротивной цели относится строительство вавилонской башни. В богословии утверждается этический характер труда. Благословен труд, имеющий благую цель [14, с. 84–85, 161].

В отечественной религиозной философии обоснование православной экономики, с применением богословских понятий и категорий, было осуществлено в работах С.Н. Булгакова [15]. Крайностями философско-теоретического подхода, замечает философ, в равной мере являются интеллектуализм и антиинтеллектуализм [15, с. 20]. Единство логического и алогического представляет собой жизнь [15, с.22]. Конкретный синтез последних двух оснований жизненного единства заключен в понимании сверхлогического, содержащегося в «...христианском учении о триипостасности Божией и о сотворении мира словом из земли «невидимой и пустой» [15, с. 26]. В приводимом Булгаковым богословско-философском определении хозяйства фиксируются моменты борьбы человека со стихией природы, покорения и очеловечения последней, преобразования ее «...в потенциальный человеческий организм» [15, с. 39]. В хозяйстве отражены два метафизических полюса: жизнь и смерть, свобода и необходимость, механизм и организм [15, с. 39]. Трудовая деятельность, подчеркивает Булгаков, не является даровым получением материальных или духовных благ [15, с.43]. Хозяйство софийно [15, с.109–128]. Хозяйство – выражение творческой деятельности человека над природой. Человек, как пишет Булгаков, создает новый мир, творит культуру [15, с. 110].

Софийность человеческого творчества (как в хозяйстве, так и в культуре, искусстве) основана на реальной причастности человека к Божественной Софии, «...проводящей в мир божественные силы Логоса...» [15, с. 43]. В метафизическом смысле человеческое творчество является воссозданием данного (Творцом). В то же время человек свободен и в силу этого оригинален, в проявлении своих сил, выборе направления их приложения [15, с. 114]. Первообраз хозяйственного труда сохраняет искусство [Там же].

Созидание, преобразование, в отличие от потребления, присущи ранним формам труда. В средневековом обществе экономическое поведение определялось этическими принципами [3, с.15], мера отчуждения труда не была такой критичной, как в настоящее время, труд ремесленника был интересен, требовал внимания, не был скучным, занимал все пространство жизнебытия [6, с. 310].

Современное культурное состояние человечества может быть определено как состояние Нового Вавилона, этапа существования человечества в состоянии единства, в котором господствует отчуждение и разделенность [16, с.19]. Вавилонский человек – «...это человек, который стремится, потеряв уверенность в возможности воплощения себя во вне, воплотить себя в самом себе» [16, с. 20]. Труд, который характерен для «вавилонского человека», отличается омертвленностью и предельной культурностью: «...будучи всегда занятым, человек на деле не делает ничего» [16, с. 20].

Таким образом, в культуре современности не преобладает труд в духе бытия, творческого, плодотворного, преобразующего и созидającego мир и человека. Российское общество, вступив в эпоху перемен, столкнулось с вызовами потребительской психологии, для которой потребление становится единственной целью, своего рода Абсолютом как идеалом современного человека.

Потребительство является деформацией, отнюдь не подлинным способом существования человека, общества, культуры. По внешнему и внутреннему своему содержанию жизнь человека общества потребления является весьма и весьма активной, заполненной событиями, действиями, целями, проблемами, однако каковы они в контексте духовно-нравственного, ценностного содержания? Человек общества потребления по-своему чрезвычайно восприимчив ко всему новому, неизведанному для себя, миру вещей, продуктов, способов рекреации и тому подобному. Наглядной демонстрацией этого является актуальная новостная лента СМИ, в которой преобладает информация, связанная и направленная исключительно на потребление. Это, в первую очередь, псевдо-развлечения, а точнее – отвлечения человека от его собственного существования.

Таким образом, не человек труда, а человек потребления – герой нашего времени. Главный вопрос, который здесь возникает, – каким же образом смогут заработать механизмы идеалообразования, органичные для нашей культуры? Казалось бы, столько правильных, нужных, необходимых законов, постановлений, предписаний регулярно выходит, принимается к исполнению официальными институциями, однако состояние деформации культурной целостности, культурного хаоса не преодолевается. Почему? Сам человек, его духовно-нравственное состояние – вот ключевой элемент процесса общественных перемен [17].

Достаточно много говорится о необходимости общенациональной, общегосударственной идеи в современной России и чрезвычайно мало о человеке, т.е. о том, кто должен эту идею воспринять всем своим существом. Между тем, единственный и самый надежный путь подлинного бытия человека и культуры – это обостренное чувство совести и отзывчивости в человеке, пробуждение которых возможно, исходя из любви к человеку, творчеству, созиданию, из желания плодотворной, продуктивной жизни, во благо себе и другим. Все остается людям. Все, кроме разрушения, нечестия, вражды и войны. Труд, творчество, служение – суть актуальное бытие истины в культуре.

Список литературы

1. Морозова И.Н. Принцип трансценденции: контексты философии культуры // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2016. № 3 (11). С. 78–88.
2. Морозова И.Н. Бытие человека в культуре: диалектика трансцендентности и имманентности // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Челябинск. 2016. С. 65–71.
3. Фромм Э. Иметь или быть. М.: АСТ, 2017.
4. В.А. Конев Философия культуры в системе современной философии// Философия 1998 год, (1) Вестник СамГУ. [Электронный ресурс]. <http://vestniksamgu.ssau.ru/gum/1998web1/phyl/199810501.html>.
5. Думинская М.В. Онтологические особенности эстетически сотворенной целостности // Вестник Бурятского государственного университета. 2013. №14. С. 25–29.
6. Фромм Э. Искусство быть. М.: АСТ. 2014.
7. Фромм Э. Человек для себя. Минск: Харвест. 2003.
8. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио. 2003.
9. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика. 2004.
10. Марсель Г. Метафизический дневник. СПб.: Наука. 2005.
11. Латышева Ж.В. Феномен трансцендирования (историко-философские и социальные аспекты). Владимир: Изд-во ВлГУ. 2012.
12. Слово Божье о богатстве материальном и духовном. Экономическая симфония на Ветхий и Новый Завет. Тематический указатель. сост. С. Лукин. Минск: Братство в честь Святого Архистратига Михаила. 2012.
13. Забаев И.В. Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: Социологический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ. 2012.
14. Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Даниловский благовестник. 2000.
15. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука. 1990.
16. Бредихин С.С. Человек и его труд в условиях современной культуры // Молодежь в науке и культуре XXI в. Челябинск. 2015.
17. Батищев Г.С. Избранные произведения. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. 2015.

Бурухин Святослав Сергеевич
Контрольно-счетная палата Москвы,
sviatoslav_sb@mail.ru

К вопросу о предельных границах социальной эффективности

В статье рассматриваются границы социальной эффективности через призму изменений, происходящих сегодня в обществе. Ускорение изменений социальных процессов и трансформация восприятия диктуют новые требования к критериям эффективности социального действия. В статье предложены критерии, которые могут помочь в определении эффективности тех или иных социальных действий с точки зрения истинной оценки социальной реальности.

Ключевые слова: социальная эффективность, валовый внутренний продукт (ВВП), критериальная количественная оценка явлений, сингулярность, истинная оценка социальной реальности.

Говоря о предельных границах социальной эффективности, необходимо подчеркнуть те особенности общества, которые оказывают непосредственное влияние на них, но о которых мало говорят и пишут.

Ханна Арендт, изучая наследие И. Канта в своей работе «Лекции по политической философии» отмечает, что для Канта история – часть природы. Она, по его мнению, имеет тайный механизм, побуждающий род живых существ к прогрессу и развитию всех своих способностей в череде поколений. Прогресс может прерываться, но он не может закончиться. Кант утверждал, что без допущения «надежды на лучшие времена» никакое действие не было бы возможным в принципе [1, с. 99].

По мнению многих известных исследователей, сегодня в мире происходит очередная промышленная революция в области информационных технологий. Скорость происходящих изменений в разы усиливает автоматизация, компьютеризация и роботизация. Как следствие, свершаются глобальные технические, технологические и социально-экономические изменения. По данным Всероссийского центра уровня жизни, со ссылкой на данные, опубликованные Международным союзом электросвязи на июль 2016 года, количество пользователей сети Интернет достигло 3,5 миллиарда человек, что составляет 47% мирового населения. В результате этого увеличивается динамика различных трансформаций во всех сферах человеческой деятельности. Неравномерное овладение возможностями диджитализации усиливает социально-экономическое неравенство.

Приведем лишь один пример. Хорошо известно, что использование Интернет-технологий ведет к резкому увеличению экономической эффективности, поскольку способствует выходу части компонентов систем автоматизации за границы локальной сети и переходу на уровень глобальной сети. В то же время при плюсах использования передовых технологий происходит стагнация заработной платы и сужение круга возможностей у тех, кто лишился своих рабочих мест в результате автоматизации. В сложившейся ситуации работники должны быть готовы многократно совершенствовать свои профессиональные навыки, демонстрирующие результативность, продуктивность, экономичность, что в результате повышает эффективность их деятельности. Все это лишний раз подтверждает то, что влияние цивилизационных процессов на благосостояние людей неоднозначно коррелируется с таким общепринятым показателем как ВВП (валовой внутренний продукт), который традиционно используется для оценки уровня жизни населения государства. Самая важная, так называемая целевая функция всей экономической системы – эффективность, получает иное социально-экономическое содержание, принимает вид социально-экономической эффективности, обеспечивающей не только превышение доходов над расходами, но и их социально справедливое распределение. Социальная эффективность может быть определена как достижение тех или иных социальных результатов, оцениваемых качественно или количественно за установленный промежуток времени [2].

Тем не менее, сейчас не ставится задача анализа сущности и форм ворвавшихся в нашу жизнь разрушительных и созидательных сил цифровой революции. Наша цель – обозначить проблему изучения и философского осмысления предельных (максимальных и минимальных) границ социальной эффективности, используя основания достоверности экономических показателей.

Здесь необходимо сказать несколько слов о самом понятии «эффективность». Университет Джонсона Хипкинса несколько лет назад издал монографии молодых исследователей-историков. Среди них был труд Дженнифер Александер «Мантра эффективности». В ней автор сконцентрировала свое внимание на социально-политической истории понятия «эффективность». Александер в своем критическом анализе ярко показала, как контроль за движением человеческих тел, требование действовать эффективно стало политической практикой, пережившей индустриальное общество и глубоко укоренившейся в актуальной повседневности. Действительно, редко кто не употребляет этот термин и поэтому сложилось впечатление, что именно на этом понятии основывается идеология нашей цивилизации. Действовать эффективно, значит – точно, экономно, рационально, согласно стандартам, тщательно продуманным процессам,

моделям, процедурам, показателям. До XIX века эффективность была философским понятием, затем появился новый смысл и это было связано с индустриальной революцией. В дальнейшем этим термином стали обозначать человеческие возможности и способности.

Затем эффективность связали с миром полезности машин, появилось понятие «коэффициент полезного действия». В первые десятилетия XX века эффективность стали искать всюду: в потреблении энергии, отдыхе, производственных процессах, политике, образовании и экономике. Первыми профессионалами эффективности можно считать Фредерика Тейлора и Генри Форда, создавшими научную теорию управления и лучшую мировую практику управления. Таким образом, само понятие эффективности имеет как бы две цели: одна из них связана со стабильностью, а другая с движением вперед к поиску эффективности. Сегодня использование этого понятия сопряжено и с критериальной количественной оценкой явлений, процессов, а иногда и с конечной целью, к которой стремится оцениваемое явление. Инструменты эффективности используются и в биологии (адаптация, выживание видов), в педагогике (соответствие стандартам ФГОС), эффективность стала достоянием массовой культуры. Культ эффективности самоотверженно поддерживают средства массовой информации. Компании вкладывают огромные усилия в сохранение и наращивание эффективности. Известные специалисты в теории управления Шошан Зубофф и Джеймс Кортад создали концепцию «информационного паноптикума», т.е. пространства, в котором видно все. Это вполне конкретный технократический проект, порожденный концепцией прозрачности (гласности).

Происходит так называемая «мутация» капитализма. Здесь уместно вспомнить, что в начале февраля 2016 года Google, вернее, образованный из него холдинг Alphabet, был признан самой дорогой компанией мира: его стоимость оценивается в \$570 млрд. Почему это событие – не просто веха в истории интернет-гиганта? Как эта новость затрагивает всех, кто пользуется интернетом? Все дело в том, что Google подошел к этому рубежу благодаря изобретению новой, односторонней модели капитализма. Назвали эту модель «капитализмом наблюдения». Говоря о границах социальной эффективности, стоит отметить тот факт, что современные компании уже не просто рассылают потребителям каталоги своей продукции. Их целью становится получение реальных данных о нашей повседневной жизни и использование их, чтобы оказывать влияние и иметь возможность изменять наше поведение, и как результат – получать сверхприбыли [3].

С одной стороны, Интернет осуществляет эффективное взаимодействие в обществе не только в смысле обмена информацией в социальных сетях, но и в различных сферах жизни – идет ли речь о поиске работы или получении государственных услуг для гражданина страны. Есть и другая

сторона. Интернет стал великолепной средой для развития «еще более эксплуатационного капиталистического режима» (в формулировке Ш. Зубофф), и это произошло так быстро, что мы не успели ни понять этого, ни согласиться, ни определить границы дозволенного.

По мнению Ш. Зубофф, требовать от «капиталистов наблюдения» уважения к частной жизни – это «все равно, что просить жирафа укоротить шею или велеть корове бросить привычку жевать». А для компаний – пользователей интернет-гиганта, требования с его стороны будут равносильны самоубийству [3].

Социальная эффективность может быть определена как достижение тех или иных социальных результатов, оцениваемых качественно или количественно за установленный промежуток времени. В настоящее время в литературе нет достаточно полного и комплексного подхода к оценке социальной эффективности с точки зрения истинности такой оценки в условиях супермобильности всех социальных процессов, и это при том, что проблема эффективности никогда не была так близка каждому из нас, как сегодня.

ВВП - инструмент, демонстрирующий благополучное существование, как государства, так и его граждан. Он лучше остальных подходит к изучению предельных границ социальной эффективности. Тем не менее, в феврале 2008 года президент Франции Николя Саркози обратился к нобелевским лауреатам по экономике Джозефу Стиглицу и Амартии Сену, а также выдающемуся французскому экономисту Жану-Полю Фитусси с предложением создать комиссию из ведущих экономистов для изучения вопроса о том, является ли ВВП надежным индикатором экономического и социального прогресса.

Почему вдруг президент Франции Николя Саркози усомнился в ВВП? Целью развития любой страны является обеспечение и развитие уровня благосостояния населения или уровня жизни населения. Уровень жизни может оцениваться по большому набору показателей, таких как ВВП на душу населения, структура использования ВВП, структура расходов на конечное потребление домашних хозяйств. Все это хорошо, но ВВП не учитывает экономического неравенства или последствий экономических решений для окружающей среды. Кроме этого, Саркози был обеспокоен тем, что ВВП показывает рост благосостояния, а на самом деле реальная жизнь граждан лучше не становится и даже наоборот.

«Мы начинаем создавать пропасть непонимания между экспертом, уверенным в своем знании, и гражданином, чей жизненный опыт полностью расходится с историей, которую рассказывают данные. Эта пропасть опасна тем, что, в конце концов, граждане начинают думать, что их обманывают». Критерии, которыми руководствуются при оценке социальной

организации и публичной политики, должны быть изменены. Таким образом, появился Доклад Комиссии по измерению эффективности экономики и социального прогресса [4].

Итак, границы социальной эффективности основываются на однозначно принятых всеми процедурах и механизмах показателей. Важнейшим из них является ВВП, показывающий социальную эффективность. Но этот показатель не дает целостного отражения функционирования общества. И это лишь один аспект проблемы определения границ социальной эффективности.

Другая сторона проблемы основывается на следующем. Известно, что развитие информационных технологий требуют огромного энергетического потенциала. Энергия потребления и ресурсный природооборот ограничены. Следовательно, на горизонте маячит предел технологического развития. Техносфера антагонистична природе. Выход из этого – менять технологические основы. Действительно, мозг человека потребляет всего 30 ватт, а современные компьютеры десятки мегаватт. Информационные технологии, как предупреждают эксперты, совсем скоро столкнутся с проблемой нехватки энергоресурсов. Выход – природоподобные технологии, которые воспроизводят системы и процессы живой природы. Они не способны наносить урон окружающему миру, а существуют с ним в гармонии и позволяют восстановить нарушенный человеком баланс между биосферой и техносферой.

В нашей стране существует национальный научный центр, который участвует в глобальных международных мегапроектах и успешно разрабатывает природоподобные технологии. «За эти годы наш институт прошел огромный путь: от атомного проекта, у истоков которого мы стояли, до создания природоподобных технологий. В их основе лежит слияние, конвергенция естественных наук с гуманитарными. И сегодня, продолжая развитие атомных технологий, мы успешно продвигаемся и в этом новом, прорывном направлении», – подчеркнул М.В. Ковальчук, президент НИЦ «Курчатовский институт» [5].

Новая идеология должна утвердить в качестве одного из приоритетов необходимость использования прорывных сингулярных технологий как для совершенствования самого человека, так и среды его обитания. Это связано с тем, что сегодня в обществе сложилось новое научное направление, названное технологической сингулярностью. Под ней понимается момент, по завершении которого технологический прогресс станет настолько быстрым и сложным, что окажется недоступным пониманию.

Как говорит Майкл Диринг, сингулярность – это наиболее значительное событие в истории человечества [6]. Она наступит в результате одновременного действия трех продвинутых технологий: искусственного

интеллекта, молекулярной нанотехнологии и молекулярной биотехнологии. Скорость продвижения к точке сингулярности вначале увеличивается постепенно, но механизм обратной связи с каждым укорачивающимся циклом все быстрее ведет нас к сингулярности. При достижении сингулярности способности человечества становятся действительно потрясающими: полный контроль над структурой материи на атомном уровне, полное знание биологических процессов от макро- до микроровня, создание сверхчеловеческого искусственного интеллекта [7, с. 89-110].

Мы живем во времена перемен. Такие понятия как «эффективность», «показатели социальной эффективности» претерпевают изменения. Осознавать предельные границы социальной эффективности в преддверии трансгуманистического будущего человечества, в основе которого заложено осмысление достижений и перспектив науки, просто необходимо. Нас ждут фундаментальные изменения в положении человека, которые возможны и желательны. В рамках понимания предельных границ социальной эффективности следует рассматривать передовые научные технологии с целью значительного усиления физических, умственных и психологических возможностей человека, ликвидации его страданий и старения.

Список литературы

1. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2011. 303 с.
2. <http://www.ngpedia.ru/id624999p1.html>
3. <https://republic.ru/posts/65104>
4. Стиглиц Д., Сен А., Фитусси Ж.-П. Неверно оценивая нашу жизнь: Почему ВВП не имеет смысла? Доклад Комиссии по измерению эффективности экономики и социального прогресса / пер. с англ. И. Кушнareвой; науч. ред. перевода Т. Дробышевская. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 216 с.
5. http://www.nrcki.ru/includes/periodics/nrc_news/2017/0418/000019948/detail.shtml
6. <http://www.rusnor.org/pubs/articles/10763.htm>
7. Бурухина Л.В., Михайлова Е.Е. Образовательное пространство в обществе знания и искусственный интеллект. М.: Изд-во МЭСИ, 2009. 146 с.

ПОИСК ИСТИНЫ В НАУКЕ И РЕЛИГИИ

Бранская Елена Владимировна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
hbranskaya@mail.ru

Роль творчества в культуре

Статья посвящена изучению роли творчества в культуре. Поскольку наука является важной частью культуры, автор уделит внимание творческой деятельности ученого и его поиску истины. В статье анализируются разные аспекты понятия «творчество», отмечается его социально значимый характер и связь с истиной. Автор рассматривает различные особенности творческого процесса: роль интуиции, а также случайности в этом процессе.

Ключевые слова: культура, истина, творчество, интуиция, познавательный процесс.

Творческая деятельность важна в самых разных областях жизни. Одной из самых важных сфер культуры является наука. Ученый ориентирован, прежде всего, на поиск истины. Для науки истина является высочайшей ценностью как самоцель исследовательской деятельности. Однако искомая истина не достижима без творческого характера профессиональной научной деятельности, поэтому проблема истины оказывается тесно связанной с сущностью творчества как в науке, так и в других областях культуры.

В научной работе главная задача - получение нового результата. Чтобы добиться этой цели нужно проделать огромную вспомогательную работу, связанную с отбором информации, подготовкой и проведением опытов и экспериментов, оформлением результатов исследования. Только в результате большой, часто рутинной работы у ученого рождается интуитивная догадка. Причем эта догадка может быть весьма смутной и туманной, иногда она оказывается ошибочной. Зачастую же ученый абсолютно уверен в правильности своей догадки, и ему необходимо отборать полезные комбинации идей, извлеченных из сферы бессознательного. Творческий процесс очень сложен. На этом пути приходится преодолевать множество трудностей: падений, взлетов, блуждания в лабиринтах мысли. Догадка лишь начало открытия, а потом бразды правления в творческом процессе переходят к логике, которая уточняет и перепроверяет данные творческой интуиции. Поэтому уместно сказать, что подлинный ученый должен сочетать две

стороны «творческую» и «дедуктивную». В итоге ученый получает результат, т. е. новую научную истину, которую можно сравнить с крупинкой золота, добытой в результате промывки тонн золотоносного песка.

Творчество выступает как средство обновления, совершенствования и развития человека и общества. Основными его видами, наряду с научным, являются художественное и техническое. Кроме них существуют и другие виды творчества: философское, педагогическое, политическое и т.д.

Слово «творчество» довольно распространено в современной вербальной культуре. Можно часто слышать о творческом труде, о домах творчества, творческих мастерских, о детском творчестве, о творчестве животных. Оно, безусловно, близко по смыслу со словами творение, созидание, создание. Однако хотелось бы проникнуть в тайну этого, такого обыденного и в то же время загадочного слова, попытаться дать определение творчества. В психологии можно выделить четыре главных подхода к определению этого термина.

«1. Творчество как создание субъективно нового, самостоятельное отыскание решения какой-то новой для субъекта задачи.

2. Творчество как нахождение оригинального (никогда или редко предлагавшегося) решения трудной (непосильной для многих) задачи.

3. Творчество как новаторство, заслуживающее общественного признания, - главным образом в науке, искусстве, технике.

4. Творчество как процесс самовыражения личности, увлеченной каким-то делом и «вкладывающей душу» в него» [1, с. 462].

Если внимательно присмотреться к этим подходам, то видно, что они плохо согласуются друг с другом. Каждое из них затрагивает какую-то сторону творчества, но не может «схватить» его целостно, в силу того, что это очень сложное и многогранное явление.

Попытаемся разобраться в сущности этого явления с точки зрения философии. Безусловно, важнейшим признаком творчества является новизна получаемых результатов. Главный признак творчества – это качественная новизна, т.е. его уникальность, непохожесть на прежние результаты, неповторимость. Новизна может быть объективной и субъективной. Объективная новизна означает, что результат получен впервые в истории человечества. Субъективная новизна имеет индивидуально-психологический характер, т.е. результат является новым для субъекта, но он вовсе не нов для общества.

Другим признаком творчества является социальная значимость его результатов. Для культуры крайне важно, что творчество имеет общезначимый характер. Результаты должны стать известны обществу. Их социальная значимость может быть проверена временем. Ученый или инженер делают какое-то открытие или изобретение, которое общество может

использовать по-разному. Какие-то философские или религиозные идеи также могут нести разный смысл, как прогрессивный, так и реакционный. Иногда требуется время, чтобы понять: позитивный или негативный характер имеет данное открытие для культуры. Трагедия творца состоит в том, что чаще всего признание к нему приходит лишь только после его смерти. Парадоксальность творчества состоит в том, что творец не только открывает новое, но и должен предвидеть его будущую социальную значимость.

Вот одно из определений: «Творчество – это духовная деятельность, результатом которой является созидание оригинальных ценностей, установление новых, ранее неизвестных фактов, свойств и закономерностей материального мира или духовной культуры» [2, с. 193].

А.С. Кармин дает такое определение творчеству. «Творчество – это деятельность, приводящая к качественно новым и социально значимым результатам» [3, с. 151]. В этом определении отражается идея творчества как высшей формы продуктивной деятельности, которая имеет общезначимый смысл и требует большого труда и таланта.

Способность к творчеству не дана человеку от природы. Она формируется и развивается вместе с появлением и развитием культуры. Но в то же время вся культура – продукт творчества, высочайший расцвет которого начинается в эпоху Возрождения. Творчество осознанно приобретает статус социальной ценности. Человек становится «свободным и славным мастером», а творческая личность – «священнослужителем муз». Творец получает в общественном мнении право на гордость и независимость. Каждая последующая эпоха все активнее способствует развитию творческого потенциала общества, и чем более динамично оно развивается, тем очевиднее поощряется в нем творчество.

Творчество играет огромную роль в познавательном процессе как разновидности продуктивной деятельности. Понятие творчества не совпадает по объему с понятием деятельности. Процесс деятельности предполагает в качестве обязательных наличие таких элементов, как воспроизведение и дублирование действий и результатов. Творчество в познании не может носить тотальный характер. Познание детерминировано потребностями человека и объективной действительностью, будучи направленным на адекватное отражение мира. Познавательная деятельность, наряду с усилиями по созданию новых идей и теорий, включает и действия, ведущие к воспроизведению уже имеющихся знаний. Творчество составляет слой самых продуктивных, социально значимых процедур деятельности. В познании оно начинается тогда, когда деятельность сознательно направляется на достижение истины. Элементы творчества содержат познавательные процессы, совершающиеся не только в

научной, а в других видах деятельности. Обычно выделяют такие его виды как художественное, научное и техническое творчество. Но также существуют и другие виды творческой деятельности, такие как социальная, педагогическая, врачебная, политическая, методологическая и другие.

Под творческой деятельностью понимают целенаправленную активность социального субъекта, которая обеспечивает принципиально новые в контексте данной культуры результаты и способствует развитию способностей человека. Но для поддержания жизни общества и сохранения культурного наследия важна и репродуктивная, воспроизводящая деятельность. Если творческая деятельность замирает и затухает, то люди утрачивают способность адаптироваться к изменениям и сама жизнь становится более примитивной, а культура деградирует. Только опираясь на достижения культуры прошлого, можно прийти к новым достижениям. Прав был Ньютон, когда сказал, что: «... видел больше, потому что стоял на плечах своих предшественников». В процессе творчества можно выделить двух участников: «орган генерации», отвечающий за новое, и «орган селекции», отвечающий за значимость результатов творчества. Последний более консервативен и осторожен. Его задача выбирать из множества возможных только те варианты, которые обладают значимостью для решения творческой задачи. «Орган генерации» готов все ломать ради достижения нового результата. Генерация приносит идеи, а селекция их отбрасывает. Только правильно организованный диалог между этими «участниками» творческого процесса позволяет соединить культуру прошлого и будущего.

Когда мы интересуемся творчеством ученого и художника, то нам и самому творцу кажется, что творческий процесс совершенно не управляем. Он представляется некой стихией, которая не подчиняется никаким закономерностям. Всякая новая и продуктивная мысль никому и ничему не подвластна, считал Гете: «Такие явления человек должен рассматривать как неожиданные подарки свыше, как чистых детей божиих, которых ему надлежит принять с радостной благодарностью и чтить. Здесь есть нечто родственное демоническому, которое полновластно овладевает человеком и делает с ним все, что угодно, и которому он отдается бессознательно, воображая, что поступает по собственным побуждениям» [4, с. 760]. Человек, увлеченный и поглощенный творческим процессом, почти всегда рассказывает о внезапном «озарении», «прозрении», «догадке», т.е. интуиции. Интуитивным называется любое знание, способы возникновения которого неясны. А что собой представляет эта интуиция, сами творцы сказать, как правило, не могут. Часто в этом видят что-то мистическое, иррациональное, божественное.

Психологическая неожиданность интуитивной догадки проистекает из следующих обстоятельств.

Во-первых, когда мыслитель долго занимался проблемой, а потом наступает момент, когда он ей не занят. Марк Твен писал: «Можно представить себе, что мозг подобен резервуару и этот резервуар вдруг высох. Но мало-помалу, пока ты был занят другим, туда просочились новые идеи, случаи из жизни и разный вымысел, и вот уже резервуар наполнен до краев, и снова, предвкушая радость творчества, приникаешь к этому удивительному источнику» [1, с. 686]. Ренуар говорил, что работаешь больше всего тогда, когда ничего не делаешь. Между сознательной подготовительной работой и «озарением» лежит период подсознательной деятельности или инкубации, во время которого и происходит вызревание новой идеи. И хотя бессознательные процессы выполняют важную функцию в творческом процессе, ведущую роль играет все-таки сознание, а бессознательное подчинено ему. Кроме того, в бессознательно протекающих процессах есть свои закономерности. Интуитивный акт представляет собой бессознательный синтез абстрактных понятий и наглядных образов. Интуиция такого рода связана со скачкообразной переброской информации из правого полушария в левое и обратно. Даже самое абстрактное понятие порой сочетается с каким-то образом. Переходя от понятия к образу, человек может его ассоциировать с каким-то другим новым образом, связанным с другим понятием, в результате чего это сочетание приводит к появлению принципиально новой идеи, которую нельзя было найти с помощью одних логических рассуждений. Таким образом, скачкообразные переходы от образов к понятиям совершаются на уровне подсознания. В результате чего в уме человека рождаются принципиально новые наглядные образы и абстрактные понятия. Кекуле описал наглядное представление о структуре молекулы бензола. Эта идея родилась под влиянием восприятия «кольца», образованного сцепившимися обезьянками в клетке. Творческая деятельность, действительно, содержит немало загадочного, но без участия сознания никакое творчество невозможно.

Во-вторых, в качестве непосредственного «толчка» к догадке всегда выступает какое-либо случайное обстоятельство. Вот как писал об этом Паустовский: «... для появления замысла, как и для появления молнии, нужен чаще всего ничтожный толчок. Кто знает, будет ли это случайная встреча, запавшее в душу слово, сон, отдаленный голос, свет солнца в капле воды или гудок парохода. Толчком может быть все, что существует в мире вокруг нас и в нас самих» [1, с. 688]. От случайностей зависит и попадание в область внимания творца той или иной информации, которую он втягивает в творческий процесс и которая помогает родиться новому замыслу.

При открытии нового иногда на помощь приходит случай. Кто-то его не пропускает, ну а кто-то, не придавая значения случайному сигналу, упускает шанс на рождение еще не известной никому истины. Так например, один ученый прошел мимо открытия радиоактивности. Он мог сделать это открытие на 30 лет раньше Беккереля. Наблюдательный человек не пропустит что-то интересное и новое, что и произошло с оптическим мастером Гансом Янсоном Захарием, который случайно посмотрел на какой-то предмет через пару линз и обратил внимание на большое увеличение. Тогда ему и пришла идея создания микроскопа. Химик Бенедиктус случайно уронил на пол стеклянную бутылку, которая хоть и потрескалась, но не разлетелась на куски. Внутри бутылки была пленка, оставшаяся от высохшего содержимого. Это событие подтолкнуло его к созданию небьющегося стекла. Иногда ученый ломает голову над какой-то загадкой, и вдруг происходит нечто, что облегчает его поиски. Совершенно случайно Пастер, занимаясь куриной холерой, привил курам болезнетворную культуру недельной давности. Они переболели в слабой форме. Тогда Пастер, решив, что культура испортилась, сделал им прививку новой культуры. Те куры, которым данная болезнетворная культура попала впервые, погибли, а привитые повторно, выжили. Это навело Пастера на идею иммунизации. Существует важное условия рождения истины в подобных процессах: все случайные открытия будут правильно поняты и использованы только в ситуации, когда ученый долго размышлял по поводу конкретной проблемы. Процесс творчества сложен и включает множество этапов: он проходит фазы вдохновения, продуктивного воображения, озарения новой идеей, ее логической обработки, проверки и реализации. Если в начале этого процесса важную роль играет интуиция и подсознание, то на завершающих этапах на первый план выступает логическое мышление.

Духовная культура необыкновенно многогранна и дает простор для творчества художника, которое имеет принципиальное отличие от творчества ученого. Если работа ученого жестко регламентируется законами объективной реальности, за пределы которых он выйти не может, то художнику позволено все: он может покорять любые, самые загадочные и неведомые взвездные миры. Героями его романов становятся подчас самые невероятные и фантастические существа. Может сложиться впечатление, что художник, создавая произведение искусства, абсолютно свободен. Однако, это лишь иллюзия свободы. На самом деле никуда не уйти от моральных, нравственных, религиозных, политических проблем и вопросов, которые во многом определяют эстетический идеал и его воплощение творцом. Кроме того, существуют финансовые и материальные ограничения. Например, скульптору нужна бронза или мрамор для создания скульптуры, а живописцу - краски. Если ученый ищет истину,

то для художника главным является самовыражение, даром которого обладат талантливый человек. Только подлинный художник может создать настоящее произведение искусства. Главным в произведении искусства является художественный образ, который может воздействовать на чувства зрителя и вызвать эмоцию заражения и сопереживания. Художник тогда успешен, когда владеет приемами творчества, такими как художественная «зоркость», художественное мышление и владение художественным языком как способом выражения эстетической истины. Музыкант, писатель или живописец должны уметь видеть мир иначе, чем окружающие, замечать такие тонкости и нюансы красоты, которые другим незаметны. Их произведения поражают яркостью, нестандартностью, оригинальностью, свежим и необычным взглядом на обыденные вещи.

Художественное мышление также опирается на интуицию и подсознательные процессы, но художнику необходимо опираться и на логику, на ассоциативное мышление, анализ и синтез, обобщение, уметь выделять существенные детали при создании художественного образа. Для искусства важна специфика художественного обобщения, работающего не с понятиями, а с переживаниями и эмоциями. Типизация художественного образа – особенность искусства. Если попросить ученого объяснить, что такое река, то он опишет среднестатистическую реку, не слишком бурную, не самую извилистую и глубокую. Художник же выберет для описания реку, самую широкую, бурную, с глубокими каньонами и ущельями. Типичность художественного образа заключается в том, что он выражает существенные, характерные черты действительности, но доводит эти черты до крайней, исключительной степени. Ведь главная задача художника состоит в том, чтобы вызвать эмоции у зрителя. Художественный образ совмещает в себе уникальное и типичное. «Общий закон формы искусства – заострение типичности. Без этого не обходится ни одно произведение ни в литературе, ни в живописи, ни в музыке, ни в кино» [5, с. 413].

Есть еще одна важная составляющая художественного образа – это язык искусства. Не зря художник тратит немало сил на создание эскизов, вырисовывание деталей, поиск наилучшей цветовой гаммы. Для искусства очень важен художественный язык. Ученый использует точные термины, которые используются в одном и том же смысле. Художник пользуется знаками, которые могут иметь разное значение и могут вызвать не те ассоциации или интерпретации относительно замысла автора. Чтобы художественный образ вызвал определенные эмоции у зрителя, художник тратит огромные усилия, добиваясь точности языкового выражения своего замысла. Языковая оболочка как выразительное средство эмоционального воздействия становится неотъемлемой составной частью художественного образа.

В культуре всегда необычайно ценились творцы, которые способствовали общественному прогрессу, выдвигали новые идеи, формировали и обогащали духовную жизнь людей. Чтобы быть творцом необходимо обладание уникальным даром, для реализации которого важны как социальные, так и личностные факторы, включающие следующие свойства: восприимчивость к новым идеям, критичность, смелость, умение ставить и решать проблемы, настойчивость, сила воли, упорство. Субъект творчества включен в культуру. Он усваивает накопленное обществом богатство духовной жизни, что оказывает влияние на творческий процесс, который необыкновенно сложен и противоречив, загадочен и логичен, требует вдохновения и необычайного трудолюбия. Творческий поиск истины - это результат развития культуры и в то же время толчок к ее дальнейшему совершенствованию и процветанию.

Список литературы

1. Кармин А.С. Интуиция: философские концепции и научные исследования. СПб., 2011.
2. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972.
3. Кармин А.С., Бернацкий Г.Г. Философия. СПб., 2001.
4. Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.-Л., 1934.
5. Тендряков В. Плоть искусства. Собр. соч. в 5-ти томах. Т.3. М., 1988.

Диченко Михаил Борисович

Кредитный потребительский кооператив «Бакнир», Санкт-Петербург
directorbankir@mail.ru

Место универсальных законов в методологии научного исследования

В статье обосновывается актуальность разработки концепции универсальных законов, а также представлена сама концепция, её структура и взаимосвязи её частей. Представляемая концепция является не только одной из методологий научного поиска, но и насуточно необходима на современном этапе идейно-нравственного развития человечества. Цикличность истории идеологий показывает нам, что сегодняшшний период характеризуется усилением дифференциации идей на фоне глобализации материального субстрата нашего мира.

Ключевые слова: холизм, единство материального и духовного, универсальные законы, стремление к общему, универсальность, метод познания.

Универсальные законы открываются человечеством на протяжении всей его известной истории. Методы мышления, структура речи едина для всех народов нашей планеты. Это и явилось основанием для наличия универсальных законов (в дальнейшем для сокращения буду употреблять термин – «универсумы») в продуктах творчества разных народов: мифов, сказаний, книг, идеологических, религиозных и этических систем. Сложнее объяснить наличие универсумов в природе. Пока наука может констатировать их наличие в наиболее изученных состояниях материи, по физико-химическим характеристикам близким к миру планет солнечной системы. В современную информационную эпоху человечество «тонет» в массе бессистемного контента, что приводит вопреки противоположным прогнозам о единении гносео-полей к разнородности и наличию обособленных инфо-лакун, идеологических ниш. Терроризм и его привлекательность для молодежи беднейших стран являются самым зримым подтверждением этому процессу. Разработка концепции универсумов поэтому является одним из эффективных путей преодоления таких разрушительных процессов в самых их корнях, а именно: в мышлении, идеологии, религии, мировоззрении. Сегодня особенно актуально акцентировать внимание на общечеловеческих принципах, которые признаются представителями всех основных религий, идейных или этических систем.

Концепция универсумов не висит в воздухе, а базируется по умолчанию на многих универсумах в науках, изучающих методы диалога, доказательства, верификации. Это прежде всего логика и её достаточно разработанные столетиями принципы. Один из её принципов это, например, знаменитая теорема Гёделя о неполноте. Суть этого научного открытия заключается в следующем. Любая система утверждений может быть противоречивой или нет. Противоречивая система – это такая, которая содержит в себе противоречащие друг другу утверждения. Также любая система утверждений может быть полной или неполной. Полная система утверждений – это такая, которая позволяет логически вывести любое ее утверждение из других утверждений, входящих в эту систему.

Практический вывод из этого простой. Если кем-то предлагается какая-либо система взглядов, то нужно найти либо противоречия в ней самой, либо недоказуемые внутри нее утверждения, то есть такие утверждения, которые принимаются за аксиому, не требующую доказательств. Если находятся противоречия, то эта система взглядов квалифицируется как сомнительная. В дальнейшем ее ждет одно из двух:

- она может быть забыта;
- она может быть возрождена при появлении новых фактов, снимающих ее противоречия.

системы утверждений	Полная	неполная
Противоречивая	Возможна	возможна, но не имеет научной ценности
Непротиворечивая	Невозможна	возможна

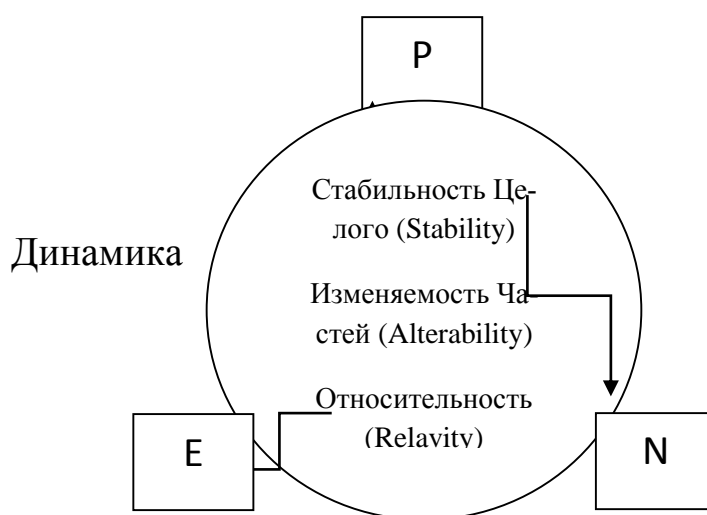
Долго живут только те системы утверждений, взглядов, концепций, которые не противоречивы и не полны. Например, второй закон термодинамики недоказуем внутри системы самой науки термодинамики. Он просто получал множество экспериментальных подтверждений и поэтому был принят за аксиому в составе термодинамики. Также и любые другие концепции могут содержать одну или несколько недоказуемых аксиом, и вся задача заключается в проверке соответствия их или их следствий практике, опыту жизни или экспериментам. Например, законы Ньютона содержат недоказуемую аксиому наличия гравитации. Исходя из самих законов Ньютона, нельзя доказать наличие гравитации. Ее наличие признается людьми в результате опыта жизни. Необходимо всегда осознавать наличие этих аксиом. В связи с этим можно сказать, что предлагаемая здесь философская концепция является также непротиворечивой и неполной. Я сразу хочу указать на то утверждение, которое является недоказуемым в моей концепции, некой аксиомой: это единство мира. Если кто-то сочтет это утверждение ложным, то читать далее про мою концепцию вовсе не стоит, так как она вся построена на этом постулате о существовании некоего единства нашего мира и нас как части его. Эту аксиому я не доказываю никак и не смогу доказать, даже если бы и попробовал.

Я вкратце перечислю наиболее известных представителей такого взгляда на наш мир, которого я придерживаюсь и который заключается в признании единства мира, его целостности (холизм) и наличия в нем универсальных законов: Фалес Милетский, ЛаоЦзы, Гераклит, Анаксагор, Демокрит, Моисей, Христос, Магомет, Сенека, Авиценна, Б. Спиноза, В.С. Соловьев, А. Эйнштейн, Дж.Неру, И. Пригожин.

Этот блестящий парад завершается одним примером, который поразили лично меня. Ничто не разбивает холизм так, как наличие разных языков и наций. Человек, владеющий одним языком, просто не понимает другого, владеющего другим языком. Ноам Хомский (Noam Chomsky), американский лингвист и психолог, посвятил всю свою жизнь и творчество открытию базовых, единых правил грамматики всех языков. Он пришел к выводу о существовании одинаковых грамматических правил в любом языке и

назвал эти единые правила «Универсальной Грамматикой»! Объясняет он это наличием единых способов мышления, которые характерны для любого человека любой нации. Его научный вклад по общему признанию совершил революцию в психолингвистике.

Вот как можно представить схематично мою концепцию универсумов:



Статика

N	– нормальное распределение (normal distribution)
E	– равновесие (equilibrium)
P	– степенной закон (power law)

Эта схема выражает сущность Закона Гармонии. Принципы SAR и правила NEP. Ранее я разделял третье правило на два: равновесия и маятника. Здесь я их объединяю в одно, так как маятник является методом достижения равновесия. Также и нарушение равновесия является первым движением маятника. Да и само равновесие является не застывшим состоянием, а больше бисером мельчайших движений маятника.

Три Принципа проявляются во всех трех Правилах и формируют стержень Закона Гармонии. При этом в каждом правиле два принципа проявляются менее явно, а один доминирующий – наиболее сильно.

В Нормальном правиле три принципа проявляются следующим образом: стабильность проявляется в стремлении к средним значениям, изменяемость – в наличии крайностей, а относительность – в наличии середины как снятие крайностей. Доминирующим является стабильность.

В Степенном правиле три принципа проявляются следующим образом: стабильность в наличии цикла усиления-перехода. Экспоненциальное количественное изменение сменяется фазовым качественным переходом, что является постоянным неизменным циклом, повторяющимся вечно. Изменяемость проявляется в наличии разных фаз цикла. Относительность проявляется в самой природе экспоненты: прирост всё больше относительно прошлых значений. Доминирующим является изменяемость.

В Правиле равновесия три принципа проявляются следующим образом: стабильность проявляется в наличии самого состояния равновесия. Изменяемость проявляется в том, что состояние равновесия невозможно вечно. Относительность характеризует равновесие как состояние, отличное от неравновесия. Само понятие равновесия может быть объяснено лишь через противоположное ему понятие: отсутствие равновесия. Доминирующим принципом в этом правиле является относительность. Нормальное правило базируется на нормальном распределении и поэтому является более статичным понятием, нежели другие два. Степенное правило отражает самую высокую степень динамики среди трех правил закона гармонии. Связи между тремя правилами выражаются в следующем: если на кривую Гаусса наложить шкалу времени, то получим образ цикла с одним пиком и двумя спадами. Точки пика и спада – экстремумы, характеризующие фазовый переход степенного правила. Равновесие будет наблюдаться на уровне примерно $2/3$ высоты графика, верхней части купола.

Стабильность Целого отражает то, что физики называют законом сохранения энергии, а химики – законом сохранения вещества, теологи – вечностью абсолютного Духа, Добра, Бога. Работа мозга, мысль, с помощью чего мы постигаем эту сущность жизни, является движением -изменением. Без изменения не было бы белковой формы жизни, нас самих и самой мысли. Может, есть миры, где нет движения-изменения, но там нет и мыслительного процесса, с помощью которого можно постичь законы жизни. Мыслить и наблюдать можно только в мире, который постоянно меняется. Только такой мир нам дан в ощущениях. Поэтому принцип вечного изменения постулируется как одно из проявлений универсального Закона Гармонии.

Ни равновесие, ни нормальное распределение или Степенное Правило также не может проявляться без Принципа Относительности. Он выражает сущность взаимосответствия - понятия, которое является более широким, нежели дуализм. Взаимосоответствие может быть характеристикой связи

не только противоположностей, но и не противоположных явлений, которые тем не менее взаимообусловлены (например, звуки музыкального аккорда, любовь или дружба между людьми). Дуальность, т.е. наличие двойственности в форме противоположностей в рамках целого, как часть Принципа Относительности известен широко: действие – противодействие, лед и пламя, добро и зло, свет и тьма, отрицательно заряженные частицы и положительные, инь и янь и т.д. Этот принцип также могут называть по-разному: дуальность, тезис-антитезис, двоичный код, единство и борьба противоположностей.

Самая главная характеристика Принципа Относительности: одно может быть понято и определено только через другое. Два явления **взаимообусловлены** и не могут существовать одно без другого. Холод может быть понят только через тепло и никак иначе. Мужчина как социально-биологический объект может быть понят только в сравнении и с женщиной. В свою очередь человек (и женщина, и мужчина) становится понятным только при сопоставлении с чем-то другим, например, с собакой или дельфином.

Вся музыка построена на созвучиях, которые гармонируют относительно друг друга. Как художник строит картину из фона и главной фигуры, так и композитор пишет музыку на относительности главной темы и фонового обрамления. Люди музыкально образованные знают, что одну и ту же мелодию можно сыграть в разных тональностях. Не важно, с какой ноты начать, имеет значение лишь правильное соотношение нот между собой. То же самое относится и к ритмическому рисунку музыкального произведения. В музыке звуки организованы во времени, эта организация определяется двумя понятиями: ритм и метр. Ритм – соотношения (Принцип Относительности) длительностей нот в их последовательности. Ноты могут иметь различную длительность, вследствие чего между ними создаются определенные временные соотношения. Объединяясь в различных вариациях, длительности нот образуют различные ритмические фигуры, из которых складывается общий ритмический рисунок музыкального произведения. Ритм музыки не привязан ни к каким абсолютным единицам измерения времени, в нем заданы лишь относительные длительности нот (эта нота звучит дольше той в 2 раза, а эта – в 4 раза короче и т. д.). Метр определяет рисунок равномерного чередования сильных и слабых долей во времени, пульсацию звука (маятник Равновесия). Можно сказать, что метр – это координатная временная сетка, на которую накладывается ритмический рисунок произведения. Его можно сравнить с ударами невидимого метронома, задающего ход времени музыкального произведения, в который вписываются ноты. Как правило, большинство музыкальных произведений имеют постоянный метр (Принцип Стабильности Целого). Музыкальный метр определяет рисунок равномерного чередования сильных

и слабых долей во времени. Доля – это один удар невидимого метронома. Доли бывают сильные, относительно сильные и слабые. На сильные доли, как правило, делается акцент, часто громкостной – выделение повышенной по сравнению (Принцип Относительности) со слабыми долями громкостью.

Два главных научных открытия XX века – это, конечно, теория относительности Эйнштейна и квантовая физика. Значимость теории относительности можно понять просто: Эйнштейн совершил два научных переворота за свою жизнь, в то время как многие великие ученые не сделали ни одного. Древние думали, что солнце крутится вокруг Земли. Коперник открыл, что наоборот. И долгое время все думали, что все планеты и звезды движутся друг относительно друга в некоем абсолютном эфире – в таком неоощаемом человеком стоячем газе – и можно вычислять все траектории относительно этого эфира. Даже электромагнитные волны распространяются якобы в этом веществе, как водные волны в океане. Так думали такие гиганты, как Ньютон и Максвелл, имя которого сейчас стоит на батарейках. На рубеже XIX-XX вв. эксперименты стали опровергать это мнение, и специальная теория относительности постулировала: эфира нет. Нет абсолюта, относительно которого движутся молекулы, люди или звезды в нашем мире. Все были шокированы, но понемногу привыкли к этому, думая, что остается все-таки некий абсолют, пусть и нематериальный, но являющийся характеристикой материи: время. В годы первой мировой войны, когда цивилизованные народы яростно убивали друг друга, Эйнштейн открыл, что и этого абсолюта – единого для всей вселенной времени – тоже нет. Это было оформлено в виде общей теории относительности. Первая мировая война похоронила окончательно абсолютизм в Европе и в России, а Эйнштейн похоронил последнюю надежду на существование какого-либо абсолюта в науке и в нашем мире. Для проверки теории относительности проводилось множество экспериментов, в том числе и с макроскопическими объектами. Например, в эксперименте Хафеле-Китинга (1971, США) проводилось сравнение показаний неподвижных атомных часов и атомных часов, летавших на самолете. Все Принципы и Правила Закона Гармонии выражены в относительных понятиях.

Второе эпохальное научное открытие XX в., квантовая физика, имело не одного отца. Бор, Планк, Шредингер, Гейзенберг и другие явились родителями квантовой теории. Шредингер открыл волновой характер микромира, а Гейзенберг – вероятностный. В принципе неопределенности Гейзенберга проявляется Принцип Постоянства целого и Изменяемости Частей: чем меньше неопределенность в отношении одной переменной (например, местонахождение частицы), тем более неопределенной становится другая переменная (например, ее скорость). Невозможно измерить обе характеристики максимально точно в один момент времени. Аналог

этого – поведение человека. Принципиально невозможно определить щедрость и физическую силу человека в одном эксперименте. Мы сначала предложим выбрать сумму благотворительного взноса, а лишь потом – поднять гирию. Это будут разные моменты времени.

Элементарные частицы не являются маленькими бильярдными шарами, они являются волнами. Что такое волна? Взаимоколебательный процесс, в котором проявляется Правило Равновесия и Принцип Относительности. В отличие от механики Ньютона нашего макромира, квантовый микромир построен на волновых функциях и вероятностях. Характеристики и поведение частиц могут быть описаны только в терминах вероятности, а не механистического детерминизма. Это очень подходит к нашей жизни, к поведению людей. Поведение человека, группы людей, целого народа можно описать только на языке вероятностей.

В формулировке Закона Гармонии отражены все его принципы и правила вместе с базовой его аксиомой о единстве мира. Структурно Закон Гармонии выражен в семи утверждениях:

- 1) аксиома высшего уровня – постулат о существовании единства мира;
- 2) законы второго уровня – три принципа Закона Гармонии;
- 3) законы третьего уровня – три Правила Закона Гармонии.

Закон Гармонии можно назвать законом ОСИ (относительность, стабильность, изменяемость), вокруг которой вертится мир, и сформулировать его следующим образом:

умеренность и равновесие при степенном характере циклических изменений характеризуют формы относительности перманентного движения при общей стабильности и единстве явлений.

Платонова Светлана Ипатовна

Ижевская государственная сельскохозяйственная академия

platon-s@bk.ru

Эпистемологический статус научных теорий в социологии науки

В статье рассматриваются основные методологические стратегии исследования науки в социологии научного знания. Выделяются макросоциологические и микросоциологические исследования науки, в рамках этих исследований выделяются «слабая» и «сильная» программы. «Слабая» программа полагает, что основной ценностью науки является достижение истинного знания, «сильная» программа рассматривает научное знание как социальный конструкт, игнорируя при этом понятие истины.

Ключевые слова: социология науки, макросоциологические исследования, микросоциологические исследования, «слабая» программа, «сильная» программа, социальный конструктивизм, конвенциональность, истина.

Социология научного знания зародилась в середине XX века. Наибольшее распространение и развитие идеи социологии науки получили в США и Великобритании. Один из основоположников данного направления Р. Мертон определял предмет социологии науки следующим образом: «Предметом социологии науки в самом широком смысле является динамическая взаимозависимость между наукой как постоянной социальной деятельностью, в которой рождаются культурные и цивилизационные продукты, и окружающей социальной структурой. Объектом изучения для нее служат взаимные связи между наукой и обществом» [1, с. 743].

Видные представители ранней социологии науки Р. Мертон, А. Койре, Дж. Агасси изучают взаимодействие науки и общества, при этом делая акцент не на социальных последствиях научных открытий, а именно на влиянии социального контекста на науку. Р. Мертон остановился на функциональном анализе различных способов взаимозависимости между наукой и социальной структурой, на рассмотрении науки как социального института, различными способами связанного с другими институтами эпохи. «Наука есть организованная социальная деятельность, ... она предполагает поддержку со стороны общества, ... степень этой поддержки и типы исследований в разных социальных структурах различны ... равно как и рекрутирование научных талантов» [1, с. 744]. Р. Мертон ссылается на гипотезу М. Вебера о связи между ранним аскетическим протестантизмом и капитализмом: иными словами, аскетический протестантизм ориентировал деятельность людей на развитие экспериментальной науки. В работе «Социальная теория и социальная структура» Р. Мертон обосновывает гипотезу М. Вебера, исследуя влияние пуританства в Англии в XVII веке на развитие науки и на научное образование.

Однако, и это стоит подчеркнуть особо, вне зависимости от того, является ли философ представителем школы интернализма или экстернализма, социальность рассматривается как воздействие внешних социальных факторов на развитие науки, как некий социальный заказ. При этом логика открытия, обоснование и развитие научной теории, содержание научных знаний полагаются автономными, никак не связанными с социальными условиями, зависящими исключительно от познавательной деятельности ученых. Основной ценностью и целью науки является достижение истинного знания.

Р. Мертон и его последователи полагали, что социология науки не может анализировать содержание научного знания. Задача социолога заключается в изучении внешних социальных условий функционирования науки.

При этом довольно часто наука мистифицировалась, ей придавался сакральный характер, а ученым приписывались особые познавательные качества, ментальные свойства, особая культура. Почему ученые отдают предпочтение одной теории из нескольких конкурирующих, что влияет на их выбор, почему ученые придерживаются данной методологии исследования, а не какой-нибудь иной, – эти вопросы оставались за пределами рассмотрения социологов науки.

Итак, к особенностям социологии науки раннего периода можно отнести тот факт, что она отрицала влияние социальных процессов на содержание научного знания и научных теорий. Ученые полагали, что когнитивные, познавательные процессы определяются только взаимодействием ученого с объектом исследования. Субъект-объектные отношения характеризуются беспристрастностью ученого и максимально полным и точным познанием объекта исследования. Подобное видение взаимодействия субъекта и объекта познания характерно для классической эпистемологии, для «стандартной концепции» науки». М. Малкей обращает внимание на то, что «многие социологи, занимавшиеся проблемами знания, ... стали утверждать, что научное знание ... совершенно свободно от любых социальных влияний, ... что наука – это специфическое общественное явление, характеризующееся... особым эпистемологическим статусом» [2, с. 8]. Анализ логики и методологии научного познания является сугубо задачей философов-эпистемологов.

Что же в таком случае должна изучать социология науки? На долю социологии науки остается анализ взаимодействия науки с социальным контекстом. Поэтому задачи, поставленные социологией науки, сводились к следующим:

- 1) исследование взаимоотношений между индивидами, занимающимися научным познанием;
- 2) изучение внешних социальных и культурных условий, социального контекста и его влияния на науку.

По сути, именно эти задачи определили дальнейшее развитие социологии науки, в которой сформировалось два направления исследований: макросоциологические исследования и микросоциологические исследования. На долю первых, то есть макроисследований, приходилось изучение истории науки, анализ влияния технологий, политики, социального окружения на развитие научных идей. Микроисследования стали изучать процессы, происходящие внутри научных школ, коллективов, лабораторий. «В микросоциологии главным объектом исследования становится лаборатория вместе с такими объектами деятельности ученых как типографии, издательства, производители сырья и оборудования для экспериментов, всякого рода вспомогательные службы» [3, с. 397].

В конечном счете, в исследовании науки были сформулированы две научные программы: макроисследования, связанные с изучением научных стратегий, науки как социального института, истории науки, и микроисследования, посвященные изучению лабораторных практик и контактов между учеными внутри научных дисциплин. Можно утверждать, что макроисследования относятся к внешней социологии науки, а микроисследования представляют внутреннюю социологию науки.

Эволюция социологии науки не ограничилась появлением в ее структуре макроисследований и микроисследований. По нашему мнению, в рамках каждого из этих направлений можно выделить «слабую» и «сильную» программы. Иными словами, и в рамках макросоциологии науки, и в рамках микросоциологии науки существуют «слабая» и «сильная» программы. Обоснуем данный тезис. Социология научного знания, зародившись в Англии, утверждала детерминацию научного познания социальными действиями. Однако сама наука обладала особым эпистемологическим статусом, и социальность на содержание научных теорий не влияла. Данное понимание взаимодействия социальности и науки, как нами было показано, было характерно для ранней социологии науки. Назовем подобное понимание науки «слабой программой» в макросоциологических исследованиях.

Однако по мере развития социологии научного знания в ней стали усиливаться идеи, утверждающие, что форма и содержание научного знания напрямую зависят от социальных обстоятельств. Поэтому социология должна изучать не только влияние социального контекста на внешние параметры науки, но и на содержание научных теорий. Предметом изучения должна становиться социальность научного знания. В середине 70-х гг. XX века появляется «сильная программа социологии знания» Эдинбургской школы, представленная Д. Блуром, Б. Барнсом, Г. Коллинзом, Д. Маккензи. Наибольшую известность получила работа Д. Блур «Знание и социальная образность» (*Knowledge and Social Imagery*, 1976). В рамках Эдинбургской школы наука понимается как социальный конструкт, как отражение в системах знания структуры общества.

Д. Блур и другие представители «сильной программы» в социологии науки полагают, что знание не является результатом познания и отражения объективной реальности, это всего лишь особая конструкция. Например, Д. Блур утверждает, что математическая и логическая принудительность имеет социальную природу. Британский социолог указывает на бесконечность способов упорядочения материальных объектов. Эту бесконечность необходимо ограничить, поэтому производится социальный отбор наиболее типичных операций с математическими объектами. Отсюда следует, что математика в своей структуре имеет социальный компонент, а само число институционализированно. Ю.С. Моркина, анализируя взгляды

Д. Блура, пишет, что с его точки зрения, «числа ... имеют статус социальных институтов» [4, с. 626].

Знание конвенционально по своей природе, в качестве знания могут рассматриваться не только истинные, но и ложные убеждения. Следовательно, если научные теории являются конвенциональным знанием, то вопросы истинного или ложного знания становятся маргинальными, отходят на задний план. Ю.С. Моркина справедливо отмечает: «Истина понимается лишь как регулятивное слово, помогающее сортировать убеждения, вести дискурс, а также ориентироваться в мире фактов. Принятие теории социальной группой не делает ее истинной. ... В современной неклассической эпистемологии отходят на задний план онтологические различия между истинным и ложным, научным, мифологическим и повседневным знанием, и наша мыслительная реальность рассматривается как целое» [4, с. 629, 631].

Итак, «сильная программа» Эдинбургской школы социологов сводится к следующим тезисам:

- наука представляет знание определенных социальных групп;
- научное знание является конвенциональным; это естественный феномен, подлежащий изучению естественными науками;
- истина выполняет регулятивную функцию.

Эти идеи позволяют отнести Эдинбургскую школу к социальному конструктивизму, который рассматривает знание как результат особой деятельности.

Таким образом, представители и сторонники «сильной версии» социологии научного знания изучают связь между социальными институтами, социальными структурами общества и содержанием научных теорий. Не случайно рассмотренный нами данный вариант социологии науки называется «сильной программой». В самом деле, обосновывая конвенциональность, условность и конструктивность знания, обусловленные характеристикой науки как знания определенных социальных групп, представители «сильной программы» размывают границы между истинным и неистинным знанием, а само знание ставится в зависимость от научных сообществ и господствующих парадигм, политических интересов, психологических разногласий (Б. Барнс). «Нет нейтрального алгоритма для выбора теории ... научным поиском управляет не абстрактная логика открытия (универсальная методология или научный метод), а система когнитивных ценностей, которые могут варьировать от одного сообщества к другому и меняться со временем» [5, с. 9]. Это довольно сильный тезис, впускающий психологию и социологию в науку. Итак, как нами было показано, в рамках макросоциологических исследований науки можно выделить «слабую» и «сильную» программы. Первая, идущая от Р. Мертона, говорит о взаимодействии социальности и науки, а вторая – о включении социальности в научное знание.

Однако «слабая» и «сильная» программы существуют не только на уровне макросоциологии, но и в микросоциологических исследованиях науки. В качестве примера рассмотрим теоретические позиции Б. Латура и К. Кнорр-Цетины. Концепцию Б. Латура мы относим к «слабой» программе, а идеи К. Кнорр Цетины – соответственно к «сильной» программе. Попробуем обосновать данный тезис.

Французский философ и социолог Б. Латур известен своей критикой макросоциологического подхода к изучению науки и макросоциологических исследований. Сам Б. Латур довольно успешно занимается именно микросоциологическими исследованиями, в частности, исследованиями лабораторных практик. В статье «Дайте мне лабораторию, и я переверну мир» Б. Латур утверждает, что «лаборатории корректируют общество и перестраивают его именно посредством своего содержания» [6, с. 29]. С его точки зрения, вся предшествующая социология науки придерживается ошибочной методологии:

- во-первых, она «безапелляционно принимает различие в уровнях или масштабе между «социальным контекстом» с одной стороны, и лабораторией или «уровнем науки», с другой»;

- во-вторых, социология науки «не исследует само содержание того, что происходит в лаборатории» [6, с. 20].

«Лаборатория призвана упразднить и дестабилизировать различие между «внутренним» и «внешним», различие масштаба между «макро» и «микро» уровнями» [6, с. 3]. Поэтому Б. Латур утверждает, что «лаборатории являются теми редкими местами, где различия в масштабе делаются неуместными и где само содержание проводимых экспериментов может повлиять на структуру общества» [6, с. 20].

Таким образом, французский социолог предлагает поменять методологию социологического исследования науки: изучение науки необходимо начинать не с изучения социального контекста и его влияния на научную деятельность, а, напротив, отталкиваясь от лабораторных практик, идти к изучению влияния научных практик на социальный контекст и тем самым на все общество. «Это всего лишь хорошая методология», – замечает французский социолог. «Социологии науки не следует постоянно обращаться к социологии или социальной истории за понятиями и категориями с целью реконструировать «социальный контекст», внутри которого следует понимать науку. Напротив, настало время для социологии науки показать социологам и социальным историкам, как общество может быть скорректировано и реформировано через непосредственное содержание науки» [6, с. 20].

Итак, основным объектом исследования для Б. Латура является научная лаборатория. Изучению подлежат не межличностные отношения между учеными, не их политические и религиозные взгляды, а результат

их научной деятельности, выражающийся, прежде всего, в разного вида записях. «Врожденным недостатком социологии науки является ее предрасположенность искать явные политические мотивы и интересы в одном из тех мест (то есть в лаборатории), где зарождаются еще, как таковые непризнанные истоки новой политики... Лаборатории по микробиологии являются одними из тех немногих мест, где претерпела трансформацию сама структура социального контекста. Политическое влияние лабораторий Пастера было куда более глубоким, ощутимым и необратимым, поскольку лаборатории, никогда открыто не считавшиеся политической силой, вмешались во все мельчайшие детали ежедневной жизни, такие как кашель, кипячение, молоко, мойка рук, а на макроуровне явились причиной изменения системы канализации, переустройства больниц и колонизации стран» [6, с. 18-19].

По мнению Б. Латура, научные лаборатории являются такими местами, где ликвидируются границы между внутренним и внешним, где происходит изменение соотношения в масштабах и уровнях, а основным объектом изучения является процесс, технология записи, включающая процедуры письма, обучения, печати и регистрации. «Специфика науки заложена не в познавательных, социальных или психологических качествах, а в особом устройстве лабораторий, позволяющем осуществлять смену масштаба изучаемых явлений с целью сделать их удобочитаемыми, а затем увеличить число проводимых экспериментов с тем, чтобы зафиксировать все допущенные ошибки» [6, с. 26]. С нашей точки зрения, микросоциология науки Б. Латура может быть отнесена к «слабой» программе: действительно, изучаются лабораторные практики, но в этих практиках основной интерес представляют объективированные результаты научной деятельности, выражающиеся, прежде всего, в записях. Если какие-либо разногласия между учеными и имелись в ходе лабораторных исследований, то, в конечном счете, они нивелируются, и ученые приходят к общему выводу. Не случайно одной из характеристик науки является интересубъективность знания.

Немецкий социолог К. Кнорр Цетина, соглашаясь во многом с Б. Латуром, тем не менее, усиливает субъективный компонент лабораторных практик. Одной из первых работ, принесших ей известность, стала книга «Epistemic Cultures: «How the Sciences Make Knowledge» (1999). В этой работе Кнорр Цетина анализирует деятельность европейского центра исследований в области ядерной физики [CERN], а также работу ученых-биологов, используя при этом этнографические методы. По ее мнению, социолог должен наблюдать непосредственно процесс производства знания, состоящий, в свою очередь, из цепочек решений и обсуждений. Деятельность ученых в лаборатории замыкается на саму себя без выхода на внешний мир как предмет познания. «Выводы, полученные в результате экспериментов, не

эквивалентны реальным процессам» [7, р. 37]. За пределами лаборатории знание неизбежно сохраняет на себе печать именно этой лаборатории и именно этих конкретных условий его производства. Научное знание, включая научные теории, являются специфическими социальными конструкциями.

Таким образом, Кнорр Цетина указывает на неразрывную связь и зависимость производства научного знания от отношений между учеными, существующих в конкретной научной лаборатории. Если наша теоретическая позиция верна, то концепцию этнографических научных исследований, предложенную К. Кнорр Цетиной, можно отнести к «сильной» версии микросоциологических исследований.

Итак, науку можно изучать с разных методологических позиций. В рамках социологии научного познания выделяют макросоциологические исследования и микросоциологические исследования науки. Эти исследования науки связаны с масштабом изучения научной деятельности. Кроме того, существуют две противоположные программы изучения науки: «сильная» и «слабая». Эти программы анализируют соответственно внешние и внутренние связи науки с социальной реальностью. «Слабая» программа обосновывает влияние социального контекста на развитие науки. «Сильная» программа впускает социальность в само «тело» науки, утверждая, что научное знание является социальным конструктом. В рамках «слабой программы» наука – это истинное знание, отражение объективной реальности. В рамках «сильной программы» научные теории – это социальные конструкции, результат особой деятельности, при этом понятие истины игнорируется.

Список литературы

1. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006.
2. Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983.
3. Маркова Л.А. Понятие ситуационных исследований (case-studies) / Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И.Т. Касавина. М., 2010. С. 392-417.
4. Моркина Ю.С. Социальная теория познания Эдинбургской школы // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И.Т. Касавина. М., 2010. С. 615-641.
5. Социология научного знания. М., 1998.
6. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5-6 (35). С. 1-32.
7. Knorr Cetina K. Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Зайковская Татьяна Владимировна

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
satavla@rambler.ru

Конфликт истины и смысла как одна из причин кризиса христианской антропологии

В статье анализируется конфликт между истиной, добытой человеком в процессе познания окружающей действительности, и смыслом его существования как сущностная причина кризиса христианской антропологии. В заключение статьи дана авторская рекомендация о возможных путях преодоления данного кризиса.

Ключевые слова: истина, смысл, христианская антропология, познание, кризис, разум, мировоззрение, просвещение.

Проект Просвещения внес существенные коррективы в развитие европейской культуры, в том числе способствовал началу поступательной трансформации христианской антропологии, приведшей ее к настоящему времени на грань кризиса. Важнейшей предпосылкой для этого стало обострение противоречия между истиной и смыслом в мировоззрении не малого числа верующих. Однако оптимизм мироощущения, основанный на вере людей в преобразующую силу разума, в то, что общечеловеческая история, как и развитие природы, обязательно будет идти по восходящей линии, долго маскировала первые признаки грядущего кризиса.

Традиционно христианскому учению о человеке присуще понимание единства реальности и идеала, что обуславливает его мироощущение как существование на грани мирского и сакрального. Смысл такой формы бытия в христианской антропологии понимается исходя из признания единого Бога-Творца и возможности диалога с ним на личном уровне. Поэтому самопознание (в плане исследования своего внутреннего духовного мира) стало не только характерной чертой, но и сущностным свойством христианина. Познавая себя, задаваясь извечно тревожным вопросом: «что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Псалом 8:5), человек обретает истинный смысл личного бытия.

Для христианского мироощущения важно, понимание личностной соотнесенности с Богом: человек есть некогда отпавшее, но ныне вновь возвышенное до уровня собеседника, божье любимое творение. Создав мир и человека в нем, Бог продолжает направлять мировую историю. Он любит свое творение и заботится о нем, относится к нему как к своему детищу, наделенному бессмертной богоподобной душой. Мир не совершенен,

наполнен не только полезным и прекрасным, но и вредоносным и безобразным, что дает человеку возможность развиваться: осуществляя выбор совершать добрые или злые поступки. В случае если выбор верен – человек имеет возможность «приблизиться к Богу. Все наши мысли, решения и поступки это то, что мы говорим Богу; все, происходящее же с нами – это Его ответы. Таким образом, жизнь есть Диалог между двумя личностями – между человеком и Богом» [1, с. 19].

Осмысление религиозных представлений о сущности человеческой экзистенции выявляет широкий спектр воззрений на его бытие: внутренние и внешние потенции, свободу и долженствование. Христианское богословие на протяжении всего своего развития пытается разрешить важную проблему дисгармонии сакрального и мирского в человеке. Выявление противоречий в смысловом содержании существования человека как существа духовного и социального, как творения Божьего и творца себя и своей культуры составляет основное антропологическое содержание религии.

Проект Просвещения внес свои коррективы в мировоззрение масс. Ранее христианин был уверен, что вся полнота истины, содержится в Священном писании и передается ему в неискаженном виде через священнослужителей. И хотя человек осознавал себя «странником и пришельцем» на земле, но имел четкое представление о том, что он должен делать, как жить, кого почитать, чтобы в конце земного пути войти в Царство небесное и там получить награду за все свои страдания и лишения. Таким образом, содержание Библии воспринималось как универсальная истина, а достижение Царства небесного – как универсальный смысл. Ныне же, войдя в «эру» гуманизма, общечеловеческих ценностей, социального равенства и религиозного плюрализма, человек оказался полностью дезориентированным: былой смысл жизни исчез (кому же хочется «тернистым путем» и «многими скорбями» стремиться в Царство небесное?), зато в великом множестве стали общедоступны научные истины.

Однако христианское вероучение на вопрос «что есть истина?» (Иоанна 18:38), заданный Пилатом, предлагает совсем другой ответ, он вложен в уста Иисуса евангелистом Иоанном: «Я есть путь и истина и жизнь» (Иоанна. 14:6). Две тысячи лет такое понимание истины выглядело вполне убедительным и достаточным, но для современного просвещенного человека, данная идеология, в полной мере выражающая долженствующее содержание системы взглядов христианина, только маркирует идею, но не объясняет ее сущность.

Что же есть Истина для нашего современника? Это точное и исчерпывающее знание об исследуемом объекте, знание, которое не может быть опровергнуто, но может быть дополнено новыми сведениями. В зависимости от уровня совершенства средств ее постижения на данном витке исторического

развития истина может обладать недостаточной степенью полноты и точности отражения действительности, что свидетельствует не об ее ущербности, а о безграничном потенциале человеческого познания. Критерием истинности не может быть всеобщее признание. Как показывает практика, поначалу истина «открывается» отдельному человеку или группе единомышленников и лишь потом, часто пройдя путь непринятия и отрицания, она становится всеобщим достоянием.

Важно отметить, что истина всегда в какой-то мере субъективна (т.е. преломляется через жизненный опыт и познание субъекта), и обладание ею не всегда бывает креативным или хотя бы приносит удовлетворение обладателю, особенно в случае, если новое знание ниспровергает старое, входя в противоречие со смыслом существования индивида. По этому поводу великий Екклесиаст сказал: «во множестве мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Екклес.1:18). Важно, чтобы истина как мировоззренческая база включала знание не только о мире в целом, но и о месте в нем субъекта, о цели и смысле его личного бытия. Человеку, как правило, важнее получить ответы на смысловые кантовские вопросы: «что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что такое человек?», чем выяснить, когда вымерли динозавры или реально ли существование НЛО.

Проблема противоречия истины и смысла относительно нова (по крайней мере, как проблема), хотя первые очертания данного конфликта обозначились еще в XVIII веке, когда проект Просвещения постулировал комплекс основополагающих идей, опосредованных уровнем знания того времени и продуцирующим механистическое мировоззрение, которое постепенно распространилось на трактовку социальных процессов и на самого человека. Господствовавшая в науке рациональность и вера в прогресс как цель исторического развития определили вектор движения культуры Нового времени. Рациональность – «разумность» противопоставлялась «страстям» и рассматривалась как ключевое средство совершенствования социума. Подобный подход к оценке развития общества отразился в «прогрессивистской» концепции, согласно которой наука объявлялась универсальным средством разрешения любых проблем и установления всеобщей гармонии и порядка.

В XVIII веке одновременно с утверждением просветительской веры в разум и прогресс началось вытеснение Бога из науки. Вначале это были отдельные дерзкие реплики ученых, потом постепенно Богу вообще отказали в праве на существование, заменив его идеей прогресса. Впоследствии эта идея послужила фундаментом учения Дарвина об эволюции, которое стало камнем преткновения для многих поколений христианских теологов-креационистов. Следует отметить, что теория эволюции, в том виде, в каком сэр

Чарльз опубликовал ее, в наши дни для науки имеет исключительно историческое значение. В современном познании нет «дарвинизма», а есть ряд теорий, описывающих развитие Вселенной и жизни на планете Земля как поэтапное усложнение форм материи.

Значимые изменения научных взглядов на эволюционные процессы произошли в связи со становлением в XX в. системных представлений. Распространение синергетической парадигмы стало мощным фактором, обеспечивающим построение универсальной эволюционной картины мира, могущей (при взаимном желании) примирить теологию с наукой. Например, предвзятое появление современного синергетического подхода, Л.Ж. Гендерсон еще в 1913 году указал на направленность эволюционного процесса на всех уровнях организации материи. В книге «Среда жизни» он отмечал, что у него «создается такое впечатление, как будто через весь процесс развития происходит влияние некоторой непрерывно действующей тенденции» [2, с. 191].

Новая системная картина мира расширила культурное пространство бытия. Поколение, прошедшее обучение в советской школе, получило солидный багаж знаний касающихся научных истин в естествознании и обществознании, однако мировоззрение, сформированное на этом основании, все же не затрагивает основной вопрос смысла – «зачем?». Как правило, человек, совершая какое-либо действие, знает, зачем он это делает, однако поиск научной истины не имеет прямого отношения к вопросу «зачем?». Цель научного открытия – это приращение знания, однако, новое знание не часто способствует обретению смысла человечеством.

Например, мы узнали истины о коллективизации и индустриализации. Результатом узнавания этих истин стало своеобразное «восстание смыслов». Народ не хочет знать истину, не хочет знать о Гулаге, репрессиях, он хочет иметь налаженный быт и понимать, зачем он живет, как будут жить его дети, что его ждет после смерти и что делать, чтобы не ошибиться. Один из классиков экзистенциализма - Карл Ясперс так охарактеризовал чувство дезориентации и беспомощности, охватившее человечество, теряющее смысл жизни: «нет ничего, что не вызывало бы сомнения, ничто подлинное не подтверждается; существует лишь бесконечный круговорот, состоящий во взаимном обмане и самообмане посредством идеологий» [3, с. 360].

Подобное состояние общества обусловлено кризисом духовности, кризисом смыслового содержания человеческого бытия. Так раньше на протяжении всей истории христианин имел вполне осмысленное существование. Были законы, которые регламентировали будни и праздники, была надежда в случае соблюдения заповедей, которые почитались божественными, на воссоединение с близкими в загробной жизни. Был смысл. Базировался он

на знании Истины, которая заключалась в том, что Библия – это богодухновенная книга, содержащая всю полноту знаний о мироустройстве, о том, что Бог делает для человека и что хочет от него. Христианин (через водное крещение) вступал в этот Завет (договор), который предусматривал обязанности сторон. Свою часть договора человек старался выполнять и при этом верил, что и Всевышний выполнит свою.

Но после эпохи Просвещения человек зачастую уже больше не может принимать на веру религиозные истины. И, поскольку развитие науки, помимо всего прочего, стремилось продемонстрировать примитивность наивной веры, то для многих стало возможным вообще отрицать Бога. Знания из научных кабинетов «вырвались» в народ. Результаты археологических исследований, расшифровка глинобитных табличек и старинных рукописей стали достоянием не только заинтересованных взрослых, но и школьников. В результате начался развал традиционной веры, и христианская жизнь для многих потеряла смысл.

Надо отметить, что смысл также предполагает не только осмысленное прошлое и настоящее, но и будущее. Раньше человек мог предположить, что завтра будет то же, что и сегодня, он знал, как будет жить он сам, как будут жить его дети. Теперь в быстроменяющемся мире никто не может предугадать, что будет завтра, как разовьются технологии, какие будут общественные устои, какую мораль будут насаждать в школах (может это будет идеал шведской семьи или однополые браки, которые вообще лишат человека возможности иметь потомков). Для кого жить? Если будущее неясно – оно бессмысленно.

Выход здесь видится в том, чтобы «научиться жить в мире не готовых смыслов, а в таком мире, где смыслы становятся по ходу дела» [4, с. 66]. Это означает, что наделение людей смыслом – это не проблема социума, а задача каждого отдельного человека, осуществляемая исходя из индивидуального познания действительности и личного опыта. Смысл не бывает коллективным, он переживается индивидуально и обнаруживается только там, где есть личность – носитель индивидуального начала, которая не следует бездумно за толпой, но стремится занять жизненную позицию, позволяющую ему, неустанно вглядываясь в этот мир, познавать его истины во всей их исключительной сложности.

Истина, как кладезь знаний, также индивидуальна – нельзя знать все, каждый владеет только частью научных истин. Для христианина важно пополнить багаж своих знаний духовными истинами, содержащимися в Библии. Например, в библейской истории о Потопе и праведнике Ное, наше знание истины не будет приращено, если высчитать «водоизмещение» Ковчега или взойти на гору Арарат и отыскать его там (тем самым доказав, что библейская история не вымысел). Нет, духовная суть этой истории в том,

что один человек может спасти весь мир, и это – истина, которую нельзя доказать опытным путем в лаборатории, но можно постичь сердцем и даже воплотить в жизнь (хотя бы на уровне своей семьи).

Следовательно, ошибочно жить в мире готовых духовных истин, которые, в отличие от истин научных, открываются индивидуально в процессе непрерывного диалога с Богом. Надо отметить, что в этом состоит суть «Нового завета», который Бог в «последнее время» обещал заключить со своим народом. Пророк Иеремия предрекает от лица Всевышнего: «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», потому что все сами будут знать Меня, от малого до большого» (Иеремия 31:34).

По большому счету конфликт истины и смысла – это современный конфликт между наукой и религией, неведомый ученым прошлого (для Ньютона и Лейбница их научная деятельность была деятельностью богослужбной). Так возможно ли примирить истину и смысл, науку и религию сегодня? Такой исход представляется маловероятным и не только потому, что ученые и клерикалы договариваются между собой очень неохотно. Дело в том, что кризисные явления обнаруживаются в самой глубинной сущности христианской антропологии как: - учении об отношениях Бога и человека, в которые вступает индивидуум, обладающий уникальными личностными переживаниями; - учении о конкретной практике жизни человека в соответствии с заповедями блаженства; - учении, руководящим началом в котором обосновывается проявление духа в человеке.

Кризис христианской антропологии обозначился в первую очередь в тех областях, где некоторые ранее прогрессивные и созидательные религиозные концепции сегодня стали выглядеть примитивными. Это сигнал о том, что они нуждаются в рациональном реформировании и модернизации, при этом сохраняя гармонию между двумя важнейшими сущностными ценностями человеческой жизни: смыслом и истиной.

Определенный оптимизм внушает то, что модернизация еще возможна, так как кризис – это не обязательно предвестник крушения. Разумеется, вследствие кризиса система может разрушиться, но может и сформировать продуктивные антиэнтропийные механизмы, что достигается ее усложнением, если к «моменту обострения накоплено и сохранено достаточное количество неструктурированного – «избыточного» – внутреннего разнообразия» [5, с. 131]. То есть, для теряющей устойчивость системы христианской антропологии обозначились два вектора развития: либо попытаться сохранить себя «как есть», но при этом постоянно терять adeptов, отчаявшихся синхронизировать для себя истину и смысл; либо сохраниться через развитие. Развитие в данном случае подразумевает и принятие религией истин общенаучного знания во всей его

полноте, и отказ от понимания Библии как энциклопедии в пользу осмысления ее как источника духовных истин, многие из которых все еще ждут своих открывателей.

Христианской антропологии в таком случае предстоит системный пересмотр в целях гармонизации истин формирующего христианское миропонимание о смысле жизни и назначении человека. Сложность осуществления такой практики лишь в том, что Истина потенциальной полноты смысла человеческого бытия всецело открыта только Создателю, которого просвещенческий рационализм как раз и не приемлет.

Список литературы

1. Полонский П. Еврейский взгляд на христианство. Две тысячи лет вместе. OROT YERUSHALAIM, 2014.
2. Гендерсон Л.Ж. Среда жизни. Исследование физико-химических свойств неорганического мира с точки зрения их приспособленности к потребностям жизни. М.-Л., 1924.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
4. Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
5. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М.: ПЕР СЭ, 2001.

Куклин Гавриил Анатольевич

Российский государственный педагогический университет
имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург.
kyklingavriil@gmail.com

Смысл и будущее категории истины в свете христианской философии

В статье рассматриваются вопросы определения категории истины в контексте базовых языковых различий, развития философии Хайдеггера и перспектив христианской философии. Внимание уделяется, прежде всего, связи категорий «истина» и «онтология». В сжатом виде предлагается модель христианской категории истины.

Ключевые слова: Бог, истина, сущее, открытость, вера, чудо, христианская философия.

Греческое «алетейя» означает незабвенность, непотаенность, нескрытость. Следует отметить, что смысл открытости здесь изначально негативен. Это означает важнейшее для нас следствие: то, что открыто и сама открытость – не одно и то же. Истина – не есть сущее. Русское «истина» утвердительно, настойчиво, истово. Здесь, напротив, истина стремиться к слиянию с сущим.

Оба эти оттенка диалогичны. Сам язык здесь соблазняет задуматься о субъекте: помыслить открытость как «открытость кому», а утверждение – как «утверждение кем». Отсюда в классической философии категория истины связана с фундаментальными основами человеческого существования: онтологической и нравственной. Своим существом я не только утверждаю истину как сущее, но и отделяюсь от нее в своей свободе. Еще до оформления идеи субъекта, первичная интуиция в слове «истина» полагает реальность через посредство некоторого открытого отношения. Это отношение двойственно. Во-первых, реальность открывается нам неизбежно неожиданно, независимо от нас. Этот момент сокрытия самого открытия в философии удачно выражен в идее эпистемического разрыва Г. Башляр. Мысли не было, и вот она уже есть, а момент ее рождения навсегда исчезает из поля зрения. Именно это таинственное мгновение Декарт и посчитал основанием субъектности, а ее, в свою очередь – основанием сущности. Во-вторых, то, что нечто есть именно «нечто», а не, скажем, «к нечто» – невозможно доказать ни логически, ни эмпирически, что показал в «Философских исследованиях» Витгенштейн. Отсюда, сущее требует доверия. Итак, идея истины заключается между тем, что реальность сама отрывается нам непостижимо (ее свобода), и тем, что мы ей доверяем как реальности (наша свобода). В случае общения речь идет о взаимности обеих инстанций. При этом сама вера заключает и онтологический смысл утверждения реальности, и нравственный смысл доверия к ней.

Каков источник открытой нам реальности? Чему доверять как сущему? Что есть отношения с сущим или отношения сущих? В рамках этих трех вопросов и разворачиваются размышления об истине.

Тот, кто вопрошает об истине, исполнен не отвлеченным умозрением в смысле праздных побуждений, а скорее стремлением к разъяснению собственной жизни. Цель этого духовного разъяснения можно назвать смыслом. Без ясного понимания истока нашей жизни невозможно ясно мыслить ее смысл, цели, идеалы, проблемы. Христианская философия дает ясный ответ на первый вопрос: реальность исходит от Бога. Здесь нужно пояснить отличия христианского отношения сущего и истины от подобных отношений в

научнообразной философии, классической философии, пантеистической и теистической онтологии. Научнообразная философия в принципе отрицает Бога, признавая источником истины само сущее, которое ограничивается определенными констелляциями вещества и его эффектов. Классическая философия представляет сущее в виде категорий мышления, отстаивая неизбежность трансцендентального принципа, сохраняя для мысли последнее прибежище перед тотальностью естественного порядка. Интересно, что и теология, тесно связанная с классической философией, невольно переносит умозрительные конструкции последней в область живого общения с Богом. Тенью естественного порядка здесь маячит истина как абстрактная автономная инстанция, являющаяся источником для самой себя. Для религиозных учений источником истины является Бог. Но для пантеизма свойственно в разной степени сложности отождествление Бога и сущего мира. Поэтому в учениях Востока истина заключена в тишине, безмолвном растворении в Боге. Здесь отсутствует идея откровения как исхождения из закрытости. Теизм, напротив исключает живое присутствие Бога в мире, а сам мир подчиняет действию строгого закона, который и отождествляется с истиной. Здесь уже нет самой открытости. Христианская онтология предполагает реальность как дар Бога, а ее открытость как само дарение. При этом закрытость является следствием греха, что сохраняет сильное нравственное измерение отношений истинности. Чудо открытости мира последует чуду открытости Самого Бога во Христе, и без него немислимо. Во Христе Бог открылся нам, наконец, как Личность, и, одновременно, в теле как Дух, то есть как преображенный, обоженный мир. Только христианство со всем возможным вниманием всматривается в глубину тайны истины как открытости сущего.

Но даже если источник реальности найден, совсем не очевидно, что мы достигнем духовного удовлетворения. Даже если мир создан Богом, что он есть и для чего он создан? Что считать подлинной реальностью? Христианский ответ на этот вопрос отличается от ответов других религий и от ответов научного мирозерцания, где все любимое и прекрасное ожесточивается сознанием его иллюзорности, конечности или, напротив, вечного возвращения. Христианство предлагает поверить в сказку, в невозможное и волшебное, и уж точно только Богу подвластное, что и изымает Бога из естественного порядка, а именно в то, что все любимое и прекрасное вечно, и если и умерло, то воскреснет как есть. Христианство предлагает поверить серьезно и глубоко в то, что все наши самые простые и честные чувства, мысли и радости - настоящи и вечны. Представление о сущем как о чуде открывает нам подлинную религиозную глубину вещи, слова, красоты, любви. Истина как сущее для христианина именно такова. Это чудо.

Истину как открытость отношений нас друг с другом, с миром и с Богом, отношений между сущими, помыслить не так просто. Классическое представление об истине как согласии человека и мира проблематично в связи с категорией трансцендентального субъекта, введение которой связано с общим принципом классической метафизики, онтологическим принципом общего. Субъект появляется там, где уже есть обобщенные различия человеческого и божественного с одной стороны, человеческого и природного с другой. Хайдеггер верно показал, что классическая метафизика мыслит сущее, представляя его в общих категориях. Но он же поспешил заменить сущностное мышление бытийственным, сам угодив в ловушку обобщения: бытие стало универсальной категорией для всего сущего. Последнее же стало невозможным, обнажив неразрешимую для философии без Бога драму стремления сознания к слиянию с миром, его породившим. Для христианства очень значимо преодолеть онтологический принцип общего и понять общее как исключительно нравственный принцип. Открытость реальности «нам» означает не родовые отношения субстанций, а доверительное согласие нас разных в одном. Здесь тайна истины как свободы сущего. Бог есть не только начало всего сущего, но и образ для его бытия. Бог не поддается никакой мыслимой проверке. Он безмерно не полон, представленный как общая категория или как логический принцип. Он также открывается не в свете бытия, а просто там, где он хочет. Точно также следует мыслить сущее, забывая о самой этой категории, используемой здесь для удобства и краткости. Помимо критики классической метафизики, Хайдеггер совершил действительно подлинное открытие. Он открыл язык с той его стороны, которая позволяет мыслить сущее как божественное чудо, а точнее не открыл, а вернулся к утерянной уже у Платона интуиции греческого гения. Само имя указывает нам на неразложимую и несводимую сущность того, с кем мы общаемся. Когда я произношу имя друга, я утверждаю его бытие. Когда я называю вещь, я «схлопываю» все ее элементы в единство его сущности. Имя, а не понятие – вот принцип христианского мышления.

Из свободы сущего возникает возможное для христианства принятие существования других религий и атеизма. Предельная свобода, данная нам Богом сообразно Самому Себе, обнажает перед нами странные и неосмысленные до сих пор бездны мира без Бога и даже мира с другим Богом!

Истина как свобода сущего в христианстве связана не только с мышлением, созерцанием. Утверждение сущего предполагает и его со-творение различными путями. Идею малого творения предложил мало известный в

качестве богослова Дж. Толкин, хотя эта же мысль встречается и у его более известного друга К. Льюиса. Толкин, кстати, также как и Хайдеггер, но уже со стороны классической филологии, стоит у истоков обретения нового христианского понимания языка. Что касается сотворения как дела, то здесь необходимо по-новому переосмыслить экономическую и политическую философию.

Когда мы размышляем об истине, мы всегда должны понимать, что условием удовлетворения нашей мысли должно быть такое начало, которое вселяло бы в нас надежду. Как говорил Хайдеггер, обращаясь к Новалису, фундаментальное чувство философии – ностальгия, а стремление – всегда и везде быть дома. Домом не могут быть зеркальные нейроны, габитус, единичная черта, эффекты на поверхности и другие в чем-то полезные интуиции современной философии. Домом может быть только фундаментальная реальность того, что мы любим, его неразложимость и несводимость. Домом может быть только чудо. Удовлетворение мысли возможно не там, где мыслимое аналитически рассыпается в прах, и не там, где мыслимое синтетически собирается из праха, а там, где оно чудесно есть само по себе и вечно милостью Божьей.

Истина же есть эта таинственная необходимость утверждения сущего верой и делом. Истина есть в этом смысле ответственность мысли и дела и их свобода. Мысль о сущем и жизнь в мире требуют сосредоточенности и ответственности, требует со-творения сущего. В этом суть знаменитого высказывания Достоевского, пронизательно противопоставившего истину как сущее более глубокому пониманию истины: если бы «действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [1. С. 96]. И как точно он говорит в этом же месте о жажде веры, что можно дополнить в нашем контексте жаждой сказки, жаждой самого невозможного в этом мире. Остаться со Христом значит еще и остаться самим собой, утвердить как сущее и себя, и других, и весь чудесный мир в вечности.

В Лице Христа воссоединяются разомкнутые в классической культуре и философии стороны истины: открытость каждому из нас сущего, и его источник в Боге. «Я есть путь, истина и жизнь».

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Письма. 39. Н. Д. Фонвизиной // Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 томах. СПб.: Наука, 1996. Т. 15.

Гапанюк Антон Евгеньевич

Московский Православный Институт святого Иоанна Богослова
antony-e-2015@yandex.ru

Переживание литургии как форма соприкосновения с истиной в Средние века

Проблема соприкосновения с истиной через богослужение практически не поднималась в литературе. Особенно актуален этот вопрос для периода Средних веков, так как тогда из-за неумения читать у людей было меньше возможностей соприкосновения с истиной интеллектуальной.

Ключевые слова: месса, истина, богослужение, Средние века

В наши дни часто приходится слышать о проблемах миссионерства и катехизации в Русской Православной Церкви. В том числе говорят и о катехизации через литургию. Это особенно важно после периода атеизма, длившегося до 1990 года, и последовавшего затем засилья оккультизма. В России число верующих растет не так активно, как предполагалось.

В то же время интересен опыт западных христиан в области катехизации. В период активного распространения христианства в Африке количество верующих в старых христианских регионах сокращается – в первую очередь, в Западной Европе. Это связывают с реформами Второго Ватиканского собора, который не просто «повернул Церковь» лицом к людям и другим религиям, но провел и большие богослужебные изменения. Реформа имела своими последствиями отток людей из церкви и переход отдельных членов католической церкви в группы раскольников-лефевристов. В то время, когда эти группы независимых католиков-традиционалистов, привлекали верующих в свои ряды, появились традиционалисты - сторонники возрождения старого дореформенного богослужения среди членов Римско-католической Церкви.

Реформы Второго Ватиканского собора были задуманы как раз для привлечения людей в церковь, так как уже наблюдался их отток. В целях привлечения народы в храмы были возрождены древние богослужебные традиции – сослужение духовенства (что умалило роль менее эффективных малых месс), служение лицом к людям, как в древнеримских базиликах, что предлагал еще Лютер. Было введено, по аналогии с Востоком, причастие под видом хлеба-Тела и вина-Крови Христа. До этого Кровью Христовой причащались только клирики. Были упрощены ритуалы мессы, чтобы сделать ее более понятной и короткой. Чин иподьяконов был отменен и заменен чтецами-мирянами. Было введено общенародное пение

и национальные языки богослужения. Все это должно было способствовать привлечению людей в храмы и их активному участию в службе. Но на самом деле все это, видимо, было воспринято народом как десакрализация службы.

Проблемы, вызвавшие Второй Ватиканский Собор уже после разделения Церквей в 1054 году, стояли очень остро (латинский язык был непонятен народу уже во время проповеди святых Кирилла и Мефодия). В то же самое время трудно определить, воспринимал ли народ их так болезненно, как виделось реформаторам в 1962 году на Втором Ватиканском соборе. В период после 1054 года продолжается монашеское возрождение, начатое еще Клунийскими традициями. В то же время развивается богослужение. Появляются многие новые праздники и памяти новых святых. То есть народ, несмотря на недоступность для него глубокой учености ввиду незнания латинского языка, находит иные способы переживания религиозных истин.

Позднее это выливается в создание на Западе к концу Средних Веков «практик народного благочестия», которые дополняют средневековые службы и вытесняют некоторые суточные богослужения из практики приходских церквей. К XX столетию сохраняются только месса и торжественная вечерня, а также утренняя на Рождество, которая соединена с мессой, а также, возможно, на праздники Пасхи и Тела Христова.

Необходимо понять, как люди могли в столь сложных условиях непонимания богослужения любить его. Если мы обратимся к истории средневековой Западной Европы, то увидим, что тогда у западных христиан были реальные проблемы в области катехизации. Еще Фоме Аквинскому и вообще доминиканцам было сложно проповедовать не только гностически настроенным катарам, но и современным ему манихеям [1, с. 184], что известно из жизнеописания Аквината.

В то же время высокое напряжение практического поиска истины (пути правильного поведения для достижения полноты истины) в группах альбигойцев, а также, возможно, предреформационных течениях бегинок, лоллардов, гуситов и даже флагелланов не вызывают удивления. Но недоумение вызывает пассивность основных масс католиков по отношению к поиску религиозной Истины. Проповедь нищенствующих братств, Савонаролы, инквизиционные процессы должны были подогреть эту холодность к вере (хотя некоторые исследователи считают, что Средние века отличались не только внешней, но и глубокой внутренней религиозностью людей).

При этом, видимо, в католическом христианстве поиск истины воспринимался не как поиск правильного знания в античности, а как поиск Иисуса внутри себя и вовне (например, в нищих). Это основано на словах Иисуса «Я есмь путь и истина» [2, с.1109] (Ин. 14:6).

В то же время вопросами поиска истины занималась схоластика как «школьное» знание, что можно соотнести также со словами Писания: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» [2, с. 1100] (Ин. 8:32). Тягу к истине в сердце человека невозможно было искоренить (достаточно вспомнить тезис Тертуллиана о том, что душа человека – всегда христианка) [3, с. 63]. И, возможно, это вылилось в успех Лютера по катехизации людей. Необходимость катехизации была связана с тем, что дети после исчезновения института катехумената принимали крещение и, не получив знаний, не удовлетворялись этим. Это обстоятельство, а также непонимание языка Церкви – латыни могло быть причиной многих еретических настроений (хотя именно незнанием народа своей веры католическая Церковь пыталась оградить народ от ересей).

Но оставался путь религиозной жизни, который был доступен для всех католиков - богослужение (это был путь к мистике и изучению веры). Сам храм, возможно, способствовал мистическому восприятию литургии, например, его витражи являли удивительный световой эффект (мистика света и игры цветов была известна по переводам Псевдо-Дионисия Ареопагита и трудам Хильдегарды Бингенской) [4, с. 4]. Хотя, как известно, органов было мало, но эффект пения органом и полифонией могло заменять его воздействие. Можно предположить, что народ, которому была доступна в основном только месса и проповедь, именно в мессе открывал для себя и переживал чувство обретения истины. Возможно, с этим связано было не только благочестие мистически настроенных христиан (можно вспомнить единственную просьбу Жанны д'Арк в тюрьме о возможности посетить мессу, которую она очень любила) [5, с. 57].

И хотя катехизация через литургию, видимо, не была в достаточной степени эффективной (так как народ во время мессы думал о своем или вспоминал Страдания Христа, что продолжалось до реформ папы Пия X), литургия играла особую роль. В литургии Церкви народ мог пережить свое единство в общине, пережить торжество христианства, так как высокая месса являла собой образ «будущего века», и пережить истину Церковного учения. Здесь можно говорить относительно масс не о поиске, а о переживании уже открытой в христианстве истины. Поэтому можно заключить, что народ не был оторван от участия в познании, точнее, в переживании истины. Роль в этом процессе могла играть проповедь (достаточно вспомнить, что в позднесредневековой Руси ее заменили чтением поучений, как у некоторых групп современных старообрядцев-поповцев), которую читали схоластически образованные клирики. Однако, Лютер критиковал рядовые проповеди за то, что они учили не вере, но только морали. Но и в этом случае проповедь все же свидетельствовала пусть и не о поиске, но об обретении истины, о правильном пути жизни.

Через проповедь народ постигал схоластические истины. Занятия схоластикой были почетными (недаром Пьер Абеляр хотел скорее состариться, чтобы занять научную должность, о чем пишут в наши дни даже в публицистической литературе) [6, с. 200]. И в то же время схоласты сами не отказывались от народного восприятия духовности через мессу. В частности, Фома написал песнопения на Праздник Тела Христова [7, с. 109], известные доминиканцы писали толкования мессы [8, с. 746]. Месса была доступна неграмотному народу, а через проповедь он научался правильному поведению и частично пониманию христианской истины. Хотя, если провести анализ средневекового доминиканского, сарумского [9] (который можно считать близким ко всем прочим средневековым обрядам) и более позднего римского (тридентского) [10] обрядов, можно понять некоторые особенности текста. В небиблейских проприях мессы практически не содержится указание на поиск истины, скорее - на утверждение благочестия, но все же в народных молитвах по «Часословам», ординарии [11, с.22] мессы мы видим изложение символа веры и основных христианских молитв, понимая которые народ соприкасался с истиной христианства.

Подводя итог этой мысли, можно сказать, что помимо ученых-схоластов, которые занимались поиском истины (как христианской, так и научной) у простого народа был путь соприкосновения не только с бытовыми знаниями, но и с высокой христианской Истиной. И, в отличие от ученых, народ не искал и не развивал, а переживал истину. И можно предположить, что основным путем такого переживания было богослужение. Даже без полного понимания всего богослужения люди могли хорошо понимать части песнопений, которые часто повторялись, особенно в романо-язычных регионах, где, видимо, по указанной причине реформация не смогла так активно действовать. Сегодня мы имеем аналоги подобного воздействия, когда люди, не понимая всего смысла песнопения в русских или греческих церквях, хорошо помнят его и понимают его отдельные части. Это позволяет людям проникаться богослужением и любить его, чему может содействовать музыкальное оформление служб. Мелодия также помогает удобному запоминанию текста, хотя иногда на начальных этапах затрудняет его восприятие. Но важно понять, какие формы богослужения могли оказывать такое воздействие на прихожан.

Для этого важно провести анализ структуры западного обряда. Также важно отметить, что он не на всех территориях был связан с латынью. До разделения церковью мозарабы служили на готском, а глаголический обряд (римский обряд, распространенный на славянском языке святыми Кириллом и Мефодием) [12] был популярен в славянских католических странах, хотя долгое время и подвергался временным прещениям со стороны папства.

Трудно сказать, служился ли на национальном языке кельтский обряд до XII века (когда был вытеснен сарумским даже в Ирландии, а территория подчинена папе), так как существующие памятники этого обряда, в частности, миссал Боббио [13] написаны уже на латыни. Вероятно, галльский обряд, существовавший до каролингских реформ, также служился на народном языке. В то же время практически во всех обрядах существовали суточные службы и месса, которые посещались всеми прихожанами (по крайней мере так было на германских территориях, например, в Англии до XI века) [14, с. 15]. Суточные службы древних неримских обрядов мало известны (кроме реформированных при кардинале Хименесе мозарабских служб), но можно судить, что их содержательный материал был близок к римской традиции, как это существует в сохранившемся до наших дней амвросианском обряде.

В материале суточных служб можно выделить несколько важных блоков, которые можно сгруппировать по типам служб – дневной и ночной. Дневной тип служб включал: псалмы, библейские чтения, гимны, ответные стихи псалмов, библейские песни, молитвы (такие, как коллекты на мессе). Ночной цикл включал также гимны, псалмы, чтения (не только библейские, но и святоотеческие), ответные стихи, молитвы.

Для понимания степени влияния тех или иных форм богослужения на народ важно понять, как они исполнялись. В средневековье служились торжественные вечерня и утреня под воскресенья и праздники [15, с. 150]. В связи с этим можно предположить, что народ воспринимал то, что было более связано с церемониями, когда внимание прихожан менее отвлекалось от созерцания службы, хотя каждение на библейских песнях и чтении Евангелия на полунощнице Рождества и могли отвлекать их. Гимны, чтения, стихи, молитвы менялись часто в течение года, тогда как псалмы, составлявшие важнейшую часть служб, были неизменными и повторялись каждую неделю (за неделю, еще начиная с устава св. Бенедикта, положено вычитывать псалтирь на суточных службах, что в настоящее время немного изменено и католиками, и англиканами).

Известно, что Лютер, как и некоторые дети в его время, зарабатывали пением псалмов на улицах [16]. Это говорит о том, что в монастырских школах после Каролингов обучение пению псалмов было на достаточном уровне. Тогда как тривиум и квадриум и вообще светские науки стали частью папских и соборных школ – университетов, к которым народные массы имели мало отношения, но которые могли влиять на богословие. Часто богословие существовало вдали от народной традиции, которой были предоставлены свои способы переживания истин – месса и псалмы суточных служб.

Месса, которая включала неизменные части, также могла легко восприниматься людьми. Тем более, что она также включала псалмодию. Можно структурировать части мессы в порядке их близости народу и влиянию на него. Интроит как псалмодия, Кирие и Глория как неизменные песнопения были знакомы людям, сложнее было с переменными коллектами, чтениями Эпистул, градуалами, аллилуиариями, чтениями Евангелия. Символ веры был близок народу. Офферторий, неслышимая молитва-секрета, возглас «молитесь братья» (и иногда «и сестры»), шедшие до евхаристического Канона, были менее значимы для народа. На тихом Каноне после префации и «Sanctus» был очень важный момент, который привлекал внимание прихожан – Возношение Святых Даров священником. Трудно говорить о его дидактическом значении, но для многих, ввиду преподания причастия только на Пасху, он был центром веры и встречей со Спасителем. Хотя сама традиция возникла не ранее XII века в Париже. Дальнейшие «Отче наш», «Агнец Божий» (иногда и благословение после него), причастен-псалом были также хорошо знакомы народу, в отличие от после-причастной молитвы. Заключительный возглас «Ite Missa est» часто заменялся на «Benedicamus Domino». Народ мог получать освященный хлеб после мессы.

Все это актуально на протяжении всего периода Средневековья, так как структура мессы была неизменна во всех традициях.

Эффектность торжественной мессы с диаконом и иподиаконом, каждение вечерни, которые существуют, видимо, с эпохи Амалария Мецкого (или, по крайней мере, со второй половины XI века) скорее всего были центром внимания людей и привлекали их. Они заставляли еще раз переживать смыслы богослужения и христианства вообще и, таким образом, были важной формой соприкосновения народа с интеллектуальной культурой. Видимо, поэтому Лютер не возражал против облачений, алтарей, ритуалов богослужения, так как они имели важную дидактическую роль. Но только позднее некоторые стали считать, что они мешают пониманию. На манер кальвинистов многие лютеране заменили облачения пасторов на черный таларь, (изначально они сохраняли облачения, но распространили менее торжественную петую мессу). В Средние века главными формами мессы были торжественная месса с тремя служителями и читаная (произносимая на одной ноте) малая месса с одним алтарником. Читать тихо, не на одной ноте, а обычно стали малую мессу только в XVIII столетии.

И в то же время появляется традиция французских органных месс, малых месс с народным пением на немецком. Только к началу XX столетия возрождают пришедшие в упадок после «издания Медичи» григорианские хоралы и вводят малые диалоговые мессы с ответами священнику народа,

а не алтарника. Все это становится базой для реформ Второго Ватиканского собора. Это иногда связывают с идеей постепенного внутреннего «роста» людей для понимания литургии. То есть в Средневековье народу просто не нужно было знание богословия и понимание месс. Но в то же время отток людей из церкви в последнее время интенсивного распространения научных знаний, в противовес средневековому поиску чудес, невозможно воспринимать однозначно.

История смогла гармонично пережить и распространение величественных соборов в период готики, которые выражали триумф веры, в то время, когда народ не мог понимать и развивать, но только переживать веру. И в то же время история пережила распространение катехизации в период реформации после Мартина Лютера. Реакцией на это был и подъем образования в связи с контрреформацией («католической реформацией»). И уже некоторым синтезом двух этих начинаний видятся реформы начала XX столетия, которые призывали народ молиться молитвами мессы и понимать ее.

В то же самое время можно сказать, что интеллектуальная культура католической церкви лишь отчасти распространялась на массы только после Второго Ватиканского Собора. Многие люди и в наше время не охвачены знаниями, даваемыми воскресными школами. Истины богословия должны выражаться и излагаться доступным способом. Но должно ли это происходить на богослужении (которое пытались сделать катехизационным инструментом), как отчасти было в Средние века, когда у простых людей не было других способов познания веры, или это должно осуществляться иным способом? Данный вопрос весьма актуален. В свете его проясняется важность существования воскресных школ и высших учебных заведений, которые должны развивать богословие и доносить его до людей.

Причины, по которым происходит отток людей из Западной Церкви (как у католиков, так и у протестантов), еще нуждаются в дополнительном исследовании. В то же время не наблюдается приток людей в Православные церкви, причины чего также важно понять. Бесспорным остается только возможность переживания веры в литургии церкви как в Средние века, так и в настоящее время.

Можно также сказать, что, хотя некоторые из приводимых в статье материалов широко присутствуют в обсуждениях миссионеров (опыт Запада в этой области считался актуальным), все же опыт Европы не рассматривался в ключе постижения истины через богослужение. Это делает данную тему особенно значимой.

Список литературы

1. Sackville L.J. Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations. Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 2011. 224 p.
2. Библия. М.: РБО, 2009. 1312 с.
3. Забияко А. П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. 1254 с.
4. Maddocks F. Hildegard of Bingen: The Woman of Her Age. London: Faber & Faber, 2013. 352 p.
5. Berents D.A., Voer, de D.E.H., Warner M. Joan of Arc: Reality and Myth. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 1994. 127 p.
6. Головков М., архиеп. Христианство: век за веком. Очерки по истории христианской Церкви. М.: Даръ, 2011. 640с.
7. Awake, My Soul! New York: Church Publishing, 1998. 262 p.
8. Resnick I.A. Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences. Leiden: BRILL, 2012. 833 p.
9. Missale Ad Usum Insignis Et Praeclarae Ecclesiae Sarum, Labore Ac Studio Francisci Henrici Dickinson. Pitsligo: Pitsligo, 1861. 983 p.
10. Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini restitutum: s. Pii v. pontificis maximi jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum. Regensburg: sumtibus charatis et typis Friderici Putstet, 1862. 852 p.
11. The Roman Missal for the Use of the Laity: Containing the Masses Appointed to be Said Throughout the Year P. London: Keating, Brown & Company, 1806. 734 p.
12. Афанасьева Т. К вопросу о первоначальном славянском переводе литургии // Palaeobulgarica N 1, 2014, 54-61.
13. Lowe, E.A. The Bobbio missal, a Gallican Mass-book (ms. Paris. Lat. 13246). London: Henry Bradshaw Society, 1917. 618 p.
14. Rock D. The church of our fathers as seen in St. Osmund's rite for the cathedral of Salisbury: with dissertations on the belief and ritual in England before and after the coming of the Normans. Vol. 3-2, London: J. Murray, 1905. 500 p.
15. Gasquet F.A., card. Parish Life in Mediæval England, London: Methuen & Co., 1922. 284 p.
16. Прозоровская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб.: Фонд Лютеранского наследия, 1997. 173 с.

Рабдангаджиева Эльмира Шамиловна
Дагестанский государственный университет
elmira.rabadangadzhieva@bk.ru

Религиозно-этическое понимание истины Махатма Ганди

В статье рассматривается религиозно-этическое видение истины, то, как ее понимал и интерпретировал Махатма Ганди.

Ключевые слова: Махатма Ганди, истина, Бог, религиозно-этическая категория, ненасилие, поиск истины, абсолютная и относительная истина.

Проблема истины является одной из основных в философии. Начиная, еще с древнегреческих философов и по сей день, мыслители задаются вопросом «Что есть Истина?», занимаются ее поисками и разрабатывают различные трактовки на сей счет. Махатма Ганди не был исключением. Махатма Ганди (настоящее имя Мохандас Карамчанд Ганди) являлся одним из самых авторитетных нравственных и духовных лидеров 20 века в Индии. Обращение к Ганди сегодня – это не погружение в прошлое, в историю, горькую драму которой нельзя переписать заново и трагические результаты которой никому не дано изменить. Ганди и его учение становится со временем все ближе нам, все современнее, и, как это ни удивительно, его учение начинает занимать все больше места в наших мыслях о будущем, о путях развития нашего мира, всей планеты. Ганди не был профессиональным философом, он не создал какой-либо самостоятельной и законченной философской системы и сам неоднократно отмечал, что никогда не стремился к этому. «Я не претендую на то, - писал он, - чтобы создать какие-то новые принципы и доктрины. Я просто пытался по-своему применить вечные истины к нашей повседневной жизни и к нашим проблемам» [1, с. 53].

Если идея о субстанциональном характере божественной сущности составляет отправной пункт мировоззрения Ганди, то концепция истины, отождествляемой с Богом, выступает как центральный пункт его философских и общественно-политических концепций. «Его политико-философское учение, - справедливо отмечает В. Рубен, - достигает своего апогея в идее достижения истины» [6, с. 74-75]. Следует, прежде всего, отметить, что трактовка понятия и проблемы истины носят у него специфический характер, ибо под ней он не понимает знание, правильно отражающее предметы и явления объективной действительности, или соответствие идеи объекту. Истина в гандистском понимании лишена каких-либо определенных атрибутов и свойств. Широко оперируя этим понятием Ганди, тем не менее,

не дает четкого и ясного его определения, если не считать категорического утверждения: «Бог есть истина». Это положение претерпело в его мировоззрении известную эволюцию.

Выступая на митинге в Швейцарии в 1931 г., Ганди заявил, что «сделал шаг вперед», перейдя от положения «Бог есть истина» к утверждению, что «истина есть Бог» [3, с. 79-80]. Мыслитель считал это одним из важнейших своих теоретических открытий. Разъясняя суть различия между этими двумя положениями, Ганди указывал, что начав свои поиски истины с Бога, он убедился, что атеисты отрицают Бога тоже во имя истины. Но истину никто отрицать не может. Поэтому он считал, что истина, как и Бог, должна стать объектом поклонения, что якобы и выражает положение «истина - это Бог». Что есть Истина? Вопрос сложен, но для себя Ганди нашел ответ: истина есть то, что говорит вам ваш внутренний голос. Тогда как же так получается, спросите вы, что у разных людей разные и даже противоположные истины? Что ж, человеческий ум перерабатывает бесчисленные объемы информации и эволюционирует у всех по-разному. Поэтому что истинно для одного, то ложно для другого. Таким образом, кто экспериментировал с истиной, тот понял важность определенных условий в этих экспериментах. Дело в том, что сейчас каждый пользуется правом на свободу совести, даже если он не занимается никакой духовной практикой, и очень много лжи льется на этот сбитый с толку мир. Для Махатма Ганди истина - это высший принцип, который включает в себя множество других принципов. Такая истина - это правдивость не только в словах, но и в мыслях. Его высказывание об истине убеждают нас в том, что он понимает и употребляет это понятие преимущественно как религиозно-этическую категорию, которая включает в себя некоторый элемент познания. Истина понимается Ганди как определенная этическая категория, содержащая в себе комплекс принципов поведения, «которые обычно рассматриваются как нечто отличное от истины». Именно в таком религиозно-этическом понимании истина выступает в мировоззрении Ганди в качестве теоретической основы его политических принципов. Он постоянно подчеркивал, что только наше нравственное совершенствование является условием успешного продвижения на пути постижения истины, что лишь бесстрашие и ненасилие, ахимса и любовь служат руководством в «поисках» истины. Он также указывал, что истина «торжествует» в ненасилии, а поскольку последнее является (в идеологии гандизма) коренным принципом политической борьбы, постольку истина всецело приложима к политике. Не случайно для обозначения выдвинутых им методов борьбы за независимость Индии Ганди употребил термин «сатьяграха», что буквально означает «упорство в истине» [4, с. 65-66]. Принцип ненасилия, ставший основой сатьяграхи как нового метода политической борьбы, имеет глубокие корни в индийской духовной

традиции. В наибольшей степени сатьяграха обнаруживает инвариантность с принципом ахимсы - не причинения зла всем живому. Есть у него что-то общее с европейским пацифизмом, неприятием социального зла.

Любой человек, пытаясь достичь своей цели, пересекается своими интересами с интересами другого человека. И чаще всего не считается с ними, совершая насилие над тем, кто стоит у него на пути. Такого рода поведение вызывает ответное ожесточение и желание отомстить. Так разворачивается конфликт, который обостряется с каждым актом ответного насилия. Единственный выход - разорвать этот порочный круг. Кто-то должен остановиться. Зло не побеждается злом, об этом говорили все великие «Учителя человечества», в том числе и Будда и Христос. Однако считалось, что так могут поступать лишь одиночки, отдельные личности, которые обрекают себя на страдание и непонимание. Но Ганди показал, что эти принципы эффективны и в массовой борьбе за независимость.

Развивая свои взгляды, на проблему истины с религиозно - этических позиций, он все же не мог полностью игнорировать гносеологический аспект этой проблемы, в частности, в плане соотношения абсолютной и относительной истины. Действительно, если Бог признается абсолютной реальностью и в то же время отождествляется с истиной, то последняя, тоже должна считаться абсолютной. И к этому, в самом деле, сводятся рассуждения Ганди, хотя термин «абсолютная истина» он употреблял крайне редко. Истину тождественную Богу, следует считать именно абсолютной, человеку же в его повседневной жизни доступна лишь истина относительная. В отличие от первой, которая по его определению, является «вечным принципом», то есть Божеством, вторая существует в человеческом сознании. Из этого следует, что объектом познания является не относительная истина, а абсолютная истина, при этом, абсолютную истину не столько познают, сколько «ищут» и «осуществляют в себе» в процессе нравственного самоусовершенствования. «Не может найти истину тот, - заявляет Ганди, - кто не обрел глубокого чувства смирения» [5, с. 91-93]. В статье «Посланец бога» он прямо заявляет, что божественная сущность изо дня в день открывается человеку, и не все это осознают. Единственной причиной этого является то, что мы закрываем наши уши «перед тихим внутренним голосом». По его мнению, «тихий внутренний голос» господствует над разумом и чувствами человека, подавляет их и открывается только особо развитой интуицией. Принципиально иной смысл в гандистской концепции имеет относительная истина. В непрерывных поисках и стремлениях к постижению абсолютной истины, относительная истина играет лишь вспомогательную роль, выполняя функции указателя пути и защиты от дурных влияний. Так, говоря о своих исканиях Бога, то есть абсолютной истины Ганди пишет: «я готов в своих исканиях пожертвовать всем самым дорогим для меня. Если

понадобится жертва, я отдам даже жизнь, думаю, что я готов к этому» [2, с. 32-33]. Если «тихий внутренний голос», служит каналом, через который открывается абсолютная истина, то, по-видимому, общим путем, который ведет к этому «каналу» является ненасилие. Ибо, Ганди заявлял, что для него истина - это Бог и нет другого пути, чтобы найти истину, кроме пути ненасилия. Подытоживая выше сказанное, хотелось бы отметить, что такая расплывчатая и противоречивая трактовка проблемы истины есть следствие общего подхода Ганди к теоретическим вопросам. Данная трактовка осуществлялась им не с позиции абстрактной логически стройной философской системы, а с точки зрения потребностей момента, которые диктовали ту или иную интерпретацию проблемы в зависимости от конкретной политической конъюнктуры.

Для Дагестанской познавательной культуры идеи осмысления истины в трактовке Ганди представляют интерес ввиду распространенности в общественном сознании религиозно-познавательной культуры. Если следовать методологии М.И. Билалова по философскому осмыслению истины, то по его классификации, представления Ганди вписываются в общее содержание религиозной познавательной культуры. Так, по мнению, М.И. Билалова среди верующих :«мусульманина с представителями буддизма связывает значительно больше общего в духовных процессах, нежели с христианскими народами» [7, с. 105]. Здесь следует отметить, что границ между буддистской культурой или христианской, проводить нельзя, и представления Ганди вписываются в единую религиозную познавательную культуру. Таким образом, идеи Ганди еще раз подтверждают важность религиозной познавательной культуры.

Список литературы

1. Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1969.
2. Литман А.Д. МохандасКарамчандГанди. Исторический портрет. Народы Азии и Африки, 1980, № 4.
3. Комаров Э.Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969.
4. Ганди М.К. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. 1992. №3.
5. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1956.
6. Полонская Л.Р. Махатма Ганди: смысл жизни. Новая и Новейшая История. 1991. №4.
7. Билалов М.И. Постижимость истины: уловимость, объяснимость, выразимость. Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2017.

Савич Игорь Михайлович
Фонд «Конкордия», Санкт-Петербург
igorsavich@mail.ru

Поиск истины о происхождении жизни в сфере информационных «технологий» живых организмов

В статье проведено исследование информационных «технологий» живых организмов. Показано, что все взаимодействия между живыми организмами происходят в форме информационного обмена. Обнаруженная высокая иерархичность информационных объектов в живой природе и их функциональные особенности свидетельствуют о Разуме, который их создал. Функционирование живых организмов с использованием различных уровней информационного обмена, и особенно предустановленного подуровня, является доказательством деятельности Разума. Результаты данной работы свидетельствуют об истинности доктрины Сотворения.

Ключевые слова: информационные технологии, коммуникация на молекулярном уровне, иерархичность информационной структуры живых организмов, информационный обмен, Личность как источник информации, доктрина Сотворения.

Существование большого количества языков высокого уровня, встроенных во все биологические системы, является сильнейшим аргументом в пользу их разумного происхождения.
Джон Оллер младший

Ранее мною было показано, что использование информационных моделей позволяет значительно продвинуться вперед в познании истины о валидности некоторых концепций, пытающихся объяснить возникновения жизни на Земле [1]. В данной статье сделана попытка интерпретации свойств живых организмов с позиции информационных технологий.

Начну, прежде всего, с терминологии и определений. Вот стандартное определение информационных технологий (ИТ). «ИТ – это совокупность методов, производственных и программно-технических средств, объединенных в технологическую цепочку, обеспечивающую сбор, хранение, обработку, вывод и распространение информации для снижения трудоемкости процессов использования информационных ресурсов, повышения надежности и оперативности» [2].

ИТ обозначает любую технологию, с помощью которой создается, хранится, используется, обрабатывается и передается информация. Учитывая важность терминологии, следует остановиться на самом понятии «информация», относительно которого нет единого мнения. И зачастую сами определения внутренне противоречивы. Например, одни авторы рассматривают в качестве отличительной особенности информации то, что она, будучи материальной, не является при этом ни материей, ни энергией [2, с. 8]. Другие вполне обоснованно утверждают, что информация не является материальной, так как не обладает свойствами материи [3].

Прежде всего, информация (лат. *informatio* – разъяснение, изложение, осведомленность) – это физическая величина, и она может быть измерена. Основы количественной теории информации были заложены в работах К. Шеннона. Информация тесно связана с таким явлением, как энтропия, и Шеннон рассматривает информацию как меру неопределенности (энтропию) событий. Однако это определение оправданно только для закрытых систем. Для открытых систем им же было предложено следующее определение: «Информация выражается разностью безусловной и условной энтропий, тем самым с соответствующим изменением степени неопределенности при статистическом задании состояний рассматриваемой системы» [4].

Когда информация налицо, ее необходимо записать. Для записи информации необходимы четыре условия:

- инструмент (чем делается запись);
- материальный носитель (на чем делается запись);
- способ, механизм (как делается запись);
- причина (цель записи).

Еще Дж. Уотсоном было показано, что:

- а) количество ДНК в хромосомах постоянно;
- б) фермент ДНК-полимераза может инициировать синтез новых цепей ДНК. Однако этот фермент способен лишь присоединять нуклеотиды к уже существующей цепи [5, с. 217];
- в) двойные молекулы ДНК, близко расположенные друг от друга, могут обмениваться между собой цепями [там же, с. 252], то есть они способны обмениваться генетической информацией.

Из этих положений следует:

1. Важным отличием живых систем от вышеприведенных четырех условий является то, что в них информация *уже записана*. Все существование живых систем связано с воспроизведением информации, которая существует в них.

2. Следующим принципиальным отличием живых систем является четвертое условие или причина (цель), которая сопровождает всякую запись. Судя по всему, причиной воспроизведения информации в любой

живой системе является необходимость *существования самой системы*. Если процесс воспроизведения информации останавливается, живое перестает быть живым.

3. Из второго пункта следует, что причина воспроизведения информации в живых организмах *заложена в них с самого начала*. Эта причина побуждает к постоянному движению, в самом общем смысле этого слова (процессы трансляции и транскрипции, митоз и мейоз, развитие и рост, движение живых организмов). Если движения нет, наступает смерть. Следовательно, если живое существо перестает воспроизводить информацию, это говорит о том, что оно мертво. Есть небольшое исключение из этого правила: когда информация заложена с целью долговременного хранения (сухие семена, споры).

4. Следовательно, информация существует только для того, чтобы была возможна жизнь. Все разнообразие информации определяет жизнь, ее формы, особенности, а не наоборот.

В связи с этим четыре условия для записи (воспроизведения) информации, названные выше, для живых систем могут выглядеть следующим образом:

- Инструментами для воспроизведения информации являются ферменты.
- Материальным носителем информации является молекула ДНК (РНК).
- Способом (механизмом), которым осуществляется запись (воспроизведение) информации в клетке, является репликация ДНК (РНК у бактерий). Для этого процесса необходима, по крайней мере, одна молекула ДНК (РНК).
- Причиной, по которой делается запись, является самосохранение живых систем.

Легко увидеть, что все перечисленные условия предполагают существование Творца в самом начале: изготовление инструмента, создание материального носителя и, наконец, «изобретение» способа записи.

Кодирование является важнейшим способом представления (записи) данных. Кодирование – это управляемый процесс представления информационных объектов с помощью элементов данных [6], и оно никогда не может быть случайным.

И еще одно определение, которое пригодится нам впоследствии: это объект информатики. В информатике объектами называются рассматриваемые сущности, имеющие различимые свойства. В реальном мире не может быть двух одинаковых информационных объектов, и если они не различаются по составу, размеру и еще каким-то свойствам, то они могут различаться по их местонахождению (адресу). Примером таких информационных объектов

могут быть клетки любой ткани, например, мышечной. Несмотря на то, что все клетки, казалось бы, одинаковые, они различаются по своей тонкой внутренней архитектонике и составу. И если даже найдутся две совершенно одинаковые клетки (что маловероятно), они будут различаться по своему адресу – местоположению, – даже находясь в непосредственной близости.

Для понимания биологических закономерностей в свете терминологии и определений информатики неизбежен в той или иной степени редуцированный, то есть заведомо упрощенный, подход. Это неизбежно, потому что живой организм неизмеримо сложнее любого информационного устройства, созданного человеком, и взаимосвязи информационных объектов живых систем на два-три порядка превосходят функциональное содержание любой системы ИТ. Например, человеческая речь состоит из звуков, которые кодируются определенными символами – буквами. Таким образом, буква является первичным функциональным объектом. При кодировании генетической информации первичным функциональным объектом является нуклеотид, который состоит из азотистого основания, сахара пентозы и остатка фосфорной кислоты. Вся информация кодируется комбинацией четырех нуклеотидов: аденин, тимин, гуанин и цитозин (или урацил для РНК). Ну, – скажет дотошный читатель, – что это за кодирование, где всего четыре символа?! Не торопитесь с выводами. Вспомним, что все цифровые вычислительные системы, созданные человеком, кодируются только двумя символами: 0 и 1.

Далее, совокупность букв образует слово, которое обозначает (кодирует) предмет, понятие, признак и т. д. Точно так же совокупность трех нуклеотидов образует так называемый триплет, который кодирует на молекулярном уровне одну из двадцати аминокислот, из которых состоят все белки живого организма. Принципиально важным моментом является то, что одна аминокислота может кодироваться несколькими, разными по написанию, триплетами (вырожденность генетического кода), и никогда не наоборот.

Здесь сразу же напрашивается ряд аналогий.

Появление (образование) буквы (кода звука) так же, как и нуклеотида, не является случайным. В разных человеческих языках один и тот же звук может кодироваться разными буквами. При этом должны существовать, по крайней мере, два человека, которым знаком данный код (язык). Становление языка или наречия – социальный процесс, связанный с мыслительной деятельностью человека. Только при этом возможна коммуникация или передача информации. Генетический код, созданный в свое время, является универсальным в разных живых организмах, начиная с бактерий и кончая человеком: одни и те же триплеты нуклеотидов кодируют одни и те же аминокислоты. При этом узнавание того или иного триплета осуществляется с

помощью специфических транспортных рибонуклеиновых кислот (тРНК). То есть налицо целенаправленный процесс управления: узнавание (декодирование) → перенос информации с помощью материального носителя (тРНК) → запись на другом материальном носителе (молекуле белка).

Язык ДНК несет всю невероятно богатую информацию, которая воплощена в строении и функции всего многообразия животных и растений. ДНК выступает в роли дирижера, направляя свои команды, и каждая молекула живого организма прямо или косвенно призвана точно исполнять свою партию, ту роль, которая отведена ей Творцом. Именно с помощью языка ДНК и закодированной в ней информации Творец явил Свою неистощимую фантазию в Сотворении удивительно разнообразных форм живых организмов, поразительно гармоничных и захватывающее прекрасных.

Как уже говорилось выше, кодирование информации не может быть случайным процессом, а является строго управляемым действием. Появлением (написанием) слова управляет человеческий разум, а для формирования триплетов на каком-то этапе прошлого также был необходим Разум, намного превосходящий человеческий. Слова (информационные объекты), либо произносимые, либо записанные на материальном носителе (хранилище информации) с помощью человеческого разума, со временем подвергаются деструктивным изменениям (информационной энтропии): книги рассыпаются в прах, магнитные носители со временем становятся нечитабельными, даже слова, высеченные на камне, под действием эрозии теряют четкость. К тому же значение слов через определенное время может полностью измениться, и заложенная в них информация станет недоступной. Триплеты же нуклеотидов, единожды созданные, продолжают существовать на протяжении длительного времени «самостоятельно». Еще Чарльзом Пирсом (1839-1914) было показано, что любое множество отношений может быть сведено к комплексу триадических (тройственных) отношений [7]. С инженерной точки зрения троичность кода для записи информации о структуре и свойствах организма является оптимальной и позволяет создавать 64 комбинации триплетов. Как показали исследования молекулярной палеонтологии, троичность генетического кода была свойственна живым организмам тысячи лет назад, иначе исследования по наследованию признаков в историческом аспекте были бы невозможны.

Далее, слова формируют предложения, и это уже более высокий уровень информационного объекта. С помощью предложений (фраз) можно выразить неизмеримо большее количество информации. Наиболее значимой функцией предложения является его способность выразить законченную мысль. В предложении кроме слов есть еще знаки препинания, пробелы между словами, которые зачастую имеют очень важное функциональное значение. Хрестоматийным примером важности знаков

препинания является предложение: «Казнить нельзя помиловать». Когда королю было предложен подписать данный вердикт, ему необходимо было решить, куда поставить запятую, которая фактически решала судьбу человека.

В одном из учебников по биологии [8, с. 227] приводится интересный пример, иллюстрирующий сходство генетического кода с предложением, с одной стороны, и важной функциональной значимостью каждого нуклеотида, с другой. Вот это предложение: «жил был кот тих был сер мил мне тот кот». Каждое слово здесь состоит из трех букв, моделирующих триплетный код ДНК, и в отличие от предыдущего примера здесь знаки препинания безразличны.

Если по какой-то причине в коде ДНК выпадает одна буква (или один нуклеотид), скажем, в самом начале предложения, то происходит следующее: весь код смещается на одну букву влево и предложение при его чтении превращается в полную бессмыслицу: «илбылкоттихбылсермилм нет откот». Можно заметить, что даже при полной бессмыслице всего предложения, чисто случайно два слова имеют некоторое значение. Это «нет» и «от». Однако в отрыве от предложения они не несут никакого информационного смысла.

Возможна также мутация, при которой одна из букв меняет свое значение. Разумеется, замена может коснуться любой буквы, но мы можем смоделировать этот процесс и предположить, что буква «о» мутировала в букву «и» (выделенные жирным шрифтом). И теперь данная фраза будет иметь следующий вид: «жил был кит тих был сер мил мне тот кит».

Как видно, данная мутация значительно изменила смысл закодированной информации. И, прочитав эти слова, можно представить уже совершенно другое животное, которое обладает тихим нравом и довольно симпатично. Однако если данное словосочетание находится в определенном заданном контексте (вместе с другими словами или фразами), то совершенно ясно, что общий смысл будет потерян полностью.

В целом весь процесс очень наглядно демонстрирует, с одной стороны, негативное влияние мутаций на информативность заданной структуры, а с другой стороны, четко видно, как и в случае с отдельными словами, что предложение не может возникнуть самопроизвольно. Кто-то должен его произнести или записать. Аналогично, любая закодированная информация ни при каких обстоятельствах также не могла возникнуть самостоятельно. Некто, Кто обладает неизмеримо более высокими способностями и возможностями по сравнению с человеком, должен был спланировать и «запустить» ее. По-другому ей просто неоткуда было взяться. Поскольку каждый триплет кодирует определенную аминокислоту, то становится понятно, что с потерей одного нуклеотида (или его заменой) может

измениться состав кодируемого белка. Если это запасной белок эндосперма злаковых, то такие замены не будут столь трагичными, как, скажем, при биосинтезе фермента. Последний может полностью или частично потерять свою каталитическую активность. Бывают случаи, когда мутации ДНК не приводят к потере нуклеотида, а лишь к замене его на другой.

Предложение – это информационный объект более высокого уровня по сравнению со словом. В нашем случае этим объектом более высокого уровня является ген. Что же такое ген? С точки зрения теории информации – это материальный объект с закодированной на нем информацией. Вполне возможно, что вместо термина «ген» можно будет использовать, скажем, такое выражение, как минимальный информационный модуль (МИМ), который содержит информацию о каком-либо признаке, структуре или белке. Этот объект создан для информационного обмена в природе и существует для целей и задач управления живыми организмами.

В генетическом коде, так же как и в предложении, имеются знаки препинания. Ген кодирует одну полипептидную цепь или одну молекулу РНК. Для разделения информации, заключенной в последовательности нуклеотидов, кодирующей полипептидную цепочку, в генетическом коде имеются специальные триплеты нуклеотидов УАА, УАГ и УГА, получивших название терминирующих кодонов. (Заглавные буквы в данном случае обозначают всего лишь азотистые основания, которыми и различаются нуклеотиды. У – это урацил, А – это аденин и Г – это гуанин.) Каждый из этих кодонов выполняет функцию точки и останавливает синтез (трансляцию) того или иного полипептида.

Заданный смысл гена (предложения) довольно консервативен и меняется очень «неохотно». В клетке существуют специальные молекулы-переводчики, которые «знают» и язык РНК, и язык белков, а это, надо сказать, не простая задача даже для человека. Ведь информация гена записана с помощью последовательности нуклеотидов, которых всего четыре, а информация в белке записана совершенно на другом языке – на языке аминокислот, которых в клетке 20 видов, различающихся по химическому строению. Творец решил эту проблему, прямо скажем, гениально. Нуклеотиды были объединены по три штуки, или триплеты. Таким образом, количество вариантов сразу повысилось до 64 (см выше), и были созданы специальные молекулы, так называемые транспортные РНК (тРНК), один конец которых «знает» язык триплетов нуклеотидов, а другой – язык белков. И таких тРНК в клетке ровно столько, сколько надо для синтеза белковой молекулы. Вся система перевода одного предложения (гена ДНК) в другое предложение (белковую молекулу) включает

также и носители (рибосомы), на которых эта переводческая деятельность и происходит. И надо сказать, довольно эффективно, чему доказательство – неисчислимое количество живых клеток, которые не только функционируют, но и дают потомство.

Ген без трансляционной системы никому не нужен, и в первую очередь клетке. Это все равно, что написать предложение на китайском языке и прочитать его на уроке русского языка. Но если имеется система-переводчик, то появление белков становится вполне возможным. Отсюда основное правило жизни: ген должен быть понятным внутриклеточным системам. Так же как и предложение, если оно написано, но никто его прочитать не может, оно теряет всякий смысл. Этапы трансляции, как многокаскадной системы, описаны ниже.

И короткое резюме не в пользу теоретиков эволюционизма: любые фантазии по поводу самостоятельного существования генов и их «самосовершенствования» абсолютно беспочвенны.

Если учесть, что в клетке происходит одновременно создание великого множества белков, то просто диву даешься как же это все работает. Надо сказать, в сложном процессе воспроизведения и передачи биологической информации предусмотрены различные регуляторные и защитные механизмы для ее сохранения. Например, известно, что генетическая информация считывается всегда только с одной цепочки ДНК, а другая сохраняется для контроля. Дж. Уотсон отмечал, что «мутантные гены обычно рецессивны, так как мутация нарушает способность синтезировать соответствующий белок» [5, с. 187], то есть эти гены не участвуют в процессах передачи информации. Жизнедеятельность организма обеспечивают аналогичные нормальные гены, контролирующие синтез того или иного белка.

Что касается бактерий, то зачастую мутантные генотипы возвращаются к «дикому» нормальному генотипу путем реверсии, либо благодаря так называемым супрессорным мутациям, которые происходят в другом генетическом локусе (определенном участке ДНК), подавляющем мутантный генотип или организм [9].

Итак, ген, как функциональный информационный объект довольно высокого уровня, уже сложен настолько, что его образование, как и любое осмысленное предложение, невозможно объяснить самопроизвольным появлением. Почему? Да потому, что предложение (аналог гена) является функциональным объектом примерно того же уровня и выражает законченную мысль. А мысль, как известно, – это продукт разума. Существует очень много способов испортить ген, так же, как и мысль, и очень мало способов, чтобы его (так же как и мысль) улучшить. Мысль – это

то, что появилось в результате размышления. Она – результат деятельности мозга. По принципу аналогии, ген при первоначальном своем появлении также должен быть функциональным продуктом Разума.

Следующим по сложности информационным объектом является сообщение. И в данном случае уже очевидна необходимость наличия автора сообщения. Сообщение может быть выражено и одним предложением. Однако в отличие от иногда безличностного предложения у сообщения всегда есть автор. Авторство является характерным признаком, или свойством, сообщения [6]. На рисунке 1 смоделировано в виде гипотетической рыбы следующее сообщение, позаимствованное мною из одного отчета по подростковой конференции: «Каждый день проходили семинары по группам. Один из них: «Умышленный фол» (голова рыбы). Иногда в спорте специально нарушают правила (верхний плавник), например, чтобы «выбить» игрока соперников (хвост). Но когда в духовной сфере идут наперекор законам Бога (голова), последствия могут (задний плавник) быть очень печальными (передний плавник)». Эта простая модель иллюстрирует следующие выкладки.

1. Текстовое сообщение должно содержать, по крайней мере, одну непротиворечивую мысль (имеет цель).

2. Изменение любой буквы или слова приводит к искажению заложенной в сообщении информации.

3. У этого сообщения есть автор, так как оно не могло возникнуть самопроизвольно. Оно продукт действия разума.

И если теперь мы проанализируем «рыбу», как живой организм, по тем же позициям, то получим довольно любопытные выводы.

1. Любой живой организм должен содержать, по крайней мере, одну цель для своего существования (например, воспроизведение себе подобных).

2. Изменение любого триплета ДНК или гена приводит к искажению заложенной информации (это может привести к нарушениям каких-либо функций организма).

3. У информации, описывающей живой организм, должен быть автор, так как информация не возникает самопроизвольно. Информация, заложенная в живом организме, есть продукт Разума.

Таким образом, с помощью данной модели однозначно демонстрируется истинность доктрины Сотворения.

Недавно группой нейрофизиологов из Нью-Йоркского университета во главе с директором Института эмпирической эстетики имени Макса Планка (Германия) обнаружено, что мозг человека во время прослушивания

речи на родном языке одновременно отслеживает три иерархических уровня лингвистических единиц: отдельные слова, словосочетания и целые предложения, имеющие правильную грамматическую структуру. Причем показано, что восприятие этих трех лингвистических уровней генетически обусловлено (предустановлено), что в какой-то степени подтверждает теорию известного лингвиста Ноама Хомского о врожденной языковой способности — генетически обусловленных представлений о грамматической структуре речи [10].

Возвращаясь к размышлениям о происхождении генов, можно прийти к выводу, что для появления этого информационного объекта уже нужен не просто разум, а Личность. С биологической точки зрения, сообщение – это комплекс генов, где записаны какие-либо ключевые осмысленные свойства организма. Этот функциональный объект уже настолько информативен, что может отвечать за работу гуморальной системы, выработку иммунитета, кроветворения и т. д.

Дальнейшую иерархию информационных объектов занимает документ. Документ выражает принципиально новую функциональную значимость, если он регистрируется и начинает раскрывать общественное мнение. В живой природе аналогами документов можно считать геномы, которые специфичны для каждого живого организма. Возможно, это слишком упрощенная трактовка этих сложнейших функциональных объектов, но давайте вспомним, что любой вид живого организма является существом с чертами и особенностями, присущими только ему. Для изменения документа, корректировки его отдельных частей необходима целенаправленная и осмысленная деятельность. Прежде чем создать что-то новое, необходимы творческие усилия. Бездумное, случайное изменение текста может привести к полной потере ценности документа. По аналогии, целенаправленная деятельность в искусственном отборе (селекции) позволяет создавать организмы с заданными свойствами. Случайные изменения в организме (мутации) могут только нарушить этот хорошо выверенный и написанный с определенной целью «документ».

Живые организмы не могут существовать в одиночестве. Они созданы так, что могут жить только в сообществе и среди других видов животных и растений.

Высшее положение в иерархии информационных объектов занимает свод документов, объединенных одним общим назначением исключительной важности с точки зрения информации. Таким сводом может быть Свод законов или Кодекс, имеющий ключевое значение для государства, союза или сообщества.

Аналогично в природе существуют множественные территориальные и пищевые взаимосвязи. Это так называемые экосистемы. «Все сообщества растений, животных, микроорганизмов, грибов находятся в теснейшей связи друг с другом, создавая неразрывную систему взаимодействующих организмов и их популяций – биоценоз, который также называют сообществом» [11, с. 247]. Сообщества бывают самого разного уровня сложности, и все они связаны между собой, в первую очередь, пищевыми связями, что позволяет им обмениваться между собой материей (различными веществами) и энергией. К этому следует добавить еще одну важную особенность в свете сказанного выше. Происходит также обмен информацией разного уровня, начиная с использования биологических макромолекул и кончая отслеживанием одних животных другими по следам, запахам, звукам и т. д.

Учитывая все вышесказанное, можно обосновать причины огромного разнообразия видов животных и растений. Все они созданы как информационные объекты, призванные заполнить каждую возможную нишу на Земле, образуя буквально информационно-функциональную сеть взаимосвязей, необходимых для их существования [12].

Модель существования нашего органического мира в самых общих чертах можно представить в виде следующей схемы изменения информационного состояния всей системы (поскольку без участия информации этот процесс невозможен):

- начальное состояние (появление “создание” информации);
- изменение информационного состояния (перераспределение имеющейся информации);
- изменение информационного состояния (приток новой информации);
- изменение информационного состояния (потеря информации – информационная энтропия);
- новое состояние системы.

Наиболее важным моментом является начальное состояние, характеризующееся появлением (созданием) новой информации, поскольку достоверно известно (и об этом уже не раз говорилось), что информация не может возникать самопроизвольно. Никакие случайные процессы, связанные с мутациями или любыми иными действиями без вовлечения разума, не способны создать новую информацию.

Следующим важным этапом является приток новой информации – ведь именно так должно происходить образование новых организмов. Для этого необходим разум и его целенаправленная деятельность. Было

продемонстрировано, что приобретение новой информации можно рассматривать как некую ценность, которая может иметь и нулевое значение в контексте ее использования [13].

Немаловажная роль принадлежит управлению информацией. Управление, как показано выше, является целенаправленным процессом.

Отсюда следует, что поскольку эти ключевые этапы совершенно необходимы, то, по всем канонам логики, Сотворение является единственным возможным способом появления нашего мира.

Живым системам присуще еще одно специфическое и уникальное свойство ИТ – это явление информационного обмена.

В ИТ это понятие широко используется для разделения физических и логических компонентов, соединяющих участников (личностей) информационных процессов.

В живых организмах информационный обмен осуществляется на различных уровнях. Их количество трудно оценить в общем виде, и поэтому просто остановлюсь на некоторых самых характерных.

К первичному уровню информационного обмена можно отнести сигнальный. У каждого живого организма, независимо от уровня организации, имеется своя система восприятия сигнала: у инфузории – одна, у медузы – другая, у человека – третья. У человека этот уровень восприятия внешнего мира осуществляется пятью рецепторами: зрением, обонянием, осязанием, слухом, вкусом. Этот первичный уровень информационного обмена у человека уже очень сложен, и в его функционировании задействована центральная нервная система. На этом уровне так же, как и в технике, происходит формирование сигнала, который далее передается по информационным каналам связи (нервным волокнам). У инфузории-туфельки он более простой и связан с тактильными сигналами ее ресничек.

Следующим уровнем информационного обмена может быть уровень распознавания. Этот уровень информационного обмена делится на два подуровня. Это предустановленный уровень распознавания, или врожденный, и закрепленный, то есть появившийся вновь.

Предустановленный уровень распознавания на молекулярном уровне хорошо иллюстрируется примером иммунного ответа на вторжение чужеродных антител. Согласно теории австралийского исследователя Ф.М. Бернета [14], каждый В-лимфоцит синтезирует лишь один тип антител, которые локализуются на его поверхности. Судя по всему, весь набор специфических антител (по сути дела, моноклональных) для любого мыслимого антигена уже имеется в организме (что превосходно согласуется с теорией Сотворения). Когда чужеродный белок попадает в

кровь, происходит его распознавание (предустановленное) соответствующим В-лимфоцитом, а дальше осуществляется интенсивный синтез соответствующих антител для его нейтрализации. В качестве реакции на чужеродный белок (скажем, вирусную инфекцию) довольно быстро синтезируется большое количество специфических клеток (Т-лимфоцитов), несущих нужные антигены.

Система антител участвует не только в уничтожении патогенов, но и «запоминает» их антигенный состав на молекулярном уровне. Таким способом в организме возникает иммунитет, и при повторной инфекции аналогичным вирусом иммунная система распознает его поверхностные антигены (закрепленный уровень распознавания) и нейтрализует (связывает) их. К предустановленному уровню можно отнести различного рода заданные и закрепленные до уровня автоматизмов процессы, без которых ни одно живое существо не смогло бы функционировать. Известно такое свойство живых организмов, как авторегуляция. С помощью этого свойства живые организмы способны существовать в непрерывно меняющихся условиях внешней среды, «поскольку, – как пишут В.В. Березин и Н.А. Соловьев, – живые существа, особенно сложные, не могут свободно контролировать весь объем оперативной информации, связанный с жизнедеятельностью организма» [15]. Способность к флуктуациям по важнейшим параметрам также можно отнести к предустановленному уровню, важному для функционирования организмов.

В области поведенческих реакций предустановлен первичный уровень распознавания, который несет базовые основы для жизнедеятельности, и назван безусловными рефlekсами. Образование других распознавательных реакций формируется на протяжении жизни и зависит от условий (согласно терминологии И.П. Павлова [1849-1936], это условные рефlekсы).

Более высоким уровнем информационного обмена является уровень содержания или интерпретации. Хорошим примером этого типа информационного обмена является белоксинтезирующая система клетки. После процесса транскрипции на соответствующем участке ДНК матричная РНК (мРНК) (иногда ее называют информационной РНК) соединяется с малой и большой субъединицами рибосомы, и с помощью специальных ферментов и набора транспортных РНК (тРНК) начинается синтез белка. Информация, содержащаяся в мРНК об определенном полипептиде, интерпретируется белоксинтезирующей системой в заданную последовательность аминокислот, которая затем и синтезируется. В информатике этот тип информационного обмена является высшим, поскольку требует еще и развитого мышления.

Используя принципы ИТ, можно смоделировать транскрипционно-трансляционную систему в виде многокаскадного информационного обмена:

1-й каскад – ДНК – мРНК. Последняя синтезируется с помощью фермента ДНК-зависимой РНК полимеразы и комплементарна копируемому участку ДНК. ДНК – это отправитель информации, мРНК – переносчик этой информации;

2-ой каскад – взаимодействие мРНК с малой субъединицей рибосомы;

3-й каскад – соединение малой субъединицы рибосомы с большой, на которой должен начаться синтез полипептидной цепи;

4-й каскад – «узнавание» специфической тРНК (несущей свою аминокислоту) триплета матричной РНК;

5-й каскад – соединение двух аминокислот, находящихся на противоположных концах транспортных РНК в дипептид, с помощью белок-синтазы.

Данная пятикаскадная система демонстрирует все уровни информационного обмена: сигнальный, связанный с командой начала образования мРНК, распознавание соответствующего триплета мРНК с помощью антикодона т РНК и, наконец, интерпретация информации мРНК в растущую полипептидную цепь.

Отсюда следуют выводы:

1. Все взаимодействия между живыми организмами происходят в форме информационного обмена.

2. Иерархичность информационных объектов в живой природе и их функциональные особенности свидетельствуют о Разуме, который их создал.

3. Изменение информационного состояния живых объектов осуществляется с помощью притока не только новой, но, что особенно важно, – управляющей информации, поскольку процесс управления всегда связан с разумным источником. Последняя функция является прерогативой Разума, и это однозначно свидетельствует о действии Личности.

4. Функционирование живых организмов с использованием различных уровней информационного обмена, и особенно предустановленного подуровня, является доказательством деятельности Разума.

5. Создание многокаскадности различных систем живых организмов с точки зрения ИТ совершенно невозможно без вмешательства высшего Разума.

6. Все вышеизложенные пункты прекрасно вписываются в доктрину Сотворения.

Список литературы

1. Савич И.М. Использование информационных моделей в качестве инструмента познания // В мире научных открытий. Красноярск. 2010. №2(08). Часть 1. С.129-134.
2. Ёлочкин М.Е., Брановский Ю.С., Николаенко И.Д. Информационные технологии // М., «Оникс». 2007. 256 с.
3. Гитт В. В начале была информация // Симферополь, «ДИАЙПИ». 2008. 352 с.
4. Климонтович Ю.Л. Статистическое определение информации по Шеннону // http://sinsam.kirsoft.com.ru/KSNews_257.htm (Дата обращения 18 марта 2006).
5. Уотсон Дж. Молекулярная биология гена // М., «Мир». 1978. 720 с.
6. Симонович С.В. Общая информатика // СПб., «Питер». 2008. 428 с.
7. Оллер-мл. Д.У., Омдал Д.Л. Возникновение способности человека к речи: по чьему образу? В кн. «Гипотеза творения. Научные свидетельства в пользу Разумного Создателя» // Симферополь, «Христианский научно-апологетический центр». 2000. С. 235-269.
8. Биология. Общая биология. 10-11 классы: учебник для общеобразоват. учреждений (Бородин П.М. с соав.) (под редакцией Шумного В.К. и Дымшица Г.М.). Часть 1 // М., «Просвещение». 2011. 303 с.
9. Сарфати Дж. Электрическая ДНК // Разумный замысел. Ровно, 2008. № 10. С. 4.
10. <https://nplus1.ru/news/2015/12/08/Colorless-green-ideas-sleep-furiously> (Дата обращения 17 декабря 2015).
11. Биология. Общая биология (под редакцией Беляева Л.К., Дымшица Г.М.) // М., «Просвещение». 2012. 304 с.
12. Савич И.М. Информационные технологии живых организмов – свидетельства творения. В сб. «Креационизм и его значение для образования, науки и общества». Материалы Международной научно-практической конференции. Петрозаводск. 2011. С.5-15.
13. Константинов К.В. Молекулярно-генетические свидетельства творения органического мира. Альманах «Метапарадигма: богословие, философия, естествознание». СПб., Изд-во «НП-Принт». 2014. Вып. 2/3. С. 167-191.
14. Бернет Ф.М. Клеточная иммунология. М., «Мир». 1971. 542 с.
15. Березин В.В., Соловьев Н.А. Двухуровневая онтологическая модель живого существа // Метапарадигма. 2014. Вып. 02/03. С. 145-165.

ПОИСК ИСТИНЫ В СФЕРЕ МОРАЛИ, ИСКУССТВА И ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ СФЕРЕ

Арутюнян Каринэ Сергеевна

Рязанский государственный радиотехнический университет
carin-dop@yandex.ru

Специфика роли и места нравственного сознания в пространстве современной культуры

В статье проанализированы основные направления развития нравственности и культуры в российском обществе, выявлены особенности регулятивной роли нравственного сознания в культуре, показана определяющая роль морали в достижении единства и стабильности общества, а также осмыслено соотношение истины и морали.

Ключевые слова: нравственная культура, нравственное сознание, истина, нравственная мотивация, нравственный кризис, общественное сознание.

Современный этап трансформации российского общества отличается неопределенными представлениями о жизни людей в момент разрушения ценностей, которые казались стабильными. Происходят коренные изменения социальных взаимоотношений, сопровождаемые существенными изменениями ценностных ориентаций человека. Наблюдается также нивелирование ранее существовавших этических ценностей и формирование новых, прямо противоположных, негативно влияющих на духовный облик человека.

Одна из основных проблем модернизирующегося общества – проблема состояния нравственности и нравственной культуры, а также вопросы взаимосвязи истины и духовно-нравственной сферы. Мораль представляет собой способ практически духовного освоения мира, регулирующий общественные отношения и поведение человека, заключающийся в выработке духовных ценностей и требований и проявляющийся в сознательной деятельности людей [1, с. 82].

Мораль является связующим звеном между человеком и обществом, социокультурным механизмом, управляющим взаимоотношениями людей и согласовывающим как общественные, так и личные интересы. По мнению А.Г. Харчева, основной особенностью морали является та, согласно которой мораль «представляет собой способ утверждения социального в индивидуальном» [2, с. 28].

Ученые определяют мораль как нормы поведения, ценности, идеалы, оценки, а также само поведение людей по трем уровням: 1. моральное сознание – целостное образование, содержание которого воплощается через определенные элементы (моральные нормы, кодексы, принципы); 2. моральная практика – область реализации форм моральной деятельности и складывающихся отношений; 3. моральное самосознание – возникающее в момент внезапного осознания человеком своей неповторимости и индивидуальности, обособленности.

Таким образом, мораль представляет собой способ практически духовного освоения мира, регулирующий общественные отношения и поведения человека и заключающийся в выработке духовных ценностей и требований, проявляющийся в сознательной деятельности людей.

В современном социогуманитарном знании интерес к проблеме сущности морали не ослабевает. Наиболее распространенные современные подходы рассматривают мораль как регулятор поведения людей. А.А. Гусейнов и Р.Г. Апресян определяют мораль как «превосходство разумного над аффективным, возможность человека стремиться к высшим благам, наполненную доброй волей, бескорыстием побуждений, умением жить в соответствии с законами человеческого общежития» [3, с. 89]. Мораль определяется в качестве принятой системы норм индивидуального поведения.

Нравственная культура является практическим воплощением морали как особой формы общественного сознания, регулирующей отношения между людьми с помощью системы норм, принципов, идеалов, ценностей. Как часть культуры, нравственная культура содержит критерии соответствующей оценки жизнедеятельности, является условием здорового существования социума. Уровень развития нравственной культуры определяет подлинное функционирование морали. В этой связи В.С. Библер отмечает, что нравственная культура тесно связана с общественным сознанием и идеологическими общественными отношениями. «Каждое проявление нравственной культуры несет в себе нормативность, характеризующую нравственную культуру общества в целом» [4, с. 64].

Анализируя особенности нравственной культуры, философ отмечает, что она демонстрирует уровень творческого отношения личности как субъекта морали к объективной реальности. Таким образом, по мнению В.С. Библиера, «о нравственной культуре можно судить не по степени осуществления ценностей, а по степени уникальности, превращения самого себя в субъект деятельности» [4, с. 65].

Процесс формирования у человека нравственной культуры тесно связан с соответствующей мотивацией, под которой понимают динамическую

систему, формирующуюся в результате воздействия ряда факторов. Нравственная мотивация выполняет только ей присущие функции, среди которых основной является оценочная и побудительная. Составляющими элементами нравственной культуры являются: наличие моральных мотивов и нравственных чувств, следование моральным нормам, формирование нравственных ценностей.

Нравственная культура – интегральное образование, в котором находятся в тесном взаимодействии нравственное сознание, моральные мотивы и чувства, формы духовного освоения. Культура представляет собой систему нравственных отношений и различных видов нравственной деятельности, а также является неотъемлемой частью культуры личности и общества. Личность с развитой нравственной культурой можно охарактеризовать как обладающую высокой степенью человечности и гражданственности, демонстрирующую нравственно-значимое поведение, основанное на уважительном отношении к другим людям.

На формирование личности с высокой нравственной культурой может оказать влияние нравственный кризис, который охватывает своим влиянием все новые сферы и может иметь разные причины. Некоторые ученые связывают его со становлением информационного общества и изменением стиля мышления. Так, указывается, что происходящие «трансформации современного стиля мышления имеют существенное значение не только для разворачивания когнитивных процессов, но и для функционирования аксиологических составляющих современного культурного пространства. В частности, они оказываются небезразличными – и не всегда благоприятными – для функционирования в контексте современной культуры нравственного сознания» [5, с. 276].

Другие исследователи обращают внимание на модульный характер подачи информации. «Модульная структура информации в современном сообществе приводит к изменению сознания человека – уменьшает способности к классификации, поскольку иногда крайне трудно выделить единый классификационный критерий. Снижаются способности к вычленению причинно-следственных связей. Моральный аспект данного явления выражается в том, что человек информационного общества мало способен оценивать свои и чужие поступки с большой долей объективности.

Третьи связывают рассматриваемые процессы с переходом к индустриализму. Утверждается, что факт замены морали традиционного общества фиксировали еще Ф. Энгельс и Э. Дюркгейм. Нравственность – широкое понятие, охватывающее собой и образ нашей жизни, и наши поступки и деяния, и деятельность наших институтов, но прежде всего, наше сознание, его содержание и форму.

Общественное сознание, обладает различными функциями в обществе, но, пожалуй, главной из них является его регулятивная функция, его способность упорядочивать общественную жизнь. Мы чаще стали говорить о регулятивных функциях права, политики, экономики, реже речь идет об искусстве и морали. Но ведь и эти формы сознания и связанные с ними сферы жизни влияют на стабильность общества, придают ему упорядоченность и организованность, определяют его целесообразный характер.

Известно, что в своем филогенезе и онтогенезе различные формы общественного сознания и соответствующие им сферы жизни возникают не сразу, а значит, между ними формируются сложные отношения координации – взаимодействия и согласования, и что еще важнее, субординации – подчинения и соподчинения. И в культуре общества та или иная форма сознания представлена по-разному. Так, долгие годы в советской России в основном преобладала политика, в демократической России - приоритет отдается праву, а вот нравственности отводится подчиненная, вторичная роль. Правовые решения не применяются без соответствующих политических установок, а политика охватывает взаимодействие миллионов людей.

Без решения нравственных проблем общества его продвижение вперед невозможно. Поскольку достижение внутренней консолидации требует идентификации - процесса, в котором нравственность является ключевым компонентом. Не случайно, важной проблемой раннего христианства была модификация нравственности, замена языческих норм и ценностей на ещё только формирующиеся монотеистические. Важную роль в нравственном развитии человека и общества играет обретение идентичности. Ибо образ «вперед», в будущее в нравственно разных представлениях будет различаться. Специфика нравственного сознания как раз и заключается в его необходимости оценивать, соизмерять существующее с точки зрения необходимого и должного будущего.

Сама природа нравственного сознания как духовной формы опережающего отражения действительности, ставит ее во главу угла формирующейся культуры, без чего невозможны ни выбор цели развития, ни его осмысление, ни обоснование необходимых «модернизаций».

Нравственность является наиболее распространенной и эффективной формой регуляции общественной жизни, которая позволяет добиваться стабильности и порядка даже в тех случаях, когда политика и право перестают оказывать свое консолидирующее воздействие. Особая природа нравственности, не сводимая ни к правовым, ни к политическим методам воздействия, требует пересмотра приоритета роли и значения различных сфер в культуре общества в пользу нравственных регуляторов.

Таким образом, мы можем сказать, что нравственность является важнейшим компонентом общественной жизни. И по мере своего развития культура все в большей степени будет нуждаться в ее присутствии. Без нравственности невозможно добиться единства общества, сплоченности его рядов, определить цели и средства реализации этих задач, а значит, обеспечить будущее существование России. Регулирующее начало нравственности проявляется не только в экономике, в политике, но и во всех остальных элементах культуры.

Соотношение истины и морали имеет теоретическую и практическую актуальность, которая выражается тремя основными положениями.

1. Углубление современного нравственного кризиса может быть вызвано деформацией основных параметров человеческого бытия, то есть антропологическим кризисом. Этот кризис касается не отдельных результатов человеческой деятельности, но способа бытия. Именно поэтому характерной чертой развития философии является стремление не просто поставить человека в центр философских размышлений о мире, но и глубоко осмыслить специфику самой человеческой реальности. Острота современного нравственного кризиса заключается в том, что ему оказались подвержены не просто культура, но и сам человек. При этом современная философская мысль все активнее изучает специфические импульсы внутренней свободы и ответственности. Такая качественная направленность в развитии философии делает закономерным обращение к вопросу о соотношении истины и морали.
2. Современная этика столкнулась со сложной ситуацией, в которой многие традиционные ценности оказались пересмотрены. Прежние основания моральных принципов потеряли свое значение в связи с глобальными процессами, развивающимися в обществе. Это привело к антинормативистскому повороту в этике и выразилось в желании провозгласить отдельного человека самостоятельным субъектом нравственного требования (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.). С другой стороны, возникло желание ограничить область этического достаточно узким кругом вопросов, связанных с формулировкой таких правил поведения, которые могут быть приняты людьми с разными ориентациями. В результате категория истины оказалась за пределами морали. Важным шагом, представляющим реакцию на современную ситуацию в развитии общества, стала попытка понять мораль в конструктивистском плане.
3. С современными антропологическим и нравственным кризисом связан и глобальный экологический кризис. На базе современного технократизма идет столкновение личности с природой, в котором победу стремится одержать человеческий эгоизм, лишаящий будущее поколение всякой перспективы.

Наличие антропологического, нравственного и экологического кризисов современности делает необходимым разработку этической парадигмы, которая бы рассматривала мораль как онтологический способ бытия и один из путей реализации человеческой сущности. Особую роль в разработке этой парадигмы играет проблема соотношения истины и морали, которая на сегодня проанализирована явно недостаточно. Односторонний подход в изучении данной проблемы заключается в том, что в работах, посвященных вопросу соотношения истины и морали, используется классическая трактовка истины, понимаемая как адекватное отражение предметов и явлений познающим субъектом [6, с.189].

По словам И.А. Савельева, соотношение истины и морали происходит на трех уровнях [7, с. 112], рассматриваемых как содержательно специализированные аспекты. 1. Онтологический аспект характеризуется тем, что истина трактуется как свойство бытия, либо как подлинное бытие, а мораль – как должное следование истинному бытию. Онтологическое понимание истины и морали прослеживается в философии Платона. Все свои основные добродетели – мудрость, мужество, справедливость – он выводит из устройства истинно сущего бытия, затем они фиксируются в качестве свойств души и лишь потом проецируются на социум, в котором формируется человек и происходит деление людей на сословия, каждому из которых предписывается своя преобладающая добродетель. И мораль, и истина, прежде всего в натурфилософии, понимаются онтологически. На данном уровне понимание морального суждения личности исходит из общего комплекса онтологических и теологических вопросов. Критерием истинности морального суждения личности выступает духовная очевидность.

2. Гносеологический аспект понимания соотношения истины и морали является следствием духовной активности субъекта, которая определяется как «познание», а идеальные продукты этой активности – как «знание». Это в полной мере относится к морали, которую еще со времен Сократа многие философы рассматривали как познавательную деятельность. Отечественный философ морали Л.В. Максимов указывает на преувеличение роли когнитивной составляющей духа и оценивает когнитивистскую парадигму обществознания как редуцицию ценности к знаниям [8, с.10].

Представители корреспондентской концепции понимают под истинной соответствием человеческих знаний, объективной действительности. Важно, чтобы человек поступал сознательно, с определенным намерением, чтобы совершаемое действие выступало для человека как цель. С точки зрения представителей конвенциональной концепции истина есть

продукт соглашения между участниками познавательного процесса. Мораль выступает как конвенция, способствующая выполнению определенных прагматических функций. С позиции гносеологического подхода соотношение истины и морали формирует методологический принцип, согласно которому мораль, ее оценки и императивы рассматриваются как когнитивные высказывания.

3. Экзистенциальный аспект понимания соотношения истины и морали в отечественной культуре фиксируется понятиями правда, праведность и правота. Под истиной понимается личностно продуманная ценность, которая принимается человеком всем его существом и утверждается в жизненных поступках. Такая ценность способствует самореализации личности. При этом экзистенциальная истина обнаруживается в пограничных жизненных ситуациях.

Проблема соотношения истины и морали, которую можно также определить как проблему истинности морального суждения, остается актуальной. Осознание многоуровневости феноменов истины и морали позволяет лучше понять специфику их взаимоотношения.

Список литературы

1. Золотухина – Аболина Е.В. Курс лекций по этике / Е.В. Золотухина – Аболина. Ростов н /Дону: Феникс, 1999. 384с.
2. Харчев А.Г. Социология воспитания / А.Г. Харчев. М.: Политиздат, 1990. 220 с.
3. Гусейнов А.А. Этика / А.А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2000. 472 с.
4. Библер В.С. Нравственная культура: современность (философские размышления о жизненных проблемах) / В.С.Библер. М.: Знание, 1990. 64с.
5. Можейко М.А. От «этики кодекса» к «этике творчества»: трансформация нравственного сознания в современной культуре [Электронный ресурс]. URL: <https://docviewer.yandex.ru/?uid=14751891&url=ya-mail%3A%2F%2F2400000007388088373%2F1.3&name=Культура%20и%20этика.pdf>. (дата обращения: 20.12.2015) С. 260–303.
6. Истина // Философский энциклопедический словарь. М.: Инфра-М, 2001. 376 с.
7. Савельев И.А. Проблема многоаспектности соотношения истины и морали / И.А. Савельев // Вестник ОГУ. 2006. №9. С. 111-117
8. Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли / Л.В.Максимов. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. 160 с.

Курбанов Муса Гасангусейнович
Дагестанский государственный университет, г. Махачкала
kurbanovm@mail.ru

Истина в системе нравственных ценностей свободы и равенства

В статье ставится проблема эпистемологического понимания истины, свободы и равенства, имеющих ассиметричные значения, которые могут приводиться в общественной жизни к системному нравственному единству на общее благо людей. Разделяя абстрактно-теоретические и конкретно-практические возможности понимания свободы и равенства, автор считает, что только мудрая истина может обеспечить истинное равенство на основе свободы, а истинную свободу – на основе равенства.

Ключевые слова: истина, свобода, равенство, система нравственных ценностей, духовно-нравственная история, соотношение свободы и равенства.

Феномены истины, свободы, равенства относятся к разряду сложнейших философских категорий, системное понимание которых невозможно без сложной цепи абстрактно-логических допущений и исключений. Если в ходе исследования и связанного с ним статусного понимания любой отдельно взятой нравственной ценности возникает множество непростых вопросов, то попытка исследования и понимания системных отношений между нравственными ценностями на несколько порядков усложняет возможность получения ожидаемого результата.

Нас будет интересовать аспект эпистемологического понимания таких нравственных ценностей как свобода и равенство, где истина, взятая в атрибутивном смысле, четко определяет нормативный порядок и строй существования этих ценностей, взятых в единстве и многообразии. Предположим, в порядке первой гипотезы, что есть такая сфера общественной жизни, в которой истинная свобода может гармонично сочетаться с истинным равенством. Тогда следует сразу же сформулировать и еще одну гипотезу более глубокого порядка, задающую пределы понимания первой гипотезы. Вторая гипотеза требует допустить возможность того, что сама гармония между свободой и равенством тоже может и должна быть истинной, а не ложной. При таком раскладе, который задается системной гармонией разных ценностей, спрашивается, сохранят ли свобода и равенство свои обособленные истинные значения, или они могут быть нивелированы на системном уровне особым порядком их сочетания в форме единства. Это допущение, по сути, означает уже третью гипотезу, без которой первые две теряют свой логический смысл.

Сложность абстрактно-логического и гипотетического исследования аксиологических отношений усугубляется широтой расхождения семантических границ в понимании свободы и равенства. Здесь встают вопросы о том, какую свободу можно считать истинной, а какую ложной, а также, что именно в ценностном феномене свободы является истинным, а что – ложным. Так, Ю. М. Лотман, анализируя «Мысли об истинной свободе» Н. М. Карамзина, обращает внимание на то, что содержание истинной свободы может меняться в ходе общественного прогресса: «представление о свободе как отсутствии насилия, о праве личности на неотъемлемые, вытекающие из Природы права, было прочно усвоено Карамзиным и никогда не покидало его, воспринимаясь как самоочевидная и даже тривиальная истина. Однако в определенные периоды творчества внимание переносилось на внутреннюю свободу духа, стоящего выше неизбежных материальных стеснений, накладываемых на него жизнью. Иногда обострялся мучительный вопрос о соотношении свободы человека и воли Провидения» [1, с. 26]. Такая же методологическая обусловленность относится и к делу понимания феномена равенства.

В отличие от абстрактно-теоретического представления, конкретно-историческая реальность свободы и равенства всегда противоречива, поэтому их истинное значение, взятое порознь или в гармоничном, системном единстве, оказывается более предрасположенным к идеальному статусу бытия, далекому от повседневных, практических забот, чем и объясняется их слабая выразительность не только в практических делах, но и в связанных с ними концептуально-прикладных формах понимания. Поэтому свобода и равенство, оказавшись без активного культурно-исторического созидания, какого бы этапа в своем совершенствовании они не достигли, очень скоро скатываются к самым невероятным искажениям и коверканьям. В результате, ложная свобода и ложное равенство, возникающие из нравственного небытия, попирают не только истину, но и реальную суть самой нравственности. Вот почему истинная свобода может быть построена в государстве лишь на основе реального равенства избирательных прав.

В ряде случаев разделение между истинной и ложной свободой преподносится, камуфлируется, фетишизируется или проблематизируется через разделения на позитивную и негативную свободу, которые и сами могут быть, вдобавок, как истинными, так и ложными. По аналогии можно говорить и о разделении равенства на позитивное и негативное, полагая, что первое означает равенство для кого-то (чего-то), а второе – равенство с кем-то (с чем-то).

Можно ли жертвовать истинной свободой во имя истинного равенства и, если да, например, во имя общего блага, то, в каком случае это оказывается невозможным и недопустимым для самосохранения свободы

в пределах ее истинного значения? На особую методологическую сложность этой ситуации обращает внимание К. Скиннер, утверждая, что «одна из основных путаниц, которую следует избежать, заключается в смешении понятия свободы с родственными понятиями равенства и независимости, так как такого рода неаккуратность служит дурную службу истине» [2, с. 94]. Поэтому, сравнивая между собой свободу и равенство, как и другие ценности, следует учитывать парадоксальную обратимость смыслов, связанную с необходимостью исключения их полного тождества и полного различия в рамках концептуального единства нравственности. Парадоксальность всех нравственных ценностей такова, что «мы свободны и несвободны одновременно» [3, с. 5], мы живем в равенстве и неравенстве одновременно. Что с этим делать? Этот вопрос накладывает тяжелый отпечаток на проблему истинного понимания нравственных ценностей. Каждая эпоха всегда ставит этот вопрос перед каждым поколением людей и перед каждым человеком в отдельности.

В развитии любого общества потенциально существуют и актуально действуют две противоположные силы, которые в архаичное время были линейными, однозначными, прозрачными и очевидными, а в современных условиях получают нелинейный, многомерный, сакральный, фетишизированный, камуфлированный, иллюзорный характер и парадоксальную выразительность. Первая сила, притягивающая людей друг к другу, формирует среди них **абстрактно-всеобщее равенство**, утверждаемое общепринятыми нормами жизни и выражается в феноменах согласия, любви, дружбы, уважения, братства, толерантности, сотрудничества, согласованности, солидарности, сострадания, сплоченности. Вторая – отталкивает людей друг от друга и формирует их **абстрактно-всеобщую свободу**, снимающую общезначимые нормативные ограничения и выражающуюся в феноменах соперничества, насилия, вражды, ненависти, агрессивности, преобладания, господства. Обе эти силы абстрактно-всеобщего континуума потенциально присутствуют и экзистенциально проходят сквозь конкретную повседневную жизнь каждого человека и сквозь историю всего человечества. Более того, они выражают два противоположных направления, образующих на сущностном уровне фундаментальный источник движения социальной реальности.

В упрощенном понимании здесь напрашивается метафорический образ «социальной механики», с помощью которой можно проектировать абстрактные схемы конструирования вполне конкретных моделей социальной реальности. Так, исходя из правовых приоритетов и принципов, можно постулировать как первичность равенства в возможностях выбора форм свободы, так и первичность свободы – в выборе форм равенства.

Акцент приоритетности может демаркироваться и через различные концепты детерминации социальных отношений. Тогда, в одном случае свобода оказывается условием достижения равенства, а в другом – равенство станет условием реализации свободы.

Различные социальные отношения людей эмоционально выражаются в симпатиях и антипатиях, утверждая среди них типологические проекции, идентифицируемые как дружба и вражда, которые предопределяют восприятие совместной жизни людей и формирование общей социальной картины мира. В возвышенном духовном смысле дружба функционирует как механизм социально-символического собирания людей, их объединения, сплочения, «соборности», а вражда – как механизм социально-символического разделения, расхождения, «разборности». Не случайно в происхождении слова «вражда» подразумевается понимание людей, идущих врозь, в разные стороны.

Дружба и вражда в процессе осознания совместной человеческой жизни, соотносятся в таком же непостижимом порядке как соотносятся душа и тело, небо и земля. Поэтому феноменологический горизонт проблемы является необъятным, пока угол восприятия проблемы находится внутри данной проблемы. Чтобы объять весь горизонт, мы должны выйти из этой проблемы, рассмотреть ее каузальные основания и аксиологические перспективы. Позитивный выход означает решение поставленной проблемы, ведущий нас к полноценному обретению новых форм и способов человеческого существования. Негативный выход – это осмысление данной проблемы в русле ее диаметрально противоположного основания, т.е. решение проблемы «от противного», исходя из бесчеловечности, в окружении которой и вопреки которой разворачивается весь ход истории. Оба решения предлагают свои пути выхода из проблемы. Поэтому свобода выбора всегда открыта перед каждым человеком. Право на свободный выбор становится неотъемлемым атрибутом реализации человеком своей сущности.

Любая социально-историческая система имеет свой предельно допустимый интервал возможностей и условий освоения практически неисчерпаемого потенциала творческой деятельности человека. В этот интервал входит такая совокупность взаимозависимых социальных форм позитивной самореализации, которая в конкретно-исторических условиях может существовать, а затем превращаться в своеобразные «рудименты истории». По сути, это становится выражением окончательной гибели той социальной системы, которую уже миновал очередной генеалогический виток развития позитивно сложившихся потенциальных возможностей. Новая социально-историческая система возникает либо из недр и обломков старой, либо вопреки, вне и независимо от старой системы.

Позитивные и перспективные возможности любой социально-исторической системы определяется мерой соответствия и гармоничного сочетания таких инвариантных начал как **равенство и свобода**. В связи с этим следует исходить из того, что социальный статус равенства теряет свой смысл без учета моментов свободы, а свобода социальных отношений представляется невозможной без моментов социального равенства человеческих возможностей. При этом «опора на интуицию равенства при решении постоянно возникающих проблем хотя и необходима, но совершенно недостаточна» [4, с. 92]. Равенство получает социально самодостаточный статус лишь в присутствии моментов свободы или при соизмеримости его с признаками свободы. Ведь человек может быть истинно равным только среди равных, истинно свободным – только среди свободных. В идеальном смысле свобода и равенство людей утверждается на основе дружелюбия, культивирующего толерантные отношения и взаимное признание общего права для всех на реализацию своих возможностей в совместной жизни. Человеческая «свобода в таком случае становится формой социального отношения: я не могу быть свободным, если другие члены моего сообщества не свободны в той же мере. А это означает, что свобода может быть только сообща разделяемой» [5, с. 137], проистекающей из равенства, общего для всех персонифицированных сингулярностей. В отличие от равенства, утверждающегося через взаимно признаваемые обязательства, горизонт свободы может выдвигаться за пределы встречных социальных обязательств между людьми. Любому человеку дозволено то, что не препятствует возможностям жизни любого другого человека. В отличие от преисполненности равенством, люди по-разному преисполнены свободой. Это означает, что сильные личности интенционально раздвигают свой горизонт свободы, чего им нельзя делать с горизонтом равенства, низводящего сильных к среднему большинству.

Равенство получает свое реальное и адекватное выражение в отношениях, сближающих людей друг с другом, а свобода, в конечном счете, утверждается на основе усилий, направленных на личностное обретение каждым человеком своей истинной сути. Свобода не может быть подарком судьбы; она никогда не обретается даром; она всегда требует от каждого повседневной, конструктивной самореализации.

Таким образом, человеческое существование всегда выражается в виде сущего, которое может **быть** не только самим собой, но и **иметь** себя в своем распоряжении. Возможность быть собой дает человеку ощущение сингулярного равенства с другими людьми. Возможность иметь себя и распоряжаться своими действиями открывает человеку ощущение свободы. Но практика социальной жизни привносит зеркальную обратимость в чистые конфигурации человеческого сосуществования через свободу и равенство

среди себе подобных. Действительно, «в своих практических делах мы не можем вести себя так, как если бы требования духа исходили не от нас самих. Действие — оно плоть от плоти нашего мышления..., действовать — значит управлять и создавать новое. Разве имеет человеческий смысл бесплодное действие, когда человек, чтобы избежать давления прошлого и будущего, пускается фантазировать по поводу того, что могло бы быть? Столь же бесчеловечным является тираническое действие, которое сковывает любое волевое решение с помощью застывших формул и таким образом насильно подчиняет его себе. Первое является отклонением от требований свободы, второе — от требований истины» [6, с. 33].

Если гипертрофированное равенство, проистекающее из эгалитаристских взглядов, влечет за собой застойные, гнилостные явления в цивилизационном организме, то преувеличенная свобода, оказывается питательной почвой для бурного роста уродливых опухолей на теле цивилизации. Социальная зависть, скрытая ненависть и потенциальная вражда, заложенные в основание элитаристского понимания общественных отношений не просто разделяет людей, а определяет соответствующий порядок и способ, уродующий социальную жизнь. Если в архаичном обществе происходит естественное и принудительное разделение людей на иерархию господствующих и подчиненных, то в современном обществе это разделение получает сознательное, взаимно согласованное, организованное и глубоко эшелонированное, многослойное, опосредованное проявление. Между равенством и свободой всегда присутствует не только прямая, линейная, жестко детерминированная связка, но и сложная, порою сверхсложная, системная иерархия различных ценностных структур со стереотипными или императивными механизмами функционирования. Избыточная реализация социальных свобод порождает не менее оправданное бегство от них, как и перебор в избыточной реализации унифицированных форм социального равенства, не имеющих перспективного оправдания в истории. Сегментарный тип функционирования любой отдельно взятой ценности, будь то свобода или равенство, в жизни современного общества больше не может стимулировать нравственный прогресс, как это было характерно для традиционного общества. Нигилизм Ф. Ницше оказался Рубиконом, разделившим духовно-нравственную историю на ее классический и постклассический этап. Уже в начале двадцатого века «за небольшой промежуток времени в структуре наших обществ произошли глубокие изменения; они освободились от сегментарного типа со скоростью и в масштабах, подобных которым нельзя найти в истории. Поэтому нравственность, соответствующая этому типу, испытала регресс, но другая не развилась достаточно быстро, чтобы заполнить пустоту, оставленную прежней нравственностью в наших сознаниях» [7, с. 379]. Динамизм, объемность и плотность проживания, неудержимо возрастающие в

современном обществе, необратимо усложняют архитектуру нравственной жизни. Самые величественные духовно-нравственные небоскребы теперь мгновенно возводятся и устремляются к трансцендентным высотам без всякого фундамента и основания. Поэтому они обречены также внезапно исчезнуть, как и появились, решая свои сиюминутные проблемы и оставляя после себя невероятные груды развалин.

Утверждая истинный статус своих духовно-нравственных ценностей, особенно таких, как свобода и равенство, человек, приобретает сообщников, сотрудников, или соперников, оказываясь вынужденным ограничить себя, расстаться с целым рядом своих возможностей, в которых заключена широкая палитра его уникальных признаков, его неотъемлемое право на свою специфическую индивидуальность, в ущерб социально-групповой индивидуальности, одинаковой для «массового человека» в том или ином сообществе. Это положение проявляется в том, что ценности свободы и равенства в социальной реальности формируют общий порядок и способы сосуществования людей самым ассиметричным образом. В пределах свободы истинное человеческое сосуществование открывается через право на суверенный поиск, выбор и обретение желаемого из доступного набора действительных социальных возможностей. В пределах равенства человечность реализуется через одинаковую для всех возможность поиска, выбора и обретения того, что допускается в социальной действительности. Таким образом, проблема равенства и свободы, проистекая из одного и того же источника благородной истины согласованного, социального бытия людей, может решаться только в той взаимозависимости, которая предопределяет любую перспективу благополучного, нравственного сосуществования людей.

Следует учитывать и то важное обстоятельство, что нет, и не может быть одинакового для всех социально-исторических систем, универсального, рецепторного сочетания свободы, равенства, демократии, справедливости и других духовно-нравственных ценностей [8, с. 325]. Каждая духовно-нравственная ценность включает в себя системное многообразие возможностей сочетания с каждой другой ценностью, но где такое сочетание окажется оптимальным и гармоничным, а где оно станет формально-императивным, - это будет определяться самими носителями общественного сознания, или ментально-семантическими традициями, национально-культурными кодами конкретной социальной системы. Если в одной социальной системе на данном этапе ее истории эффективное развитие общества обусловлено использованием определенной ценности как вожденной цели, среди других ценностей, выполняющих функцию средства, то на другом этапе истории, или в другой социальной системе, данная ценность может быть востребована в качестве заурядного каузального средства, используемого для реализации иного ряда

приоритетных ценностей. Системное понимание духовно-нравственных ценностей в конкретно-исторических формах социально-прикладного функционирования становится актуальной задачей развития современного общества.

Список литературы

1. Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М.: Книга, 1987.
2. Скиннер К. Свобода до либерализма. СПб., 2006.
3. Каубе Ю. Макс Вебер: жизнь на рубеже эпох. М.: Дело, 2016.
4. Мангасарян В. Н. Право и хозяйство в контексте социоприродного взаимодействия // Философия права. 2010. № 2. С. 89-93.
5. Бенуа А. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. М., 2015.
6. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Манифест персонализма. М.: Республика, 1999.
7. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
8. Сен А. Развитие как свобода. М.: Новое издательство, 2004.

Коломиец Галина Григорьевна

Оренбургский государственный университет
kolomietsgg@yandex.ru

Истина музыкально-эстетической сферы в контексте переосмысления неоплатонизма

В философской мысли, начиная с древности, абсолютной истиной музыки в онтогенезе выступает субстанциальное музыкальное бытие, истоком которого является высший смысл метафизических сущностей «истина – добро - красота», а относительной истиной - ценности музыкального искусства, обращенного к человеку. В статье рассматривается истинная сущность музыкально-эстетической сферы по трактатам Плотина.

Ключевые слова: метафизика, философия музыки, ценность музыки, эстетика, «истина-добро-красота», Плотин.

Истина музыкально-эстетической сферы обнаруживается в нашей концепции на основе положения о том, что музыка существует в двух взаимосвязанных ипостасях [1].

1) Музыка как субстанция. Здесь имеется в виду метафизический смысл субстанциального музыкального бытия, то есть, что красота музыки восходит к метафизической сущности Красоты, к неизменному высшему закону «предустановленной» Гармонии, неизменяемым законам благозвучия, консонанса, ритма и числовых пропорций. Такой музыка представлялась с древности, что нашло подтверждение в древнекитайских философских текстах и в древнегреческой философии.

2) Музыка как вид искусства в мире человека. Здесь мы имеем дело с изменяющейся, феноменальной стороной бытия музыки, с появлением музыкальных феноменов, конкретно, музыкальных произведений в историческом процессе. С этой стороны важно, что музыка существует как способ бытия в мире, как способ ценностного взаимодействия человека с миром. При этом музыка выводит человека на внутренний диалог с самим собой, на диалог и широкое коммуникативное общение. Взаимодействие через музыку, как мы полагаем, осуществляется благодаря эстетической функции музыки и эстетическому опыту человечества.

Истину музыкальной сферы составляют ценность музыки и ценности в музыке. Ценность музыки определяется взаимодействием музыки-субстанции (высшего смысла, музыкально-сущностного, духовного начала) и музыки-искусства, т.е. нашей музыки как мира человека, выраженной звуковым материалом. Ценности в музыке предполагают, во-первых, эстетическое, звуково-оформленное, музыкальное совершенство, качество, достоинство; во-вторых, ту ценностную сторону содержания музыки-искусства, которая питает человека духовно. Это общечеловеческие ценности, те ценности человеческого духа, которые, на наш взгляд, присутствуют в каждом высоком музыкальном произведении: религиозные, философские, ценности природы, жизни, любви и тому подобные.

Ценности, воспринятые посредством музыкальных сочинений, заложены в музыке-искусстве как общечеловеческие, сложившиеся в истории традиционных и техногенных цивилизаций. Человек взаимодействует с музыкой, которая несет ему открытие жизненных чувств, интеллектуальных возможностей, ценностей Универсума и ценностей внутреннего мира человека. Истина неизменного и изменяющегося в музыке, ценность всей музыкально-эстетической сферы для человека и социума рефлексировалась в философской мысли с древности и не утратила своего значения в современности. В этой связи рассмотрим метафизическую сторону субстанциального музыкального бытия в неоплатонизме, оказавшем сильное влияние на всю философию музыки.

Согласно А. Ф. Лосеву, высоко почитавшему учение неоплатонизма, античная философия есть учение о чувственно-материальном космосе как об универсальном живом существе, а античная эстетика – учение о

выражении, где космическое существо есть выражаемое, выражающее, выраженное [2, с. 406]. Полагаем, что в этом выражении раскрывается истина музыки и ее особое место среди искусств. Последней великой системой античности был неоплатонизм, основателем которого является Плотин.

Плотин создал стройную теорию эманации, в которой выделил три ведущие ипостаси сверхчувственного мира: Единое, Ум, Душа. По мысли Плотина, совершенное Первоначало должно быть невыразимым, неизреченным, неистощимым и сверхмыслимым. Оно есть вечно Единое, которое не обладает ни телесными, ни духовными свойствами, ни мышлением. Единое Плотин называл высшим Благом, которое есть абсолютное единство и полнота. Три метафизические сущности «Истина-добро-красота» исходят из Единого как сверхбытийного начала.

Единое пронизывает всякое бытие и существование, остаётся всегда независимым, неизменным и не имеет границ. Если есть Единое, тогда есть и множественность, она вторична. От Единого исходит всякое бытие и всякая красота. Оно не познается непосредственно, а скорее познается из того, что от него исходит – из бытия. По словам Плотина, «для того чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первоединый сам не был таким же существующим, а был Отцом сущего, сущее же было его первым рождением» [3, с. 24].

Будучи абсолютно совершенным, Единое в силу своей сверхполноты изливается из самого себя, что и называется эманацией, т.е. «истечением», буквально «выхождением», «шествием вперёд». Этим термином Плотин обозначал переход от высшей ступени к менее совершенным ступеням бытия. При этом для сравнения он использовал образ солнца с исходящим от него светом: по мере удаления от солнца свет слабеет, гаснет. Так и Единое, переливаясь «через край», неизменно и не истощаясь излучает из себя последующие субстанции сверхчувственного мира, такие как Ум (содержащее число) и Мировую душу.

Ум, ориентированный на Единое, которое не мыслит, содержит идеи как вечные праобразы всех вещей. Почему «ум не есть первое, - пишет Плотин, - явствует из того, что для ума *существовать* значит *мыслить...*» [3, с. 302]. Ум, обращенный к Первоединому, раздвоен: он выступает как мыслящее и мыслимое. Здесь важна роль Числа. Ум уже расчленён в себе, поскольку мышление требует видения различий между предметами и разрыва мыслящего и мыслимого. Отсюда следуют принципы бытия: тождество (пребывание в вечности) и различие, движение и покой, которыми пользуется Лосев, рассматривая музыку как предмет логики, опираясь на теорию Плотина. Ум является высшим бытием, обладает вневременным законченным мышлением: «ум есть актуальность, или энергия, сосредоточенная в

себе самой» [3, с. 40]. То, что музыка есть выражением числа, художественным эквивалентом математики установили уже в античности пифагорейская и платоновская школы. Ум порождает третью субстанцию – Душу, также принадлежащую к божественному, сверхчувственному миру. «Душа есть субстанция, происходящая от Ума» [3, с. 8]. Однако из этого не следует, что «душа, истекшая из Ума, стала совсем вне его, - нет, отчасти она все-таки пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию» [3, с. 8]. Душа понимается в неоплатонизме как Мировая душа, которая пронизывает, формирует, оживляет весь космос, придавая миру Гармонию.

Плотин пишет о непрерывном взаимодействии субстанций в процессе эманации: «Подобно Первоединому и Ум, преизбыточествуя силами, как бы изливает часть их и этим производит новое существо себе подобное. Это новое существо есть образ его точно так же, как сам он есть образ Первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия есть душа мировая» [3, с. 25]. И далее важна мысль о неизменном и изменяемом в этом истечении: «Подобно тому, как в произведении Ума Первоединый пребывает в себе недвижимо и неизменно, так и Ум – в произведении души, но Душа действует не так – не пребывая всецело в себе, она, производя свой образ, сама отдается движению» [3, с. 25]. Душа одной стороной обращена к производящему её началу, а другой творит чувственный животный и растительный мир. Три первых начала, или субстанции (Единое, Ум, Душа) образуют ипостаси убывающего совершенства. Далее следует чувственный космос и материя, которую Плотин называл небытием. Материя сама по себе лишена формы и гармонии, она безобразна, потому что максимально отдалена от света Единого. Вместе с тем материя – небытие в сочетании с индивидуальными человеческими душами участвует в рождении вещей. И высшее бытие – Ум, и каждое последующее существо на каком бы уровне бытия не находилось, принадлежит Божественному началу. Заметим, что в теории эманации Плотина прослеживается идея единства неизменного и изменяющегося, на что в раскрытии истинной сущности музыки обратил внимание Аристоксен, ученик Аристотеля, занимающийся философией, теорией и практикой музыки.

Важно отметить далее мысль Плотина о *становлении* бытия, поскольку истина музыкального бытия и есть становление, процесс, движение, ритм. Единое рассматривалось у Плотина не только как «сверхчувственное», но и как потенция и энергия. Он вводит новую категорию – *становление*, которое есть возникновение бытийных моментов и их убывание, начиная с момента возникновения [2, с. 537]. Эманация следует из сущности Единого, его свободной воли. Эманация Единого – это действие его свободной воли. Поскольку Единое остается само выше всякого желания, то ему не надо

стремиться к цели. Значит, воля Единого не имеет возможности выбора, как на следующих за ним уровнях бытия, где действует истинная свобода, смысл которой заключается в восхождении к Единому. Эманация необходима из-за деятельности самого Единого, и поскольку оно само действует так, как оно хочет, творения Единого – результат его воли. По причине единства ему присуща лишь одна воля, по которой оно «существует» и по которой «творит» универсум. Плотин следовал платонической концепции идей. Идея – это то, благодаря чему вещь существует. Идея делает вещь прекрасной, придает ей смысл, идущий от высшего и божественного. Тогда можно сказать, что «музыкальные вещи» как выражение идей, существуют постольку, поскольку восходят к Единому и детерминированы его волей (желанием) – как должно быть.

Таким образом, следуя данной теории, «музыкальные вещи» имеют предсуществование в мире идей и восходят к Божественному началу, Единому. Музыкант выбирает, относительность свободы выбора у него есть, но любой выбор всегда предполагает предопределённость пути миром идей, связанных с Единым, ибо «все формы чувственного мира имеют первообразы в мире сверхчувственном» [3, с. 138]. Абсолютно свободно только Единое. Несмотря на то, что идея и делает вещи прекрасными и придает им смысл, сама же идея при этом остается непричастной вещам, не являющимися сущностью. По Плотину, посредством идеи вещи, через приобщение к ней, участвуют в бытии. Каждая идея есть ум. Идеи, не смешиваясь, совместно образуют единство умопостигаемого мира. Ум (второе начало) объемлет и содержит идеи в себе. Вещь, будучи копией сущего первообраза, лишь участвует в идее с разной степенью приближения. Каждому роду, виду, существу соответствует его идея (как праобраз), из которой затем вытекает всё дальнейшее.

Спрашивается, как у Плотина решался вопрос перехода идеального мира, «вечного замысла», идеальных первообразов к вещам? Мировая Душа - «связующее бытие», пограничное к умопостигаемому миру. Её задача, созерцая мир идей, как бы схватывать его в созерцании и передавать в следующую ипостась – чувственному космосу. Таким образом, в неоплатонической картине Душа раздваивается, выполняет две функции: одна её часть обращена к Уму и занята чистым созерцанием, а другая – к чувственной вселенной. Главное в деятельности Души – не умственная, созерцательная деятельность, а создание, творение материального мира. При этом она, безусловно, ориентирована на всеобъемлющий Ум от Первоединого, на добро и прекрасное, а «все, что имеет вид гнилости, порчи, появляется потому, что душа иногда бессильна произвести лучшее..., она всегда делает то, что может» [3, с. 142].

Итак, Ум созерцает Единое и созидает Душу; Душа созерцает Ум и творит материальный мир. В Душе выделяется тот аспект, который передает идеи и правит видимым миром – это логос. С помощью логоса Душа управляет миром. Логос, в представлении Плотиним – аспект Души, а не Ума, он имеет происхождение не от Ума, а от связи Души с материальным миром. Именно Логос занимается созиданием видимого мира, это активная часть Души. Логос имеет природу Души. Таким образом, чувственное и рациональное находятся в самой Душе. По Плотину, есть Мировая Душа и есть индивидуальные человеческие души. Наша душа (человеческая) как и Мировая двойственна: чувственная и умопостигаемая. Человеческая душа сродни божественной. Прекрасные вещи человеческая душа принимает, настраивается на один с ними лад. От безобразного душа отворачивается, не гармонирует с ним и страдает от соприкосновения с ним. Это происходит потому, что душа принадлежит по своей сущности к самому лучшему в существующем. Она радуется, когда узнаёт ей родное, знакомое, близкое. Проникает в душу то, что участвует в эйдосе. Зададимся вопросом: Как мы определяем прекрасное? - Непосредственно, руководствуясь чувством: нравится – не нравится. Почему? И почему большинство людей сходятся в признании прекрасного? Ответ, согласно Плотину, звучит убедительно – по душе, сущностно связанной с Мировой душой, восходящей к Первоначалу – Благо. Идеально прекрасное, которое есть в мире идей, чувственно через Душу нисходит к людям. В этом важность эстетической функции Души, проникающей в человеческую душу. Для Плотина подлинный человек – это внутренняя человеческая душа, освящаемая Умом. Праобразом выступает идея «самочеловека». Каждому человеческому уму и каждой индивидуальной душе свойственны Ум и Мировая Душа. Бог и человек, согласно Плотину, встречаются в глубинах человеческой души, при этом божественному началу как источнику всего сущего присуще Благо, и природа человека в глубинной сущности близка божественному началу, а значит ей внутренне присущ и этический, добродетельный закон. Если следовать Плотину, то подлинный художник в процессе творчества ощущает божественное откровение, переживая его в глубине своей души, и тем самым поднимается над своей индивидуальностью и становится поистине Творцом, Автором. Из рассуждений Плотина видно, что искусство как таковое представляет красоту идеальную и «чувственная музыка не может появиться без идеальной» [3, с. 103].

В доктрине эманации Плотина есть обратный процесс – восхождение к Единому, он имеет смысл очищения. Побуждает к восхождению эрос, любовь к Единому и Первопрекрасному. Восхождение возможно через созерцательную сосредоточенность. На этом пути высока роль искусства, которое через восприятие чувственной красоты ведет к постижению красоты

чистой, завершённой в себе формы. Благодаря Уму Душа преодолевает теневой мир тел. Высочайшее освобождение дарует экстаз, который характеризуется непосредственным погружением в созерцание Единого. Красота рассматривалась как неудержимое стремление человеческого духа к тому, что ему близко в поисках себе подобного, и радость, венчающую успех. Не столь важны чувственные восприятия, лежащие на поверхности, сколько важна наша способность устремляться к более высокой цели – к идеальному. В концепции Плотина о странствии беспокойной души, так как она всегда чего-то желает, душа обретает покой в слиянии с красотой. Любовь к красоте – это метафизическая тоска по своему прежнему обиталищу [4, с. 130].

Таким образом, эстетический опыт Плотин объяснял метафизикой: страстно желая найти красоту, мы стремимся к своей прежней обители – к благу, истине, Богу, поскольку, согласно Плотину, история нашего бытия (индивидуального, временно заключенного в телесную оболочку) произошла из Первоединого, которое самопроизвольно развивается, истекает. Плотин установил эманлирующую связь между красотой божественной и красотой природной или сотворённой художником. И что особенно важно для нас, он пришёл к выводу, что красота в искусстве – это *воплощение идеи, и, следовательно, искусство больше, чем собственно искусство художника, а музыка больше, чем музыка* в привычном понимании этого слова. Художник сам носит в себе красоту, и *его гений объясняется не общением между чувствами и внешним миром, а потоком творческой энергии*, влившейся в него из мира идей и причин, которые внешний мир сам копирует. «В голове художника она (форма) оказалась вовсе не потому, что у него есть глаза и руки, а потому что ему присуще искусство», - писал Плотин [4, с. 133]. К примеру, красота статуи проистекает скорее от того, *каким способом её создал художник*. Именно он, скульптор, придает жизнь статуи, которой лишён сырой материал. Красота не в мраморе (материале), а в той форме, какую ему придает искусство. По аналогии скажем, красота музыкального произведения зависит от соединения формы как таковой с созидательной силой искусства музыканта. Красоту здесь придает соответствие сочинённого (исполненного) произведения идеальной форме, существующей в воображении автора (исполнителя) и позволяющей ему подчинять себе «бесформенную, звуковую материю». Художник-музыкант вдыхает в неё жизнь.

Следуя логике Плотина, истина музыкального сочинения состоит в соединении идеальной формы с потоком творческой энергии, выливающейся из мира идей. Там, где потенциальная возможность осталась невыраженной полно, например, «негармоничный, как бы повисший в воздухе и монотонный ряд звуков в музыкальной пьесе, - там налицо враг красоты –

уродство и метафизическое небытие» [4, с. 133]. Остаётся безобразной материя, когда она не одухотворилась душой, не озарилась светом и не возвысилась в стремлении к идеальной форме, высшей красоте, Единому, не прошла путь от эроса к экстазу. В таком произведении нет жизни души, сияющей сквозь телесную (материально-звуковую) оболочку, а значит, нет и красоты.

Итак, идеал в сознании художника возникает из метафизического источника, что указывает *на божественное происхождение вдохновения*. В творческом воображении и мастерстве художника, согласно эманации Плотина, заложено больше эстетического богатства, чем вложено им в свои произведения. Выше творческого ума художника – само искусство, из которого художник черпает свой талант. В искусстве красота высшего рода остается в самой себе, от неё получает начало следующая низшая форма. Всякая форма, переходя в материю, становится более слабой, бледнеет, ибо как бы удаляется от самой себя. Мировая душа стоит ещё выше, чем искусство. Она не зависит от материи, это самодавяющее начало.

Спрашивается, где же место истоку музыкального по учению Плотина? Оно, как мы полагаем, рождается в самой эманации и «поселяется» в самодостаточном Уме, затем в сверхчувственной мировой Душе и далее истекает. А.Ф. Лосев отмечал, что «чувственное ощущение имеет, по Плотину, свой собственный смысл и тоже является своеобразной субстанцией, поскольку без него все превратилось бы в чистый и неподвижный ум» [2, с. 437]. По оценке Лосева, Плотину принадлежит замечательное рассуждение о самоощущающей космической душе, где доказывается, что не только звезды ощущают себя... но даже и земля, взятая в целом, и видит, и слышит, и осязает благодаря ноуменально-обобщающему моменту в чувственных ощущениях. Для сравнения Плотин приводил пример: телесные ощущения не есть само тело, они лишь носимы телом, сами телесные ощущения обладают смысловой функцией – познавательной. Итак, согласно Плотину, мы можем сказать, что чувственные ощущения как своеобразная *субстанция космической души восходит в своей смысловой, познавательной функции к ноуменальной ипостаси, где основная роль принадлежит числу, возникающему на лоне Первоединого*.

Значит, красота музыкальной формы – это совершенное, гармоничное, математически соразмерное, сделанное искусно из «сырого звукового материала» произведение, в котором присутствует поток творческой энергии Единого, Ума и Души, влившейся через созидательную энергию индивидуальной души звукотворца. «Истечение» творческой энергии происходит в открытом процессе и далее через Автора к слушателям. Здесь следует отметить значимость идей Плотина для постижения органической связи ценностного взаимодействия всех субстанциональных

носителей музыкально-творческого процесса в следующей «эманлирующей» цепочке: Автор - произведение - исполнитель - слушатель.

Красота музыкального произведения – созвучная гармония, которую узрел и передал мастер. В музыкальном произведении всегда присутствует нечто, назовём его дух «Х», под которым мы понимаем энергию эманации, энтелехию, соединение Мировой души с созидательной силой художника, повлекшей за собой способ создания музыкальной красоты.

Стройная доктрина Плотина, несмотря на ее мистические аспекты, всё же логично ведет к объяснению «божественного» вдохновения, момента творческого процесса, не относящегося к личной жизни художника и подчеркивающего не подражательное свойство музыки (отражение), а её выразительную самодостаточность. Присутствие в музыкальной форме духа «Х» указывает на то, что красота формы, исходящая из Первоединого, вбирает стройность и гармонию целого, но не только жизненный мир автора и его личные переживания, транспонированные в произведение, а целое в смысле слияния творческой души человека с космической, Мировой душой. Однако этого еще недостаточно для жизненности произведения. От него исходит поток творческой энергии, влившейся в гений Автора из лежащих в основе мир идей, с одной стороны, и человеческий опыт реальной жизни, с другой стороны. Полнокровную жизнь произведению обеспечивает созидательная творческая сила, присутствующая потенциально в произведении, сотворённом художником.

Следует особо отметить первенствующее место музыки среди искусств в доктрине эманации, ближе других искусств стоящей к Первоединому. Так, обращаясь к искусству и его произведениям Плотин писал: «Что касается таких подражательных искусств, как живопись, скульптура, пляска, мимика, то они имеют связь с миром сверхчувственным, насколько содержатся в идее человеческого разума, так как они появляются уже тут, на земле, имеют в качестве образцов чувственные вещи и подражательно воспроизводят их видимые формы, фигуры, пропорции, движения... Что касается музыки как искусства ритма и гармонии, то, насколько в ней преобладают идеальные или интеллектуальные элементы (законы, принципы), она, конечно, есть образ той музыки, которая управляет ритмом в ноуменальном мире» [3, с. 139]. Музыкальное искусство есть образ музыки-субстанции ноуменального мира. Искусства, которые производят предметы (столярное, плотничное, сюда же Плотин относит архитектуру) тоже, по его словам, коренятся своими началами и законами в ноуменальном мире ввиду стремления к пропорциям и симметрии. Однако «они имеют там (в умопостигаемом мире) место не во всей своей целостности, а лишь насколько содержатся в идее человеческого разума» [3, с. 139]. Следовательно, абсолютная истина музыки субстанциональна и в своей познавательной роли выше других искусств.

Плотин в главе «Об умной красоте» пятой Эннеиды пишет: «Музыка до-чувственная создаёт ту, которая в чувственном» [5, с. 138]. Данная мысль и вся доктрина Плотина в целом позволяют нам сказать, что музыка есть субстанция, сверхчувственная, логику становления которой заключает Единое, Ум (Число), Мировая Душа; во-вторых, есть музыка - искусство, которая возникает в процессе эманации в чувственной области бытия. Таким образом, истина музыкально-эстетической сферы заключается в том, что музыка есть абсолютно истинное музыкальное бытие в сверхчувственном мире и музыка-искусство есть относительное истинное музыкальное бытие в ценностном мире человека.

Список литературы

1. Коломиец Г.Г. Концепция ценности музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром /диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2006.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1. М.: Искусство, 1992.
3. Плотин. Избранные трактаты. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
4. Гилберт К.Э., Кун Г. История эстетики. /Под общей ред. В.П.Сальникова; Пер. с англ. В.В.Кузнецова и И.С.Тихомировой. СПб., 2000.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.

Тимощук Алексей Станиславович

Владимирский юридический институт ФСИН России,
a@timos.elcom.ru

Двойные стандарты и истина в политико-правовой сфере

Проблема истины – это один из хабов человеческого бытия. Она приобретает особенное звучание в контексте международного права, когда сталкиваются разные интересы политических субъектов. Может ли истина не зависеть от силы сегодня? Насколько могущественна soft power или она незначительная без армии и флота? В статье рассматривается проблема двойных стандартов в аспекте скорости общественных изменений и состязательности субъективных миров.

Ключевые слова: неясность будущего, нечёткая логика, текучесть, нестабильность, полифуркация, двойные стандарты.

Практика двойных стандартов или использование разных подходов к внешне однородным ситуациям – это пролиферирующая норма усложняющейся жизни в глобализирующейся цивилизации. Несимметричное поведение в типичных ситуациях обусловлено разными факторами – моральными и юридическими, политическими и экономическими, контингентными и конвенциональными.

Существенной стороной неодинакового поведения в подобных состояниях является онтология жизни [1]. Насколько гомогенно бытие? Если мир – это жужжащий беспорядок, логичность которого мы лишь наивно конструируем, о каком едином стандарте может идти речь?

Унификация, стандартизация и нормирование – это цивилизационный тренд, который сделал нас такими, какие мы есть как европейское общество. Современный упорядоченный тип мирового общества был сформирован аристотелевской логикой, римским правом, декларацией прав и свобод человека и гражданина. Из известной нам истории тот мир, который у нас есть сейчас, вероятно, лучший из глобальных порядков. Человечество прошло путь колонизации и деколонизации, нескольких мировых войн, формирования международного права и наднациональных институтов. Постиндустриальная экономика и рост благосостояния способствуют появлению новых независимых государств. Процесс индивидуации имеет место не только в личностном, но и политико-субъектном смысле. За последние 100 лет самоопределение привело к созданию десятков новых территориальных образований в Азии, Африке, Европе, Южной Америке. Естественно, все эти государства хотят быть субъектами мировой политики, а не объектами эксплуатации, поэтому тема двойных стандартов не утихает и особенно активно звучит в политической сфере [2].

Скорость – это один фактор, приводящий к полифуркации стандартов. Высокие скорости делают мир совокупностью процессов, а не явлений. Человек – это деятельность, процесс. Пока ты функционируешь, тебя помнят. В обществе больших скоростей истина – это конвенционально-процессуальное понятие.

Французский философ П. Вирильо (Paul Virilio) посвятил феномену скорости в постиндустриальном обществе произведение «Vitesse et politique. Essai de dromologie» (1977), где он вводит такие термины и концепты, как «дромология», «дромократическое общество», «дромоскопия» и «дромосфера» (неологизм от греческого слова «dromos» – «скорость»), «метаболические транспортные средства», «проводники скорости», «мобильность», «оперативность», «логистическая иерархия скорости».

В своей оригинальной концепции он связывает эволюцию общества и культуры со структурой восприятия времен и пространства и выделяет три интервала: географический, физический, световой. Поскольку у человека нет органа времени, темпоральная ориентация зависит от частотности пространства. На первом «медленном» этапе развития цивилизации человечество стремится к феодальной фортификации, защите своего пространства.

Физическое преодоление пространства задаёт новый темп обществу: автомобилизация населения, моторизация армии, сокращение времени зарядки орудия, повышение скорострельности, уменьшение времени полёта.

Электромагнитная скорость обработки информации становится сегодня определяющим фактором промышленности, военных технологий, перемещения информации и опосредует социокультурные трансформации. В связи с этим глобализация и политическая коммуникация – это обстоятельства дромологические, основанные на скорости передачи сигналов.

А.Н. Павленко вводит понятие «рапидактор» – всевозможные технические и технологические ускорители социальных интеракций [3]. Компьютеры (акселератор вычисления), средства транспорта (акселератор перемещения), средства связи (акселератор общения) необратимо ускоряют время в том смысле, что создают такую систему, которая без рапидактора функционировать не может.

Скорость – фундаментальное двигательное качество, поэтому к современной жизни нужно относиться как к спорту, спринтерско-марафонскому забегу. Не случайно сегодня в образовательной среде превалирует компетентностный подход. В педагогических кругах ведётся много обсуждений, что же представляет собой компетентностный подход и чем он отличается от ЗУНов, – готовностью деятельности в профессиональной сфере, социально заданными личностными свойствами или это неудавшаяся попытка «болонизации» российского образования. Не стоит забывать о латинской этимологии термина, слагающегося из – *com* (совместный) и – *petitio* (искание, требование, усилие, борьба).

Компетентность становится «*com-petitio*», совместным усердием. И в этом смысле компетентностный (соревновательный) подход – это действительно актуальный тренд в образовании и обществе, который лишь возвращает нас к простым фактам: 1) никогда на Земле не жило так много людей со своими потребностями, 2) никогда на нашей планете не было так много государств со своими национальными интересами. При этом Россия обладает не самым большим народонаселением, но значительными природными запасами плодородных почв, леса, пресной воды, углеводородов и других полезных ископаемых. И чтобы сегодня обладать в глобальной конкуренции преимуществами, необходимо постоянное совершенствование

знаний, умений, навыков, способностей, личностных качеств. Парадокс паранепротиворечивой логики: приходится бежать со всех ног, чтобы только остаться на том же месте. Истина снова выторговывается, как во времена софистов, только ареной борьбы стал весь мир.

Список литературы

1. Тимощук А.С. Онтология двойных стандартов // Вестник Владимирского юридического института. 2007. № 1. С. 218-221.
2. Михайленко А.Н. Двойные стандарты в современной мировой политике // Этносоциум и межнациональная культура. 2015. № 5 (83). С. 26-35.
3. Тарароев Я.В. Павленко А.Н. Возможность техники. СПб.: Алетейя, 2010. 224 с. // Человек. 2011. № 3. С. 181-184.

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТИНЫ

Панфилова Марина Игоревна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
panfi-marina@yandex.ru

Семантика «просвещения»: историко-философский аспект

В статье представлен опыт исследования актуального для русской философии концепта «просвещение» посредством прояснения его семантических полей в русском языке XIX в., включая проблему «истина-правда». Автор отмечает семантическую двойственность этого слова, характерную для языковой ситуации русской культуры в процессе ее секуляризации. Раскрывается актуальность данного понятия в славянофильской философии, его содержание в связи с определением идеала «православного просвещения».

Ключевые слова: концепт, когнитивная лингвистика и философия, семантика, просвещение, славянофильство, русская философия.

Внимание к слову всегда сближало философию и филологию. Две гуманитарные дисциплины: философия и когнитивная лингвистика, одна с вековыми традициями, а другая совсем молодая (ее институализацию в России принято отсчитывать от 1986 г., когда при Институте языкознания РАН была создана исследовательская группа «Логический анализ языка») находят общие предметные области, исследование которых приносит обоюдную пользу. Философы, впрочем, использовали данные анализа языка для интерпретации ключевых философских категорий задолго до оформления когнитивной лингвистики. Достаточно вспомнить филологические изыскания П.А. Флоренского или М. Хайдеггера относительно понятия истины. Что же нового привнесла в философские штудии когнитивная лингвистика? Базовым методологическим понятием этой дисциплины является «концепт». Она изучает слова как концепты, осуществляет концептуальный анализ слова. Не сложно привести разнообразные определения концепта из работ лингвистов, тем более что едва ли не в каждой содержится их обзор, сопровождающийся замечанием о многозначности термина и затруднительности его толкования. При этом суть

дефиниций варьируется от отождествления концепта с понятием до отождествления его с культурной универсалией. На протяжении недолгой истории когнитивной лингвистики смысл термина эволюционировал от одного полюса к другому. Концепт толкуется как «принадлежность сознания человека, глобальная единица мыслительной деятельности, квант структурированного знания» [1, с. 7], как «единица коллективного (со)знания, отправляющая к высшим духовным ценностям, имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой» [2, с. 219]. В первом определении концепт сближается с категорией, во втором – с ценностью. Представляется, что далеко не всякое понятие может выступать в качестве концепта, но лишь то, что не является ценностно нейтральным, и то, что насыщено разнообразными смыслами, смысловыми оттенками в обыденном, научном, философском, литературно-художественном контекстах.

Исследуя содержание концептов, их отношения внутри концептосферы, лингвистика стремится выразить национальную языковую картину мира, специфику представления сознания в языке. Семантика ключевых мировоззренческих категорий - истина, добро, красота, свобода, справедливость, совесть, судьба, не могут не заинтересовать исследователей истории философии.

Примером такой заинтересованности являются работы современных историков русской философии, которые не только используют результаты лингвистического анализа, но и проводят его самостоятельно. Интересен опыт взаимодействия когнитивной лингвистики и философии в изучении такой фундаментальной темы русской культуры, как «истина-правда». Анализ этого опыта послужит основанием для обсуждения заявленной в статье проблемы как в содержательном, так и в методологическом отношении. Ведь просвещение, так или иначе понятое, глубинно связано и с правдой, и с истиной.

Отметим некоторые результаты изучения концептов правда и истина, представленные в сборниках серии «Логический анализ языка» [3, 4].

Расщепления правда/истина нет у других европейских народов. Для обозначения близкого к ним понятия используется одно слово, например, truth (англ.), verite (фр.), Wahrheit (нем.).

Семантика слов зависит от сферы их применения. Как правило, в обыденном словоупотреблении правда и истина используются в качестве синонимов и достаточно легко заменяют друг друга. В художественных, философских, публицистических текстах различие их коннотационных полей выступает более отчетливо.

Смысловое соотношение концептов истина и правда неоднократно изменялось в ходе истории, хотя их четкая семантическая поляризация лучше просматривается на языковом материале последних двух веков.

Понятие истины неоднородно. В разных пространствах культуры бытуют различные концепты: религиозный (Истина – Бог и открывается человеку Богом), онтологический (истина – исходное, неизменное, непреходящее сущее), эпистемологический (истина – сущность, открываемая человеческим разумом в феноменальном мире), логический (истина – соответствие суждения действительному положению дел), этический (истина – то, что соответствует нравственно-должному).

Понятие правды также многозначно. Оно обнаруживает сходство с истиной в значении суждения или рассказа, соответствующего действительности, хотя сходство это не переходит в синонимию (можно сказать правду, но нельзя сказать истину). Но все же семантика правды разворачивается преимущественно в этическом направлении, сближаясь с праведностью и справедливостью.

В современном языковом словоупотреблении истина соотносится с «горним», универсальным, а правда – с «дольным», частным. По наблюдениям Н.Д. Арутюновой, «правда дает истинностную оценку конкретным утверждениям о жизни людей, истина – общим суждениям о Вселенной и религиозным представлениям о сущности мира...» [3, с. 105]. Согласно Ю.С. Степанову, концепт истина выражает порядок вещей, закономерность, закон, а правда – конкретный случай. Поэтому истина выражает общие суждения, правила, а правда – частные суждения, обычно о событиях и фактах [5, с. 321, 323, 325]. Эти наблюдения можно резюмировать фразой «истина одна, а правда у каждого своя». Однако в древнерусских литературных памятниках наблюдается ситуация прямо противоположная: истина от земли, а Правда с небес.

Свойственная русской философской мысли устремленность к жизненной правде, а не к отвлеченной теоретической истине, отмечалась неоднократно и получала различные объяснения. Обратившись к результатам лингвистических исследований и проделав самостоятельный семантический анализ, С.А. Лишаев пришел к выводу: эта характерная особенность имеет «не всегда отчетливо осознаваемую, но очень действенную концептуально-языковую основу, сложившуюся за долгий ряд веков». Он отметил смещение семантики истины и правды из религиозно-онтологической в эпистемологическую сферу в ходе секуляризации русской культуры. «Именно процесс секуляризации сознания разрушал традиционные представления о данности, открытости человеку безусловной Истины и

безусловной Правды и способствовал рождению потребности в познании истины и правды силами самого человека (так возникла потребность в философском, этическом, социально-философском дискурсе)» [6, с. 17]. Став проблематичной истиной философии и оказавшись в компетенции объективного научного знания, истина сохранила за собой высокий ценностный статус универсальности и общезначимости, тогда как правда распалась на множество субъективных конкурирующих «правд».

Схожую семантическую трансформацию претерпевала и такая важная для отечественной философии категория, как просвещение. Ее значения медленно, но верно, смещались из сферы религиозных смыслов с область смыслов мирских по мере того, как менялось представление о «просветителе», источнике просвещения и его задачах. Обдумывание подлинного смысла просвещения сопровождало и способствовало размежеванию направлений отечественной философской мысли (славянофильство-западничество, онтологизм-гносеологизм, объективизм-субъективизм и прочие размежевания), определению их предметных сфер. *Первая отчетливо выраженная рефлексия о сущности просвещения принадлежит «людям 40-х годов», прежде всего И.В. Киреевскому и А.С. Хомякову, а затем их единомышленникам и оппонентам.*

Слово не случайно повторяется дважды в заглавии статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». В нем заключены два разных, даже противоположных, смысла. В основании этих видов просвещения лежат различные «коренные начала»: «самовластвующий рассудок» в первом случае и «цельное зрение ума» - во втором. Стоит отметить, что понятие европейского просвещения легко заменяется в статье понятием образованности, но ни разу такая замена не происходит в рассуждениях о просвещении Византии и Древней Руси (в этих системах образование является лишь подчиненным элементом просвещения). Киреевский обозначил тот исторический момент, когда отечественное просвещение стало приравниваться к европейской образованности – это было время петровских реформ. И только «после полутора столетий», когда усилиями правительства и историков началось издание и изучение извлеченных из пыли монастырских архивов «драгоценных памятников старины», такое отождествление стало критически переосмысливаться.

А.С. Хомякову близка была мысль Киреевского о подлинном предназначении просвещения, несмотря на расхождение в оценке древнерусской культуры: «Просвещение не есть только свод и собрание положительных знаний: оно глубже и шире такого тесного определения. Истинное просвещение есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе», оно «есть тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание, и

так называемая цивилизация и образованность; оно есть самая жизнь духа в ее лучших и возвышеннейших стремлениях» [7, с.102]. Полемика с расхожим пониманием просвещения как просветительства была связана с обсуждением целого круга тем – общественных, историософских, гносеологических, - более широких, чем языковая, но все же тесно с нею связанных.

Семантическая двойственность слова *просвещение*, характерная для языковой ситуации культуры того времени, зафиксирована в толковых словарях. В академическом «Словаре церковнославянского и русского языка» 1847 г. читаем: «Просвещение - ... 2) Обогащение ума познаниями. 3) Црк. Праздник Богоявления. 4) Крещение» [8, с. 552]. В словаре В.И. Даля также присутствуют оба значения: «Просвещенье – свет науки и разума, согреваемый чистой нравственностью; развитие умственных и нравственных сил человека; научное образование при ясном сознании долга своего и цели жизни. *Просвещение одной только наукою, одного только ума, односторонне, не ведет к добру.* // Црк. Св. Крещение// Праздник Богоявления [9, с. 528]». Источник нравственного элемента просвещения, необходимость которого подчеркнута в толковании, ясно указан в предыдущей статье словаря: «Просвещать, просветить – даровать свет умственный, научный и нравственный, поучать истинам и добру; образовать ум и сердце. *Ты просветил и наставил нас, Богочеловече!*» [Там же, с.527].

Живой русский язык удерживает изначальное для семантики *просвещения* христианское понимание Бога как источника света и абсолютного нравственного совершенства: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Ин.1:5); «Я свет миру» (Ин.9:5); «Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин.12:46), - сохраняемое в церковной литературе и литургических текстах, а также и в сознании православного народа. Язык оперирует одновременно и его новыми, светскими значениями.

Описанная ситуация демонстрирует характерный для XVIII- XIX вв. процесс модернизации церковнославянского языкового наследия. «Этот процесс осуществляется в значительной степени за счет семантических калек и может быть охарактеризован как секуляризация славянизмов» [10, с.16]. В случае с *просвещением* активно калькировалась светская европейская семантика, но церковнославянское слово еще удерживало свой исконный смысл, и философы духовного направления прилагали усилия к его сохранению.

Для данной языковой ситуации характерно стремление (отчасти бессознательное, отчасти намеренное) заменить слово *просвещение*, наполнившееся новыми смыслами, другим подходящим словом с близкой семантикой –

цивилизацией. Заимствованный латинизм при этом расценивался как более уместный для наименования «накопленных внешних знаний и внешних форм общежития». Ю.Ф. Самарин полагал, что слово «цивилизация» понадобилось потому, что «мы сохранили какое-то сознательное уважение к слову просвещение и что нам становилось как будто совестно употреблять его по мере того, как самое понятие мельчало, грубело и пошло» [11, с. 231].

Интересной иллюстрацией к этой языковой ситуации является следующий эпизод. В статье о последней книге Гоголя Аполлон Григорьев, давший этой книге самый благожелательный отзыв, недоумевал, почему писатель не нашел в европейских языках слов, передающих смысл *просвещения*, «когда немецкое слово "Aufklärung" значит решительно то же самое», и отнес это недоразумение на счет «припадков одностороннего патриотизма» [12, с.124]. Речь идет о следующих строках «Выбранных мест из переписки с друзьями»: «Мы повторяем теперь еще бессмысленно слово "просвещение". Даже и не задумались над тем, откуда пришло это слово и что оно значит. Слова этого нет ни на каком языке, оно только у нас. Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном только уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь» [13, с. 118-119]. Очевидно, что два современника имели в виду разные смыслы просвещения, сосуществовавшие тогда в литературном языке. Гоголь употребляет это слово в его духовном, литургическом значении («Свет Христов просвещает всех»). Предложенный А. Григорьевым немецкий аналог *Aufklärung* отсылает к не названной в тексте, но, очевидно, подразумеваемой статье Канта «Что такое просвещение?» («Was ist Aufklärung?»).

Характеризуя суть целой эпохи европейской культуры – «эпохи Фридриха» и французских энциклопедистов, Кант определил просвещение как «умение пользоваться собственным умом», позволяющее человечеству «выйти из состояния несовершеннолетия». Центральным понятием культуры Просвещения стало понятие «естественный свет разума» (*lumen naturale*), а господствующим убеждением - вера в разум как универсальный инструмент не только познания, но и совершенствования нравов, законов, общественных порядков, как средство освобождения человечества и его грядущего счастья. Субъектом просвещения здесь становится разумный человек (личность, социальный институт). Просвещение как онтологический процесс, обнаруживающий себя через воздействие (излияние в терминологии Дионисия Ареопагита) Божественного света, через деятельность просветителей (святителей), крестивших людей и целые народы, отходит на второй план перед просвещением как формой человеческой деятельности (субъект-объектная, новоевропейская парадигма сознания).

Просвещение в России, инициированное Петром I и возведенное в ранг государственной политики «просветительницей на троне» Екатериной II, развивавшееся под покровительством и контролем государства, не реализовало главную его европейскую идею - право пользоваться своим умом (достаточно вспомнить судьбу Новикова или Радищева). Однако оно вполне усвоило светский характер европейского Просвещения. Под просвещением уже во второй половине XVIII в. стали понимать приобретение научных знаний, школьное и университетское образование, воспитание нравов посредством разумного законодательства, театра, литературы, философии.

Так ли уж воздушны «воздушные замки» славянофильских замыслов восстановления православного просвещения в условиях секулярной культуры? Так ли они романтичны и беспочвенны, как их представляли современники и позднейшие критики? Сама стихия языка свидетельствует о наличии традиции, на которую опирался и на которой выстраивался идеал православного просвещения как синтез христианской задачи с «умственным развитием современного мира» (И. Киреевский). Стремление основать этот синтез на фундаменте духовных ценностей православия вовсе не означало отказа от положительных приобретений светской культуры – научных знаний, технических изобретений, литературного, художественного и философского творчества. Весьма актуальны и сегодня размышления Хомякова о системе светского образования, призванного формировать людей «крепких и самостоятельных», об университетах, которым нужна «свобода мнения и сомнения» [14, с. 235]. Стоит вспомнить, что Хомяков высказался в защиту университетов, когда в России существовала реальная угроза их закрытия.

Замысел православного просвещения включает в себя по крайней мере один принципиально важный момент европейской просветительской миссии. Кант полагал, что условием просвещения является свобода слова: «Для просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом» [15, с. 31]. К. Аксаков почти дословно воспроизвел эту мысль в своей «Записке о внутреннем состоянии России», адресованной Александру II. В отстаивании этой либеральной ценности славянофилы были полностью солидарны с западниками. «"Ташкентец" – это просветитель. ...И притом просветитель, свободный от наук, но не смущающийся этим. ...Увы! Митрофан не знает, как трудно положение человека, который обязывается жить собственным умом. ...Он смешал цивилизацию с табелью о рангах» [16, с. 81, 85], - иронизировал М.Е. Салтыков-Щедрин. Представляется, что смысл этой реплики был бы одинаково понятен всем «людям 40-х годов».

Последующие трансформации концепта *просвещение* в его соотношении с *цивилизацией, культурой, образованием, воспитанием*, а также с *истиной* и *правдой*, отразившиеся в философских и художественных текстах рубежа XIX-XX веков, а затем в советском литературном и разговорном русском языке, и осевшие в результате в толковых и энциклопедических словарях, достойны серьезного изучения. Такие исследования дополняют наши знания о живых связях философии с семантическими полями русской речи, ментальными и социально-культурными пространствами, в которых она развивалась.

Список литературы

1. Антология концептов / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. М.: Гнозис. 2007.
2. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. М.: Гнозис. 2006.
3. Логический анализ языка: Культурные концепты / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука. 1991.
4. Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука. 1995.
5. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Языки русской культуры. 1997.
6. Лишаев С.А. «Правда» и «истина» (языковая концептуализация мира и тематическое своеобразие русской философии // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2006. № 1 (4).
7. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник, 1988.
8. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии наук. Кн.2. СПб.1847 / Репринтное издание. СПб. 2001
9. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 2 изд. Т.Ш. СПб., М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа. 1882.
10. Живов В. М. История понятий, история культуры, история общества // Очерки семантики русского языка раннего Нового времени. М.: Языки славянских культур. 2009.
11. Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: Росспэн. 1996.
12. Григорьев А.А. Гоголь и его последняя книга // Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX в. М.: Искусство. 1982.

13. Гоголь Н. В. Духовная проза. М.: Русская книга. 1992.
14. Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник. 1988.
15. Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 8. М.: Чоро. 1994.
16. Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч. в 10 т. Т.3. М.: Правда. 1988.

Щепановская Сияна Витальевна
СПбГИК, магистр философии
SiyanaSche@yandex.ru

От творческих глаголов до вершин поэзии: две стороны бытия философа

В статье рассматривается столкновение гнозиса и поэзиса как пространство диалектики столкновений творческого характера, пограничья достаточно, чтобы произвести творчество на границе философского и поэтического языков. Текст рассматривается как полотно, на котором сталкиваются вершины поэзии и творческие глаголы. Однако, анализ поэтического мгновения оказывается также неточен, как попытка пронести мысли в поэтическом полотне. Однако, здесь становится виден один яркий, важнейший феномен, который можно разглядеть лишь в столкновении языков: как только мы пытаемся примирить два типа языка, в одном тексте произносить речь и от лица поэта, и от лица философа, мы приходим к тексту, оказывающемуся и допоэтическим, и дофилософским: и тут возникает возможность увидеть, собственно, сам язык, его мифотворческую ткань.

Ключевые слова: поэзис, гнозис, вершины поэзии, творческие глаголы, онтология слова, язык и истины, фигура мыслителя, стороны бытия философа

*«Поэт богат тремя вещами:
Мифами, даром своим и чужими стихами». [1, с. 20]*

Ситуация столкновения поэзиса и гнозиса в мифологии не имеет аналогов. Обращаясь к истокам их появления, хотелось бы узнать, каковы же те образы, мифологические представления, которые вели к пониманию различения слова поэтического и слова-логоса. Однако, такое различение едва ли

удастся сыскать: мифологического образа, который бы иллюстрировал столкновение поэзиса и гносиза не найти. Но начало процесса их различения может быть найдено ещё в древних временах.

С одной стороны, «поэзис» предстает как речь, как поток речения, образ речи-реки. Этому способу получать знания близок метод ведения, корень «вед» - это «веденье», «виденье». У Платона продолжается эта линия как открывание «идеи» (как сущности на фоне не-сути, теней), которое появляется на фоне поля неидейности – как выстреливающее из него озарение-идея, ясность состояния.

С другой стороны, нечистота «гносиза» с точки зрения «поэзиса» внутри него самого, - что воплощает греческий бог Гермес, связанный с умом, различением, то есть с «гносисом», позже, в схоластике, Гермес Тризмегист, – приобретает мистическое наполнение, намекающее на поэтический аспект. В схоластике и в эпоху Возрождения мы встречаем различающий гнозис как логику, наполненную истинностным качеством, а значит, и некоторой отсылкой к метафизическому мгновению; нельзя не заподозрить такой гнозис в мгновении поэтическом. Далее герменевтика, связанная с трактовкой, толкованием, интерпретацией Гадамера также соединяет стратегию толка со стратегией наращивающегося понимания поэтического слова, толкования.

Эти два поля порождают будущее более тонкое различение поэтического и философского метода выражения и способа сообщения с истинными, предельными состояниями человеческого прозрения и знания.

Творческие глаголы и вершины поэзии

В поле столкновения поэзиса и логоса находится только одно существенное отличие, в остальных аспектах – скорее переплетение. Отличие вот в чем: если скольжение внутри поэтического производит изменения из воображения, то философия, скорее, внутри тела, ибо мысль обращает на – «по сторонам», в котором присутствуют и реальные другие – им как бы присваивают со стороны искусственную чуждость.

Поэзия плывет внутри пущенного на волю воображения, позволяет ему раскрывать образы только из намёков пелены воображения, не ставшего различения, – не столько пробуждая их, сколько, скорее, одаривая их просветом к цельному образу, к эстезису моментального присутствия, озаряющего суть существования. Можно сказать, что то, что делает поэзия – это просветление внутри воображения, кардинально не меняющее схему тела, только схему воображения. Поэзия делает просветы из естественного состояния, её различающая сила вплетена в ткань естественной погруженности в мир, и ей остается лишь довести эти просветы, уже существующие, до вершин.

«Поэзия — мгновенная метафизика. В коротком стихотворении поэзии надлежит выразить все одновременно... она воплощение самой одновременности» [2, с. 34].

Поэтическая одновременность выстреливает из естественного состояния воображения, она не тратится на преамбулы и объяснения, но способна хваткой меткостью попасть в вертикали в мире, не отвечивая в области тел, не озаботившаяся подготовлением слушателей [1, С. 468], беззаботная — к короткому мигу просветления — в образе — и сквозь коридоры их связей, выстреливающая вверх, ибо тогда воображение показывает свою ткань, а также свою прозрачность.

Есть множество идей касательно поэтического слова, мышление же о нем не только в том, чтобы их воспроизвести на свой лад, но и в том также, чтобы создать некий собственный «цветок» границ, обрести достаточное множество историко-философского материала, так, чтобы мысль имела свою собственную множественность — и через нее являлась как собственно мысль. Однако, чтобы явить в философском тексте поэтическое сверкание, мысль должна вывести читателя из забвения и произвести некоторое изменение в теле, то есть, целостное метафизическое озадачивание, тогда недостаточно лишь озарения или остановку в молчании, в неспособности говорить, которой так ценна поэзия. Но в самой этой поэтической «неспособности» есть как раз открытие тишины, ее неприкосновенная чистота, в нужде ухода от речения в — мгновении неповторяемого бытия.

«Если прочие метафизические опыты обставлены бесконечными предисловиями, то поэзии чужды преамбулы, принципы, методы и доказательства. Она отвергает даже сомнение. Единственная нужда ее — в молчании, в прелюдии тишины. Поэтому она прежде всего стремится к обезоруживанию слов, заставляя тем самым умолкнуть прозу и все то, что хотя бы отдаленно оставляет в душе читателя намек на какую-либо мысль...» [2, с. 36].

Но что, в таком случае, может добавить бытию объяснение и экспликация философского слова — добавить чистоте поэтической вертикали, её победоносной тишине, празднующей вершине?

Философия не оставит в покое, завершив свой текст: она будоражит, провокационно недоговаривая и выявляя наполовину, она претендует на кардинальную перестройку, провоцирует истоки работающих полей воображения, пробуждая сознание как-то иначе, чем лишь поэтически. Мысль непременно укажет на несовершенство устройства «тела», противодействуя ткани сновидения, вообразимых как бы самих собой вершин, стремясь пробудить, найти путь, остановив полностью на моменте механике соединительных тканей, которые только и порождают мысль. Она постарается выключить из течений, потоков речей: полностью, насколько

это возможно. Она принудит запускать стремление, словно дыхание, самостоятельно найдя включатель мотора духа. Подспудно, создав некую новую схему тела, куда более проявленную, чем первые ощущения, но всё менее и менее окутанную вуалью сна. Не останавливает ли мысль время вообще, не подводит ли к тотальному безвременью, – указав на нетерпение, не учит ли терпению и бдению.

Терпение: философия не только влечет к перестройке, она даже не проведет через четкий метод перестройки, как религия, но озарит пространство процесса, осветит место, даст поле неким созданиям собственных инструментов перемен себя, обращения с мгновениями вне времени через творящуюся карту бытия. Эти карты бытия подобны сетям, они ловят мгновение наверняка, они как отработанная методология соприкосновения с пограничем: мира и созидательной силы, – в детальной точности, только ещё намеривающейся явиться в феноменальности, и ещё стоящей одной ногой в бытии.

Мысль готовит к существованию как переменное, – статичное поначалу бытие ясно зрит вокруг себя непрерывное движение и идёт к нему в ученики, – ибо иначе коренится разрыв мира, – а разве он может стать корнем? ... Потому завоеванное мыслью тело смиряется с переменной своей позицией и отделяется от ролей, подбрасываемых воображаемыми мирами.

Но почему – изменение тела? На первый взгляд, мышление стремится изменить само мышление. Но философский дискурс, или дискурс мышления, устроен так, что ввергает при своем изменении всего человека целиком, ибо его задача – сделать мышление абсолютным, затрагивая сердцевину его существа; философия ставит, порой, перед ним опасные вопросы. Мысль включает всё в себя – и именно поэтому вынуждена заняться и телом – его местом, ролью, в конце концов, хотя бы схематичным понятием, но не чтобы изничтожить его как проблему, но чтобы не было областей, куда не закралась бы свобода, открываемая мышлением.

Стремясь к своей полной самостоятельности, мысль направляется к телесным словам – глаголам и стремится стать их транслятором, проводником их первичной творческой силы через обретенный во времени собственный голос. Слышим ли мы голос мыслителя через текст [3, с. 7]? Может быть, именно он и служит тем ключом интерпретации, благодаря которому мы можем через текст дойти до того смысла, которой он несет. Но тогда встает вопрос о статусе телесных слов, об их сущностном, а не герменевтическом месте.

Творческий текст характерен не только глагольностью слов: текст себя являет как некое живое сцепление творческих сил, поэтических голосов и речей схватывания конкретной мыслью, – которое порождает толчок

к творчеству. Возможность продолжения порождения – вот критерий, который позволяет отличить настоящее произведение, где что-то ещё, кроме автора, говорит через текст, от текста без голоса, в котором не было места вдохновению; ему еще должно быть дано место и воля говорить: ибо нельзя одновременно удержать именование в виду и творческий порыв в слове. Иметь в виду как форма ума – это попытка объять содержание – не дает место новому для самого себя, а значит считывается в предсказуемости намерения и со стороны. Без этой ложной формы метафизика поэтического и философского мгновения стремятся к своим нулям, к своим белым (как ноль, содержащий в себе потенции всех творений) бесконечностям, словно окольцованный свет; они не успевают иметь что-то в виду, они освобождают текст от ложного, конечного себя. Поэтому философия обращается к телу, дает ему понятие, возводит до понятия, присваивает способы обращения к мышлению – высвобождает от слепых пространств причины идущие сами собой следствия. Понятие голоса и работа с ним также может указать как неприсвоенные методы обращения, чужие интонации, уход голоса в себя, – так и собственный регистр голоса, доведенный до чистоты транслирования во внимании и вникании в самого себя, в искреннем к себе самому отношении, это схватывается словоформой «непонятно, кто это говорит», что проносится, в частном случае, как даосское понятие тонкости усилия духа, лишенное заметных телесно (в свободе тела) напряжений.

Тело намекает на близость мира. Эстетика пространств, явление близи – близкого не Ф. Ницше, но как близь метафизического момента [2, с. 16]. Близкое – не как истертый дальний, не как одомашненный – но как сохранение свежести дали в доме (современные «пространства») в масштабе малых вещей, самых мелочей (всех мелочей), не оставляя их на стороне неразумного, по ту сторону островов сознательности – как маяки обыденности, подспудно ввергающих нас в опасность чуждающихся вещей, всегда готовых открыть врата старья.

Сквозная онтология: будущая вертикаль мысли

Сквозная онтология: онтология перехода «от»... «к»... – как пройти насквозь, она ищет места, где схватывается наличие сквозного прохода – выхода из одного мира – в мир другой [4, с. 126]. Сквозная онтология означает, что есть возможность пройти насквозь и до какого-то неподменяемого маяка при этом добраться. Так начинают виднеться пути: и то, что было в начале как некое цельное состояние, это возможно и будет снятый момент понятия, и то, что будет дальше – перспектива, будущая вертикаль мысли.

Сквозная онтология намекает на формирование собственного входа в мир, где виден масштаб пути целиком. И останавливает, чтобы узреть и предстать перед опасностью достойно, чтобы онтология слова не имела

больше сил стать проходной, стать одним из прохожих, не являющихся для нас не только символом, несущим с собой событие, но даже не до конца являющимся знаком. Однако появляется возможность пройти насквозь, выznать некие проход – от одного мира – к другому, от мира первого спонтанного, воображения – к миру мышления, давшего себе уснуть в мысль о мире, и таким путем пустившего себя в воображение с двойным дном. Это момент, когда свободный язык может быть рожден.

Свободный язык отличается тем, что грань между поэзией и философией стирается, ибо она лишь внешним образом дробит язык, преодолевается в пульсации творческого словоизречения. Пройдя лабиринты ума и мысли, граней тем и вещей, язык в различности освобождается, – ибо различность ушла как препятствие конфликта [5. с. 470], но научила стилю граней, искусству высвечивания слова. Поэтому в основном работа сфокусируется на ситуации и условиях возможности свободного словоизречения. Также интересно, что, наткнувшись на такую тему, человек сталкивается с рядом иных проблем [6, с. 28-30], – ибо дело в поле между поэзией и философией не в том, чтобы углубиться в разбор стилей со стороны, но понять изнутри процессы их творческого усилия – состояния и методики приближения к реальности (и ее видоизменения за счет точного слова) через трансформацию способов выражения [7, 154-200].

Под "сквозной онтологией слова" понимается его энергия перехода, удержания связи разных миров и создания граничных форм, осуществляющих встречу человека с миром и собирание собственной личности. Это ситуация философского текста, приближенного к живой речи, в которой должна рождаться бытийность истины, где базисные понятия необходимо выстраивать заново или, по крайней мере, перепроверять. Исследуются возможности схватывания времени словом, попытка проявить "обретенное время" (М. Пруст) в языке. В заключительной части работа выводит к одной из актуальных проблем современности – проблематике собственного языка и теме философского авторства.

Работая над проблемой звучания собственного голоса в философском тексте, можно попытаться фиксировать точки рождения мысли в полотне языка изложения, что сформировало особый текстовый стиль; или, увидеть сам инструмент мысли (сознание как организация, строящаяся с элементом случайности) по тексту как следу неизбежности авторства. Это намечает пути различения мысли от напластований языковых структур и преодоления их дискурсивной власти, чтобы мысль не искажалась языком, не терялась в нём, а отражала тот уникальный угол зрения, который представляет каждый автор, изначально не зная о нем: о качественности своей причастности к творению мира.

Поэтому можно говорить не о мире, а о мирах, ясном тексте как пути из одного мира в мир другой, в мир другого. Когда автор в тексте становится для самого себя ясным, его речь превращается во вход в уникальный мир, границы неизвестного подходят вплотную к мыслителю. Обретая свои границы (суть взросления по Канту), он также намечает границы миров.

Две стороны бытия философа

Здесь возникает фигура мыслителя. Её можно рассмотреть в двух ракурсах: индивидуализирующем и социализирующем. С одной стороны, принцип индивидуализации – это горизонталь, горизонт моего мира, позиция внутреннего отношения себя и мира, понимание причастности творению (к неизбежности авторства). С другой, это выстраиваемая позиция, связанная с логикой мысли (вертикаль), которая формируется в диалоге с Другим (Э. Левинас), перед которым «я» выдерживает стояние без уничтожения этого Другого. Это социализация философа, тождественная овладению историей философии собственным способом мысли, осознание границ своей творческой свободы созидать. Философ формируется из этих двух стратегий поведения, которые на первый взгляд сложно совместимы, из их постоянного жизненного обновления. Эта тема актуальна для понимания роли философа как участника современной формы коллективного сознания.

Коллективное сознание в современном мире – это поле дискурсивных практик, где в ходе совместной мысли вырабатываются способы обращения с властью дискурса, его преодоления совместно для осознания процесса мысли на коллективном, а не только индивидуальном уровне. Это возможно не только в духе постмодернистских стратегий работы с языковыми структурами (например, деконструкция Ж. Дерриды), и не только лишь через работу напрямую с языковыми формами и их разрушением в игре значений, но также в духе настаивания на бытийности собственно рождающегося в этом взаимодействии мира ("наличное бытие" М. Хайдеггера), стратегии углубления в собственный Da- Sein. Получается, вызов времени требует от человека способности к импровизации, чтобы со-временно включиться в процесс поиска истины. Если мы не можем опереться на языковые структуры, мы можем опереться на чистоту бытийности. Но это лишь одно измерение философа, развитие индивидуализирующей стратегии ("отвоевывание себя от мира" Ж.-П. Сартра, бунт против обесмысливания А. Камю), которое оказывается недостаточным для преодоления порочности дискурса, поскольку столкновения в структуре "мир-мыслитель" с границами своего мира не возникает, – она замкнута, нет перспективы "вертикального", диалогического общения мирами.

Проблема дискурса и интерпретации общественного действия наталкивает на тему многообразных возможных методов конструирования диалога (от экзистенциальной коммуникации К. Ясперса до диалогического события у М. Бахтина) в попытке онтологически увидеть субъекта как мир и вертикаль одновременно. Диалог – место, где границы миров заставляют обратить на себя внимание. И возможно, руководствуясь этими идеями, выстроятся новые практики действия на научном поле поиска истины, и именно через применения их к жизни обнаружатся новые подходы к диалогу, в которых эти границы будут видны как-то иначе.

Только на коллективном уровне, на пересечении разных стратегий или дискурсов, становится видна частичность собственного "мира" и одновременно симфоничность коллективного представления, создающая более развернутую картину понятия, предмета или даже целой науки. Здесь открывается многогранность, которую можно выразить через понятие мифотворчества, имея в виду под этим плюрализм разных, даже взаимоисключающих логических стратегий, тем не менее создающих целостное коллективное представление.

Список литературы

1. Грейвз Р. Белая Богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М., 1999.
2. Башляр Г. Мгновение поэтическое и мгновение метафизическое. М., 1939.
3. Литвинский В.М. От голоса к тексту // Альманах «Vita Cogitans», Vita Cogitans. Выпуск 2. № 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003 С.7-18.
4. Грякалов Н.А. Жребий человеческого. Очерки тотально антропологии. Спб., Дмитрий Буланин, 2015.
5. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994 С. 462-518.
6. Сухачев В.Ю. История без субъекта // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете СПбГУ, 1997. С. 28-42.
7. Делёз Ж. Логика смысла. Пер. Свирского Я.И. М., Академический проект, 2015.

Научное издание

**ПОИСК ИСТИНЫ
В ПРОСТРАНСТВЕ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей

Выпуск 3

Под редакцией О.Д. Маслобоевой

Подписано в печать 04.12.17. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 13,5. Тираж 500 экз. Заказ 1673.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ