

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

**НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ:
ПОИСКИ НОВЫХ ПАРАДИГМ**

**Алматы
2014**

УДК 001 (035.3)
ББК 72
Н 34

*Рекомендовано Учёным советом Института философии
политологии и религиоведения КН МОН РК*

Под общей редакцией

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

Рецензенты:

С.Б. Булекбаев, доктор философских наук, профессор
А.Н. Нысанбаев, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор
М.З. Изотов, доктор философских наук, профессор

Авторский коллектив:

С.Ю. Колчигин, доктор философских наук, профессор (руководитель авторского
коллектива) (*введение, параграфы 3.1, 3.2, 3.3 раздела 3, заключение*);
А. Сагикызы, доктор философских наук (*раздел 1*);
А.А. Хамидов, доктор философских наук, профессор (*раздел 2*);
А.Б. Капышев, кандидат философских наук, доцент (*параграф 3.4 раздела 3*)

Н 34 Научное познание: поиски новых парадигм. Коллективная моно-
графия / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, по-
литологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 252 с.

ISBN – 978-601-304-026-4

Наука в своей истории проделала длительный путь от классической рациональности к современному поиску совершенно новых парадигм познания и инновационных методов осмысления научных результатов. И на сегодняшнем этапе наука в ее классической парадигме вошла в довольно сложные отношения с постнаукой.

В предлагаемой коллективной монографии критически рассмотрена данная внутренне противоречивая современная ситуация, связанная, в первую очередь, с выходом науки к новым областям реальности. В книге анализируются разнообразные тенденции научного познания: его виртуализация, субъективизация, технократические и утилитарные проявления. Особое внимание уделено объективно необходимым тенденциям в развитии научного познания, способным вывести его к новым перспективам. В мировоззренческом и ценностном аспектах – это тенденция гуманизации и духовной содержательности познания, в логико-методологическом – тенденция к междисциплинарному и межкультурному диалогу, к новому осмыслению и переоснащению инструментария диалектики, взятой в ее многомерности и полномасштабности.

Эвристический характер этих подходов показан на конкретно-научном материале современной космологии, биологии, психологии. Делается вывод о необходимости и возможности глобальных мировоззренческих синтезов и, тем самым, о неизбежности перехода науки на принципиально новую ступень развития.

Предназначается профессиональным философам, ученым разных специальностей, молодым исследователям.

УДК 001 (035.3)
ББК 72

ISBN – 978-601-304-026-4

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
1 ГУМАНИЗАЦИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ КАК ОБЪЕКТИВНОЕ ТРЕБОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ	
1.1 Научное познание в контексте классической и современной парадигм.....	12
1.2 Соотношение научного познания и гуманистического мировоззрения.....	33
2 ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОГО ПОЗНАНИЯ	
2.1 Судьбы диалектики в древней философии, в средние века и в эпоху Ренессанса.....	53
2.2 Диалектика в классической немецкой философии (Г. В. Ф. Гегель).....	90
2.3 Диалектика К. Маркса.....	101
2.4 Проблемы диалектики в русской классической философии...	109
2.5 Диалектика в советской философии.....	113
2.6 Варианты диалектики в западной философии XX в.....	116
2.7 Современные требования к диалектике как логике мышления и познания.....	123
3 ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ В СВЕТЕ РЕЛЕВАНТНОЙ ЛОГИКИ И МЕТОДОЛОГИИ	
3.1 Вариации идеи развития в современных теориях космогенеза.....	136
3.2 Биология без альтернативы: креационизм или эволюционизм.....	162
3.3 Императивы науки о душе.....	180
3.4 Синтез парадигм западной и восточной медицины.....	208
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	241
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	244
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	246
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	248

ВВЕДЕНИЕ

Внутренняя логика развития науки, ее мировоззренческие и методологические ориентиры – тема достаточно сложная и деликатная. Наука все время стремится вперед: ее суть и смысл – в постоянном поиске, в неудовлетворительности наличных знаний. Поэтому науку всегда сопровождают противоречия – между старым и новым знанием, между соперничающими теориями и научными школами. Это – естественно и неизбежно. Хуже другое: то, что наука чаще всего не выдерживает напряжения этих противоречий, не берет их в диалектическом единстве, в высшем синтезе. И тогда одни ученые начинают обвинять других в невежестве, лжеучености и других грехах.

Какие бы суждения мы ни выносили, как бы мы ни оценивали состояние современной науки, всё может оказаться верным и, в то же время – односторонним. Наука, особенно сегодня, – это феномен чрезвычайно многослойный и многоплановый. Его можно рассматривать с самых разных сторон: исторической, социальной, когнитивной, экономической, аксиологической и т. д.

Как же, с философских позиций, классифицировать генеральные тенденции современной науки? Каким критерием руководствоваться, выделяя главные тенденции современной науки? К. Поппер, И. Лакатос, Т. Кун, Г. Гадамер и другие исследователи науки подходили к ней с самых разных сторон и с различными масштабами измерений: к примеру, с позиций анализа методов, критериев научности, соотношения целей и результатов научного познания, субъекта и объекта, интернализма и экстернализма. Мы же попробуем исходить из наиболее фундаментального и масштабного отношения (которое составляет сам предмет философии) – отношения Человека к Миру.

Познание – одна из основных форм этого отношения. Наука – часть познания как отношения Человека к Миру. Следовательно, каков человек, такова и наука. Иными словами, в определении

главных тенденций в развитии современной науки необходим подход человека размерный.

Люди же сегодня (включая, разумеется, и ученых) подразделяются на две категории. Одни стремятся в науке к постижению оснований бытия. Другие же – к устройству быта, к комфорту. Одни задаются вопросом: как мне использовать познанное для моего более правильного, более гармоничного бытия? Другие – как мне использовать познанное для моего еще большего удобства?

Поскольку ко второму варианту тяготеет подавляющее большинство современных интенций человека, постольку сегодня в науке преобладает *тенденция коммерциализации*.

Но, если наука целиком превращается в производство знания-товара, писал А.С. Панарин, то какие последствия это влечет для нее самой и для всего общества? «Рыночный статус знания неминуемо влечет за собой вымывание тех его разновидностей, которые не приняли товарную форму и не могут служить немедленной прикладной (технологической) пользе. Это касается фундаментальной науки, гуманитарного корпуса, примыкающего к общей культуре, и всего теоретического образования» [1].

Эта тенденция лежит на поверхности, так как определяется рыночными отношениями, которые сегодня господствуют повсеместно.

С тенденцией коммерциализации неразрывно связана и другая, или, быть может, та же самая, но с несколько иным акцентом. Современная наука – больше «постав» (в хайдеггеровском смысле), чем осмысление; она ориентирована больше позитивистски, нежели метафизически.

Этос современной науки, как отмечает, например, Б. И. Пружинин, неоднороден: в нем представлены установки двух фактически различных этосов – установки сообщества ученых, ориентированных традиционными, классическими целями и ценностями чистой науки, и установки сообщества, ориентированного на задачи прикладного исследования. У этих сообществ сложились разные гносеологические ориентиры и нормы, и они очень по-разному представляют себе результаты своих усилий. В сфере социокультурного восприятия науки (и, соответственно, в сфере ее мотивации) на наших глазах уже произошли весьма существенные изменения – из социокультурных суждений о природе и значимости научного познания практически ушло то, что связано с идеей ис-

тинности научного знания, и на это место встало то, что связано с идеей практико-прагматической эффективности знания [2].

Более глубокой, внутренней, а потому – не столь очевидной, является *тенденция виртуализации научных исследований и их результатов*.

Виртуализация науки связана, в первую очередь, с тем, что наука сегодня подошла к самым отдаленным границам бытия, к неведомым уровням универсума. Это происходит во многом благодаря компьютерной технике во всех областях жизнедеятельности, робототехнике (к примеру, в космонавтике, археологии, хирургии). В этом отношении можно вспомнить большой адронный коллайдер – как инструмент космологии и физики; можно назвать и нанотехнологии, и феномен миниатюризации, проникающей во все сферы производства; мощнейшие орбитальные телескопы, орбитальные космические станции и спутники, генную инженерию, способную к клонированию, к пересадке многих жизненно важных органов... Конечно, это – пока еще лишь начальный этап становления Новой Науки, но он уже имеет место с очевидностью. Наука становится не просто производительной силой и даже не только геологической (как указывал В.И. Вернадский). Она неудержимо становится силой геокосмической.

Здесь как раз и проходит водораздел для философской мысли, как и для исторической практики. Потому что неизбежно возникает вопрос: куда поведет эта геокосмическая сила? Ведь эта мощь – стихийная, мятущаяся; и она, по сути дела, не знает себя.

Ответ на этот вопрос подразумевает только два варианта. Либо сила науки выводит человечество за пределы Земли и видимой реальности, на новый эволюционный виток – если эта наука сопряжена с многообразным содержанием объективной Единой Истины. Либо – если она есть голая субъективность и виртуальность – эта сила уничтожает само человечество (тем более, если не забывать, что научные достижения находят применение, в первую очередь, в военно-промышленном комплексе).

В чем специфика современной науки? В том, что она уже не просто познаёт, но опирается в своем познании на изобретенные ею самой орудия – технику и технологии. И не просто опирается, а делает их едва ли не единственным средством познания. Сегодня в науке дело решает уже не столько голова, сколько техника, придуманная этой головой. Отсюда ясно: тенденция виртуали-

зации науки (работа не с реальными объектами, а с их моделями) может вести не только к открытиям на кончике пера, но и в сторону глобальной субъективизации научного познания. «Наука сейчас, – справедливо подчеркивает петербургский социолог Д.В. Иванов, – это не предприятие по поиску истины, а род языковых игр, состязаний в манипулировании моделями научного дискурса. В этом плане симптоматичны две тенденции. Во-первых, материальный эксперимент все чаще замещается экспериментом на моделях. Если раньше теории могли строиться только на основе открытия некоего порядка, присущего вещам, то теперь вполне допустимо моделирование без выхода к каким-либо реальным референтам, например, компьютерные симуляции природных, технологических и социальных процессов» [3].

Но вот что особенно важно. В любых размышлениях о науке и проблемах ее развития необходимо различать науку в ее сущностных возможностях, в ее человеческом потенциале, – и науку налично существующую, часто просто идущую по инерции либо стремящуюся к той или иной выгоде.

В качестве налично сущих в современном научном познании имеют место следующие взаимосвязанные и взаимообусловленные тенденции:

- технологизм;
- следовательно, виртуализация;
- следовательно, субъективизация;
- следовательно, построение моделей;
- следовательно, конструирование реальности.

Но объективно, т. е. независимо от собственных интенций, современное научное познание требует:

- глобальных синтезов (целостности);
- единого миропонимания;
- духовно-практической наполненности и духовно-практической конкретности.

Здесь, в русле этой интегральной тенденции, возрастает роль философии. Ведь познание зависит от мировоззрения, значит, современная наука нуждается в мировоззренческой поддержке. А та, в свою очередь, может и должна обеспечиваться философией. Поскольку же современное познание тяготеет к необходимости единой науки, единой картины мира, то наука и философия сегодня нуждаются в принятии единого миропонимания. Осмыслить же откры-

тия науки, выстроить образ мира, максимально близкий к действительному – задача, прежде всего, философии.

Наука по природе своей – противоречива. С одной стороны, она есть экспериментальная форма познания, т. е. эмпирическое познание, предметно-практическое отношение к бесконечному многообразию действительности с целью ее использования в человеческих практических нуждах. С другой – она призвана к систематизации эмпирического материала, к его обобщению и осмыслению. Из этого реального противоречия проистекают метания науки между ее утилитарной функцией и функцией теоретической. Именно это и заставляет говорить об объективно возросшей роли философии как целостного мировоззрения, а тем самым – как ключа к единому истинному миропониманию и, соответственно, единой истинной картине мира.

Уже один лишь выход за пределы Земли требует колоссальных прорывов в знаниях математических, физических, химических, астрономических, астробиологических, психологических, возможно – психолингвистических, а, стало быть (в силу обширности проблем) – и философских. Наука сегодня, будучи планетарно-космической силой, с необходимостью нацелена на нужды не только землян, но и, объективно, на нужды Земли как планеты и на выход в открытый Космос всерьез и надолго. Тем самым происходит не только космизация науки, – она становится глобальной формой восприятия мира и деятельности человека в мире. Отсюда – ее постепенное срастание с философией, а в будущем – и с религией.

Познание зависит от мировоззрения, и, значит, парадигма современного познания требует именно единства в миропонимании. «Современные естественные науки и технологии, – отмечает в этой связи Фритьоф Капра, – все более сужают круг своих “интересов”, и мы не в состоянии понять наши многоаспектные проблемы с помощью междисциплинарного подхода. Нам крайне необходима наука, уважающая и почитающая единство жизни, признающая непреложную взаимосвязь всех природных явлений, – наука, которая бы воссоединила нас с живой землей. Сегодня мы нуждаемся в таком мышлении и такой науке, какие Леонардо да Винчи предвосхитил и наметил пятьсот лет назад, на пике Возрождения и на заре современной научной эры» [4].

В современном познании отчетливо видны те же процессы, что и в самой истории: глобализация, сопровождаемая локализа-

цией, «разнесением» (differance), и тенденция постепенного осознания необходимости духовного начала в жизни человеческого сообщества. Тем самым на сегодняшний день наука являет форму познания: а) достаточно раздробленную, рассеянную, а потому б) субъективистски ориентированную. Но в будущем ей предстоит стать формой познания: а) единой, целостной, неразрывно связанной с другими формами культуры на основе единого миропонимания и б) ориентированной гуманистически, на подлинный Образ Человеческий.

Когда-то, в споре о логике социальных наук, Карл Поппер проявил себя в социологии как субъективист, а Теодор Адорно – как объективист. Поппер утверждал: всё дело в методе, который избирается произвольно. С точки же зрения Адорно, метод определяется предметом, т. е. имеет объективную подоплеку. Оба при этом полагали, что важным моментом познания являются ценности. Но в том-то и дело: в социальных науках объективность тем выше, чем более высокая ценность выступает в качестве критерия, метода, мировоззренческой основы. Ведь науки об обществе суть науки о человеке.

Следовательно, подлинное развитие науки во благо людей и окружающей реальности возможно и необходимо только на пути гуманизации науки – от выбора ее предметных областей до применения результатов. Иначе говоря, надо подчеркнуть не только социальную, но и *естественнонаучную роль гуманитарного познания*.

Сегодняшняя наука, по существу, лишена не только гуманистического, но и гуманитарного измерения. Человек для нее зачастую лишь на словах является целью, фактически же идет самодовлеющий процесс погони ученых за новыми и новыми знаниями и технологиями. Это касается не только естественных и технических наук, но и социогуманитарных. Ибо они сегодня явно обслуживают внеположные им интересы социальной конъюнктуры. В результате они в значительной степени оказываются далеки от объективности, тем самым – и от истинности. А естественные и технические науки – от задач подлинного развития человека, следовательно – от его глубинной, духовной сущности, а значит, опять-таки – от истинности. Сложилась парадоксальная ситуация: главными, основополагающими науками должны были бы быть психология и педагогика, поскольку они в первую очередь «отвечают» за жизнь и

развитие человека, однако именно они-то и находятся в наиболее плачевном состоянии.

В научном познании сегодня как никогда необходим переход к новым мировоззренческим и методологическим основаниям. Каковы при этом основные смысловые контуры новой парадигмы науки?

Если наука пока еще «не мыслит» (М. Хайдеггер), то наука будущего призвана именно мыслить. Философия науки должна стать неотъемлемой сущностью самой науки.

Если до сих пор наука нейтральна по отношению к этике, то новая – обязана быть этичной. При всякой возможности ученый или сообщество ученых должны поверять те или иные эксперименты, гипотезы, методы их этической наполненностью.

Наука отныне уже не должна абстрактно противостоять религии, но быть внимательно-вдумчивой по отношению к религиозному опыту, к тем или иным положениям вероучений, к тем или иным психотехническим религиозным практикам и т. д.

Большая наука – феномен, не дающий сиюминутной выгоды. Но она, как и философия, предоставляет возможность повышения интеллекта человека, создания более тонкой атмосферы в обществе, более высокого культурного уровня его граждан. Наука образует человека. Следовательно, она есть форма научения самого ученого и потому – научения другого, т. е. основа образования.

Таким образом, очевидно: наука есть один из важных путей человеческого развития, но, в таком случае, на каждом новом этапе своей истории она призвана к серьезной мировоззренческой работе и методологической саморефлексии.

В предлагаемой коллективной монографии проблема современной науки рассматривается в мировоззренческом и методологическом аспектах. В качестве одного из важнейших требований к современному научному познанию выдвигается его гуманизация, т. е. мировоззренческое основание, напрямую связанное с онтологией человека и перспективами человечества. Методологическую базу науки сегодняшнего и завтрашнего дня должна составить диалектическая парадигма – разумеется, понятая во всей ее эвристической глубине и масштабности, а именно – как логика конкретно-целостного осмысления познаваемых областей и феноменов. В контексте гуманистического мировоззрения и содержательной логики в книге предпринимается попытка теоретического решения

некоторых острых проблем и противоречий современной космологии, биологии, психологии и философской антропологии.

Литература

- 1 Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М., 2000. – С. 206.
- 2 См.: Пружинин Б.И. Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. – М.: ИФРАН, 2005. – С. 109, 111.
- 3 Иванов Д.В. Виртуализация общества. – С. 54. // http://modernlib.ru/books/ivanov_d/virtualizaciya_obschestva/read/
- 4 Капра Ф. Наука Леонардо: мир глазами великого гения. – М.: ООО Издательство «София», 2011. – С. 37.

1 ГУМАНИЗАЦИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ КАК ОБЪЕКТИВНОЕ ТРЕБОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

1.1 Научное познание в контексте классической и современной парадигм

В современных исследованиях, проводимых с использованием методологии культурно-цивилизационного и компаративистского анализа, отмечается, что общим контекстом этих исследований должно быть уяснение различий в фундаментальных основаниях мироотношения, свойственных различным культурно-цивилизационным мирам. Как правило, основная демаркационная линия проводится между Восточным и Западным типами культурно-цивилизационного развития, которые определены основополагающим различием в выборе стратегического пути развития. Запад избрал ориентацию на преобразующую деятельность, направленную как на внешнюю природу, так и на сферу социальных отношений. Эта доминирующая интенция получает статус фундаментального (субстанциального) основания отношения человека к миру, и, соответственно, рассматривается как главное предназначение человека.

Господство над природой должно быть обеспечено познанием и использованием ее законов посредством развития науки и основанных на ней технологий.

В отличие от Западного типа цивилизации в традиционалистских культурах Востока вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Поскольку такого рода самоустремленная деятельность могла (а в своей наиболее «чистой» форме – должна была) осуществляться помимо опредмечивания или овеществления ее продуктов без вмешательства в имманентную логику естественных процессов,

то она получала и соответствующее терминологическое закрепление. Например, в традиционной китайской культуре данный тип мироотношения резюмировался в принципе недеяния – «у-вэй». Однако гораздо более точно смысл этого принципа передается термином «ненасилие». Мэн-цзы смысл принципа «у-вэй» передает такой аналогией: чтобы содействовать росту растения, нужно не тянуть его вверх за стебель, но обрабатывать землю, на которой оно растет. Поэтому недеяние – это не пассивность, а именно несиловое действие, создание условий для проявления нужного эффекта.

Онтологические и эпистемологические импликации принципа недеяния звучат удивительно современно в эпоху предельного обострения глобальных проблем, порожденных техногенной цивилизацией, и осознанием существования границ и «пределов роста» ее экспансионистских устремлений. Как отмечают многие исследователи, новая научно-технологическая парадигма, затребованная объективной логикой процесса глобализации, парадоксальным образом возвращает нас к традиционным (в особенности – к восточным) культурам с их мироотношенческими установками на целостное видение мира и человека и их взаимодействия как коэволюции. Нелинейная динамика как наука о самоорганизации и закономерностях эволюции сложных неравновесных динамических систем – а социально-политические системы являются типичными системами этого класса – исходит из того, что следствия и направления бифуркационных ветвлений в принципе не прогнозируемы. Поэтому силовое вмешательство в процессы, протекающие по бифуркационной диаграмме и чувствительные даже к самым малым воздействиям (так называемый «эффект бабочки»: взмах крыльев бабочки при определенных условиях может породить ураган), грозит гигантскими флуктуациями, необратимыми последствиями. Кроме того, поскольку вблизи точек бифуркации нелинейная система имеет тенденцию переходить на режим индивидуального поведения (И. Пригожин), то силовая блокировка дестабилизирующих факторов в такого рода системах может производиться лишь за счет редукции их неопределенности, стохастичности – т. е., применительно к социально-политическим системам, за счет репрессий, подавления личной свободы, дегуманизации. В.С. Степин подчеркивает: «Важно, чтобы человечество от старых менталитетов техногенной цивилизации пере-

шло к новому видению мира. Новый способ жизни в этом мире обязательно будет включать в себя стратегию ненасилия. Когда я работаю с объектом, в который я сам включен, то насильственное, грубое его переделывание может вызвать катастрофические последствия для меня самого, ибо, трансформируя объект, я изменяю свои собственные связи и функции» [1, с. 199].

Признавая доминирующую, системообразующую роль в западной культуре интенции на творчески-активное преобразование природного и социального мира, преобладание идеологии силового воздействия и подчинения их структурам целерациональной деятельности человека, нельзя не учитывать, что в культуре и цивилизации Запада на всем протяжении их развития существовали, а иногда и выходили на авансцену, также и иные ценностные ориентиры, связанные с деятельностью самосозерцания, духовного самосовершенствования, нравственной рефлексией, мирской аскезой и отшельничеством и т. д. Соответственно, и традиционалистская в целом культура Востока отнюдь не исчерпывается установкой на созерцательность и неуклонное следование ценностям и нормам традиции, воплощающим дхармический строй бытия. Любая культура наделена чертами как динамизма, так и стабильности, обращена к традиции и обладает способностью порождать инновации.

В.С. Степин подчеркивает: «...Предпосылки для новой мировоззренческой ориентации создаются сегодня внутри самой техногенной цивилизации. В современном мире между собой сталкиваются и вступают в диалог совершенно разные культурные традиции. И человечество осознает, что надо учиться вести этот диалог. Нужно уметь менять систему отсчета, не считать свои культуру и ценности абсолютными, научиться понимать другого. Нужно найти новые способы социализации человека, воспитания его в духе уважения к достижениям самых различных культур, в духе толерантности. Требование отказаться от силы как средства решения споров, искать и находить консенсус является следствием глобализации человечества. Локальные конфликты в современных условиях чреваты перерастанием в глобальный конфликт. Поэтому поиск стратегии ненасилия – это не благая мечта, а парадигма выживания человечества. При этом стратегия ненасилия предполагает трансформацию всей структуры ценностей техногенной цивилизации. Нужно пересмотреть сам идеал силы

и власти, господства над объектами, обстоятельствами, социальной средой» [1, с. 195–196].

Современная наука и техника втягивают человека во взаимодействие с принципиально новыми по сравнению с рационализмом классического периода типами объектов, познание и овладение законами которых требует особых стратегий. Речь идет о самоорганизующихся и саморазвивающихся синергетических системах, взаимодействие с которыми человека «...протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [1, с. 197]. Этот принцип взаимодействия, составляющий специфическую черту современного типа естественнонаучной и гуманитарной рациональности, накладывает запрет на некоторые, прежде всего – силовые стратегии, заставляет пересмотреть сам гуманистический идеал силы и власти человека над обстоятельствами, его господства над природной и социальной средой. Причем этот пересмотр актуализирует характерные для культуры традиционного общества онтологические обоснования гуманистического мировоззрения и этики ненасилия как его центрального пункта. А. С. Панарин отмечает: «Когда на Востоке говорят об этике ненасилия, имеют в виду отнюдь не только этику межчеловеческих отношений. Ненасилие означает воздержание от действий, способных внести деформацию в любую часть внутренне гармоничного Космоса» [2, с. 14–15], и тем самым квалифицируемым – в полном соответствии с принципами синергетики – как преступление против основ мироздания.

Люди продолжают искать пути улучшения своего положения во внешнем, насильственном переустройстве общества, но дверь к духовному пробуждению открывается не наружу, а только внутрь. Людям, верующим в христианство, следует выбросить из головы все бессмыслицы о троицах и происхождении святого духа, об аде и рае, об искуплении верой и т. д. Людям, верующим в науку, следует выбросить из нее многословные и сложные рассуждения о праве, государстве, представительстве, прогрессе, грядущем социализме. «Нужно только одно: понять, признать и проводить в жизнь мысль о том, что мы не призваны устраивать жизнь других людей насилем» [3, с. 163].

Научно-теоретический уровень мировоззрения определен тем, что он ставит человека перед фундаментальными вопроса-

ми, которые принято обозначать как «вечные»: имеют ли мироздание и человеческое бытие конечную цель, абсолютный смысл, объективное предназначение? И если имеют, то доступны ли они человеческому разуму? Каково место человека в этом мире? «Кто мы, откуда мы пришли и куда мы идем?». Тем самым наука вольно или невольно вступает в диалог (сотрудничество, диспут, конфликт) с религиозными интерпретациями онтологических оснований гуманизма.

«Дух философского Просвещения XVIII века с его убежденностью в том, что наука, разум, демократия, образование и гуманистические ценности способствуют человеческому прогрессу, обладает огромной притягательной силой и сегодня. Уникальная миссия гуманизма в современном мире определяется его приверженностью научному мировоззрению». Это положение принципиально важно, поскольку «...большинство принятых ныне точек зрения на мироустройство являются по своему характеру религиозными, мистическими или теологическими» [4, с. 12]. Взгляд на Вселенную и самого себя *sub specie aeternitatis* неизбежно влечет за собой поиск гарантий или хотя бы возможностей преодоления человеком собственной конечности. Абсолютное небытие, в которое погружает человека смерть, этически непереносимо, даже если оно и онтологически непреложно. «Да и не знаю, что хорошего в том уроке, который вынесли они из своей науки, – будто с приходом смерти мы погибаем без остатка. Может быть, это и так, я не спорю, – но что в этом утешительного или славного?» [5, с. 224].

Ненахождение такого рода возможностей – источник того, что на языке романтиков получило именование *Weltschmerz* – мировая скорбь. «Чрезвычайно мало людей способно смириться с бессмысленностью существования, то есть с тем фактом, что вселенная в целом слепа к нашим самым сокровенным надеждам и самым мрачным опасениям» [6, с. 15]. Поэтому для большинства наших современников религиозная вера, позволяющая возвыситься над повседневной житейской суетой и осмыслить свое мирское существование через теологальные экзистенциалы веры и страха, любви и надежды, греховности и искупления, выступает тем духовным камертоном, по которому настраивается их существование в перекрестье между Богом и миром.

Если и в природном космосе, и в социоисторическом Универсуме человек – странник и пришелец, то предназначение и цель

человеческого существования, конечный смысл моей собственной жизни раскрываются не усилиями разума, но даются верой в эсхатологически-апокалиптической перспективе, в плане божественного промысла о мире как дар абсолютной ценности – вечного спасения. Религиозная вера дает индивидуально-человеческой личности, конкретно-единичному «я» возможность – отсутствующую либо в высшей степени проблематичную в рамках рационально-когнитивных, этических, эстетических модальностей мироотношения – онтологически утвердиться в Абсолютном.

Научные методы не непогрешимы, они не дают нам неизменных абсолютных истин. Однако это не отменяет мировоззренческого значения науки, ее диалога с вечностью, несокрушимого стремления ставить каверзные вопросы и способности находить ответы на них. В конечном итоге именно научные методы оказываются наиболее надежными из всех имеющихся в нашем распоряжении способов уяснения человеком своего положения в природном, социальном и духовном космосе, его разумного самоопределения и рациональной ориентации в мире. Вслед за Гегелем современная наука вправе заявить: «Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысшего... Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания» [7, с. 83].

С точки зрения нормативной концепции атеистического гуманизма, развиваемой председателем Совета по секулярному гуманизму Полом Куртцем, гуманистические ценности не нуждаются в трансцендентно-теистическом обосновании, поскольку их формальной структурой выступают логико-семантические нормы критической рациональности, а способом реализации – «методологический процесс», ориентированный «не на поиск абсолютно наилучшего, а на улучшение жизни, на максимизацию того, что лучше по сравнительной шкале ценностей» [6, с. 84]. Однако могут ли эти нормы выступить опорами и ориентирами экзистенциальных решений? Не становится ли бесплодной каменистой пустыней душа человека, в которой место, покинутое духовными абсолютными, безотносительными нравственными ценностями и экзистенциально непреложными смыслами, заняла ситуативно-плюралистическая логика?

Можно согласиться с выводом, сделанным В.Ю. Дунаевым: «Рациональный смысл проблемы как религиозной веры, так и

атеистического и скептического мировоззрения состоит в том, выступают ли они ферментом и живым событием в опыте становления личностного самосознания, “окнами в абсолютное” духовного плана человеческого бытия, или же становятся удобным способом вписать свою собственную элементарность, распавшуюся на тупо-наличные фрагменты, короткие перспективы и случайные функции, в столь же элементарные контексты целерациональности существования» [8, с. 135]. Главной проблемой в споре секулярного и теистического гуманизма является не содержание и не достоинство провозглашаемых ценностей, но то, что сама форма как религиозной догмы, так и «методологического принуждения» научной рациональности снимает задачу самостоятельной выработки мировоззренческих убеждений, между тем как человек несет всю полноту ответственности за то, *что* именно он допустил быть основанием собственного бытия (П.Я. Чаадаев).

В «Гуманистическом манифесте 2000» утверждается: «Гуманисты считают, что необходимо распространить применение методов науки на другие области человеческой деятельности, и что не должно вводиться никаких ограничений для научных исследований, за исключением случаев, когда такие исследования нарушают права личности» [4, с. 13]. В данном документе провозглашается положение о том, что «научные натуралисты придерживаются определенной формы невульгарного материализма; естественные процессы и события лучше всего описываются материальными причинами». Хотя при этом и делается оговорка: «Указанное обстоятельство не избавляет нас от необходимости понимать и ценить различные моральные, эстетические и иные культурные проявления человеческого опыта» [4, с. 13].

Но этот невульгарный материализм на деле становится формой редукционизма и теряет теоретическое право на целостность постижения и выражения истины бытия природы. Кто сможет сегодня провести четкую грань между естественным и искусственно созданным, между причинностью и телеологией? И не очевидно ли, что условием возможности многих естественных событий и процессов выступает целеполагающая деятельность человека?

Сциентистская интерпретация науки Нового времени исходит из статуса природы как объективной внечеловеческой действительности, выступающей объектом господства и никакими аксиологическими постулатами не ограниченной рациональной

активности человека. Если природное бытие не имеет ценности в себе, если оно ничего не санкционирует, то в отношении природы «все дозволено». Между тем очевидно, что сегодня наука оперирует не столько «чистыми» или «идеальными» объектами, а тем, что составляет ценностно-смысловое, духовно-нравственное, мировоззренческое содержание «жизненного мира» человека. Природа и самоценна, и является элементом собственной экзистенциальной полноты человека.

В утверждении принципа соотносительности знания об объекте не только со средствами и операциями научного исследования, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности, постнеклассическая рациональность, берущаяся на вооружение современными естественнонаучными и социально-гуманитарными дисциплинами: квантовой механикой, герменевтикой, лингвистикой, психологией – наследует традициям средневековой алхимии.

Согласно Канту, природа есть не просто объективная данность или совокупность предметов опыта, но трансцендентальная структура. Это означает, что гуманизация науки «...перестает быть чисто внешним требованием; теперь она вытекает из сущности самого предмета познания и преобразования» [9, с. 10]. Критерии гуманизма определяют (должны определять) траекторию научной мысли.

Вместе с тем, гуманизация науки сущностно связана с осуществляемой естествознанием деантропоморфизацией мира. А.Ф. Лосев пишет о том, что мир механики Ньютона «...плоскостен, невыразителен, нерельефен... Невыразимой скукой веет от этого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом». Мир физики и астрономии «есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою ж просто безумное марево... А главное, все это как-то неуютно, все это какое-то неродное, злое, жестокое... Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?» [10, с. 18–19].

Это умонастроение типично для концепций человека и мироздания, господствовавших в античности и средневековье. Данный тип мировоззрения заставляет человека во всем узнавать себя,

ощущать взаимную причастность субъекта и мироздания. В нововременной концепции объективного мира и сознания, наиболее полно воплощенной в новой натуралистической науке и в самосознании ее творца – «теоретика-классика» (В.С. Библер), – человек редуцировался до точечной, бессодержательной абстракции субъекта мышления (*ego cogitans*), «окруженного» чуждой ему предметностью. «Вся практика Нового времени и есть построенное абсолютно внечеловеческого и несубъектного (чистый объект) мира» [11, с. 178].

Если А.Ф. Лосев описывает естественнонаучную картину мира с изрядной долей иронии, то, например, Блез Паскаль переживает чувство экзистенциального ужаса перед бесконечностью и вечностью неведомой человеку и чуждой ему Вселенной, осознавая свое положение в ней как исполненное «ничтожности, слабости, мрака». Именно это переживание создает специфический тип радикального противопоставления, но, вместе с тем, и взаимоопределения, взаимоположения естественнонаучной и гуманитарной составляющих познающего разума в диалектике познания мира и самопознания, определяя специфический тип гуманизма эпохи, основной тезис которого выражен тем же Паскалем: «Человек – всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая... Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить как должно: вот основание морали» [12, с. 191, 192].

Если воспринимать это положение Паскаля вне зависимости от мировоззренческого и социокультурного контекста его формулировки, то можно согласиться с мнением И.Т. Фролова и Б.Г. Юдина о том, что подобная позиция, делающая научное познание источником этики, способна, скорее, дезориентировать ученых, в том числе и в социально-этическом плане [13, с. 165]. Однако было бы в высшей степени несправедливо приписывать Паскалю и в целом научно-гуманистическому мировоззрению его эпохи сциентизм, абсолютизацию научного познания. Между тем, ни о какой абсолютизации научно-теоретического разума основателями научного мировоззрения не может быть и речи. Во-первых, для творцов науки Нового времени наука – важный, но не единственный и даже не главный способ самоуяснения человеком истины, цели и смысла собственного существования. Ф. Бэкон пи-

шет: «Мы не должны видеть счастье только в науке и забывать о том, что мы смертны» [14, с. 92]. Во-вторых, именно этические регулятивы научного познания выступили координатными осями новой картины мира и методологии ее построения.

В выполненном Л.М. Косаревой аналитическом обзоре представлен богатый материал, показывающий, что в эпоху становления научного мировоззрения (XVII в.) внутренняя связь научного познания с нравственными задачами человека, методологических парадигм с этическими нормами и идеалами научного исследования глубоко осознавалась и активно обсуждалась основоположниками науки Нового времени. Л.М. Косарева показала, что в формировании этических идеалов и норм европейской культуры XVI–XVII вв. в целом, в том числе и нравственных ориентиров новой научной картины мира, решающую роль сыграли (наряду с неортодоксальными религиозными идеологиями эпохи Реформации) идеи свободомыслия и гуманизма философских учений поздней античности: скептицизма, эпикуреизма и стоицизма. Это обстоятельство на первый взгляд довольно странно, поскольку названные учения были не отвлеченно-космологическими, но и логика, и физика, и метафизика этих систем были сугобо этико-практическими.

Усилия скептицизма, эпикуреизма и стоицизма были ориентированы, прежде всего и главным образом, на осмысление человеческой субъективности, на поиск пути обретения идеалов достойной (счастливой, блаженной) жизни, между тем как математика и механистическое естествознание XVII в. были воодушевлены задачей построения неантропоморфной системы природы. Например, Эпикур считал бесполезными для достижения счастья, для обретения душевного спокойствия математику, диалектику, отвлеченное теоретизирование в целом. Скептики утверждали принципы неустранимости человеческого присутствия в любой мысли и практическом действии. Стоицизм, возможно, наиболее последовательно проводил принцип автономии личности, ее свободы от всего внешнего (кинический идеал атараксии), и, вместе с тем, подчинения разумного человека жестко детерминированному вселенскому закону-логосу, всеобщему порядку мироздания. Изменить порядок вещей, – учил Сенека, – мы не в силах, «...зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра, и стойко переносить все превратности случая, не споря с

природой» [15, с. 383]. Картезианские научно-методологические «правила для руководства ума», направленные на то, чтобы методической саморефлексией очистить интеллект от хаотической эмоциональности, обрести максимальную власть над стихийностью собственного самосознания, методически контролировать его в каждом его шаге, опираясь на ясные и отчетливые понятия разума, – заключали в себе аналогичный духовно-нравственный, экзистенциально-сотериологический смысл.

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

Нравственные принципы стоицизма, скептицизма и эпикуреизма создавали такую картину мира и человека в нем, которая была гораздо более убедительной для мыслителей XVII в., чем альтернативная ей аристотелевско-схоластическая. Гуманистическая этика стоиков оказалась созвучной рождающемуся научному мировоззрению следующими своими чертами:

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

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

3. Утверждением автономии сознания, внутренней свободы индивида и, вместе с тем, духовного единения людей [16, с. 34–35].

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

ональное познание и жизнь в согласии с природой, которая «чиста, тиха и кротка».

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

В качестве важнейшего аспекта своего научного метода Р. Декарт выдвигает «три или четыре» моральные максимы. Одно из сформулированных Декартом моральных правил особенно важно в контексте наших рассуждений: «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (*fortune*), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли» [17, с. 264]. Эта максима по существу и даже текстуально близка этическим идеям эпикурейцев и стоиков (на них Декарт прямо ссылается чуть ниже в тексте как на пример неуклонного следования данному правилу). Декарт непосредственно связывает метод познания природы и метод нравственной работы по искоренению власти аффектов, путь следования этическим максимам правильной, добродетельной жизни: «Наконец, я не мог бы ни ограничить свои желания, ни быть довольным, если бы не шел по пути, который, я был уверен, не только обеспечивал мне приобретение всех знаний, к которым я способен, но и вел к приобретению всех доступных мне истинных благ» [17, с. 266].

Убежденность в единстве метода получения объективных знаний и обретения власти над стихийностью собственного существа, «укрощения аффектов», является лейтмотивом также и «Этики» Спинозы. Вообще, нужно согласиться со следующим заключением известного российского специалиста по проблемам истории и философии науки: «На неустойчивость бытия в период XVI–XVII вв. человек отвечал ростом способности самосознания, постоянной рефлексии, контроля над своей жизнью, своими действиями... ответом на растущее овеществление общественных отношений явилось максимальное развитие самосознания человека» [16, с. 45–46].

Конечно, опора только на себя, на свой собственный разум с его ясными и отчетливыми понятиями входила в противоречие не только с ортодоксальной религией, но и с протестантизмом,

исходившим из августинианского догмата о предопределении. М. Лютер писал: «Если мы можем своими делами искупить грехи и снискать милость Божию, то кровь Христова была пролита *без нужды и смысла*... Что будет *прощать Бог*, если мы искупим все грехи?... Одно из двух должно быть *исключено*; если я надеюсь на *Божью милость и мягкосердечие*, то я не должен полагаться на *свои дела и заслуги*; и напротив, если я полагаюсь на свои дела и заслуги, то не должен уповать на *Божью милость*» [18, с. 325–326].

Л. Фейербах делает из этих постулатов учения Мартина Лютера единственно возможное заключение: поскольку, согласно Лютеру, можно полагаться либо на Бога, либо на человека, то, выбирая Бога, ты оказываешься против человека: «Учение Лютера божественно, но бесчеловечно... это *гимн Богу*, однако *пасквиль на человека*» [18, с. 326]. Гуманность Бога делает излишней для человека его собственную гуманность. Недаром М. Лютер выступил оппонентом не только католической церкви, но и предреформационного гуманизма в лице его величайшего представителя – Эразма Роттердамского. Характерно обвинение Лютера, брошенное Эразму, в котором Лютер пронизательно увидел подлинный смысл его учения: «Твои слова звучат так, будто тебя вовсе не касается, во что верит тот или иной человек, только бы устоял мир на земле, если при этом можно спасти от опасности жизнь, доброе имя, собственность и положение» [19, с. 297]. Это обвинение вполне можно переадресовать и Декарту. В лютеранских и кальвинистских догматах о предопределении большая часть человечества без всякого морального оправдания мотивов и логического объяснения причин осуждена на вечные адские муки (эту черту кальвинизма Макс Вебер назвал «патетической бесчеловечностью»). Спасение либо вечное проклятие не зависят от поступков человека, от добра и зла, содеянного им при жизни, а заранее – еще до появления человека на свет – предопределены Богом. В этой ситуации психологической опорой человека может стать только совершенно иррациональная фанатическая вера в то, что именно ты принадлежишь к тем избранным, кто предназначен к спасению. Христианское учение о равенстве всех перед Богом, о духе любви и братства превращается в свою противоположность – в учение об изначальной и вечной разделенности человечества. В этой связи нельзя не согласиться с тем, что Эрих Фромм имел веские резоны для причисления Лютера и Кальвина «...к величайшей и опаснейшей расе

человеконенавистников... все их учения были проникнуты духом враждебности по отношению к другим людям и могли быть привлекательны только лишь для людей, объятых той же напряженной подавленной враждебностью» [20, с. 118].

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

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

Таким образом, религиозное учение Реформации и учение о рациональном методе науки Нового времени давали обратно симметричные ответы на один и тот же фундаментальный вопрос: как побороть отчаяние, как преодолеть в себе парализующий страх, как избавиться от чувства неуверенности, от терзающих душу тревог и сомнений и обрести надежную опору в рушащемся мире,

лишенном духовных скреп, и во времени, вышедшем из пазов, out of joint (Шекспир). Вместе с тем, установка протестантизма на деантропоморфизацию и девитализацию представлений о Боге и мире, утверждение августинианской провиденциалистской концепции и критика протестантскими идеологами принципа иерархической упорядоченности различных уровней бытия способствовали становлению новой философской и естественнонаучной механистической картины мира и методологии его познания. Эти тенденции в совокупности вели к представлению о мышлении, о разуме как о высочайшей нравственной ценности.

Председатель Российского гуманистического общества В.А. Кувакин, составляя типологию человеческих качеств и свойств по таким критериям, как *человечность* (гуманность), *нейтральность* (внегуманность) и *античеловечность* (антигуманность), отнес разум и все интеллектуально-познавательные способности к области человеческих качеств, нейтральных по отношению к гуманности. «Для одного разум – это такая ценность, которая облагораживает, способствует нравственному совершенствованию и материальному благосостоянию, но есть и гении зла, вражды, человеконенавистничества, которые готовы использовать и используют достижения научного познания и технического прогресса, логику, человеческое воображение, компьютеры и высокие технологии в антигуманных целях» [21, с. 160].

В этой связи необходимо отметить, что с момента своего зарождения и на всем протяжении исторического развития гуманизм именно в разуме усматривает принцип единства знания и нравственности как основную структурную характеристику присутствия *человечности*, человеческого в человеке. Понятие «разума» и в классической философии (античной, средневековой, нововременной) и у творцов научной картины мира XVI–XVII вв. означает этически обоснованную рефлексию, или мышление, заданное и направляемое высшими духовно-нравственными ценностями. «Декартовское «мыслю, следовательно, существую» воспринимается и Декартом, и его современниками не просто как абстрактное гносеологическое суждение, а как нравственная максима» [16, с. 63]. Именно на основе разума человек должен очиститься от скверны своеволия, эгоизма, гнева, зависти, сомнений, от буйства низменных страстей, от бездумного существования на поводу собственных привычек и аффектов – это общее место в идеологии естественно-

научного знания, реформационной и постреформационной теологии, моральной и политической философии XVI–XVII вв.

«Нравственная деятельность утверждалась мыслителями XVII в. в качестве неотъемлемого условия истинного познания природы. Метод познания истины и методическая нравственная работа по искоренению власти аффектов над субъектом оказывались неразрывно связанными» [16, с. 67]. Эта связь нравственных идеалов и норм с идеалами и нормами научного познания эксплицирована в текстах практически всех выдающихся ученых и философов – творцов науки Нового времени. Ценностная нейтрализация научной картины мира – «заслуга» позднейшей позитивистской философии науки. Следует также подчеркнуть, что нравственные ценности являлись не только условием и духовным истоком методологического инструментария науки, но и целью естественнонаучного познания. Познание природы необходимо для того, чтобы жить подлинно нравственной жизнью, осуществляя свое человеческое назначение и исполняя долг перед Вселенной. Гуманизм как неотъемлемая, органическая составная часть научного мировоззрения рассматривался не как потакание естественным слабостям, снисходительность просвещенного разума к традиционным верованиям человека, но как обращенное к человеку требование упорной, методичной деятельности по формированию навыков самоконтроля, саморефлексии, по очищению разума от аффектов и предрассудков («идолов» Ф. Бэкона).

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

Традиционалистскому социальному укладу наиболее созвучна схоластически интерпретированная и превращенная в

католический идеал соборности аристотелевская метафизика, включающая человека в неизменный, вечно воспроизводящийся иерархический порядок Космоса, Церкви, Социума. Ощущение себя как частицы мировой гармонии стало нереалистичным, невозможным для человека, переживающего социальные катаклизмы и религиозно-идеологические контroversы эпохи как распад вселенской гармонии.

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

Согласно М. Хайдеггеру, гуманизм, как историко-культурная форма выражения метафизики субъективности, рассматривает человека «на правах властителя бытия». К. Ясперс, с которым часто вступал в непосредственную или скрытую полемику М. Хайдеггер в интерпретации сущности гуманизма и науки, писал: часто утверждают, что современная наука возникла из воли к власти, к господству над природой. «Это заявление следует полностью отвергнуть, исходя хотя бы из взглядов и душевной направленности великих исследователей природы» [22, с. 107]. Эмос ученого-естественника – нечто совсем иное, чем агрессивность, это – не воля к власти, а воля к ясности и достоверности общезначимого знания. Творцы науки Нового времени не порывают с сократически-платоновской традицией, для которой познание и любовь к истине – условия *добродетельной жизни* человека, а не инструмент власти и господства.

Концепция природы как пассивного объекта неограниченной эксплуатации и господства над ней человека, как «вещи использования», восходит отнюдь не к основателям современной науки, апеллировавшим к разуму и к высшим нравственным чувствам человека. Если Фрэнсис Бэкон говорил о том, что человек – *слуга и истолкователь* Природы, которая побеждается только *подчинением* ей [14, с. 83], то иудейско-христианская традиция видит в человеке ее – природы – *властелина и собственника*. Бог заповедовал Адаму и Еве: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владейте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Бытие 1, 28). Отметим,

что в знаменитой речи Пико де Мирандолы *De hominis dignitate* («О достоинстве человека») гуманистическое мировоззрение определено не через *господство над природой, а через свободу самоопределения, автономию человека*: «Согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [23, с. 215–216].

Агрессивные и экспансионистские установки по отношению к природе и человеку современного научно-технологического комплекса являются не имманентным результатом развития просветительского, гуманистического рационализма, но совокупным эффектом слияния двух потоков дегуманизации, двух типов тотализации иррационализма: иудео-христианского фундаментализма и фундаментализма рыночно-капиталистического. И именно сакрально-технократический интеллект парадоксальным образом присваивает себе право на критику как научной рациональности, так и светского гуманизма за якобы изначально присущую им бездуховность. При этом сциентистски-позитивистская интерпретация науки как рациональности, выносящей «за скобки» конкретного человека, его субъектность, духовно-нравственные качества и т. д., берется в качестве аутентичной формы как самосознания науки, так и самой ее сущности. Утверждается, что наука присваивает себе два традиционных атрибута Бога: всеведение (отсюда и критика сциентизма) и всемогущества (отсюда – критика технократизма). Вслед за этим, уже не составляет особого труда развернуть систему моралистических аргументов в обоснование отчужденности научного рационализма и гуманизма от высших смыслов и конечных целей человеческого существования.

Введенное М. Хайдеггером понятие «метафизика субъективности» стало парадигматическим для анализа новоевропейской философии от Декарта и Лейбница до Гегеля и Ницше. М. Хайдеггер настаивает на том, что современность может быть цели-

ком понята и истолкована во всех своих аспектах, проявлениях и ипостасях как эпоха воцарения субъективности. Между тем, считает Ален Рено, это понятие становится «эпистемологическим препятствием» на пути исследования логики современности, поскольку оно ведет к поверхностным суждениям о том, что существует только «метафизическая субъективность» и что выход за пределы метафизики возможен только посредством устранения идеи субъекта. Также подлежит проверке и критическому осмыслению отождествление идеи субъекта с философским основанием той культуры новоевропейского гуманизма, которая помещает человека в основание и центр бытия, и которая получила свою реализацию в тотальной дегуманизации социальной реальности. На самом деле, как показывает А. Рено, у М. Хайдеггера под именем субъективности на самом деле критикуется индивидуализм – действительно разрушительный для гуманизма вирус, изнутри пожирающий ткань современного социума. Автономный субъект, предписывающий закон самому себе, возвышается над своей индивидуальностью благодаря открытости человечеству, самореализации в форме бытия-с-другими.

Согласно Алену Рено, критика («осуждение») идеи субъекта в постклассической философии велась на упрощенных основаниях. «Метафизический субъект» отождествлялся с картезианским *cogito*, прозрачным и понятным для самого себя. Философское учение о субъективности выступало как основание новоевропейского гуманизма и его ценностей (сознание, автономия, воля и т. д.), и, вместе с тем, как обоснование политического *тоталитаризма*, опыта политики тотального контроля и неограниченного доминирования над природной и социальной реальностью. «В этом смысле фантазм полного господства будет всего лишь самым последним и самым страшным лицом современного («картезианского») развития субъективности, а прекрасные идеалы гуманизма и эпохи Просвещения, которые, как считалось, имели целью освободить человека, утверждая его господство над реальностью и рассеивая мрак невежества, обратятся в свою противоположность: гуманизм получит истинное свое развитие в разгуле нечеловеческого» [24, с. 18–19].

А. Рено отмечает: классическая идея субъективности определялась двумя основными параметрами: способностью осознания самого себя (рефлексии) и свободой. Критика, направленная на

ниспровержение метафизики субъекта, утверждает, что эта метафизика становится основанием тоталитарного, технократического порабощения человека. Однако, чтобы описать это порабощение, используется идея человека, которому в полностью рационализированном и управляемом мире отказано в возможности и праве быть основанием своих собственных мыслей, поступков, ценностей – т. е. в *способности быть субъектом*. Идея субъекта, таким образом, оказывается как *источником дегуманизации* социального и личностного бытия, так и *величайшей ценностью*, которую следует защитить от всех форм овеществления, манипулирования, редукционизма и т. д.

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

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

Так, например, историками науки подробно изучена связь становления науки Нового времени с радикальными трансформациями в идеологически-мировоззренческих представлениях и ментальных структурах, связанными с движением Реформации. Как отмечал Й. Хейзинга, человек Средневековья в своей повседневной жизни мыслил в тех же формах и категориях, что и современная ему теология: схоластический реализм выражал свойственную менталитету эпохи потребность обособлять каждую идею, оформлять ее как онтологическую сущность, объединять эти идеи-сущности в иерархические комплексы и выстраивать из последних соборы вероисповедных истин. В протестантизме принцип иерархии замещался принципом равенства. Отрицалась не только иерархия католической Церкви как посредника между человеком и Богом, но и иерархический принцип строения бытия. Требования политического, правового, экономического равенства обосновывались религиозными реформаторами разрушением иерархической лестницы между человеком и Богом. Исчезала иерархия ангелов, архангелов, престолов, господств, небесных сфер. Вселенная становилась однородной.

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

1.2 Соотношение научного познания и гуманистического мировоззрения

Историческим многообразием культур определено и многообразие гуманистических форм сознания.

М. Хайдеггер разъясняет относительно происхождения термина «гуманизм» следующее: сам термин восходит к латинскому *humanitas* – человечность. Цицерон противопоставлял совершенствующего гражданские добродетели римлянина как «человечного человека», *homo humanus*, «варварскому человеку», *homo barbarus*. В этом смысле гуманизм – синоним цивилизованности или образованности человека-римлянина, его верности «добродетели», воспринятой от греков «пайдейи» – формы сущностного единства образования и воспитания, включающей в себя обретение «круга знаний», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institution in bonas artes* [25, с. 196].

М. Хайдеггер подчеркивает, что гуманизм как «культивирование человечности», *studium humanitatis*, в его историографическом понимании тем или иным образом всегда обращается к античности, превращается в реанимацию греческого мира. Гуманизм К. Маркса или Ж.-П. Сартра не нуждается в каком-либо возвращении к античности. Однако эти типы гуманизма разделяют со всеми иными специфическую ограниченность гуманизма как такового: «Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой» [25, с. 197], погрязая в забвении истины бытия, отнимая у мысли возможность встать вровень с событиями, и тем самым, не достигая собственного достоинства и высоты человека. А происходит это, в свою очередь, потому, что метафизика, стремясь вникнуть в истину бытия, не может отбросить неуместную ориентацию на «науку» и «исследование» и перейти к более строгому мышлению, чем понятийное.

Так же, как гуманизм не может постичь существо человеческого в человеке, так и научное познание не может достичь «существенного мышления», т. е. мышления бытия. Наука рассматривает природу, человека, исторические события, язык и т. д. в их предметном противостоянии, и потому не в силах охватить всю сущностную полноту их бытия. По этой же причине наука не может собственными методами – т. е. научно – раскрыть для себя свое собственное существо: физика сама по себе никак не может стать

предметом физического эксперимента; посредством математических расчетов никак нельзя выяснить, что такое сама математика [26, с. 250].

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

Вернер Гейзенберг придавал принципиальное значение положению о том, что человек способен развить свои духовные силы лишь в сообществе, созданном отношением к осмысленной взаимосвязи целого: «Лишь внутри такой духовой формы, определяясь по отношению к принятому в данном сообществе «учению», человек обретает воззрения, позволяющие ему ориентироваться в поведении... только в этом случае встает и решается вопрос о ценностях» [27, с. 332–333]. Только в горизонте этой формы обнаруживается тесная связь между добром, истиной и красотой. Здесь речь идет не о нормах, а о путеводных образах.

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

Наш долг – заключает В. Гейзенберг – оберегать в чистоте и не допускать смещения духовной формы человеческого общества и картину мира естествознания, но, одновременно, и выдерживать напряжение, исходящее от противоположности между основополагающими духовными ценностями и представлениями об объективных законах мироздания, не зависящих от какого бы то ни было наблюдающего субъекта. Между этими двумя пограничными представлениями движется наша мысль. «Поэтому для духовной структуры, пожалуй, будет всего лучше, обозначив великую взаимосвязь образами и иносказаниями, заранее дать понять, что разговор здесь идет на поэтическом, открытом для всех человеческих ценностей, богатом жизненными символами, а не на естественнонаучном языке» [27, с. 338]. Структурированное таким образом пространство движения исследовательской мысли очень мало похоже на мертвый и холодный «третий мир» К. Поппера, в котором знаковые структуры подчиняются логико-се-

мантическим и синтаксическим правилам и лишены какой-либо актуальной ценностной составляющей. В этом мире сам человек, его разум и субъектность играют роль маршрута для обходного маневра, «...на который вступают структуры формального или логико-математического типа, чтобы упорядочиться и расположиться согласно своей идеальной архитектуре» [28, с. 199].

Научное познание не является усмотрением истины умопостигаемым субъектом, но является человеческой деятельностью, социальной по своим предпосылкам, условиям, логике и смыслу. В нововременной культуре процесс направленности исследовательской мысли на объективное бытие многосторонне опосредствован становлением науки как социального института и непосредственной производительной силы общества. Современная критика науки во многом вызвана тем, что на науку возлагаются такие задачи и с нею связываются такие надежды, которые она по своей природе выполнить не может и не должна. Вера в науку без адекватного осознания ее смысла оборачивается иррациональным суеверием. Огюстом Конттом наука прямо провозглашалась новой формой религии, в которой вера в Бога заменяется верой в силу человеческого познания. Это обстоятельство подвигло Пола Фейерабенда выступить с требованием дополнить отделение государства от церкви «отделением государства от науки – *этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института*» [29, с. 450]. Такое отделение, по его мнению – единственный шанс для современного гуманизма.

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

на статус абсолютного знания и на наиболее полное и адекватное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания.

Обожествление или демонизация науки и техники, сакрально-технократический способ представления о них характерен не только для обывателя. Например, Ганс Йонас, предлагая новые этические принципы отношения к науке и технологиям, обосновывает их «эвристикой страха» [30, с. 37]. Мы нуждаемся в угрозе деформации человека, в руководстве со стороны страха, чтобы прийти к идее новой этики. Этой эвристической казуистикой фундирован и сформулированный Г. Йонас новый этический императив: «Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле» [30, с. 58]. Перед лицом небывалого могущества и новых измерений деятельности человека у нас нет права избирать небытие будущих поколений, или хотя бы рисковать этим бытием – *бытием того, чего нет* – для счастья и процветания нынешнего поколения. Хотя теоретически обосновать отсутствие такого права новая этика, считает Г. Йонас, вряд ли способна без обращения к религиозным аргументам.

Согласно М. М. Бахтину, рациональность – это только момент ответственности, от чего принципиально отвлекается теоретизм, живущий своей автономной жизнью. Нам «важно отметить включенность понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в контекст понимания человека как творца и преобразователя мира, свойственного гуманизму. Только в этом контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума» [31, с. 189]. Из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, утверждению самоценности индивидуальности и ее деятельного участия в том, что происходит с ней и вокруг нее – все это входит в перечень принципов гуманизма и в содержание гуманистического идеала. И все это подвергается критике и сомнению в современном философском и социально-политическом дискурсе.

В.А. Лекторский выделяет три типа критики гуманизма [32].

Во-первых, это широко распространенное мнение о том, что гуманизм – это либо прекраснодушие (полное непонимание жестокой действительности), либо лицемерие, одно из средств сознательного обмана. Ранее гуманистическая фразеология исполь-

зовалась для прикрытия антигуманной, репрессивной практики тоталитарных режимов. Сегодня за ней стоит рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма и т. д.

Вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов исходит из представления о тесной связи между той формой гуманизма, которая была сформулирована К. Марксом, и той античеловечной действительностью, которая возникла в странах реального социализма. Хотя, в соответствии с учением К. Маркса, человек должен быть освобожден от всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, борьбу, через подавление и уничтожение целых классов, через диктатуру. Поэтому суть проблемы заключается не в критике идеологического использовании фразеологии гуманизма для прикрытия антигуманной социально-политической практики. Н. Гартман отмечал: «Вся осторожность мудрейших мало что дает, пока в самой теории заложена тенденция к содержательному заострению односторонности, а тенденция, возникнув однажды, сама собой беспрепятственно растекается в полупонимании широкого круга адептов» [33, с. 626]. Согласно представителям второй из выделенных В.А. Лекторским форм критики гуманизма, марксов проект гуманизма в самих своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения.

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

Из анализа отмеченных основных форм критики гуманизма В.А. Лекторский делает вывод о том, что во всех трех ее разновидностях есть много справедливого. Вместе с тем, В.А. Лекторский пишет о своем несогласии с делаемым из этой критики выводом о необходимости отказа от социально-культурных идеалов гуманиз-

ма. Известный российский философ заявляет: «Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистический анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной» [32].

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

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

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

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

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

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

Идея о взаимообусловленности свободы индивида и его саморефлексии – одна из центральных идей европейской философии Нового времени. В науке этого периода возникает феномен *естественнонаучного эксперимента*, который как бы задает идеал познавательного отношения человека к природе, социуму, индивиду – к миру в целом. В эксперименте создаются условия, при которых субъект контролирует все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов. Выстроенный в соответствии с искусственной ситуацией научного эксперимента, идеал «гуманизации» действительности допускает возможность овладения, контроля и управления природными и социальными процессами. Эта абстракция ведет к технократической иллюзии возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции. Вместе с тем, общим местом критики современной цивилизации является положение о том, что духовное и нравственное развитие человека безнадежно отстает от прогресса интеллектуального, т. е. от развития научно-технического знания и соответствующих способностей субъекта. С этим тезисом, как правило, объединяется суждение об отставании гуманитарных знаний, т. е. знаний о человеке, обществе, культуре, истории («наук о духе», в терминологии неокантианцев), от прогресса в естественнонаучном познании и технологическом применении его открытий.

Суммарный объем знаний, которыми располагает человечество, в современных условиях удваивается в среднем раз в десять лет. Этот информационный марш-бросок человеческого рода в целом становится непосильным для каждого его представителя в отдельности. Физиологические, психологические, интеллектуальные возможности человека не позволяют освоить даже ничтожную часть такого колоссального количества информации. В конце концов, информационные технологии берут на себя решение задачи поиска нужной информации. Система замыкается в себе самой. В наше время все чревато своей противоположностью – отмечал К. Маркс, – победы техники как бы куплены ценой моральной деградации человека. С К. Марксом солидарен Х. Ортега-и-Гассет, рассматривавший столь характерное для человека XX века чисто внешнее, утилитарное усвоение и использование плодов развития науки как парадокс *цивилизации мира с одновременной варваризацией его обитателей*. Человек, охотно и беспечно вступая в созданный при посредстве науки «технический рай», воспринимает плоды цивилизации как дары природы. В отличие от предшествующих цивилизаций, погибавших от несовершенства систем управления, принципов организации, неразвитости техники и т. д., современная цивилизация – считает Х. Ортега-и-Гассет – шатается по обратной причине: в наши дни не выдерживает сам человек, который не в состоянии идти в ногу с им же самим созданной цивилизацией.

Одним из парадоксальных результатов научно-технологического прогресса является растущая диспропорция между ростом практической (технической), экономической и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания, и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Мировоззренческий смысл научного прогресса состоит в том, что наука вносит решающий вклад в процесс расколдовывания мира (М. Вебер). Однако этот процесс оборачивается для гуманистического мировоззрения тем, что высшие, благороднейшие ценности уходят из общественной сферы или в потустороннее мистическое царство, или в близость непосредственных отношений индивидов, где они пульсируют крайне тихо, пианиссимо [34, с. 734]. На этом фоне растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма. На том основании, что научное мировоззрение утратило тот основ-

ной масштаб, которым определяются все иные масштабы: самого человека, – рядом исследователей делается вывод о дегуманизирующем воздействии научного прогресса.

Такого рода суждения нуждаются в определенной корректировке. Умножение и углубление научных знаний в настоящее время не может совершаться без растущей профессионализации и специализации научно-исследовательской деятельности. Однако на этом основании нельзя делать заключение о несоразмерности науки человеку. Бесконечностью природно-человеческого универсума определена и бесконечность задачи их познания. Но бесконечность составляет также и внутреннее определение индивида. В.С. Соловьев называет человека «Вторым Всеединым», или «становящимся Абсолютом». Именно как становящееся абсолютное (или «абсолютное движение становления», если вспомнить формулу К. Маркса) человек причастен и соразмерен истине бытия, поскольку он сам есть основание собственного бытия. Поэтому прогрессирующее развитие научного познания становится имманентной формой реализации сущности гуманизма, или развития «сущностных сил» человека.

Наука возникала как относительно самостоятельная сфера свободного духовного производства, не подчиненная тоталитарной логике совместного труда, не интегрированная в социально-экономические мегаструктуры капиталистического производства. Процессы институционализации науки, широко развернувшиеся в XIX в., означали превращение широкого спектра проявлений интеллектуально-духовной жизни человека в специализированное духовное производство, которое начинает развиваться по своим собственным законам, углубляя и усугубляя разрыв между наукой и миром человеческих ценностей. Данным обстоятельством объясняется широко распространенное убеждение, что научное познание лишено внутренних ценностных измерений, что оно этически нейтрально. Это убеждение разделяется представителями самых разных направлений философии и социологии науки и техники. Так, этическим факторам как внутренним импульсам эволюции научного познания нет места ни в социологии науки Р. Мертона, ни в эпистемологии К. Поппера и И. Лакатоса, ни в интерналистских концепциях развития науки С. Тулмина, А. Койре, И.Б. Коэна, ни в экстерналистских концепциях Дж. Бернала и Д. Томсона.

Одним из аргументов в обоснование этической нейтральности науки является тот, что этические нормы регулируют межличностные и социальные отношения, наука же изучает предметный мир, очищенный от антропоморфных характеристик. Поэтому, в частности, выдающихся научных результатов могут, как свидетельствует история, добиваться люди с весьма сомнительными моральными установками. Вместе с тем, существует и иной подход [35], согласно которому, «этический, ценностный аспект составляет неотъемлемый, хотя подчас и трудно эксплицируемый компонент научного знания» [16, с. 15–16].

Наука как познание истины самоценна, однако у ее критиков вызывает сомнение цена, которой приходится оплачивать научный прогресс – универсализация «частичного человека», узкая специализация, оборачивающаяся «профессиональным кренинизмом» и т. д. Еще М. Вебер отмечал: «Отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершенное только при условии строжайшей специализации» [34, с. 708]. Однако относится ли эта форма развития научного познания, господствующая в настоящее время и, действительно, оборачивающаяся определенной дегуманизацией науки как деятельности и социального института, к сущности науки как таковой?

В ответе на этот вопрос принципиальную роль играет указанное К. Марксом различие двух типов труда. К. Маркс пишет: «...следует различать всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но между ними существует также и различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение» [36, с. 116]. Всеобщий труд имеет непосредственным результатом совпадение процесса производства продукта деятельности (научное открытие, изобретение, теория и т. д.) и процесса изменения самого субъекта деятельности.

В.С. Библер, обративший особое внимание на проводимое К. Марксом различие этих типов труда, указывает: «Основное, что производит работник в сфере “всеобщего труда” (хотя непосредственным продуктом могут быть идеи и теории), – это не “что”, но “кто” – сам субъект деятельности, коренным образом преобразованный; субъект во всем богатстве его материальных и духовных определений, понятый как “порождающее ядро” общественных отношений, как цельность его “производительных сил” [12,

с. 162]. В науке XVII в. гуманитарно-гуманистические определения научной деятельности как всеобщего труда (его устремленность на самоизменение субъекта) были феноменологически очевидны. Ф. Бэкон утверждал: «Из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [15, с. 98], а не ради приносимой им выгоды, преуспеяния, славы, почестей, улаживания самолюбия, богатства и власти. «Наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие – ради удовольствия, третьи – чтобы приобрести авторитет, четвертые – чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство – ради материальной выгоды и лишь очень немногие – ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду» [15, с. 121]. В этой связи в наши дни с особой остротой встает задача сохранения наукой своего характера «всеобщего труда» в условиях ее институционализации. В решении этой задачи центральной проблемой является проблема свободы научного исследования.

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

В 1915 г. в США была учреждена Американская ассоциация университетских преподавателей. Группа ученых из этой ассоциации подготовила доклад, в котором были сформулированы основные принципы академических свобод. В этом документе говорилось: «Во всех областях знания первым условием прогресса является полная и безграничная свобода исследования» [37, с. 7]. Аналогичный принцип полной саморегуляции и автономии науки, ничем не ограниченное право выбора ученым предмета и направления научных исследований провозглашал известный исследователь науки М. Полани.

Ряд исследователей продолжает и сегодня оставаться на этих позициях, отстаивая право ученых на полную свободу научных исследований и распространения информации об их результатах, независимо от того, к чему они могут привести. Однако основная масса ученых в наши дни высказывается за необходимость введения ряда регламентаций и ограничений в академические свободы. Эти ограничения сводятся к двум основным: 1) если мо-

жет представлять опасность непредвидимое и неконтролируемое научным сообществом применение научных открытий; 2) если эту опасность несут сами по себе знания (например, результаты биогенетических исследований, свидетельствующие об интеллектуальных и психологических различиях рас, записанных на генетическом уровне) или ведущие к ним пути (например, эксперименты, несущие угрозу людям или окружающей среде). «Начинает осознаваться и относительность тех неявных, глубинных культурных предпосылок, на которых основывается убеждение в неподвластности науки внешнему контролю» [38, с. 55]. В современных условиях общество вынуждено тем или иным способом контролировать научные исследования, а на некоторые даже накладывать запрет. Ведь современная наука и основывающиеся на ней высокие технологии позволяют человеку оперировать силами планетарного масштаба, что не может не порождать тревоги, зачастую переходящей в апокалипсические настроения.

Репродуктивные технологии позволяют производить детей, не занимаясь сексом, и скоро мы сможем без зазрения совести рассказывать детям истории об аисте или капусте и интерпретировать догмат о непорочном зачатии в строго научных категориях. Научные и технологические разработки по генной инженерии стволовых клеток, клонированию, трансгенной инженерии, репродуктивным технологиям открывают ошеломляющие перспективы произвольного управления биологической эволюцией человека. В этой связи предлагаются различные пути регламентации научных исследований. В частности, одним из такого рода проектов является открытый диалог между учеными, политиками и богословами. «Христианские, иудейские и мусульманские духовные лидеры могут предложить научному сообществу контекст, в котором следует размышлять» [39, с. 172] о развитии генной инженерии.

Попытки такого рода контроля и регламентации научных исследований упираются в сложнейшую проблему: последствия большинства научных открытий непредсказуемы и непредвидимы, а выработать критерии потенциально опасных знаний чрезвычайно сложно. Прогнозирующее знание принципиально не может быть равновеликим знанию технологическому. Требование стопроцентного исключения риска является просто нереализуемым, демагогическим. Неясно также, кем должна осуществляться

ся регламентация научных исследований: правительственными структурами, институтами гражданского общества, духовенством или самим научным сообществом на основе его автономии и саморегуляции. Очевидно, что ограничение академических свобод некомпетентным административно-бюрократическим аппаратом было бы губительным для науки, парализовало бы проведение научных исследований и разработок. Но отказ от каких-либо ограничений вообще ставит под угрозу само существование человечества. Кроме того, множество научных исследований ведутся в закрытых научных учреждениях (военных, космических, в частных корпорациях и т. п.). Тем не менее, не прекращаются попытки решить этот клубок проблем ввиду осознания учеными и обществом в целом новой роли науки в современном мире, ставшей источником реальной угрозы гибели цивилизации.

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

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

Перед лицом невозможности долгосрочных прогнозов и калькуляции вероятности рисков от разработки и применения новых научных технологий следует руководствоваться простым предписанием: больше прислушиваться к пророчествам бедствий, чем к пророчествам благоденствия, «...придавать угрозе большее значение, чем обетованию благ, и избегать апокалиптических перспектив даже ценою того, что при этом останутся нереализованными эсхатологические свершения» [30, с. 87]. Этот принцип – не совет благоразумия, но непререкаемый и безусловный императив, неразрывно связывающий научный поиск и применение технологий с основоположениями гуманизма.

Социокультурные факторы – это не факультативные, но существенные детерминанты научного развития, неразрывно связанные с собственно когнитивными детерминантами. Научная революция XVII в. ввела когнитивное отношение в рамки социального института, а профессионализация научной деятельности в XIX в. повлекла отделение научной идеологии от нравственных проблем. В. Гейзенберг указывает: «Трансформацию основоположений современного естествознания можно рассматривать как симптом смещений в коренных основах нашего существования, которые проявляются одновременно во многих сферах: в изменении образа жизни и манеры мыслить, во внешних катастрофах, в войнах и революциях». Суть этого смещения онтологических основ существования человека заключается в том, что впервые в истории человеку угрожают не дикие животные, болезни, голод, холод, природные катаклизмы и другие силы природы. *Отныне*

человек *противостоит только самому себе*. Мы живем в мире настолько преобразованном человеком, что повсеместно и ежечасно – пользуемся ли мы бытовыми приборами, приобретаем ли приготовленную машинами пищу, или проходим по преобразованной человеком местности – мы сталкиваемся со структурами, вещами и процессами, вызванными к жизни человеком, «и в каком-то смысле встречаемся только с самими собой» [40, с. 299, 300]. Эта новая ситуация отчетливее всего выступает в современной физике, где больше методологически неприемлемо разделение на субъект и объект, на внутренний и внешний миры. Математические формулировки законов квантовой теории относятся не к «самим по себе» элементарным частицам и физическим процессам «как таковым», а к нашим знаниям о них.

Тем самым современным естествознанием производится радикализация картезианского принципа сомнения. В. С. Соловьев отмечал, что последовательно проведенное методическое сомнение ставит под вопрос не только объект, но и субъект сознания: необходимо «распространять предварительное сомнение равномерно на обе стороны мыслимого – как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни», как на «что», так и на «кто» интенциональной деятельности [41, с. 493]. Физика становится формой аутентично философского вопрошания, т. е. (по разъяснению М. Хайдеггера) вопрошания, ставящего под вопрос самого вопрошающего.

Природа становится предметом научной мысли только вместе с субъектом этой мысли, самим человеком. Естествознание более не занимает позиции наблюдателя природы, модуля абсолютной перцепции, но осознаёт себя как частный вид взаимодействия человека с природой, а потому – в соответствии с новым онтологическим статусом предметного мира – человека с самим собой. «В результате естественнонаучная картина мира, по существу, перестает быть только естественнонаучной» [40, с. 304] и приобретает духовное, гуманистическое измерение. При этом сферу этически нейтрального, нравственно безразличного покидают не только теоретические определения, но и методы научного исследования и технологического их применения в воздействии на материальный мир.

В полемике с В. Гейзенбергом на чтениях «Искусства в техническую эпоху», устроенных в ноябре 1953 г. Баварской академией

изящных искусств, М. Хайдеггер говорил: «Распространяется видимость, будто все предстоящее человеку стоит лишь постольку, поскольку так или иначе поставлено им. Эта видимость со временем порождает последний обманчивый мираж. Начинает казаться, что человеку предстает теперь повсюду уже только он сам. В. Гейзенберг с полным основанием указал на то, что сегодняшнему человеку действительность должна представляться именно таким образом. Между тем, на самом деле с самим собой, т. е. со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается» [42, с. 233]. Однако противоположность позиций и заключений В. Гейзенберга и М. Хайдеггера – лишь внешняя, кажущаяся. Дегуманизирующая тенденция опредмечивания человека как овеществления, отчуждения его сущности глубоко философски осмыслена В. Гейзенбергом, в том числе и в ее последствиях для развития науки. В. Гейзенберг в своем докладе говорил о том, что именно включение человека в предмет науки ставит расширению духовной и материальной экспансии пределы, о которые бьется волна оптимизма, порожденного верой в научный и технический прогресс. И так же, как и М. Хайдеггер, В. Гейзенберг в существе научно-технологической констелляции «события истины» видит как угрозу отказа человека от своей свободной сущности, так и «ростки спасительного» в виде открывшегося в науке пути к небывалому величию человека, к захваченности человека истиной бытия.

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

Тема «наука и гуманизм» должна быть поставлена в конкретно-исторический контекст. Не рассуждения о науке вообще как фатально предназначенной нести человеку добро или зло, а анализ науки на определенном этапе ее развития, в определенных социокультурных, политических, экономических, идеологических, мировоззренческих, духовно-нравственных контекстах ее функционирования, выявление тех разнообразных воздействий, которые наука оказывает на общество и человека, должны стать основой заключений о конкретных формах взаимоотношения научного познания и гуманистических ценностей.

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

Из обобщения многочисленных дискуссий, посвященных комплексу проблем развития этико-гуманистического сознания ученых, социальной ответственности науки перед человечеством, И.Т. Фролов и Б.Г. Юдин делают следующий вывод: подход к теме «наука и гуманизм» должен быть ориентирован на провозглашенный еще Сократом принцип совпадения подлинной мудрости и подлинной добродетели, на *«единство научных исследований и гуманистических идеалов, утверждаемое в качестве принципа и перспективы истинной науки как особого социального института, служащего человеку, его свободному и всестороннему развитию»* [14, с. 161], пусть даже наука во многих ее исторических и современных формах весьма далека от глубокого осознания и последовательной реализации этого принципа. Эта регулятивная идея единства истины и блага на уровне личностного сознания выступает в виде основного мотива занятия научной деятельностью: базисной ценностной ориентацией ученого является устремленность к поиску истины.

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

Литература

1 *Степин В.С.* Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // *Этическая мысль: научно-публицистические чтения.* 1991. – С. 182–199.

2 *Панарин А.С.* О мире политики на Востоке и на Западе: учебное пособие для средних учебных заведений. – М.: «Книжный дом «Университет», 1999. – 320 с.

3 *Толстой Л.Н.* Не убий никого // *Этическая мысль: научно-публицистические чтения.* 1991. – М.: Республика, 1992. – С. 154–167.

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

5 *Цицерон.* Тускуланские беседы // *Цицерон. Избранные сочинения.* – М.: Мысль, 1975. – С. 224.

6 *Куртц П.* Мужество стать: добродетели гуманизма // *Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск.* – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – С. 15.

7 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974.

8 *Дунаев В.Ю.* Духовные основы социальной интеграции и религия // *Религиозный экстремизм: истоки, реальность и социально-правовые превенции. Сборник материалов научно-практической конференции 26–27 апреля 2001 года. Часть I.* – Алматы: РИО Академии КНБ РК, 2001. – С. 126–136.

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

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

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

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

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

14 *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки: проблемы и дискуссии. – М.: Политиздат, 1986.

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

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

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

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

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

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

21 *Фромм Э.* Бегство от свободы // *Фромм Э.* Бегство от свободы; Человек для себя. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 3–366.

22 *Кувакин В.А.* Твой рай и ад: человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб: Алетейя, М.: Логос, 1998. – 360 с.

23 *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–286.

24 *Джованни Пико делла Мирандола.* Речь о достоинстве человека // Чаша Гермеса: гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юрист, 1996. – С. 214–218.

25 *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – СПб: Владимир Даль, 2002.

26 *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.

27 *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238–253.

28 *Гейзенберг В.* Естественнонаучная и религиозная истина // *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 328–342.

29 *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 123–258.

30 *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения // *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – С. 125–466.

31 *Ионас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрин-пресс, 2004. – 480 с.

32 *Черткова Е.Л.* Научный разум и гуманистические ценности // Философия науки. – Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. – М.: ИФ РАН, 1999. – С. 184–204.

33 *Лекторский В.А.* Идеалы и реальность гуманизма // <http://www.ihtik.ru> (Вопросы философии. – 1994. – № 6).

34 *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // *Культурология. XX век: Антология.* – М.: Юрист, 1995. – С. 608–648.

35 *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.

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

37 *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. III. Ч. I. – М.: Политиздат, 1978.

38 *Горбовский А.А.* Предисловие // Свобода научного творчества и ответственность ученого. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН, 1973. – С. 5–24.

39 *Резниченко Л.А.* Регламентирование научного исследования // Свобода научного творчества и ответственность ученого. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН, 1973. – С. 55–86.

40 *Гейзенберг В.* Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 290–305.

41 *Соловьев В.С.* [Теоретическая философия] // Соловьев В.С. Соч. – В 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1988. – С. 757–831.

42 *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.

2 ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОГО ПОЗНАНИЯ

На протяжении всего существования философии с момента возникновения её на Востоке и на Западе во многих философских учениях формировались и разрабатывались диалектические идеи. Диалектика приобретала разные формы, ей придавался различный (в том числе и ценностный) статус – как позитивный, так и негативный. Но диалектическая традиция не прерывалась. Начиная с Гегеля, диалектика стала разрабатываться сознательно и целенаправленно. Линия Гегеля была продолжена марксизмом. В XX в. появились варианты диалектики, альтернативные гегелевско-марксовской традиции. Для того, чтобы сделать правильные выводы относительно того, какие основные требования следует предъявлять теории диалектики как логике мышления и методологии познания в свете современных когнитивных тенденций, необходимо бросить обобщающий взгляд на историю разработок диалектической культуры.

2.1 Судьбы диалектики в древней, средневековой философии и в эпоху Ренессанса

В Древней Индии конститутивным элементом мировоззрения была религия. Главным основоположением данного мировоззрения является постулат о двух способах существования Универсума – *непроявленном* и *проявленном*, Не-Бытии и Бытии, A-Sat и Sat.¹ Более или менее артикулированную форму данное мировоззрение приобрело в Ведах (в основном, в «Ригведе»), в Упанишадах (особенно в «Брихадараньяка упанишаде» и в «Чхандогья упанишаде») и примыкающих к ним сочинениях. Главными универсалиями ведической традиции являются *Брахман* и *Атман*. Брахман как таковой есть непроявленный Универсум.

¹ В древнеславянской мифологии им соответствуют Навь и Явь.

В «Брихадараньяка упанишаде» сказано, что «существует два образа Брахмана: воплощённый и невоплощённый, смертный и бессмертный, неподвижный и двигающийся, существующий и истинный» [1, с. <90>]. Истинный, т. е. *непроявленный* Брахман вечен, несотворён и неуничтожим: «Этот Брахман ничего не имеет ни до себя, ни после себя, ни внутри, ни вне» [1, с. <96>]. «Поистине, – говорится о проявленном Универсуме, – в начале это было Брахманом. <...> И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом» [1, с. <78>].¹ В воплощённом, проявленном Универсуме Брахман существует в виде Атмана. Тождество Атмана и Брахмана есть типичное тождество всеобщего и особенного как *способов* существования. «Этот Атман – Брахман, всё воспринимающий. Таково наставление» [1, с. <96>].

Брахман – неопределённый и потому неопределим. Вся восьмая брахмана третьей главы «Раздела Яджнявалкьи» «Брихадараньяка упанишады» посвящена характеристике Брахмана и сплошь состоит из *апофатических* определений. Непреходящее (т. е. Брахман) «ни велико, ни мало, ни коротко, ни длинно, ни красно, <как огонь>, ни текуче, <как влага>, ни окрашено, ни темно, оно ни ветер, ни пространство, <ни с чем> не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, безо рта, <оно> не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи. Оно никого не поедает, и его никто не поедает» [1, с. <109>]. Однако «это Непреходящее не видно и видит, не слышно и слышит, не мыслимо и мыслит, не познаётся и познаёт. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познаёт, кроме него» [1, с. <110>].

Если Брахман лишён конкретных предикатов, то его невозможно и поименовать *катафатически*. Но и без слов обойтись невозможно. Составители Упанишад нашли выход в использовании местоимения «То»: «Он – Брахман, его зовут: То» [1, с. <111>].² Атман как присутствие Брахмана в проявленном Универсуме также неопределён и неопределим. Его тоже определяют чаще всего апофатически: «Он, этот Атман <определяется так>: “Не <это>, не <это>”. <Он> непостижим, ибо не постигается; нерушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан,

¹ Ниже сказано ещё более определённо: «Поистине, вначале <всё> это было одним Брахманом» [1, с. <78>].

² Многие брахманы второй части «Катха упанишады» завершаются рефреном: «Поистине, это – То». См.: [2, с. <556> – <560>].

не колеблется, не терпит зла» [1, с. <115>]¹ Атман – основа всего в проявленном Универсуме, и особенно в Человеке. В «Чхандогья упанишаде» сказано: «И эта тонкая <сущность> – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем...» [3, с. <344>]² Это и есть знаменитая формула: «*Tat tvam asi*».³

Формирующаяся философия (*ānvīksiki*; буквально – исследование) первоначально (и ещё долгое время) находилась в рамках господствующих религий – индуизма, джайнизма, буддизма. В V–IX вв. происходит оформление основных философских школ, или систем (*darśana*; буквально – видение). Шесть из них считались ортодоксальными (*āstika-darśana*): ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта и три – неортодоксальных (*nāstika-darśana*): буддизм, джайнизм и локаята.

В. П. Андросов в своём вступлении к трактату Нагарджуны, основоположника мадхьямики (первой философской дэршаны буддизма Махаяны), «Виграха-вьявартани» пишет: «Термин “диалектика” обычно используется в буддологии лишь в значении “полемического мастерства”, т. е. умелого применения силлогистических приёмов» [4, с. 301]. Но такое понимание используется и за рамками буддологии. В. К. Шохин пишет: «Если индийская философия является по преимуществу диалектической, т. е. философией дискуссии, контрверсии, диалога, и сами индийские философские тексты строятся по полемическому принципу, при котором составитель текста работает в мысленном диспуте с реальным или воображаемым оппонентом, то ньяя оказалась той философской школой, которая посвятила себя самой теоретизации этого диалога, став, таким образом, в известном смысле и общеиндийской философской дисциплиной. Если, с другой стороны, индийская философия в целом развивалась как умозрение преимущественно формалистическое, для которого первостепенным был процедурный аспект философского исследования, а именно: искусство классификации, дефинирования и верификации последнего, то ньяя разрабатывала саму теорию рационального дискурса, аналитическую методологию. Иными словами, общеиндийские философские алгоритмы в виде диалектики как

¹ В «Катха упанишаде» также говорится о непознаваемости Атмана: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением...» [2, с. <553>].

² То же неоднократно повторяется (см.: [3, с. <345> – <348>).

³ Но человек не сводится к Атману, так как он обладает телом и находится в постоянном соприкосновении с телесностью проявленного мира.

критики суждений и *аналитики* как систематизации понятий стали специализацией этого философского направления» [5, с. 10–11]. Диалектика здесь понималась как критика суждений, т. е. как своеобразная эристика и некая формальная процедура. Ньяя, следовательно, является индийским эквивалентом аристотелевской формальной логики, а сутры ньяи – эквивалентами «Топики», «Аналитик» и «Софистических опровержений» Аристотеля, т. е. индийским Органоном. Правда, индийская формальная логика обладала и своеобразием. Например, если в аристотелевской (т. е. европейской) формальной логике силлогизм является *трёхчленным*, то в индийской формальной логике он пятичленный. Его структура такова: «тезис – это предание, аргумент – умозаключение, иллюстративный пример – наблюдение, применение – сравнение, заключение – демонстрация способности всех их к выражению общего утверждения. Это и есть ньяя в превосходной степени. Диспут, софистика и эристика реализуются посредством их, не иным образом. Установление истины также опирается на них» [6, с. 147].¹ Из процитированного текста следует ещё одно отличие логики ньяи от логики Аристотеля: для последнего диалектика (в его трактовке) и силлогистика *несовместимы*, для логики ньяи же диалектика – *часть* силлогистики.

Принципами формальной логики представители других даршан пользовались и при обсуждении и решении ими онтологических, гносеологических и иных проблем философии. Так, например, Нагарджуна вполне в духе Парменида решает вопрос о существовании и несуществовании, Бытии и Небытии:

«Существование не имеет возникновения, так как оно <уже> есть.

Несуществования вообще нет, так как оно отсутствует.

Бытия и небытия нет в силу их противоречивости.

Поскольку нет возникновения, постольку нет ни пребывания, ни угасания» [8, с. 345].

¹ Шохин В.К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. – М., 1998. «Однако, – замечает В.К. Шохин, – пять членов силлогизма для индийцев – ещё не предел. Так, в медицинском трактате “Чарака-самхита” (первые века новой эры) представлен семичленный силлогизм на примере доказательства тезиса “Атман вечен”. К пяти членам здесь добавляются два других, и после демонстрации тезиса перед аргументом вводятся “оправдание” тезиса... – sthāpanā: “Атман никем и ничем не произведён, подобно пространству” и контртезис оппонента – pratisthāpanā: “Атман, напротив, эфемерен, ибо наблюдаем, подобно кувшину”» [7, с. 209–210].

Для него, как и для Парменида и всех других древнегреческих философов (за исключением Гераклита да ещё Филолая), совпадение, тождество противоположностей, а тем более логическое противоречие – признак *неистинности* суждения¹ и онтологической иррелевантности.

Таким образом, в древнеиндийской философии диалектика почти не разрабатывалась; там разрабатывалась и широко применялась лишь формальная логика, чем по своей специализации и занималась школа ньяя. Исключение составляют махаянские сутры, посвящённые праджняпарамите (совершенной мудрости как наиболее действенному способу достижения нирваны) для формирования у адептов *безосновного*, или *безопорного*, сознания, т. е. сознания, *не привязанного* к реалиям *проявленного* Универсума. Так, в «Алмазной сутре» Будда говорит известному буддистскому подвижнику Субхути, своему главному ученику, ступившему на путь бодхисаттв, что «великосущий Бодхисаттва должен создать безопорное сознание, которое бы ни на что не опиралось. Созданное сознание не должно опираться на видимое, созданное сознание не должно опираться на звук, запах, вкус, осязаемое, дхармоэлементы» [9, с. 18].² Но, поскольку Будда в данном случае находится внутри проявленного Мира и пользуется словами, порождёнными этим Миром, постольку он предупреждает, что *всякий* высказанный им тезис есть одновременно и *непосредственно* также и антитезис, каждое утверждение есть отрицание, ибо говорит он *не о* реалиях проявленного, *а о* реалиях непроявленного Мира, не о сансаре, а о нирване. Например: «То, Субхути, о чём Татхагата (один из основных эпитетов Будды; переводится и как *Так Приходящий*, и как *Так Уходящий*, что, с точки зрения буддизма, одно и то же. – А. Х.) проповедовал, как о совершенствовании мудрости, о том же Татхагата проповедовал, как о несовершенствовании.

¹ Нагарджуна пишет: «Если есть следствие, то оно должно иметь причину. Если же его нет, то следствие отсутствует из-за отсутствия причины. Неверно, что для следствия возможно быть и не быть, потому что это противоречиво. Ибо неверно, что то и другое действительно для одного и того же времени» [8, с. 347; курсив мой. – А. Х.].

² Это был перевод с санскрита. Перевод с китайского перевода гласит: «...Бодхисаттва должен удалить все представления и образы и возыметь стремление обрести аннутара самьяк самбодхи (совершенное и всецело полное пробуждение/просветление. – Авт.). Он не должен порождать сознание, привязанное к видимому, не должен порождать сознание, привязанное к слышимому, обоняемому, вкусоощущаемому, осязаемому и дхармам. Он должен породить сознание, не привязанное ни к чему» [10, с. 51].

Тем самым оно названо “совершенствовании мудрости”» [9, с. 19]. Это учение столь же истинно, как и ложно, ибо истинность и ложность – категории мира сансары. Таким образом, в праджняпарамитских сутрах применяется то, что можно назвать *апофатической* Диалектикой.

Древнекитайская философская традиция ближе к древнегреческой, чем к древнеиндийской в том смысле, что она не столь формализована. Хотя с содержательной стороны, прежде всего в плане онтологии, она близка именно древнеиндийской философии.

Философия в древнекитайской культуре возникла одновременно в виде двух противоположных направлений, из которых одно было основано Лао-цзы, а другое – Кун-Фу-цзы (европеизированное имя – Конфуций). Все другие философские школы, появившиеся впоследствии (исключая китайский буддизм), тяготели либо к одному, либо к другому направлению. Даосская философия отдавала приоритет онтологии, конфуцианская – социальной философии и этике. Термин «онтология» применительно к некоторым философским системам Китая, как и Индии, мы применяем условно: это скорее *мэ*-онтология. Ведь онтология есть учение о *Бытии*, тогда как даосское, неконфуцианское и некоторые другие философские учения о Мире изображают Мир как имеющий два уровня: *непроявленный* мир (Небытие, Великая Пустота и т. д.) и мир *проявленный* – Бытие (древнегреческая философия знает лишь последний и считает его единственным).¹ При этом мир проявленный, мир Бытия считается *производным* от мира непроявленного, мира Небытия, его порождением, дериватом, миром, который через определённый период вновь возвращается в непроявленное состояние. Так, Ван Би в своих комментариях к «Дао дэ цзину» пишет: «Всё бытийствующее произошло из небытия (отсутствия)» [11, с. 301]. А в трактате «Гуань-цзы» сказано, что «пустота есть начало всех вещей» [12, с. 30]. Эксплицитное, и в то же время афористически ёмкое описание процесса космогенеза как перехода от непроявленного состояния к проявленному дал основоположник неоконфуцианства Чжоу Дуньи:

«Беспредельное, а затем – Великий предел!

Великий предел приходит в движение, и порождается ян. Движение доходит до предела, и наступает покой. В покое рожда-

¹ В этом отношении древнекитайская философия близка к древнеиндийской.

ется инь. Покой доходит до предела, и снова наступает движение. Так, то движение, то покой являются корнем друг друга.

Разделяются *инь* и *ян* – поэтому устанавливаются два образа.

Ян превращает, *инь* соединяет – происходит рождение *воды, огня, дерева, металла, почвы*. Пять пневм распространяются в должном порядке – четыре времени совершают свой ход.

Но пять стихий – это только *инь* и *ян*, *инь* и *ян* – это только Великий предел, а Великий предел коренится в Беспредельном!» [13, с. 14].

Диалектика в древнекитайской философии разрабатывалась преимущественно в даосской философии, в «Си цы чжуани» (одном из наиболее философски насыщенном трактате из «И чжуани», корпуса комментариев к «И цзину»), а также в неоконфуцианстве, а позже – в философии китайского буддизма. Уже в «Дао дэ цзине» Лао-цзы содержатся важные диалектические идеи, которые были развиты в других даосских сочинениях. Главная категория даосизма – дао, означающее *свободный путь* проявленного мира в целом и каждого отдельного формообразования в нём. «*Дао*, – говорится в Хуайнань-цзы, – покрывает небо, несёт на себе землю, развёртывает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высоко беспредельно, глубоко безмерно, обнимает небо и землю, сообщается с бесформенным», т. е. с непроявленным миром; оно «таит в себе *инь-ян*» [14, с. 21]. *Дао* – это форма, материей является энергия ци. *Дао-ци* есть единство противоположностей *инь* и *ян*. В трактате «Чжуан-цзы» сказано, что «силы *Инь* и *Ян* – это самые общие в мире виды энергии, а Путь объёмлет их беспристрастно» [15, с. 530].¹ *Инь* и *ян* суть противоположности, притом противоположности *неслиянно-нераздельные*. Между тем, некоторые исследователи древнекитайской философии не схватывают этого. Так, А.И. Кобзев толкует их соотношение в духе *дуализма*: *инь* и *ян*, согласно ему, это «...одна из пар основополагающих категорий китайской философии, выражающая идею универсальной *дуализированности* мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций: пассивное и активное, мягкое и твёрдое, внутреннее и внешнее, нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т. д.» [16, с. 143. Прав. стбц; курсив мой. – А. Х.].

¹ В трактате «Нэй цзин» сказано: «В *инь* и *ян* заключены пути природы, принципы существования всего живого, причины всех изменений <в природе>, основа жизни и смерти, истоки духовной деятельности» [19, с. 35].

Поскольку *инь* и *ян* – противоположности неслиянно-нераздельные, постольку нормальным их соотношением является гармония (*хэ*), понимаемая как *равновесие* противоположностей. «Когда силы Инь и Ян не находятся в равновесии, нарушается круговращение времён, холод и тепло пребывают в разладе, и здоровье человека терпит ущерб» [15, с. 119].¹ Но эти противоположности отнюдь не статичны, они находятся в движении и это движение подчинено логике *ритма*. В «Сицы чжуани», наиболее философски насыщенном трактате из «И чжуани» (корпуса комментариев к «И цзину»), сказано: «То *инь*, то *ян* – это и есть Дао...» [17, с. 201]. Равновесие нарушается тогда, когда эти противоположности сильно отделяются и как бы отдаляются друг от друга.

Если теперь окинуть взглядом древнеиндийскую и древнекитайскую философии, то мы увидим, что древнеиндийская философия мало выработала собственно диалектических идей. В ней доминировала формальная логика с её запретом противоречия. Софистика здесь не была выделена, апоретикой можно считать (и то до известной степени) лишь обращения Будды к своим ученикам в праджняпарамитской литературе. В древнекитайской же философии имели место и диалектика, и апоретика, и софистика. Последняя даже была представлена так называемой «школой имён» (*мин цзя*), важнейшими представлениями которой были Гунсунь Лун, Инь Вэнь и Хуй Ши. Но если в древнегреческой философии (о которой речь впереди) диалектика, апоретика и софистика не только были отграничены друг от друга, но и культивировались разными философами и школами, то в Древнем Китае они нередко совмещались в одной школе и даже в учении одного и того же философа. Так у Гунсунь Луна имелись и априории (например: «Тень летящей птицы не движется»), и явные софизмы (например: «Белая собака – чёрная» или «Белая лошадь не есть лошадь» [18, с. 59–61]). А Хуй Ши (другое имя – Хуй-цзы, т. е. «учитель Хуй»), живший несколько раньше Гунсунь Луна, сочетал в себе и апоретика, и софиста, и даже диалектика. Так, его высказывания: «У курицы три ноги», «Лошадь откладывает яйца» (см.: [15, с. 283]) и другие – суть чистейшие *софизмы*. Как отмечает А. И. Кобзев, «афоризм Хуй Ши “У петуха три ноги” (в более точном переводе: “Петух тройствен ногами”) следует понимать как: “/Применительно к/ петуху /имя/ ‘нога/ноги’ трёх/значно/»

¹ См. также: [12, с. 232].

[20, с. 270].¹ Третьей ногой курицы (петуха) Хуй-цзы считает слово «нога».² Но он, как сказано, не только и не исключительно софист. Например, его тезис: «Если от палки длинную в вершок каждый день отнимать половину, не закончишь и через десять поколений» [15, с. 283] есть классическая – в духе Зенона из Элеи – *апория*. А вот утверждение: «Стрела летит стремительно, но есть мгновения, когда она не движется и не покоится» [15, с. 283] можно считать образцом диалектичности. Очевидно, подобная метаморфоза философии как в Древней Элладе, так и в древнем Среднем Царстве имеет некую подспудную закономерность.

Древнегреческая философия принципиально отличается от древнеиндийской и древнекитайской тем, что в ней отсутствует разделение Универсума на непроявленное и проявленное бытие. В ней признаётся существование лишь того, что в этих философиях определяется как проявленное, т. е. признаётся лишь Бытие. Ещё одной особенностью древнегреческой философии в её отличии от вышеназванных является то, что в ней за основание мира принимается не энергия, а вещество.

Древнегреческая философия дала целый спектр вариантов диалектики. Прежде всего, следует напомнить, что сам термин «диалектика» был изобретён Сократом. Но можно ли на этом основании утверждать (или хотя бы предполагать), что в древнегреческой философии до Сократа объективно вовсе не существовала диалектика? Гегель, например, считал, что существовала. Эта трудность преодолевается сравнительно легко. Тезис о том, что если в той или иной культуре или в ту или иную эпоху не существует определённого понятия (или даже слова) для обозначения некоторого феномена, то это значит-де, что в них не существует и того феномена, который впоследствии им обозначается, не может считаться аргументированным.

Но тут прибавляется очередная трудность. Сократ не только изобрёл термин «диалектика», но и впервые стал практиковать философский диалог. Очевидно, в связи с этим М. М. Бахтин и утвержда-

¹ См. также: [20, сс. 96 и 97].

² Любопытно, что Ван Би, которого к софистам уж никак не отнесёшь, комментируя знаменитый 42-й чжан «Дао дэ цзина», прибегает к сходной аргументации. Он пишет: «Из ничего возникает и Единое. Поэтому Единое может быть названо “ничем” (небытием). Если оно названо “Единым”, как оно может быть не описано? Описывая его и обладая Единым, – разве это уже не два? Если обладать Одним (Единым), обладать двумя – разве это не рождает три?» [8, с. 347]

ет: «Диалектика родилась из диалога...» [21, с. 424] Конкретнее: «Диалектика – абстрактный продукт диалога» [22, с. 35]. Следовательно, согласно ему, она получается в результате следующей процедуры: «В диалоге снимаются голоса (раздел голосов)<,> снимаются интонации (эмоционально-личностные), из живых слов и реплик вылуциваются абстрактные понятия и суждения, всё втискивается в одно абстрактное сознание – и так получается диалектика» [21, с. 430]. Аналогичного взгляда придерживается А.М. Кенисарин. Он пишет: «Первоначальной исходной формой диалектики (т. е. в том виде, в каком она существовала в сократовско-платоновской философии) был диалектический философский спор-диалог» [23, с. 142].

Стало быть, в соответствии с этими положениями, диалектика появилась вместе с деятельностью Сократа или же *на ее основе* (она «родилась из диалога»).

И, наконец, ещё одно препятствие. Как известно, понятие диалектики в *онтологическом* плане, т. е. для характеристики универсальных онтологических закономерностей, впервые применил Гегель, выработавший и реализовавший в своей Логике принцип тождества диалектики, логики и гносеологии (или иначе: эпистемологии). Его дело было продолжено марксистской теорией диалектики. Стало быть, данное понимание диалектики, как правильно отмечает А.М. Кенисарин, никак *не согласуется с догегелевским* её пониманием. Из этого факта может быть сделано два вывода. Один – положительный, другой – отрицательный. А.М. Кенисарин придерживается второго. Он пишет, что положение Ф. Энгельса об объективной и субъективной диалектике, «будучи приложено к истории мысли, приводило к представлению о том, что основоположником объективной диалектики оказывался Гераклит, а начало субъективной диалектики, следуя Гегелю, относили к Зенону Элейскому. Таким образом, эта философия применила диалектику к диалектике, осуществив “раздвоение единого”, но отступив в данном случае от провозглашаемого ею же принципа совпадения исторического и логического. В отличие от этого, классическая греческая философия, понимавшая её как искусство спора и опровержения, не могла бы отнести Гераклита, мыслителя совершенно догматического склада, к числу диалектиков. Но не только она, но и вся догегелевская философия, при всём многообразии трактовки диалектики, всё же сводила её к диалектике, неточно называемой субъективной и представлявшей собой род скептицизма, в кото-

рый она входила в той мере, в какой оказывалась опровержением опровержимого. Подобно тому, как было в греческой философии, здесь также не могло быть и речи об “объективной” диалектике или её элементах в учениях нескептических философов, подобных Спинозе, Дидро и др. Только начиная с гегелевского логицизма, упразднившего в абсолютной идее различие объективного и субъективного, диалектика получила возможность быть отнесённой к сфере объективности» [24, с. 84–85].¹

Оставим пока в стороне квалификацию А.М. Кенисариным Гераклита как мыслителя. Не станем также вдаваться в развернутую контраргументацию. Отметим лишь, что подобного рода радикальные расхождения с многовековой традицией понимания и толкования того или иного феномена – вовсе не редкость. И далеко не все они неудачны; большей частью они расширяют горизонты сознания. К примеру, до А. Г. Баумгартена под *эстетикой* понимали отнюдь не учение о прекрасном. Но благодаря этому новшеству не только развилась эстетика как раздел философии, но историки эстетики находят и анализируют эстетические учения того же Сократа, Платона, Аристотеля... Так же обстоит дело и с тем «расширительным» по сравнению с традиционным пониманием феномена диалектики, какое оно получило у Гегеля и в марксизме. Стало быть, положительный вывод из факта несовпадения догегелевского и гегелевского пониманий диалектики не только фундирован, но и *предпочтительнее* отрицательного.

Но прежде чем обратиться к античной философии в поисках в ней диалектики, необходимо принять общий критерий диалектики, или диалектичности. Приведём ряд авторитетных высказываний. «Диалектика, – отмечает К. Ясперс, – очень различна по своему смыслу. Общим для неё остаётся лишь то, что противоположности имеют в ней существенное значение» [25, с. 429]. Среди множества дефиниций диалектики у Ленина имеется такое (по нашему убеждению, наиболее подходящее): «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития» [26, с. 203].² Противоположности же существуют как

¹ При цитировании данного фрагмента исправлена грамматическая ошибка: в тексте во втором из цитируемых предложений вместо «ею» стоит «его». Кроме того, восстановлены пропущенные запяты.

² С точки зрения норм современной грамматики русского языка, запятая в цитируемом тексте не нужна.

в объективном, так и в субъективном мире. «Всё, что нас окружает, – вполне резонно утверждает Гегель, – может рассматриваться как пример диалектики. <...> Диалектика... имеет силу во всех отдельных областях и образованиях природного и духовного мира» [27, с. 208].

Таким образом, Гегель прав по сравнению с Бахтиным и Кеннисариным в том, что диалектика в древнегреческой философии существовала и до Сократа. В явной форме она представлена в учениях Гераклита и Зенона Элейского. Правда, Гегель в соответствии со своей идеей истории философии как растянутой во времени и отягощённой конечным и внешним системы *его собственной* Логики, допускает следующую *контаминацию*. Он утверждает, что «Зенон... был *родоначальником* подлинно объективной диалектики», что «диалектика... с него, собственно, и начинается...» [28, сс. 231, 229; курсив мой. – А. Х.]. Но ведь до Зенона, ученика Парменида, существовала философия Гераклита Эфесского, по словам Гегеля же, «понимающего диалектику как первоначало» [28, с. 246]. Согласно Диогену Лаэртскому, «этот Зенон был слушателем Парменида и стал его любовником...» [29, с. 340]. Стало быть, диалектика Зенона никак не могла предшествовать диалектике Гераклита.

Попытаемся внести некоторую ясность в ситуацию с Гераклитом и Зеноном, а затем проследим судьбы диалектики вплоть до Аристотеля.

Гераклит является творцом *положительной объективной онтологической диалектики Логоса*.¹ Он стоит по презумпции на позициях тождества бытия и мышления, трактуемого (хотя и, скорее, без сознательного самоотчёта) не в духе Гегеля и не в духе Энгельса, а, скорее, в духе Э. В. Ильенкова. Согласно Гераклиту, «мудрость в том, чтобы знать всё как одно», понимать, что «из всего – одно, из одного – всё» [31, с. 199]. Гераклит исходит из единого объективного Логоса, который, конечно, – Слово, Речь, но не беседа, не *διαλεκτικῆ τέχνη*. Логос у него, правда, *монологичен*; следовательно, монологична и его Диалектика. Однако монологизм Гераклитова Логоса – это не монологизм отвлечённой и противопоставленной всему сущему (как её инобытию) Абсолютной Идеи Гегеля. Это, если угодно, пантеистический Логос, который присутствует во всём, пронизывает всё и направляет всё. Гераклит признаёт – если выразаться языком гегелевско-марксовской философской тради-

¹ Эксплицитную характеристику мной диалектики Гераклита см. в: [30].

ции – взаимопроникновение объективной и субъективной диалектики, взаимопроникновение бытия и мышления. Тождество объективного универсального Логоса и человеческого логоса (так сказать логоса «с маленькой буквы») есть, по Гераклиту, мудрость: «...Мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая» [31, с. 198]. И важно подчеркнуть, что Гераклит настаивает на *рефлексии*, на осознании своих действий согласно природе, согласно всеобщности («должно следовать общему...» [31, с. 198] и иметь об этом самоотчёт.

Если употреблять позднейшие категории древнегреческой философии, то можно сказать, что Логос для Гераклита – это *форма*. Но форма не существует без *материи*. Такой материей для Гераклита выступает *Огонь*. Диалектика формы и материи состоит в том, что, хотя форма и трансгредиентна материи, тем не менее, она пронизывает собою *всю* материю как свою материю, придавая каждому её аспекту свой собственный смысл. Так же точно обстоит дело и в отношении Логоса и Огня в философии Гераклита. Можно поэтому сказать, что у него Огонь столь же диалектичен, как и Логос.

Центральным в философии Гераклита является учение о *соотношении противоположностей*, т. е. Диалектика. Огненный Логос *имманентно диалектичен*. Ядром его является напряжённое *динамическое единство противоположностей*. Существование есть изменение, а изменение есть переход в противоположность. Потому обо всём конечном можно говорить как о конкретном *тождестве* противоположностей. Например: «Одно и то же в нас – живое и мёртвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти <противоположности>, переменявшись, суть те, а те, вновь переменявшись, суть эти» [31, с. 213–214].

Гераклит описывает самые разные типы соотношения противоположностей: сосуществование во времени, следование друг за другом, взаимный переход друг в друга. Он демонстрирует также скрытую антитетику феноменов, которую обычный рассудок (φρόνησις) усмотреть не способен.¹ Но *главной* формой соотношения противоположностей Гераклит считает *антагонизм*, борьбу противоположностей. Это для него не метафора, какой она была

¹ «Они, – говорит Гераклит о простолюдинах, – не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевёрнутое соединение (гармония), как лука и лиры» [31, с. 199].

для В.И. Ленина и его последователей-диаматовцев. «Должно знать, – заявляет философ, – что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей (δίκη), и что всё возникает через вражду и заимообразно <= “за счёт другого”>» [31, с. 201]. И ещё: «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными» [31, с. 202].¹

В литературе нередко трактовка гераклитовской «борьбы (войны) противоположностей» в духе категории *диалектического противоречия*. Это кардинальное *концептуальное заблуждение*. Дело в том, что противоречие *монистично*, тогда как антагонизм принципиально *дуалистичен*. Но хотя ядром Диалектики Гераклита является антагонизм противоположностей, это, тем не менее, всё же диалектика, а сам Гераклит, вопреки декларации А.М. Кенисарина, отнюдь *не является догматиком*.

Обратимся теперь к Зенону, ученику Парменида из Элеи. Парменид – ровесник Гераклита. Дошедшие до нас фрагменты сочинения Гераклита *не позволяют* сделать вывод о том, что его философия исторически и логически следует за философией Парменида, как это представлено в «Лекциях по истории философии» Гегеля. Гераклит, судя по фрагментам, даже не упоминает имени Парменида. Но не это главное. В этих фрагментах нет и намёка на *знакомство* Гераклита с учением Парменида, которое он ни за что *не принял бы* и подверг бы небеспристрастному осуждению, как он, например, поступает с учением Пифагора.

Парменид же явно был *знаком* с философией Гераклита, хотя в сохранившихся фрагментах его сочинения отсутствует упоминание о нём. Вывод этот следует из того, что Парменид подвергает критике философскую позицию, допускающую существование наряду с Бытием Небытия. Например:

«Одновременно глухие и слепые...

Те, у кого “быть” и “не быть” считаются одним и тем же

И не одним и тем же и для всего имеется

попятный [= “противоположный”] путь» [33, 32, с. 288].

А это – изображение *позиции Гераклита*. Стало быть, само появление философии Парменида может быть до известной степени объяснено как своего рода *реакция* на философию Гераклита.

¹ Исходя из такого понимания, Гераклит и осуждает Гомера? «Гомер, молясь о том, чтобы «вражда спинула меж богами и меж людьми», сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех <существ>» [31, с. 202].

Гегель утверждает, что «с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова» [28, с. 223]. Философия в подлинном смысле слова началась с *Гераклита*; с Парменида же началась всего лишь специфическая форма философии, а именно *спекулятивная философия*, то есть такая, какую разрабатывал и Гегель. Философия Парменида является в такой же мере и *трансцендентальной* философией. Здесь, по словам Бахтина, единство Бытия замещается единством сознания или Мышления. «Единство сознания, подменяющее единство бытия, неизбежно превращается в единство *одного* сознания; при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: “сознания вообще” (“Bewusstsein überhaupt”), “абсолютного я”, “абсолютного духа”, “нормативного сознания” и пр.» [34, 33, с. 91–92]. У Парменида оно принимает форму Бытия, *абсолютно* тождественного Мышлению.

Парменид строит свою онтологию на трёх основных постулатах. Первый:

«Одно и то же – мышление и то, о чём мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,
Кроме сущего <“того, что есть”>...» [32, с. 291]

Это – принцип тождества бытия и мышления *на основе* мышления. Из него следует вывод о том, что *помысленное* автоматически обладает квантором существования и, стало быть, невозможно помыслить не существующее. На основании этого *логико-гносеологического* основания Парменид выводит онтологические консеквенты, главным из которых является положение об *онтологическом* отсутствии *Небытия*, или Ничто:

«То, что высказывается и мыслится, необходимо должно
быть сущим [“тем, что есть”], ибо есть – бытие,
А ничто – не есть...» [32, с. 288]¹

А поскольку онтологически существует только бытие, то оно – бытие – изначально, бесконечно, вечно, континуально и неподвижно:

«Тем самым Всё непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему
Неподвижное, в границах великих оков,
Оно безначально и непрекратимо, так как рождение и гибель
Отброшены прочь...» [32, с. 291].

¹ Ср.: [32, с. 290].

Таким образом, Парменид был первым древнегреческим философом, кто *транспонировал* философскую тематику и проблематику (и прежде всего проблематику Бытия и Не-бытия) в *плоскость мышления (Рацио)* и *языка* (который для всякого грека того периода не был чётко отдифференцирован от мышления; мышление фактически для него представляло тождественным с языком), т. е. в сферу субъективной рассуждающей рефлексии. Именно он заложил логические основания сугубо *формальной* логики, которая в древнегреческой философской традиции получила концептуальное оформление и своеобразную философскую санкцию у Аристотеля. Принцип *A* есть *A*, принцип тождества, исключаяющий всякое различие, всякое *не-A* – это принцип, артикулированный Парменидом Элейским. И этот принцип был принят и превращён в своеобразный органон его учеником и последователем Зеноном.

Когда Гегель говорит о том, что Зенон Элейский – родоначальник диалектики, то это верно в том только отношении, что он – создатель *трансцендентальной диалектики Рацио* (А.М. Кенисарин прав, что название её *субъективной* неточно). Эта диалектика явилась как следствие *защиты* Зеноном учения Парменида. Поскольку же философия Парменида направлена против философии Гераклита, постольку и Зенонова диалектика направлена *против* диалектики Гераклита. Эти два типа диалектики *противопоставлены* друг другу и потому друг другу *противостоят*.

Прежде чем продолжать характеристику диалектики Зенона Элейского, отметим следующее. Два типа Диалектики – онтологическая диалектика Логоса и трансцендентальная диалектика Рацио – появились, можно сказать, одновременно (хотя, справедливости ради надо отметить, что, вопреки утверждению Гегеля, диалектика Гераклита появилась *до* диалектики Зенона, а *не* после неё). В истории философии эти два типа диалектики существовали и развивались *трансгредиентно* относительно друг друга. *Впервые* они соединились в философии Гегеля.

Приведём довольно обширное рассуждение Гегеля: «Согласно обычному представлению, что в науке положения являются результатами доказательства, доказательство есть движение усмотрения, приведение в связь через опосредствование. Диалектика вообще есть: а) внешняя диалектика, в которой это движение

отлично от объединения этого движения; β) не только движение нашего усмотрения, но и доказывание из сущности самого предмета, т. е. доказывание из чистого понятия содержания. Первого рода диалектика есть способ рассматривать предметы так, что показывают в них основания и стороны, благодаря которым делается шатким всё, что обыкновенно считается прочно установленным. Эти основания могут быть совершенно внешними... Второго же рода диалектика есть *имманентное* рассмотрение предмета. Предмет берётся сам по себе без предпосылки, идеи, должностования, берётся не согласно внешним отношениям, законам, основаниям. Мы всецело переносимся в предмет, рассматриваем предмет в нём самом и берём его со стороны тех определений, которыми он сам обладает. При этом рассмотрении он обнаруживает относительно самого себя, что он содержит в себе противоположные друг другу определения и, следовательно, *снимает* себя; эту диалектику мы и находим преимущественно у древних. *Субъективная* резонирующая диалектика, исходящая из внешних оснований, ограничивается лишь признанием того, что «в правильном содержится также и неправильное и в ложном содержится также и истинное». Но истинная диалектика ничего не оставляет в своём предмете, и он поэтому недостаточен не только с одной стороны, а распадается целиком. В результате этой диалектики остаётся нуль, отрицательное; утвердительное ещё не встречается в ней. К этой истинной диалектике мы можем причислить то, что сделано элеатами. Но определение и существо понимания у них ещё не ушло далеко вперёд, и они остановились лишь на том, что посредством противоречия доказывается ничтожность предмета» [28, с. 232–233].¹ А это может означать лишь то, что диалектика элеатов (Зенона Элейского, в частности) является лишь *полуистинной*.

Но на каком основании Гегель утверждает, что Зенон – родоначальник «подлинно объективной диалектики»? Ответ следует искать в собственной системе философии Гегеля. Для него чувственно воспринимаемая действительность природы и культуры есть

¹ Но в другом месте, посвящённом уже философии Гераклита, он выделяет уже не два, а *три* рода диалектики: «Есть, таким образом, троякого рода диалектика: α) внешняя диалектика, беспорядочное рассуждение, в котором не растворяется сама душа вещей, β) имманентная диалектика предмета, имеющая, однако, место в размышлении субъекта, γ) объективность Гераклита, понимающего диалектику как первоначало» [28, с. 246].

действительность Абсолютной Идеи в форме её *инобытия*. Материя, в которую отчуждается Идея, оказывает деформирующее влияние на последнюю и продукты этой деформации фигурируют в качестве непосредственной (чувственной) достоверности для конечного сознания. Чувственная достоверность рождает не истину, а мнение (с чем были согласны и древнегреческие философы). Гегель смотрит на учение Зенона (как и на все иные философские учения прошлого) *сквозь призму* собственной философии. С этой точки зрения, Зенон схватил прежде всего диалектику *материи* и не сделал следующего шага – раскрытия диалектики *формы*. Если бы он это сделал, он бы создал полноценную, т. е. *положительную* диалектику. Но Гегель высоко ценит и эту диалектику, заявляя: «Зеноновская диалектика *материи* ещё и поныне не опровергнута, мы доныне ещё не пошли дальше её, и вопрос остаётся неопределённым» [28, с. 233]. Объективной же диалектику Зенона Гегель считает потому, что, согласно ему, Понятие, Идея (а парменидовское Бытие и есть не что иное, как просто понятие, идея) лежит в основании всего сущего. А Зенон, по его мнению, как раз и занят защитой данного Понятия от аргументов от чувственной достоверности.

Но Гегель, безусловно, прав и в другой характеристике зеноновской диалектики. В отличие от *положительной* диалектики Гераклита, диалектика Зенона – *отрицательная*. Зенон – творец древнегреческой апоретики. Апории, по замыслу Зенона, призваны были убедить философскую и околофилософскую публику в ложности всех учений, не согласующихся с учением Парменида. И здесь необходимо обратить внимание на феномен *противоречия*. Точнее – на *отношение* к нему. Для Гераклита противоречие (в онтологическом плане, как мы отметили, он его трактует как *антагонизм*) является объективным атрибутом Космоса и действующего в нём Логоса. Поэтому противоречие в мышлении и речи (*антиномия*) для него – нормальный феномен. Гегель в этом отношении примыкает к Гераклиту. *Все же* другие философы (по крайней мере начиная с Парменида и особенно с Зенона) относились к противоречию *отрицательно*. Для них любая (и формальная, и содержательная) языковая (вербальная) антиномия – индикатор и критерий *неистинности* суждения, критерий заблуждения.

Зенон Элейский апеллирует к противоречию как отрицательному *аргументу* в пользу истинности учения Парменида. Ди-

алектику Зенона Гегель определяет как *объективную*, поскольку она «ухватывает... определения, имеющиеся в самом содержании; но она, – уточняет он, – может быть названа также и субъективной *диалектикой*, поскольку она имеет место в размышляющем субъекте...» [28, с. 245]. В любом случае она остаётся трансцендентальной диалектикой Рацио, *отделённой* от онтологической диалектики Логоса и противостоящей ей.

Апоретика Зенона во многом спровоцировала появление *софистики*. Как отмечает Гегель, «софисты знали, что... сила мысли рассматривает всё на свете *диалектически*. Это и есть то формальное образование, которым они обладали и которое они давали другим» [34, с. 20].¹ Софистика стала разлагать философию изнутри, но зато она послужила стимулом к исследованию сущности мышления, его понятий и категориальных определений. Философия стала защищать себя от софистики. Деятельность Сократа, Платона и Аристотеля во многом осуществляется под знаком борьбы с софистикой. В процессе этой борьбы в древнегреческой философии была выработана форма *положительной трансцендентальной диалектики*. Первым её вариантом была *диалогическая диалектика* Сократа, которую тот называл *майевтикой*. Это – особая диалектика. Она, конечно, средство борьбы с софистикой и просто с мировоззренческим невежеством. Но в ещё большей степени она – *метод* определения понятий и категорий (прежде всего этических), выявления сущности стоящих за ними реалий. «Сократовская диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в её проявлениях» [35, с. 149].

По своей *внешней* форме сократовская диалектика есть беседа, диалог. М.М. Бахтин различает просто диалог как одну из *композиционных* форм речи и *диалогическое отношение* как особый тип *смысловых* отношений. «Эти отношения, – пишет он, – глубоко своеобразны и не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни <к> психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям. Это – особый

¹ Как отмечает Гегель, «...софисты представляют собою прямую противоположность нашим ученым, которые стремятся лишь к знаниям и исследуют то, что есть и было, так что в результате получается масса эмпирического материала, где открытие новой формы, нового червя или другого насекомого и нечисти почитается великим счастьем. Наши ученые профессора постольку куда невиннее софистов, однако за эту невинность философия не даст ни гроша» [34, с. 5].

тип *смысловых* отношений...» [22, с. 335].¹ *Философское* же диалогическое отношение, философский диалог – это отнюдь не просто беседа на философскую тему. Это даже не диспут, не спор. Сократ ни с кем не спорил. Он просто спрашивал собеседника, но спрашивал так, чтобы у того пробуждалась мыслительная деятельность; он принимал рóды определения понятий, установления сущности устами собеседника же. Формула «Я знаю, что ничего не знаю» – это лишь приманка, имеющая целью раскрепостить сознание собеседника, «разговорить» его. То обстоятельство, что почти все сократовские диалоги завершаются лишь *подступами* к истине, а не самой истиной, вовсе не означает того, что они бесплодны. Аристотель как-то заявил (а согласно А.М. Кенисарину, он «*проницательно замечал...*» [23, с. 147; курсив мой. – А. Х.]), что «Сократ ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он <их> не знает» [36, с. 592]. Сократ, надо думать, был во много крат умнее своих собеседников и едва ли не всех современников. То, что в результате философского диалога его ученики не приходили к истине, имело своей целью заставить своих собеседников *задумываться* не только во время данного диалога, но и после него. Сократ давал понять, что дело обстоит не так просто, как мнит себе обыватель. Дать же окончательный ответ – значит создать возможность вместе с окончанием данного диалога-размышления забыть всё выясненное и успокоиться. В.Ф. Асмус пишет: «В результате если и не достигается окончательное истинное определение (обычно так и бывает), то во всяком случае получается опровержение целого ряда мнений собеседника как мнений ложных» [35, с. 165].

Таким образом, майевтика Сократа есть не просто *один из методов* и не сводится к методу. Это – подлинная *положительная диалогическая диалектика*. (В этой связи следует не согласиться с утверждением П.А. Флоренского, будто «у Сократа метод не был в соб<ственном> смысле диалектическим...» [38, с. 106]²) *Внешний*

¹ «Диалогические отношения носят специфический характер: они не могут быть сведены ни к чисто логическим (хотя бы и диалектическим), ни к чисто лингвистическим (композиционно-синтаксическим). Они возможны только между целыми высказываниями разных речевых субъектов (диалог с самим собой носит вторичный и в большинстве случаев разыгранный характер)» [37, с. 324].

² Согласно Флоренскому, «диалектика появляется вместе с идеями. Это путь к идеям, к созерцанию горних сущностей» [38, с. 106]. Но категория идеи была введена в философию Платоном. Стало быть, «Платон, введя и идеи, ввёл и диалектику» [38, с. 450].

же диалогизм, – только речевая композиция. Но многие восприняли диалектику Сократа *лишь* с этой внешней стороны. Например, армянский философ V–VI вв. Давид Анахт (Непобедимый) писал: «Следует знать, что диалектика – это когда один спрашивает, а другой отвечает» [39, с. 109]. Почти так же диалектику понимает и ранний Платон. В его «Кратиле» есть такое место:

«Сократ. А того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком?

Гермоген. Да, это так» [40, с. 622].

В зрелый период своего творчества Платон понимал диалектику, с одной стороны, глубже (понимая под ней метод, посредством которого благодаря анализу и синтезу осуществляется постижение царства идей и высшего блага), но, с другой стороны, он уже понимает диалектику скорее *монологически*, чем диалогически.

Как особый род искусства, отмечает Платон, «диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему...» [41, с. 376]. Согласно Платону, «один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь...» [42, с. 345].¹ Гегель считает, что Платон «внёс в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику, представлявшую собою внешнее дело субъекта, обнаруживающего противоречия...» [34, с. 168].

Таким образом, М.М. Бахтин *неправ* в том, что диалектика как таковая родилась из диалога. Онтологическая диалектика Логоса у Гераклита сугубо *монологична*; трансцендентальная диалектика Рацио у Зенона Элейского тоже *монологична*. Квазидиалектика софистов не только монологична, но и *своецентрична* (в смысле центризма дурной субъективности). Трансцендентальная диалогическая диалектика Сократа – это принципиально *новый тип* диалектики, который так и *не получил* дальнейшего развития ни в греческой, ни в последующей западной философии. Тезис Л.А. Фойербаха «*Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим со-*

1 «Никто не докажет нам, будто можно сделать попытку каким-нибудь иным путём последовательно охватить всё, то есть сущность любой вещи: ведь все другие способы исследования либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание <вещей> или же целиком на подержание того, что растёт и сочетается» [42, с. 344–345].

бой, это диалог между Я и Ты» [43, с. 144] не получил экспликации даже у него самого.

Платон постсократовского периода прибегает к диалогу скорее как к литературно-композиционной форме. Поэтому Гегель, ярый монологист, в целом справедливо отмечал, что философия Платона «излагается в *случайной форме* диалога, в котором благородные свободные люди ведут между собой беседу, интересуясь единственно лишь духовной жизнью теории» [34, с. 223; курсив мой. – А. Х.]. Некоторые философы и в будущем писали отдельные свои сочинения в «случайной форме диалога» (например, Николай Кузанский, Дж. Бруно, Т. Кампанелла, Дж. Беркли, Й.Г. Фихте, Ф.В.И. Шеллинг и другие).

Но диалогическая диалектика Сократа обладала одной особенностью, общей для всех древнегреческих философов за исключением Гераклита. В понимании *статуса* противоречия в мышлении и познании Сократ стоит *выше* не только Зенона Элейского и его последователей в деле разработки отрицательной диалектики – *стоиков* (начиная с Пиррона), *но и* Платона с Аристотелем. Он признавал противоречие важнейшим атрибутом диалогической диалектики, *но* в то же время он *не находил* ему места в полученной посредством диалектического диалога истине. Более того, он *отказывал* ему в праве быть атрибутом истины. Гегелевский тезис «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия – критерий заблуждения» [44, с. 265] для Сократа *иррелевантен*. Позицию Сократа относительно противоречия очень хорошо охарактеризовал Асмус: «Противоречие в диалектике Сократа не форма или этап выражения истины и не её отражение. Противоречие в ней только стимул для дальнейшего исследования, которое необходимо приведёт к самой истине, но которое в качестве возвещения истины будет уже свободно от всякого противоречия. Диалектика Сократа – там, где она имеет место, – развивается и осуществляется под знаком *преодоления* противоречия, *отрицания* противоречия, *запрета* противоречия» [35, с. 166; курсив мой. – А. Х.]. Идеал *непротиворечивости* истинного знания присутствовал в умах древнегреческих философов (исключая, разумеется, Гераклита) как непререкаемая *презумпция*. Он породил и апоретику, и скептицизм, и майевтическую диалектику Сократа и, в конце концов, резюмировался в аристотелевском *законе противоречия*, согласно которому, «...невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одно-

му и тому же в одном и том же отношении... ..Невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же...» [45, с. 125]. Исходя из этой презумпции, апоретики изобрели апории, скептики – тропы, Сократ – «майевтику», Аристотель – формальную логику с её силлогистикой. Одни только софисты эксплуатировали противоречие в чисто субъективных целях, изобретая софизмы.

Аристотель выстраивает следующую иерархию когнитивной деятельности: на вершине находится *философия*, связанная с аподиктическим знанием, ниже находится *диалектика*, связанная с пробабилным знанием, а внизу – *софистика*, связанная с квазизнанием. Статусом подлинности, согласно ему, обладает *только философия*; «софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познаёт философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная» [45, с. 126].¹ Стало быть, диалектика выше софистики, а потому и ценнее её: «Ибо, будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений» [46, с. 351].

В истолковании сущности диалектики Аристотель примыкает к традиции, заложенной Зеноном Элейским. Однако для него диалектика всё же феномен *положительный*, а не отрицательный. В этом отношении он примыкает к Сократу и позднему Платону, но оценивает диалектику *ниже*, чем последний. Следовательно, он ближе всего к Сократу.

Как и согласно Сократу, диалектика в глазах Аристотеля служит, с одной стороны, средством борьбы с софистикой, а, с другой – средством расчищения пути к истине. Но в то же время Аристотель трактует диалектику *более узко*, чем Сократ: она для него – специфический *род искусства*: «Диалектика... есть искусство ставить наводящие вопросы. <...> Но диалектика есть и искусство испытывания» [36, с. 556]. Точнее даже: она для него – род *ремесла*: *διαλεκτική τέχνη*. Как и для Сократа, для Аристотеля диалектика – лишь необходимое вспомогательное средство исследования:

¹ Аристотель уверен, «что диалектики и софисты *поддельваются под философов* (ибо софистика – это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всём, а общее всем – сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии» [45, с. 123; курсив мой. – А. Х.].

«Пока дело идёт о нахождении <подходящего> топа, исследование одинаково у философа и диалектика. Но установить, в каком порядке и как задавать вопросы, – это задача одного лишь диалектика, *ибо всё это обращено к другому лицу*; философа же, т. е. ведущего исследование *для себя*, это нисколько не занимает, лишь бы были истинны и известны <посылки>, посредством которых делается умозаключение, хотя бы отвечающий и не соглашался с ним...» [46, с. 506; курсив мой. – А. Х.]. А если диалектик забывается и начинает вести себя, как философ, то самым надёжным оружием против него является, по Аристотелю, *силлогизм*.¹ Сиречь формальная логика надёжнее и выше диалектики... Следовательно, утверждение, что «Аристотель развил диалектику как метод вероятностного знания и преодоления софистики, *а также как метод научного и философского исследования вообще*» [47, с. 201; курсив мой. – А. Х.], во второй своей части в корне *несостоятельно*.

Отметим ещё один аспект аристотелевского истолкования диалектики. Из процитированного выше фрагмента из «Топики» следует, что для Аристотеля, как и для Сократа, диалектика сущностно *диалогична*. Однако Сократ не ставил диалектику ниже философии. Философия же для Аристотеля вообще *монологична*. Как отмечает А.М. Кенисарин, в соответствии с монологистской установкой Аристотеля, «...подлинный философ как таковой пребывает в состоянии самодостаточности, творящим совершенное знание из самого себя и своей способности постижения Логоса. Он не доказывает и не объясняет ничего никому, за исключением самого себя» [48, с. 199–200].²

История форм античной диалектики завершается той её формой, которая получила разработку в неоплатонизме. Неоплатоники в трактовке сущности диалектики примыкают к позднему Платону, но идут дальше. В отличие от Аристотеля, они не отличают диалектику от философии, а рассматривают её как часть последней, притом самую важную: согласно Плотину, «...Диалектика – ценнейшая часть философии» [49, с. 14]. В отличие от Аристотеля, далее, неоплатоники не относятся к диалектике как к лишь техническому средству. «Не следует думать, – предупреждает Плотин, – что диалектика – лишь орудие, инструмент философа: она не есть просто собрание голых теорий и пустых правил,

¹ См.: [46, с. 510].

² При цитировании исправлена опечатка. – А. Х.

она оперирует только с вещами истинными и сущими, притом с такими, какими они есть, а если она и приходит к их пониманию через ряд методических действий, то и тогда она не разделяет сами вещи и действия над ними» [49, с. 14]. В этом нетрудно увидеть зародыш гегелевского истолкования диалектики.

Диалектика также, согласно Плотину, помогает обнаруживать ошибки в рассуждениях и бороться с софизмами, которые чужды её природе. У неё имеются собственные критерии выявления истины и отличения её от заблуждений. Не упоминая имени Аристотеля, Плотин, вопреки последнему, ставит диалектику *выше* формальной логики с её силлогистикой.¹ «В компетенции философии, – отмечает Плотин, – находятся и другие виды знаний, но диалектика – ценнейшее из всех них; изучая законы мироздания, философия, прежде всего, опирается на диалектику... Диалектика поставляет нам также и все необходимые данные для наших рассуждений как о чувственном, так и об умопостигаемом мире» [49, с. 15].

Но для неоплатонизма диалектика – не только метод и особая часть философии, но и *объективный* феномен: диалектика царит в объективном мире. И тут неоплатонизм примыкает к Гераклиту. Мир в неоплатонизме выстроен в более строгую иерархию, чем у Платона.² Основная проблема неоплатоновской диалектики – традиционная проблема соотношения единства и множества, лишь переформулированная в соответствии со своей онтологией. И здесь неоплатонизм в лице Прокла идёт много дальше Платона (возможно, благодаря синтезу учения Платона с идеями *герметизма*, т. е. учения Гермеса Трисмегиста). Прокл фактически даёт диалектику единичного, особенного и всеобщего, которая в более эксплицитной форме была разработана Гегелем. Эта диалектика выглядит следующим образом: «*Всё – во всём. Однако в каждом – особым образом*» [50, с. 78].³ В то же время Гегель упрекает Прокла в излишней педантичности в изложении этой диалектики. «Ему,

¹ «Диалектика... не интересуется суждениями, которые для неё суть не более, чем набор слов, но, обладая знанием истины, знает также и то, от кого исходят различные суждения и что эти суждения полагают...» [49, с. 14].

² Прокл изображает эту иерархию следующим образом (движение идёт снизу вверх): «*Выше всех тел – сущность души, выше всех душ – мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций – единое*» [50, с. 24].

³ «Действительно, – поясняет Прокл, – в сущем и жизнь и ум, в жизни – и бытие и мышление, в уме – и бытие и жизнь; но всё существует в одном случае мыслительно, в другом жизненно и в третьем сущно» [50, с. 78].

– пишет он, – необходимо показать многое как *одно* и *одно* как *многое*, развернуть перед читателем формы, принимаемые одним; эту диалектику он, однако, развивает более или менее внешне и она очень утомительна» [51, с. 62].

Подведём теперь итоги исследования древнегреческой Диалектики. Гераклит является творцом положительной объективной онтологической диалектики Логоса. Он исходит из единого объективного Логоса, который, конечно, – Слово, Речь, но: не беседа, не *διαλεκτική τέχνη*. Логос у него, правда, монологичен, следовательно, монологична и его диалектика. Центральным в философии Гераклита является учение о соотношении противоположностей. Гераклит описывает самые разные типы соотношения противоположностей: сосуществование во времени, следование друг за другом, взаимный переход друг в друга. Он демонстрирует также скрытую антитетику феноменов, которую обычный рассудок (*φρόνησις*) усмотреть не способен. Но главной формой соотношения противоположностей Гераклит считает антагонизм, борьбу противоположностей. И это для него отнюдь не метафора, какой она была для В. И. Ленина и его последователей-диаматовцев.

Зенон Элейский явился создателем отрицательной трансцендентальной диалектики Рацио. Эта диалектика явилась как следствие защиты Зеноном учения Парменида. Поскольку же философия Парменида направлена против философии Гераклита, постольку и Зенонова диалектика направлена против диалектики Гераклита. Эти два типа диалектики противопоставлены друг другу и потому друг другу противостоят. В истории философии они существовали и развивались трансгредиентно относительно друг друга. Впервые они соединились в философии Гегеля.

Сократ явился создателем трансцендентальной диалогической диалектики, которая, однако, так и не получила дальнейшего развития ни в греческой, ни в последующей западной философии. Но диалогическая диалектика Сократа обладала одной особенностью, общей для всех древнегреческих философов *за исключением* Гераклита. В понимании *статуса* противоречия в мышлении и познании Сократ стоит выше не только Зенона Элейского и его последователей в деле разработки отрицательной диалектики – *стоиков* (начиная с Пиррона), *но и* Платона с Аристотелем. Он признавал противоречие важнейшим атрибутом диалогической диалектики, *но*, в то же время, он *не находил* ему места в получен-

ной посредством диалектического диалога истине. Более того, он *отказывал* ему в праве быть атрибутом истины.

Кроме Гераклита, все остальные древнегреческие философы (по крайней мере, начиная с Парменида и особенно с Зенона) относились к противоречию однозначно отрицательно. Для них любая (и формальная, и содержательная) языковая (вербальная) антиномия – индикатор и критерий неистинности суждения, критерий заблуждения. Идеал непротиворечивости истинного знания присутствовал в умах древнегреческих философов (исключая, как сказано, Гераклита) как непререкаемая презумпция. Сей идеал породил и апоретику, и скептицизм, и майевтическую диалектику Сократа и, в конце концов, резюмировался в аристотелевском законе противоречия.

Платон в зрелый период своего творчества понимал диалектику, с одной стороны, глубже (усматривая в ней метод, посредством которого благодаря анализу и синтезу осуществляется постижение царства идей и высшего блага), но, с другой стороны, он уже понимает диалектику скорее *монологически*, чем диалогически. Аристотель выстраивает следующую иерархию когнитивной деятельности: на вершине находится *философия*, связанная с аподиктическим знанием, ниже находится *диалектика*, связанная с пробабилным знанием, а внизу – *софистика*, связанная с квазизнанием. Статусом подлинности, согласно ему, обладает только философия. В истолковании сущности диалектики Аристотель примыкает к традиции, заложенной Зеноном Элейским. Однако для него диалектика всё же феномен *положительный*, а не отрицательный. В этом отношении он примыкает к Сократу и позднему Платону, но оценивает диалектику *ниже*, чем последний. Следовательно, он ближе всего к Сократу.

Как и согласно Сократу, диалектика в глазах Аристотеля служит, с одной стороны, средством борьбы с софистикой, а с другой – средством расчищения пути к истине. Но, в то же время, Аристотель трактует диалектику *более узко*, чем Сократ: она для него – специфический *род искусства*. Точнее даже: она для него – род *ремесла*: *διαλεκτικῆ τέχνη*. Как и для Сократа, для Аристотеля диалектика – лишь необходимое *вспомогательное* средство исследования.

История форм античной диалектики завершается тем её вариантом, который получил разработку в неоплатонизме. Неопла-

тоники в трактовке сущности диалектики примыкают к позднему Платону, но идут дальше. В отличие от Аристотеля, они не отличают диалектику от философии, а рассматривают её как часть последней, притом самую важную. В отличие от Аристотеля, далее, неоплатоники не относятся к диалектике как к лишь техническому средству. В этом нетрудно увидеть зародыш гегелевского истолкования диалектики.

Диалектика также, согласно Плотину, помогает обнаружить ошибки в рассуждениях и бороться с софизмами, которые чужды её природе. У неё имеются собственные критерии выявления истины и отличения её от заблуждений. Не упоминая имени Аристотеля, Плотин, вопреки последнему, ставит диалектику *выше* формальной логики с её силлогистикой. Но для неоплатонизма диалектика – не только метод и особая часть философии, но и *объективный* феномен: диалектика царит в объективном мире. И тут неоплатонизм примыкает к Гераклиту. Мир в неоплатонизме выстроен в более строгую иерархию, чем у Платона. Основная проблема неоплатоновской диалектики – традиционная проблема соотношения единства и множества, лишь переформулированная в соответствии с её онтологией. И здесь неоплатонизм в лице Прокла идёт много дальше Платона (возможно, благодаря синтезу учения Платона с идеями *герметизма*, т. е. учения Гермеса Триемегиста). Прокл фактически изображает диалектику единичного, особенного и всеобщего, которая в более эксплицитной форме была разработана Гегелем.

Сопоставляя западноевропейскую, китайскую и индийскую философско-мировоззренческие метапарадигмы, Т. П. Григорьева делает следующий вывод: «Можно, видимо, сказать: белое или чёрное – европейская модель; белое *станет* чёрным – китайская модель; белое *и есть* чёрное – индийская модель» [52, с. 108].¹ Она считает, что эти три модели суть «три модели развития: предельно динамичная (взрыв одной структуры за счёт столкновения противоположностей и замена её другой), умеренно ди-

¹ Не изменила свою точку зрения Т.П. Григорьева и почти через четверть века: «Вкратце – круг, разделённый на две половины – “белое или чёрное” – европейская модель. Круг с двумя полуизогнутыми половинами, готовыми перейти одна в другую, – тёмная, иньская – со светлой точкой; светлая, янская – с тёмной точкой – “белое станет чёрным, чёрное станет белым” – китайская. И индийская или буддийская (Махаяна) – пустой, ничем не заполненный круг – “белое и есть чёрное, чёрное и есть белое”; – сансара и есть нирвана, нирвана и есть сансара» [53, с. 239].

намичная (развитие происходит за счёт перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры, что, видимо, способствовало исключительной живучести китайской государственной системы, остававшейся неизменной в течение более двух тысяч лет) и нединамичная или малодинамичная (вернее – внутренне-динамичная) индийская модель. Однако совершенно невозможно говорить о предпочтительности какого-то пути. Каждый из них имеет свои преимущества. Каждый естествен и органичен для тех народов, которые ему следовали в соответствии со своим ритмом и своими запросами» [52, с. 109–110].

Данные два варианта трёх моделей, вне зависимости от их соответствия действительности, принципиально *нельзя* сопоставлять. Первый вариант – логико-мировоззренческая модель; второй вариант – модель действительного процесса исторического развития. В свете темы настоящей главы значим как раз первый вариант. Надо сказать, это – довольно *грубая* модель. Логика первой модели – *дизъюнкция*: или – или. Это не что иное, как закон противоречия формальной логики. А он соблюдается и древними греками, исключая Гераклита, и индийцами – представителями всех даршан. Вторая модель – переход противоположностей друг в друга – это, скорее, диалектическая формула, чем формула чередования *инь* и *ян*. Третья модель – тождество противоположностей ($A = A$). Это – и момент диалектики (если речь идёт о конкретном тождестве, т. е. конъюнкции (A и $не-A$), и формулировка закона тождества формальной логики. Стало быть, однозначно приписывать эти модели западноевропейской, китайской и индийской философско-мировоззренческим системам – некорректно.

В средневековой философии приоритет принадлежит арабо-мусульманской философии, а в ней – направлению *фальсафа*, или арабскому перипатетизму. Это объясняется особенностями формирования христианства и его отношению к знанию, индуцированному бывшему гонителю последователей Йеошуа (Иисуса Христа) фарисея Савла, присвоившего себе титул апостола и сменившего имя на «Павел». Он пришёл в полиэтнический и полирелигиозный языческий мир как миссионер и прозелит. Он провозгласил *над-этничность* христианства: в нём, согласно ему, «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всём Христос» [54, III :11; с. 1516. Лев. стбц]. И его главной задачей было – освободить неопитов от язы-

ческих верований, от их привычной им картины мира, *искоренить* их. Именно поэтому он более всех других апостолов ставит акцент на *безотчётной, нерелефлирующей вере* (именно faith-вере) в противовес *belief-вере*¹, *разуму и знанию*. Слово «вера» для него – *ключевое*. Павел организовал бурную миссионерскую деятельность на территории Сирии, Малой Азии, Греции, Италии. Он выступал с проповедями и посланиями. Из 21 послания апостолов, включённых в Новый Завет, 14 принадлежит апостолу Павлу.² Причём эти послания обращены не к неграмотным людям, но к людям образованным и к тому же, в основном главам церквей (только 4 письма адресованы частным лицам и то два из них – одному и тому же лицу – Тимофею из Листры Ликаонской). Как отмечает Р. К. Бульманн, апостол Павел в своих посланиях (и, очевидно, в устных проповедях) широко применяет основные элементы классической диатрибы (διὰ-τριβή). «В проповеди Павла, – пишет он, – использовались отчасти те же формы выражения, что и в проповедях кинико-стоических народных философов – в диатрибах» [57, с. 355].³

Приведём соответствующие фрагменты из его посланий. Апостол Павел настаивает на том, что «без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт» [58, XI : 6; с. 1541. Прав стбц]. Он даже формулирует дефиницию веры (как в своё время отметил С.С. Аверинцев, это единственная дефиниция на весь Новый Завет, не говоря уже о Ветхом Завете): «Вера... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [58, XI : 1; с. 1541. Лев. стбц]. Апостол Павел заявляет: «Верую познаём...» [58, XI : 3; с. 1541. Лев. стбц], «ибо мы ходим верою, а не видением...» [59 V : 7; с. 1492. Прав. стбц] Он утверждает: «...Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...» [60 I : 22–23; с. 1474. Прав. стбц] Апостол наставляет: «немудрое Божие премудрее человеков...» [60 I : 25; с. 1474. Прав. стбц] и «...Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых...» [60 I : 27; с. 1475. Лев. стбц] «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...» [60 III : 19; с. 1476. Лев. стбц].

¹ Концептуальное различие faith-веры и belief-веры принадлежит Д.В. Пивоварову (см.: [55. раздел III, глава 3]). Нашу их интерпретацию см. в [56].

² Некоторые исследователи полагают, что «Послание к Евреям» не принадлежит Павлу.

³ «Ни одно рассуждение Павла, – пишет Бульманн, – не выдержано в спокойном тоне, он то увещевает и порицает, то утешает и уверяет в чём-то» [57, с. 353].

Апостол Павел, как видим, резко противопоставляет веру знанию, ставя безотчётную, неотрефлексированную веру *выше* знания. Тем самым он *провоцировал* резко негативное отношение неофитов и последующих христиан не только к эллинской политеистической религии, но и к греческой философии и культуре в целом. Главы церквей, которым он адресовал свои послания, в ещё большей степени амплифицировали и экзальтировали элемент faith-веры в новой религии и, руководствуясь словами другого апостола о том, что «вера без дел мертва...» [61 П : 20; с. 1441. Прав. стбц], ориентировали неграмотную и невежественную паству на соответствующие действия и поступки. Индоктринированные (почти что зомбированные) своими «пастырями», неофиты заражались слепым фанатизмом. Их faith-вера была буквально *слепой*. Отсюда – та чудовищная практика разрушения руками ранних христиан античной культуры и духовности, которая характерна для первых веков христианства. Неофиты не только крушили святилища и уничтожали святыни прежних религий¹, но не щадили и приверженцев этих религий и вообще носителей воззрений, не соответствующих тому, чему их учили индоктринированные апостолом Павлом наставники.² Стало быть, именно апостол Павел *лично ответственен* за последующее уничтожение античных (в первую очередь древнегреческих) сочинений по философии и науке. Как справедливо отмечает Ж.Э. Ренан, «он много повредил науке своим парадоксальным презрением к разуму, своей похвалой кажущемуся неразумию, своим апофеозом трансцендентальной нелепости» [62, с. 241]. Именно его «заслуга» в том, что Европа получила *своё* философское и научное наследие через арабов (сарацинов, по терминологии христианства). Более того, с деятельности апостола Павла начинается и всё усиливается тенденция *насилыственной христианизации языческих народов*.

¹ Руками христиан апостол Павел осуществлял императивы Торы. Яхве даёт наказ своему «избранному» народу: «Не следуйте за божествами иными, из божеств народов, которые вокруг вас... <...> Но так поступайте с ними: жертвенники их разрушайте и памятники их сокрушайте, и ашейрим (кумирные деревья) их вырубите, и изваяния их сожгите огнём» [63, VI : 14, VII : 5–6; с. <232>, <233>]. «Дывариму» в православной Библии соответствует «Второзаконие».

² Так, в Александрии в 415 г. по наущению епископа Кирилла Александрийского (впоследствии канонизированного католической Церковью как святого) фанатичная и озверевшая толпа христиан-парабаланов, приверженцев Кирилла, растерзала греческого математика, астронома и философа-неоплатоника Гипатию (Ἰπᾶτία) Александрийскую.

Дальнейшее развитие христианства характеризуется у теологов, а затем и у философов постепенной реабилитацией разума и знания перед лицом faith-веры. Так, позиция П. Дамиани и К.С.Ф. Тертуллиана выражается формулой (конкретно им не принадлежащей) «Верую, ибо абсурдно», утверждающей границы разума, якобы не способного подняться на тот уровень, которому принадлежат основополагающие догматы Церкви. Аврелий Августин и Ансельм Кентерберийский выдвигают уже формулу «Верую, чтобы понимать», а П. Абеляр предлагает формулу «Понимаю, чтобы веровать». Позже появляются «теория двойственной истины» и «теория двух истин», «учение о двух книгах – Писании и Книге природы» и так далее. Разум и знание, а, следовательно, faith-вера и belief-вера, постепенно начинают позиционировать себя как равноправные и равнодостоинные. Но позже, начиная с эпохи Просвещения, знание и разум обретают приоритет над faith-верой.

Но вернёмся к классической арабо-мусульманской философии. В свете нашей темы особое место среди представителей фальсафы принадлежит аль-Фараби. Аль-Фараби в трактовке сущности диалектики непосредственно примыкает к Аристотелю, а конкретнее – к его «Топике». Но сказались и влияния иных вариантов древнегреческой диалектики. Поэтому если Аристотель в своих сочинениях излагает лишь свою собственную позицию, то аль-Фараби опирается, кроме того, и на другие учения, в особенности на философию «божественного» Платона, а также привносит свои собственные идеи. Свою трактовку диалектики аль-Фараби изложил, в основном, в специальном трактате «Диалектика» («Ал-Джадал»). Весьма обстоятельный анализ данной трактовки проведён А.М. Кенисариным¹. Мы обратим внимание лишь на некоторые её аспекты.

Сразу же отметим, что в своём рационализме аль-Фараби идёт много дальше Аристотеля, время от времени впадая в то, что можно определить как *спекулятивный позитивизм*, или *схоластика* (имеется в виду направление в западноевропейской философии и теологии, пришедшее на смену патристике).

Как и в глазах Аристотеля, в глазах аль-Фараби диалектика *выше* софистики и *ниже* философии (он чаще говорит о «науке»).

¹ См. уже цитировавшиеся его работы «Понятие диалектики и её функция в познании», «Аль-Фараби: основания искусства диалектики. Познавательное искусство в философии» и «Диалектическое искусство в философии аль-Фараби».

Но, в отличие от Аристотеля, аль-Фараби трактует их соотношение не только в аксиологическом, но и в генетически-хронологическом аспекте. Согласно ему, «диалектика и софистика предшествуют философии наподобие того, как предшествует питание дерева <питанию> плода, или наподобие того, как предшествует цветение дерева <появлению> плода» [64, с. 115].¹ И, далее, как для Аристотеля, для аль-Фараби диалектика – это, главным образом, искусство диалектики (*Сина'ат ал-Джадал*). Данная трактовка зафиксирована уже в самом начале трактата «Диалектика». Аль-Фараби пишет: «Искусство диалектики есть искусство, посредством которого человек приобретает способность вырабатывать силлогизм из общепринятых посылок для опровержения любого состояния общего тезиса, получаемого посредством вопроса от отвечающего, который стремится защитить в нём <общем тезисе> состояние, представляющее собой одну из двух сторон противоречия, которое оказалось у него по совпадению, т. е. отвечающий стремится защитить любое состояние общего тезиса, которое он выдаёт спрашивающему, а спрашивающий стремится опровергнуть это состояние общего тезиса, <представляющее собой одну из двух сторон противоречия>» [65, с. 361–362].

Из этой дефиниции следует, что аль-Фараби в одно и то же время следует Аристотелю и не следует ему. Следует в том смысле, что рассматривает диалектику как *пособие* формальной логики, следовательно, ставит её ниже последней. Как и Аристотель, он стоит на почве закона противоречия формальной логики. Согласно ему, «недопустимо, чтобы две противоположности были истинны вместе, напротив, если истинна (полностью) одна из них, то другая полностью ложна» [65, с. 385–386]. Для него, стало быть, диалектика и противоречие *несовместимы*. Не следует же аль-Фараби Аристотелю прежде всего в том, что, в отличие от него, *сближает* диалектику и силлогизм. К тому же, он больше, чем Аристотель, придаёт внимания *диалогу*. При этом понимание диалога и у Аристотеля, и у аль-Фараби отличается от сократовского диалога. Греческое слово *ἡ διαλεκτική* означало умение вести вопросно-ответную беседу, умение спорить. В примечаниях к трактату «Диалектика» сказано, что арабское *ал-Джадал* имеет значения *спор, диспут, беседа, прения*.² Спор, диспут и т. д. предполагает *обоюдный*,

¹ Нет особой нужды доказывать некорректность данного суждения.

² См.: [66, с. 594].

взаимный обмен суждениями, вопросами и ответами. В случае сократовской практики активность принадлежала *только* самому Сократу. Он сам выстраивал стратегию и применял соответствующую ей тактику ведения беседы. Он не вступал в диспут, в спор, фактически не отвечал на вопросы, ибо это не было предусмотрено «сократическим диалогом». Он лишь последовательно задавал логически выверенные вопросы и понуждал собеседника в конце концов давать нужные (правильные с точки зрения Сократа) или приближающиеся к ним ответы. Позиция собеседника Сократа заведомо *пассивна*. Не случайно же великий мудрец именовал своё искусство майевтикой. Правда, дистанция между *бытийственно* претворяемым Сократом диалектическим диалогом и всего лишь *рассуждениями о нём* аль-Фараби огромна. Но, тем не менее, это отход от *туниковой* тенденции толкования диалектики, положенной Аристотелем. В свете сказанного трудно принять сближение А.М. Кенисариным истолкования аль-Фараби диалектики и диалога с сократовской майевтикой. Он пишет: «Диалектика в его (аль-Фараби. – А. Х.) истолковании более напоминает майевтическое искусство: она не столько способ опровержения “любого состояния тезиса”, сколько способ подготовки и содействия появлению истины» [48, с. 184]. Аль-Фараби, как и Аристотель, стоит на точке зрения не *активно-пассивного*, но *активно-активного* диалога. Причём, как отмечено выше, аль-Фараби придаёт диалогу намного большее значение, чем Аристотель. И хотя в *конечном счёте* он всё же придерживается *монологической* традиции, он ставит искусство диалектики гораздо *выше*, чем Аристотель. Он, в частности, утверждает, что «человек может достигнуть истины или философии *только* посредством выработки способности к *диалектическому диалогу*» [65, с. 405; курсив мой. – А. Х.].

Аль-Фараби считает, что древние (т. е. древнегреческие) философы первоначально применяли «смешанный метод», в котором были перемешаны элементы аподейктического, диалектического и софистического методов. Но со временем все три метода дифференцировались друг от друга и соответственно подразделились «на: 1) научный; 2) диалектический и 3) софистический. Так были получены научные методы, после чего научное искусство стало конечной целью, а диалектическое искусство стало предварительной тренировкой и подготовкой к нему и орудием и слугой научного искусства. А софистика осталась подражанием диалектике и

похожей на неё и создающей <ложное> мнение о том, что именно она диалектика. Возможно, что она даже создала <ложное> мнение, что именно она даже философия. Предметы этих трёх искусств едины и искомые <положения> – одни и те же вещи. Различаются они по своим конечным целям и началам» [65, с. 396–398]. В этом аль-Фараби не отступает от Аристотеля. В то же время, он даёт диалектике следующую характеристику. Он утверждает, что «искусство диалектики может доказывать какое-либо положение и опровергать то же самое положение, и может вырабатывать два силлогизма к (двум) частям противоречия вместе, два силлогизма, доказывающих две противоположности вместе. Оба эти силлогизма будут (полностью) диалектическими. Это недопустимо в науках, основанных на достоверном знании» [65, с. 383].¹ Аль-Фараби даже утверждает, что в началах диалектики содержится ложь, которую довольно нелегко обнаружить.²

В таком изображении диалектика мало чем отличается от софистики. И аль-Фараби, действительно, заявляет: «Всё то, что имеется в диалектике, имеется и в софистике. Это заключается в том, что каждая вещь, которая в действительности имеется в диалектике, именно эта вещь имеется в софистике по видимости (обманчиво)» [65, с. 400].³ Поскольку софистика есть мимикрия под диалектику, постольку она полностью базируется на видимости. Иное дело – диалектика: «В диалектике не имеется кажущегося...» [65, с. 401]. И всё это является следствием того, что у аль-Фараби, принявшего в качестве органа формальную логику и гипостазировавшего её даже по сравнению с её «отцом» – Аристотелем, *не существует содержательных критериев* для различения диалектики и софистики.

Следует отметить, что аль-Фараби подчас высказывает взаимоисключающие суждения относительно диалектики. В трактате «Диалектика» содержится немало таких толкований диалектики, её связи с софистской и философией, которые могут служить лишь материалом для историков философии *ex professo* (более узко: для фарабиведов). Поэтому для *теории диалектики* они обладают сомнительной значимостью. В то же время среди всей массы положений, имеющих сугубо архивное значение, имеет-

¹ «Только диалектика есть именно то, что даёт знание о существовании двух противоположностей в каждой <из них>» [65, с. 414].

² См.: [65, с. 399–400].

³ См. экспликацию данного тезиса: [65, с. 400–401].

ся одно, вполне заслуживающее внимания. В одном месте аль-Фараби пишет, что «диалектика – упражнение для человека, и служит она для его *сотрудничества* с другим человеком» [65, с. 401; курсив мой. – А. Х.].

На это положение обратил внимание А.М. Кенисарин, справедливо усмотревший в этом трансформацию понимания содержания и статуса диалога. «Само представление о диалоге, – пишет он, – претерпевает изменение: из идеи диалогического спора-соперничества двух субъектов он становится учением о взаимодействии мнений многих людей, результатом которого должно стать их объединение в одном, которое и оказывается наиболее достоверным, за исключением аподейктического, знанием» [48, с. 195]. В более эксплицитной по сравнению с цитировавшейся выше форме данное положение сформулировано аль-Фараби в другом трактате. Философ пишет: «Когда... различные умы сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, дебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [67, с. 45]. Данное положение согласуется со следующим утверждением М.М. Бахтина: «Истина не рождается и не находится в голове отдельного человека, она рождается *между людьми*, совместно ищущими истину, в процессе их диалогического общения» [33, с. 124]. И именно данная идея аль-Фараби – это, по нашему убеждению, *как раз та* идея, которая является *безусловным* вкладом в учение о диалектике и которая заслуживает включения её в целостную, мировоззренчески релевантную теорию Диалектики.

В средневековой Западной Европе диалектика как таковая почти не разрабатывалась. Понималась она в духе Аристотеля. Примером может служить точка зрения П. Абеляра. В трактате «Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятие ею и считал все её положения за софизмы и обман» он пишет: «Диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая – в подобию их; софистика учит ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их лживость и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные. Однако и то, и другое знание, а именно как диалектика, так и софистика, ведут к умению различать доказательства, и только тот может разобраться в

них, кто будет в состоянии отличить ложные и обманчивые доказательства от истинных и требуемых...» [68, с. 800–801]. Достоинством этой точки зрения является лишь то, что она защищает диалектику. Но это – субъективная инструментальная диалектика, которая, к тому же, не поддаётся сколько-нибудь основательному совершенствованию.

В эпоху схоластики, как известно, развернулся так называемый спор об универсалиях. Казалось бы, этот спор, фактически выводящий участников на уровень онтологии, должен был обратить их внимание на содержательную сторону диалектики. Но этого не получилось. Гегель пишет: «Интерес к диалектике дошёл до высшей точки, однако, этот интерес получил совершенно формальный характер... Этот формальный характер отражается прежде всего в не знавшем предела изобретении *termini technici*, затем эта формальная диалектика была очень изобретательна в создании предметов, проблем и вопросов, не представлявших собою никакого философского и религиозного интереса» [51, с. 147].

В эпоху Ренессанса проблемы диалектики, притом объективной онтологической диалектики, решал Николай Кузанский, которому почему-то не нашлось места в гегелевской «Истории философии». Николай вполне отдаёт себе отчёт в том, в каком философско-мировоззренческом и логико-методологическом континуме он решал эту проблему. «Теперь, – пишет он, – преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью...» [69, с. 11].

У Николая Кузанского философия взаимопроникает с апофатической теологией. В этом смысле она теоцентрична, но слово «Бог» в его трактатах, особенно в основополагающих (таких, как «Об учёном незнании») встречается не часто. Чаще всего Николай применяет термины «абсолютный максимум» и «абсолют» («впервые, – как правильно отмечает В.В. Соколов, – вводя, таким образом, этот первостепенной важности философский термин» [70, с. 40]¹). Николай даёт следующую характеристику абсолютному максимуму: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть всё; в нём всё, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он

¹ Николай Кузанский, стало быть, ввёл понятие абсолюта задолго до М. Мендельсона и Ф. Якоби, обозначавших им понятие Б. Спинозы «Бог, то есть Природа», и разумеется, до Ф. В. Й. Шеллинга, который ввёл понятие абсолюта в широкий философский оборот.

пребывает во всём; в качестве абсолюта он есть актуально всё возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – всё» [71, с. 51–52]. В то же время абсолют не имеет самостоятельного существования вне того многообразия, которое от него произошло и в котором он как таковой реально бытийствует. Но бытийствует в полной актуальности.

В то же время и абсолютный минимум, и абсолютный максимум в своей сущей определённости просты. «Максимум и минимум, – предупреждает Николай, – берутся в этой книжке («Об учёном незнании». – А. Х.) как трансцендентные пределы с абсолютной значимостью: возвышаясь над всем определившимся в количество объёма или силы, они заключают в своей абсолютной простоте всё» [71, с. 55]. Из характеристики абсолюта как такого, в котором совпадают абсолютный максимум и абсолютный минимум, вытекает, что абсолют есть единство, взаимопроникновение и даже *тождество* противоположностей. Однако Николай Кузанский считает, что это не так. Он пишет: «Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они *никак не присущи*, он выше всякого противоположения» [71, с. 54; курсив мой. – А. Х.]. В то же время он отмечает, что «в боге свёрнуто всё, даже противоположности...» [71, с. 84]. Но, как бы то ни было, Николай Кузанский не представил эксплицитную концепцию совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*). Но следует отметить, что понимание Николаем соотношения противоположностей принципиально отличается от гераклитовского.

2.2 Диалектика в классической немецкой философии (Г.В.Ф. Гегель)

В последующие три столетия Диалектика специально не разрабатывалась. Стимулом к её разработке послужили выводы И. Канта из решения им дилеммы «эмпиризм – рационализм». Как известно, решил он её посредством введения двух «неизвестных» – царства *априорных форм* и мира *вещей самих по себе* (вещей в себе). Познавательный процесс имеет, согласно Канту, три ступени: чувственность, рассудок и разум. Результат этого процесса – знание – есть единство *материи* и *формы*. Материя даётся в опыте

вследствие воздействия внешних объектов на органы чувств. Форма же априорно присуща в готовом виде в качестве познавательной способности субъекта. Обработка формой материи не позволяет субъекту знать, каковы объективные предметы сами по себе, т. е. *до* и *вне* познавательного отношения к ним субъекта. На ступени чувственности материя обрабатывается посредством априорных форм *пространства* и *времени*, затем результаты этой обработки доставляются на уровень рассудка, где окончательно оформляются в знание априорными формами рассудка (*категориями*). Кант заявляет: «В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения» [72, с. 336]. Но существует ещё и инстанция разума, который продуцирует не знание, а видимость знания, так как не считается с тем, что субъекту доступны лишь явления, а не вещи сами по себе.

Поскольку Кант исследует «чистую» познавательную способность и, стало быть, чистое созерцание (пространство и время), чистый рассудок и чистый разум, постольку он говорит не об *общей*, а о *трансцендентальной* логике. Логика, согласно ему, подразделяется на *аналитику* и *диалектику*. Аналитика есть «не что иное, как канон для распознавания (формальной правильности нашего познания).

Когда, – продолжает Кант, – эту лишь теоретическую и общую доктрину хотят применить в качестве практического искусства, т. е. органа, то она становится *диалектикой*. Из простого злоупотребления аналитикой возникает *логика видимости* (*ars sophistica, disputatoria*), поскольку *по одной логической форме* создаётся видимость истинного знания, признаки которого должны между тем черпаться из соответствия с объектами, следовательно, *из содержания*» [73, с. 324].¹ В «Критике чистого разума» Кант имеет дело с *трансцендентальной* аналитикой и с *трансцендентальной* диалектикой. Последняя получается вследствие того, что чистый

¹ «В прежние времена, – пишет Кант, – диалектика изучалась с большим прилежанием. Искусство это под видимостью истины выставляло ложные основоположения и пыталось сообразно с ними высказывать призрачные утверждения о вещах. У греков диалектиками были адвокаты и ораторы, умевшие склонять народ, к чему они хотели, поскольку его можно было уверить в обманчивой видимости. Таким образом, диалектика тогда была искусством видимости. В логике также долгое время она излагалась под именем *искусства спора*, и вся логика и философия столь же долго были культурой разных болтунов для выдумывания всевозможных видимостей. Но ничто не может быть более недостойным для философа, как культивирование такого искусства» [73, с. 324–325].

разум применяет канон чистого рассудка (трансцендентальную аналитику) как *свой* органон. Вследствие этого он создаёт трансцендентальную видимость, рождает «умствующие умозаключения» – паралогизмы, антиномии и идеалы. Диалектический разум продуцирует знания, претендующие на то, что их содержание выходит за пределы всякого возможного опыта.

Кант утверждает, что диалектичность *имманентно* и *априорно* присуща чистому разуму. «Следовательно, – заключает он, – существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не такая, в которой какой-нибудь простак запутывается сам по недостатку знаний или которую искусственно создаёт какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разумных людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его даже после того, как мы раскрыли её ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо вновь и вновь устранять» [72, с. 339–340].

Кант, таким образом, относится к диалектике крайне *отрицательно*. Но с нею приходится считаться, учитывать её. «Поэтому диалектика причисляется к логике скорее в форме *критики диалектической видимости...*» [72, с. 162]. И потому таково название сочинения Канта: это именно критика *разума*, а не рассудка; последний-де не нуждается в критике. Стало быть, это – *сочинение-предупреждение* тем, кто может не устоять перед обольщением диалектической видимостью, помочь справиться с искушением диалектикой. Особенно тем, кто намерен создать очередной вариант метафизики как науки. И. Кант, следовательно, не только отрицательно относится к диалектике, но и изображает её как *феномен исключительно отрицательный*. В этом пункте он примыкает к Зенону Элейскому. Но, сам того не желая, он открыл дорогу *положительной диалектике* Гегеля.

В основании всей философии Гегеля и его теории (ибо это – уже *теория*, понимаемая как *учение*) Диалектики лежит специфическая трактовка сущности *мышления*. «Этот пункт, – отмечает Э.В. Ильенков, – особенно важен. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда» [74, с. 121]. Если до Гегеля мышление понималось как одна из субъективных способностей субъекта в ряду таких же субъективных способностей, как память, фантазия, воля и т. д., то Гегель, во-первых, объявил мышление

высшей способностью человека, его атрибутом, через который определяется сущность последнего, во-вторых, непомерно (с точки зрения критиков Гегеля) *раздвинул* сферу и границы мышления. Мышление, согласно ему, не только составляет сущность человека, но и в феноменах внешней действительности схватывает именно сущность. Гегель пишет: «...Действительно истинное (das wahrhaft Wahre) в предметах – это то, что познаётся мышлением о них и в них, следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведённые в форму мышления, предметы как мыслимые... Стало быть, ...мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, ...*вещи* и *мышление* о них сами по себе соответствуют друг другу... Мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание» [75, с. 98]. Это – второе основоположение философии и теории диалектики Гегеля, принцип *тождества мышления и бытия*. Гегель, далее, различает конечное мышление (оно направлено на внешние ему предметы) и мышление *бесконечное*, или *чистое* (оно направлено на себя). Это второе мышление он считает примордиальным, гегуинным, а второе – производным, деривативным от него. «Чистое» мышление, согласно ему, составляет *субстанцию* всего сущего и одновременно есть *субъект*.¹ Эта Субстанция-Субъект есть Абсолютная Идея. Это – третье основоположение.

Поскольку мышление – основное, а учение о мышлении есть логика, постольку главным разделом философии является именно Логика. Гегель определяет логику «как систему чистого разума, как царство чистой мысли» [75, с. 103]. Поскольку же Гегеля интересует прежде всего «чистое» мышление, постольку и Логика является «чистой»: это – учение об Абсолютной Идее, какова она сама по себе, до своего перехода в своё инобытие (в сферу Природы и Духа, под которым понимается культура во всём своём объеме). Это – царство *Спекулятивного*. Но, согласно Гегелю, Абсолютная Идея «в своём инобытии как таковом... находится при себе» [76, с. 422].

Как и Кант (а ещё раньше Николай Кузанский), Гегель различает рассудок и разум, но в последнем он выделяет два модуса: *отрицательный* и *положительный*.² И сообразно этому логическое

¹ В «Феноменологии духа», составляющей, по первичному замыслу, первую часть системы наук, Гегель отмечает, что «всё дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» [76, с. 9].

² «Рассудок даёт определения и твёрдо держится их; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает

имеет трёхипостасную архитектонику: «*Логическое* по своей форме имеет три стороны: α) *абстрактную, или рассудочную*; β) *диалектическую, или отрицательно-разумную*; γ) *спекулятивную, или положительно-разумную*» [77, с. 201].¹ В силу такого понимания мышления и соответственно – Логике Гегель по-новому трактует её философский статус. Она, прежде всего, охватывает то, что до Гегеля находилось в ведении *онтологии*, или метафизики. «*Логика, – пишет Гегель, – совпадает поэтому с метафизикой – наукой о вещах, постигаемых в мыслях, за которыми признаётся, что они выражают существенное в вещах*» [77, с. 120]. Но Логика у Гегеля совпадает также и с учением о познании, с *гносеологией* (иначе: *эпистемологией*). А главное – Логика совпадает с Диалектикой. Система Логике – это система Диалектики. Гегель, таким образом, утвердил диалектику в правах, более того, поднял её на высший философский уровень.² Ядром диалектики, по Гегелю, является *противоречие*, разрешающееся и воспроизводящееся снова.

Процесс развития как процесс самопознания Идеей самой себя в Логике осуществляется, говоря словами самого же Гегеля, «начиная с абстрактного, ибо всякое начало абстрактно, и кончая конкретным, как процесс, движущийся сам по себе и саморазвивающийся» [78, с. 416].³ Но что представляет собой это первоначальное абстрактное? Оно, по Гегелю, «есть лишь свернувшееся в свою *простоту* целое...» [76, с. 6], «и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю исто-

всеобщее и постигает в нём особенное. Подобно тому, как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок» [75, с. 78].

¹ «Эти три стороны, – уточняет Гегель, – не составляют трёх частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще» [77, с. 202].

² «Диалектикой же мы называем *высшее разумное движение*, в котором такие кажущиеся безусловно отдельными <моменты> (речь в данном случае идет о категориях бытия и ничто. – А. Х.) переходят друг в друга благодаря самим себе, благодаря тому, что они суть, и предположение <об их отдельности> снимается» [75, с. 166; курсив мой. – А. Х.].

³ Во Введении к «Науке логики» Гегель пишет: «Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает ещё значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный» [75, с. 108].

рию» [79, с. 18]. Таким образом, наделив Идею-Субстанцию атрибутом субъектности, превратив её в самодействующий Субъект, Гегель тем самым утверждает принцип *субстанциализма*, т. е. такую философско-мировоззренческую позицию, которая утверждает субстанцию *в ущерб* бытию субъекта и в то же время конструирует атрибуты Субстанции-Субъекта *из* атрибутов отчуждённой человеческой субъектности.¹

Но гегелевская Логика не исчерпывается субстанциализмом. Она, как видно из процитированного, утверждает собой ещё и *преформизм*, логический преформизм и *панлогизм*. Преформизм наглядно виден также в том, как Гегель изображает процесс развития (= самопознания) Абсолютной Идеи. «Нужно, – пишет он, – признать весьма важной мысль..., что движение вперёд есть *возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» [75, с. 127].² «Далее, – продолжает Гегель, – *поступательное движение от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него. <...> ...И линия продвижения... тем самым превращается в круг*» [75, с. 128].³ Змея заглатывает свой хвост (любимый образ Гегеля).

Спрашивается: соответствует ли такой модели *реальное* развитие *реальных* феноменов? Ни в коем случае. Реальные феномены *конечны*, стало быть, пространственно и временно определены, т. е. ограничены. Они сосуществуют с другими реальными феноменами и находятся с ними в разных формах и степенях взаимоотношений. Ни один конкретный феномен не является всецело автаркичным, всецело конституирующим себя сам из себя. Если бы это было так, то и никакого развития бы не существовало. Никакие мутации конкретного феномена не были бы возможными при абсолютной изоляции данного феномена от всех других. Иначе говоря, преформизм применительно к конкретному раз-

¹ Г. С. Батищев пишет об этом так: «Чем более грозно и неприступно нависает над индивидом-модусом колоссальное сооружение Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого человека, отторгнутые у него, вернее, отчуждённые им самим и спроецированные во вне – на Абсолют. У Гегеля Абсолют весь изваян из материала человеческой жизни и непрестанно обнаруживает, что он есть произведение человека, есть совокупность имманентных форм его собственной мироосваивательской и мирозидательной деятельности» [80, с. 37].

² Ср.: [81, с. 20–21].

³ Ср.: [81, с. 307].

виту конкретных феноменов есть *иллюзия*. Потому-то он и подвергается обоснованной критике. Но Гегель претендует на изображение *не* конечного феномена, но на изображение феномена *бесконечного*, каковым в его философии является Абсолютная Идея. Она – одна, ей не с кем вступать во взаимоотношения. И всё, что в ней содержится, то она и, как представляется Гегелю, демонстрирует. Но тут Гегель впадает в иллюзию. О бесконечном, вечном и абсолютном *ничего* сказать, кроме того, что оно бесконечно, вечно и абсолютно, ибо оно – *абстрактно*. А вот о конечном можно говорить до *бесконечности*, ибо оно – *конкретно*. Гегель сам отдаёт себе в этом отчёт. Он пишет: «При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет» [76, с. 58].

Бросим ещё раз взгляд на одиссею Идеи в её восхождении от абстрактного к конкретному. Феноменология начинается с чувственной достоверности и завершается *абсолютным знанием*. Но что есть по своей форме и по своему содержанию абсолютное знание? По форме – это знание *об* Абсолютном, точнее, о том, что Абсолютное *есть*. По содержанию оно – абстрактная всеобщность. Теперь, по Гегелю, необходимо раскрыть архитеконику Абсолютного в чистом виде. Тем самым мы оставляем позади себя «Феноменологию духа» и вступаем в «Энциклопедию философских наук». «...“Энциклопедия” Гегеля начинается с логики, с чистой спекулятивной мысли...» [82, с. 156] Но каким образом возможно раскрыть архитеконику Абсолютного? Тут не годится метод прежней метафизики, которая, по характеристике Гегеля, «*приписывала* предикаты предмету, который она должна была познать... Но это – внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моём представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне» [77, с. 136–137]. И Гегель выбирает второй метод. Но как он возможен? Обратимся к философу.

Началом Логики является результат Феноменологии, *абсолютное знание*. Но это знание тождественно *ещё-незнанию*, ибо анализируется оно в Логике на более высоком уровне. Оно есть

бытие, но такое, которое одновременно есть *ничто*. Гегель и начинает *Логику* с *чистого бытия*, которое, по его же характеристике, есть *чистое ничто*. Он пишет: «*Чистое бытие и чистое ничто есть... одно и то же*. Истина – это не бытие и ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличённость, она состоит в том, что *они не одно и то же*, что они *абсолютно различны*, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно *исчезает в своей противоположности*. Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление...*» [75, с. 140–141].

Всё! Как говорится, приехали. Дальше логически релевантного пути – **нет**. Как отмечает Маркс, «перейти от абстракции (следует уточнить: от *спекулятивной* абстракции. – А. Х.) к тому, что является *прямой противоположностью* абстракции, просто невозможно, если не *отказаться* от абстракции» [83, с. 63; полужирный курсив мой. – А. Х.]. Но Гегель не отказывается от абстракции и, как ему кажется, строго логически движется дальше от абстрактного к конкретному. Переход бытия в ничто есть, по Гегелю, *прехождение*, а переход ничто в бытие – *возникновение*. Их беспокойство и составляет содержание становления. Становление – это то, дальше чего Абсолютная Идея пойти *не может*. Но Гегель так не считает. Он пишет: «Становление есть неустойчивое беспокойство, которое *оседает*, переходя в некоторый *спокойный* результат» [83, с. 167; курсив мой. – А. Х.]. Этот результат «*есть наличное бытие*» [83, с. 167]. Но наличное бытие – это *конкретное конечное* формообразование, отличающееся чем-то от других конечных формообразований. Такое формообразование обладает качественными, количественными, мерными и прочими атрибутами. Это – *его* определённости и определения. Они **не могут** быть приписаны Абсолюту, в данном случае – Абсолютной Идее.

Для Гегеля Логика есть, прежде всего, резюме истории философии, и потому он имеет дело, главным образом, с теми категориями, которые вырабатывались и разрабатывались его философскими предшественниками. Поскольку же Гегель некритически отнёсся к действительному отчуждению, постольку он столь же некритически отнёсся как к факту отчуждения категориальных форм, так и к факту некритичности прежних философов по отношению к этому отчуждению. Все эти категории, отмечает

К. Маркс, «Гегель собрал воедино и запер их в своей “Логике” ...» [82, с. 172] Однако, в отличие от своих предшественников, он «изобразил их как моменты процесса абстракции (т. е. в процессе их порождения. – А. Х.) и представил как связное целое» [82, с. 171]. Именно изображение системы категорий как процесса их порождения и позволило Гегелю увязать их друг с другом *логически*, а не просто составить конгломерат категорий, как это мы видим, например, у Аристотеля или у И. Канта. Но это увязывание категорий в единое целое заставило Гегеля – правда, незаметно для самого себя – *выйти* за пределы сферы *спекулятивного*, оставив в стороне «спекулятивный метод», а именно выйти в сферу *Диалектики*, диалектического метода.

Гегель впадает в антитетику, которой сам не замечает. Конкретные категории как категории конкретного не могут быть ни выведены из Абсолютной Идеи, ни приписаны ей. Однако Гегель пытается изобразить все дальнейшие категории именно как *атрибуты* Абсолютной Идеи. Он погружает Диалектику категорий в лоно абстракции – Абсолютной Идеи – и изображает дело так, что эта Диалектика, которая может быть *лишь логикой конкретного*, и есть внутреннее содержание и душа Абсолютной Идеи. Стало быть, мало того, что он совершенно искусственно создал из «бытия» и «ничто» категорию становления (вполне реальную категорию, если ей вернуть её действительный статус – бытие среди всех других категорий наличного бытия), он ещё и «контрабандным» способом присвоил сотворённой им *абстракции* – спекулятивной «сущности» систему Диалектики в её онтологическом, логическом и гносеологическом аспектах. Категории качества, количества, меры, сущности и т. д. суть *категориальные атрибуты конечного*, т. е. *конкретного, формообразования*.

Таким образом, в Логике Гегеля можно вычленить *два* относительно самостоятельных и даже трансгредиентных относительно друг друга уровня: 1) уровня *спекулятивности* и 2) уровня *диалектики* и соответственно *двух* методов – 1) *спекулятивного* и 2) *диалектического*. Гегель видел в спекулятивном («чистом мышлении») высшую форму мышления: «спекулятивный», «положительно-разумный» и «диалектический» – для него синонимы: «В... диалектическом, как мы его берём здесь, ...состоит спекулятивное» [75, с. 110]. Но именно в *спекулятивном* состоит то, что Маркс называл «мистифицирующей стороной» гегелевской концепции Логики,

та «мистическая оболочка», которая окутывает и камуфлирует её «рациональное ядро» – Диалектику.

В Послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» Маркс пишет: «У Гегеля диалектика стоит *на голове*» [84, с. 22; курсив мой. – А. Х.]. В свете изложенного ясно, что диалектика в Логике Гегеля *погружена* в сферу спекулятивного, осуществляется *внутри* неё и *подчинена* диктату спекулятивного метода. Примат спекулятивного рассмотрения над диалектическим рассмотрением наложил свою печать как на увязывание категорий в единое целое, так и на трактовку содержания и формы ряда категорий. Наиболее отчётливо это выражено, например, в трактовке Гегелем категории диалектического противоречия как «угасающего» в стихии Абсолюта.

Примат спекулятивного над диалектическим сказался и на способе применения Гегелем своей Логике и её категорий. Суть этого применения состоит в соотнесении Логике вместе с её категориями, с одной стороны, и наличной эмпирии, которая берётся в аспекте её *мыслимости*, как мыслимая (или – на спекулятивном языке – как инобытие, или отчуждение, Логической Идеи), – с другой. Самому Гегелю дело представляется так, будто он тем самым устанавливает соответствие категорий Логике эмпирическим определениям особенного предмета. Поэтому сущность определений предмета он усматривает не в том, что эти определения принадлежат данному предмету и суть его собственные определения, «а в том, что они могут рассматриваться в их абстрактнейшей форме как логически-метафизические определения. В центре интереса стоит здесь... логика» [85, с. 236]. В определениях предмета Гегеля, стало быть, интересует не сам предмет как целостность его особенных имманентных определений, но определения Абсолютной Идеи, категории спекулятивной Логике, «конечными» представителями, искажённым материей инкарнации инобытием которых и предстают для него определения особенного предмета. «Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики» [85, с. 236].

Гегель фактически равнодушен к логике дела, какова она в себе и для себя. Основная причина коренится тут в понимании сущности Логике и смысла её применения. Процесс содержательного познания особенного предмета у него фактически подменяется процессом *узнавания* в особенных определениях предмета

абстрактно-логических категорий, в которых якобы уже заведомо снято и преформировано всякое особенное предметное содержание. Маркс в этой связи отмечает: «Если опустить конкретные определения, которые с таким же успехом могут быть заменены – для какой-нибудь другой области, например, для физики – другими конкретными определениями и которые, следовательно, несущественны, то мы получим *главу из логики*» [85, с. 236]. И так обстоит со всеми другими разделами философии, которые для Гегеля представляют собой всего лишь *прикладную* Логiku.¹ Но «объяснение, в котором нет указания на *differentia specifica*, *не есть* объяснение» [85, с. 229].² Здесь-то и начинается в осязаемой форме обнаруживаться мнимый критицизм и некритический позитивизм спекулятивного метода (а благодаря его диктату – и всей Логике), который «имеет своим необходимым результатом то, что некое эмпирическое существование принимается некритически за действительную истину идеи»; здесь поэтому постоянно совершается превращение «эмпирии в спекуляцию и спекуляции в эмпирию...» [85, с. 263].

Таким образом, Диалектика действительно стоит у Гегеля «на голове»: она, подобно Веверлею, утонула головой вниз в реке Спекулятивного. Однако всё же мощь Диалектики в гегелевской Логике (и философии вообще), Диалектики, которую в такой полноте разработал и представил впервые именно Гегель, настолько велика, что эта диалектика не уместается в прокрустовом ложе «спекулятивного метода» и то и дело раздвигает его. Маркс поэтому и отмечает, что «Гегель очень часто внутри *спекулятивного* изложения даёт *действительное* изложение, захватывающее самый предмет. Это действительное развитие *внутри* спекулятивного развития понятий побуждает читателя принимать спекулятивное развитие за действительное, а действительное развитие за спекулятивное» [83, с. 66]. Таким образом, *спекулятивный метод* «имеет своим необходимым результатом то, что некое *эмпирическое существование* принимается *некритически* за действительную истину идеи. Ведь у Гегеля речь идёт не о том, чтобы эмпириче-

¹ Так, например, «вся философия права представляет собой только дополнение, вставленное в логику» [85, с. 236]. Или вот: «Гегель даёт *своей логике политическое тело*, но он не даёт *логики политического тела*» [85, с. 273–274].

² Действительное «*понимание* состоит, однако, не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» [85, с. 325].

ское существование свести к его истине, а о том, чтобы истину свести к некоему эмпирическому существованию, и при этом первое попавшееся эмпирическое существование трактуется как *реальный* момент идеи. <...> Таким путём создаётся также впечатление *мистического и глубокого*» [85, с. 263]. «Таким образом, – заключает Маркс, – теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т. д., так как эта ложь есть ложь его принципа» [82, с. 166]. На этом принципе возведена вся система гегелевской философии. В «Немецкой идеологии» о ней сказано: «Не только в её ответах, но уже и в самих её вопросах заключалась мистификация» [86, с. 16].

2.3 Диалектика К. Маркса

Своё переосмысление и своеобразное развитие гегелевская диалектика получила у К.Г. Маркса и в марксизме. Маркс, конечно, противопоставлял свой вариант Диалектики гегелевскому её варианту, но он же её и высоко ценил. Он писал: «Моё отношение к диалектике Гегеля очень просто. Гегель – мой учитель, и болтовня умничающих эпигонов, полагающих, что они покончили с этим выдающимся мыслителем, мне просто смешна. Однако я позволил себе отнести к моему учителю критически, снять с его диалектики покров мистицизма и тем самым существенно её изменить и т. д., и т. д.» [87, с. 34. Примеч. 9]¹. Сам Маркс не занимался проблемами онтологии. Он ограничивался философией истории, социальной философией и отчасти философской антропологией. Диалектика для него служила логикой как теорией познания и методологией. Систематической разработке теории диалектики ему мешали занятия политической экономией. В 1868 г. в одном из писем И. Дицгену он писал: «...Когда я сброшу

¹ В Послесловии ко второму изданию I тома «Капитала» (написано 24 января 1873 г.) он писал: «...Как раз в то время, когда я работал над первым томом “Капитала”, крикливые, претенциозные и весьма посредственные эпигоны, задающие тон в современной образованной Германии, усвоили манеру третировать Гегеля, как некогда, во времена Лессинга, бравый Мозес Мендельсон третировал Спинозу, как “мёртвую собаку”. Я поэтому открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения. Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение её всеобщих форм движения» [84, с. 21–22].

с себя экономическое бремя, я напишу “Диалектику”» [88, с. 456]. Но сбросить его ему не удалось. Исследователям оставалось реконструировать Марксову Диалектику по его произведениям и в первую очередь по «Капиталу» и так называемым подготовительным работам к нему 1857–1865 гг.

Спрашивается, в чём конкретно состоит её принципиальное отличие от Диалектики Гегеля? Обычно указывают на материалистический характер Марксовой Диалектики. То есть на то, на что указывал и сам Маркс.¹ Маркс действительно был материалистом, но этот его материализм не был тем материализмом, который исповедовался французскими или английскими материалистами XVII–XVIII вв.; он также не был материализмом Ф. Энгельса, В.И. Ленина и диалектическим материализмом.² О материализме XVII в., конкретно о материализме Т. Гоббса Маркс писал: «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку*» [83, с. 142–143]. Этот материализм возводит материю в ранг единственной и универсальной Субстанции и даже Субъекта всего сущего: «Материя является субъектом всех изменений» [83, с. 143]. Созданный Ф. Энгельсом материализм («диалектический материализм») именуют «динамизированным спинозизмом». Последний получился посредством соединения неизменной спинозовской субстанции (предварительно отождествлённой с материей, т. е. материалистически переосмысленной) с диалектической активностью Абсолютной Идеи Гегеля. Получился результат: «Спинозова неизменная субстанция – динамизирована» [91, с. 23]. Эта субстанция объявляется в диалектическом материализме *Материей*, а динамика, ей присущая (т. е. приписанная), – *Диалектикой*. Истинная диалектика стала считаться *материалистической* диалектикой. Марксова Диалектика материалистична отнюдь не в духе философского материализма XVII–XVIII вв., но и не в духе Энгельса и последующего «диамата».

Марксова Диалектика материалистична в том же смысле, в каком материалистично у него (NB: у него, а не у Энгельса и в «истмате»!) понимание Истории. Материя здесь – *не* субстанция мате-

¹ См., напр.: [89, с. 448].

² Подробнее об этом см.: [90, с. 124–125].

риалистов XVII–XVIII вв. и примыкающих к ним Энгельса, Ленина и марксистов, а категория, соотносящаяся с категорией *формы*. Но сами эти категории взяты Марксом не абстрактно, а конкретно, а именно как два плана предметной человеческой деятельности. Форма здесь соотносится с *идеальным* (*ideelle*) планом, а материя – с *реальным*. Отсюда и критика Маркса в адрес идеализма за абсолютизацию формального (идеального) начала, а материализма – за полное невнимание к формальному началу, а потому и само формальное начало трактующему превратно. И Маркс пытается компенсировать эту ущербность философского материализма, соединив формальное и материальное, т. е. идеальное и реальное начала как одинаково *деятельные* начала, но не изолированные друг от друга, а как моменты, стороны, уровни более объемлющего целого – предметной деятельности общественно-исторического человека.

Маркс не заимствовал всецело Диалектику у Гегеля, но и не отрекался от неё напрочь. Сама Марксова Диалектика является переосмысленным и до-развитым вариантом Диалектики Гегеля. Основополагающим в Марксовой концепции Диалектики является принцип предметной деятельности. Он пронизывает у него все иные, более конкретные принципы и категории. Этот принцип Маркс вводит также в тот метод научного познания, который он считал «единственно возможным... способом, – способом, отличающимся от художественно-, религиозно-, практически-духовного освоения этого мира» [92, S. 3715–17]¹, а именно метод восхождения от абстрактного к конкретному. Между тем даже лучшие исследователи метода восхождения от абстрактного к конкретному (а таковым поныне остаётся Э.В. Ильенков) не усматривали и не эксплицировали эту связь его с принципом предметной деятельности.² В ходе критики политической экономии Маркс столкнулся с такого рода проблемами, для решения которых Диалектика

¹ В цитируемом издании, судя по всему, воспроизводится оригинальный текст Маркса, тогда как до этого он публиковался в отредактированном виде. См. в этой связи: [93, S. 2233–35]. По данному – отредактированному – тексту цитируемая работа Маркса вошла в состав Второго издания Сочинений Маркса и Энгельса. См.: [94, с. 38]. При переиздании её отдельным выпуском цитируемый текст был исправлен в соответствии с оригиналом. См.: [95, с. 39].

² Весьма любопытно, что Э.В. Ильенков, фактически положивший начало исследованию деятельности в советской философии в 1960-е годы, применял категорию деятельности в своих эстетических, педагогических, психологических и иных исследованиях и совершенно абстрагировался от неё в своих исследованиях по теории Диалектики.

Гегеля – даже материалистически переосмысленная – оказалась недостаточной. Например, эта Диалектика оказалась совершенно «нечувствительной» к такого рода объективно иррациональным феноменам, как цена земли, цена труда и им подобным. И Маркс до-развивает свою материалистически истолкованную Диалектику до такого уровня, на котором она становится достаточной для решения встреченных им проблем. При этом необходимо иметь в виду, что Маркс в процессе критики политической экономии часто ставил и решал одновременно и диалектико-методологические, и специально-экономические теоретические проблемы. Это подчас и затрудняет исследователям увидеть в политико-экономическом материале диалектико-логическое содержание.

Прежде всего следует отметить, что Диалектика для Маркса, как и для Гегеля, – это логика и методология познания. Отсюда то значение, которое в арсенале этой Диалектики занимает метод восхождения от абстрактного к конкретному. При этом необходимо различать: а) восхождение от абстрактного к конкретному как логику развития всякого познания и б) метод восхождения от абстрактного к конкретному. Всякое познание является восхождением от абстрактного, то есть от менее полного, богатого, истинного и т. д. знания к знанию всё более конкретному, то есть более полному, более богатому, более истинному. Разумеется, этот путь не свободен от неправильных ходов мысли, заблуждений и т. д. Речь, стало быть, идёт лишь о тенденции. Иное дело – метод восхождения от абстрактного к конкретному. В этом методе восхождение начинается отнюдь не с любого абстрактного. Оно начинается с предельно абстрактной, далее неразложимой конкретности данного целого, подлежащего познанию. В философском обиходе такое начало называют «клеточкой». Маркс пишет: «Всякое начало трудно, – эта истина справедлива для каждой науки» [84, с. 5]. Особые трудности составляет поиск объективного начала исследуемой целостности. Ведь «развитое тело легче изучать, чем клеточку тела.* К тому же при анализе экономических форм нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции» [84, с. 6]. Такой «клеточкой» капиталистически организованного производ-

* «Для непосвящённого, – пишет Маркс, – анализ её покажется просто мудрствованием вокруг мелочей. И это действительно мелочи, но мелочи такого рода, с какими имеет дело, например, микроанатомия» [84, с. 6].

ства является, согласно Марксу, «товарная форма продукта труда, или форма стоимости товара...» [84, с. 6].

Маркс в познании посредством применения метода восхождения от абстрактного к конкретному фактически выделяет *два* этапа: 1) восхождение от абстрактного представления о целом, до выявления той *предельно абстрактной конкретности*, которая составляет «клеточку» этого целого, и 2) от *этого* абстрактного к конкретному как диалектически расчленённому целому. Оба они суть лишь два этапа *одного и того же* процесса восхождения от абстрактного к конкретному. Ведь знание о «клеточке» целого есть знание, более богатое, чем знание об изолированных моментах этого целого. Маркс пишет: «Первый путь – это тот, по которому политическая экономия исторически следовала в период своего возникновения. Например, экономисты XVII столетия всегда начинают с живого целого, с населения, нации, государства, нескольких государств и т. д., но они всегда заканчивают тем, что путём анализа выделяют некоторые абстрактные всеобщие отношения, как разделение труда, деньги, стоимость и т. д. Как только эти отдельные моменты были более или менее зафиксированы и абстрагированы, стали возникать экономические системы, восходившие от простейшего – труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость и т. д. – к государству, международному обмену и мировому рынку» [94, с. 37].

Стало быть, предшественники Маркса проделали ту работу, которую ему уже не было необходимости проделывать самому. И если бы он был исторически первым экономистом, то ему – при всём знании метода восхождения от абстрактного к конкретному – пришлось бы начинать так, как начинали они. Правда, нахождение начала, «клеточки» всецело принадлежит К. Марксу.

И ещё один важный момент. После того как выработаны главные абстракции (которые ещё не суть собственно понятия, ибо не увязаны в системе единства многообразного) и особенно «клеточка», тогда познающее мышление, говорит Маркс, пускается *в обратный путь*. Этот пункт поворота вспять и есть ни что иное, как то, что Маркс в своих «Математических рукописях» именует *оборачиванием в методе*, «*der Umschlag in der Methode*» (см.: [96, с. 68]).¹ У Маркса, правда, встречается и выражение «Umschlag

¹ См. также: [96, с. 66]. В настоящем издании тексты Маркса даны в немецком оригинале и в русском переводе. Первые расположены на чётных страницах, вторые – на *нечётных*.

der Methode», то есть «оборачивание метода» (см.: [96, с.с. 56, 64]), но это или описка, или же Маркс не придавал значения формулировке. Тем более, что писал он это для себя, а отнюдь не для печати. Речь в данном случае у него идёт о том, что один «метод, с помощью его собственных результатов, даёт с необходимостью исходные пункты для метода, оперирующего с противоположного полюса» [97, с. 129]. В случае же с описанием Марксом метода восхождения от абстрактного к конкретному мы имеем то же самое *оборачивание*: движение от чувственно-конкретного к абстрактному затем оборачивается движением от абстрактного к духовно-конкретному. Всё это, повторяем, осуществляется *внутри одного и того же* метода, так что «оборачивается» не сам метод как таковой. Метод восхождения от абстрактного к конкретному у Маркса, как и у Гегеля, *включает* в себя диалектику *исторического и логического*, в соответствии с которой логическое есть то же историческое, но освобождённое «от исторической формы и от мешающих случайностей» [98, с. 497]. В своём единстве они образуют принцип конкретного историзма.

В арсенале Марксовой Диалектики имеются не только принципы, но и категории. Одной из центральных является категория *противоречия*. Г.С. Батищев пишет: «К какой бы области или ответвлению, диалектической логики мы ни обратились, нам не миновать пути, так или иначе приводящего к проблеме противоречия» [99, с. 186]. В трактовке сущности диалектического противоречия в его онтологическом, гносеологическом и логическом аспектах К. Маркс непосредственно примыкает к Гегелю. Но Маркс не ограничился только теми категориями, которые входят и в арсенал гегелевской Диалектики. Он выработал ряд понятий, которые позволили ему глубже проникнуть в «физиологию» буржуазного способа производства. Одним из таких является понятие *превращённой формы* (*verwandelte Form oder verwandelte Gestalt*), на характеристике которого здесь нет возможности останавливаться.¹

Нет необходимости дальнейшего изложения Марксовой Диалектики. Можно перейти к её общей оценке. В целом, эта Диалектика является *лишь* развитием рационального ядра Диалектики Гегеля. Доказательством того, что Диалектика Маркса является лишь развитием Диалектики Гегеля, являются не только заявления Маркса типа такого: «Гегелевская диалектика является о с н о в н о й

¹ См. в этой связи: [100]; [101].

формой всякой диалектики, но лишь после освобождения её от её мистической формы...» [89, с. 448; разрядка моя. – А. Х.] Или же такого: «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение её всеобщих форм движения» [84, с. 22]. Доказательством этого является отношение Маркса к *методу* восхождения от абстрактного к конкретному. Данный метод – это специфический метод, в основании которого лежит вполне конкретное понимание *целостности*. Г.С. Батищев отметил, что «всеобщим и всеохватывающим, не знающим исключений и ограничений способом существования органических систем, причём как в том, что касается внутренних отношений, так и отношений к чему бы то ни было вне находимому, к любому окружению, является именно *логика снятия*» [102, с. 185].¹ Логика снятия играет особую роль в Диалектике Гегеля. При этом речь идёт не просто о применении данной категории, а о её *гипертрофировании*. Диалектика Гегеля, Диалектика Маркса и те варианты диалектики, которые обсуждались и разрабатывались в советской философии, ориентировались как на идеал именно на органическую целостность.

А отсюда следует, метод восхождения от абстрактного к конкретному, впервые разработанный и применённый Гегелем и частично переосмысленный Марксом, является релевантным лишь «*органической*» модели (или парадигме) Диалектики. Стало быть, данный метод уже не представляется единственно возможным. Дело в том, что, как отмечает Г.С. Батищев, «в рамках метода восхождения синтез, включение исторического содержания и возможные коррекции процесса совершаются только при условии сохранения в неприкосновенности исходного начала, с которым строго соподчинены все дополнительные присоединяемые “малые начала” (вся их “цепь”) и которое *задаёт* для всего процесса логическое пространство и направление исследования» [103, с. 151]. В Диалектике Гегеля это выражено жёстко – в форме *логического преформизма*, у Маркса – менее жёстко. Но суть одна.

Всё это значит, что Марксова Диалектика есть лишь один из исторических вариантов Диалектики, причём такой, из которого хотя и можно извлечь не только отрицательные, но и глубоко

¹ «И ничто не может избежать единственно возможной “судьбы” в органических системах и в отношениях с ними: либо нечто есть подлежащее снятию, т. е. *снимаемое*, либо оно есть само подвергающееся снятию, т. е. *снимающее*, третьего же не дано!» [102, с. 185].

положительные уроки, но который, тем не менее, не может быть слишком усовершенствован. Все попытки развивать монологически-органическую Диалектику или же конструировать какой-то иной вариант такой Диалектики для философии есть путь *бесперспективный*, тупиковый. Сказанное, разумеется, не зачёркивает достоинство Марксовой Диалектики. Она сослужила неплохую службу. Правда, её потенциал как логики и методологии познания так и не был реализован во всей полноте.

В завершение данного параграфа отметим следующее. Маркс утверждает: «Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь *после* освобождения её от её мистической формы...» [89, с. 448] Однако данный тезис в свете тех разработок Диалектики, которые были предприняты в XX веке (имеются в виду идеи П.А. Флоренского, М.М. Бахтина, Г.С. Батищева, В.С. Библера и др.), уже не выглядит бесспорным. Коснёмся лишь основного (о методе восхождения от абстрактного к конкретному уже сказано).

1. У Гегеля Диалектика есть онтология и логика как теория познания. Ленин правильно отметил: «не надо 3-х слов: это одно и то же...» [104]. Для Маркса же Диалектика есть лишь *метод* познания. И тут, стало быть, В.И. Ленин неправ: Маркс не занимался проблемами онтологии. Но как бы то ни было, и Гегель, и Маркс связывают логику (диалектику) лишь с *познающим* мышлением. В стороне остаются, как минимум, этическое и эстетическое отношение человека к миру.

2. Диалектика у Гегеля предстаёт как *линейно* выстроенная система категорий. Категории представляют собой целостность, пусть и органическую, как это обстоит у него. Они все каким-то образом объективно взаимоувязаны. Но данная взаимоувязанность не раскрыта.

3. Ядром Диалектики Гегеля, Маркса и ведущих марксистов является *противоречие*. Ей присущ своеобразный *контрадикционцентризм*. Данный вариант Диалектики восходит к Гераклиту Эфесскому, абсолютизовавшему соотношение противоположностей в форме противоречия, точнее – антагонизма. Но существуют и иные объективные формы соотношения противоположностей, не редуцируемые к противоречию.

2.4 Проблемы диалектики в русской классической философии

Диалектика, как отмечено выше, разрабатывалась не только в западной, но и в русской философии. Она разрабатывалась в том или ином объёме Вл. С. Соловьёвым, П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, А.Ф. Лосевым и другими. Мы рассмотрим вариант, представленный П.А. Флоренским, мыслителем поистине энциклопедического масштаба. Отметим лишь основное.¹ П.А. Флоренский различает науку и философию, определяя первую как *субъективную и недialeктичную*. Диалектика, согласно ему, – единственно философский метод, «ибо одна только философия методом своим избрала диалектику» [106, с. 123]. Этот метод является противоположностью «мышлению *школьному*, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему» [107, с. 137]. Флоренский различает ум мыслителя и объективный разум. Диалектика, согласно ему, это метод, в соответствии с которым ум мыслителя максимально и последовательно опирается на объективный разум действительности.

Диалектика, согласно Флоренскому, есть логика творчества. Она неотделима от свободы², объективна, конкретна и целостна. Её целостность – это *органическая* целостность. В этом пункте он солидарен с Гегелем и Марксом. Однако развитие диалектического постижения, в отличие от них, понимается им отнюдь не как линейное восхождение от абстрактного к конкретному. Согласно ему, «диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одногласною *мелодией* раскрытий. ...Диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь *многообразие* функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий даёт жизненно углубиться в предмет изучения» [107, с. 41–42]. В то же время диалектическая целостность – это «всё нарастающий клубок нити созерцания, ступок проникновений, всё уплотняющийся, всё глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета...» [107, с. 138].

¹ Подробнее см. в: [105].

² «Там, где не признаётся права на самодеятельность, – нет места и диалектике; но где свобода, – там непременно – и диалектика» [107, с. 138].

Поскольку живая и конкретная (т. е., по Флоренскому, диалектическая) мысль есть не вообще мысль, а мысль личная, то встаёт вопрос о *субъекте* диалектики. Как известно, ни Гегель, ни марксисты таким вопросом не задавались. Возможно, это объясняется тем, что все они предпочтению отдавали так называемой объективной диалектике. Флоренский же значительно меньше уделяет внимания объективной диалектике; для него диалектика – прежде всего метод. А поскольку он, как и Вл.С. Соловьев, – противник «отвлечённых начал», постольку он вполне естественно вышел на проблему субъекта диалектики как метода. Этот субъект для него не может быть неким «сознанием вообще». Осуществляет диалектический акт «вглядывания» в предмет некое Я. Но это и не Я самого автора. «Вглядывающееся Я, – отмечает Флоренский, – должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть целостным и характерным. Это – конкретно-общее, символически-личное – Я есть... *Я типическое...*» [107, с. 140] Флоренский ещё называет его *Я методологическим*.

Однако конкретное Я предполагает другие Я. В этой связи «методологическому Я соответствует методологическое *мы...*, т. е. методологическая *среда*, – которая сливается с объектом свои личные энергии». Но чтобы быть таковой, она «должна быть не *какой-нибудь*, а наиболее сродной именно *данному* познанию. Каждому объекту диалектики соответствует и некоторый определённый субъект, *определённый тип*» [107, с. 141].

В труде «У водоразделов мысли» П.А. Флоренский подчёркивает диалогическую сущность диалектики: «Диалектика есть умение спрашивать и отвечать. Этот ритм вопросов и ответов драматически символизируется в виде диалога, причём каждая точка зрения художественно воплощается отдельным лицом» [106, с. 136].¹ В этом пункте Флоренский примыкает к Л.А. Фойербаху и М.М. Бахтину.

Одним из важнейших атрибутов диалектики для П.А. Флоренского является *соотношение противоположностей*. Чаще всего он говорит о *противоречии* и об *антиномии*. Противоположности объективны и всеобщы: «О всякой вещи можно говорить и да и нет» [108, с. 473]. Как и Кант, Флоренский считает диалектику разума укоренённой в его природе, но видит, как и Гегель, в этом недостаток, а преимущество разума. «Мы *не должны*, – заявляет

¹ «Диалог, – добавляет он, – есть собственнейшая литературная форма философии...» [106, с. 136].

он, – не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философов! Пусть противоречие остаётся глубоким, как есть» [109, с. 157]. И подобно тому, как Гегель в своей докторской диссертации объявил противоречие критерием истины, также, по видимости, поступает и П.А. Флоренский. Он пишет: «Непреложная истина – это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, т. е. – предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому всё то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания» [110, с. 40].¹

Нетрудно, однако заметить, что Флоренский фактически отождествляет противоречие с *антиномией*. Противоречие, как известно, ведёт либо к гибели того феномена, который его в себе содержит, либо поднимается на новую ступень вследствие разрешения противоречия. Разрешение же противоречия есть *синтез* противоположностей, их опосредствование. Ничего подобного нет в варианте диалектики, разработанном П.А. Флоренским. Он не ведает разрешения противоречия. Поэтому другая его характеристика истины, а именно та, согласно которой «истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою» [109, с. 147]², более точно выражает его воззрение на соотношение противоположностей. Можно привести следующий пример. П. А. Флоренский, как известно, противопоставлял Платона и его философию, оценивая их исключительно положительно, – И. Канту и его философии, оценивая их исключительно отрицательно.³ Следующие его слова следует понимать как *похвалу* в адрес Платона: «Большинство его диалогов – не иное что, как исполненные, со всею тщательностью развитые и художественно драматизированные *антиномии*» [109, с. 156; курсив мой. – А. Х.].

Ещё дальше идёт С. Н. Булгаков, сознательно ставя антиномию *выше* противоречия – как логического, так и диалектического. Первый род противоречия, согласно ему, имеет своей причиной ошибку в мышлении, второе же коренится в общей природе дискурсивного мышления. «Диалектика – пишет он – есть дис-

¹ Ср. применение такого толкования истины к характеристике евреев: «Правы иудеи; но не менее правы и иудеифобы. И те и другие даже более правы, чем это обычно высказывается» [111, с. 706].

² «Истина есть антиномия» [109, с. 148]. См. также: [109, с. 153].

³ «Кантовская система есть воистину система гениальная – гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант – великий лукавец» [112, с. 103].

курсия дискурсии, и только Гегель мог увидеть в ней преодоление дискурсивности, нечто абсолютное и сверхдискурсивное, между тем как и логика Гегеля есть рабство дискурсии, отличающееся даже воинственным характером. Поэтому противоречие диалектическое отличается от противоречия логического тем, что оно происходит не из ошибки, но из критического самосознания формальной мысли, причём диалектика считает себя тем самым и возвышающейся над этими противоречиями. Совсем иное представляет собой *антиномия*. Она порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает *недостаточность* сил человеческого разума, который на известной точке принуждён останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки» [113, с. 89–90]. Выходит, антиномия, в отличие от диалектического противоречия, есть форма самоотчёта мышления в своём бессилии полностью осмыслить предмет мысли. Булгаков говорит в этой связи о «факте рокового антиномизма в мышлении». Примерно о том же пишет и П.А. Флоренский, связывая противоречивость рассудка и разума с последствиями грехопадения первого Человека. Он отмечает, что рассудок – «не целен, и он рассыпается в антиномиях. Их – без числа много; их – столько же, сколько может быть актов рассудка. Но, тем не менее, ...антиномии, в существе своём, приводятся к дилемме: “конечность или бесконечность”. Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме, или рассудке, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном, падшем состоянии» [109, с. 483–484].

Подобную позицию Г. С. Батищев определил в своё время как *антиномизм*. В рамках данной позиции «противоречие берётся как *антиномия* – как *неразрешенное и не нуждающееся в разрешении*, а адекватным, специфическим, достаточным и единственно возможным способом, каким оно высказывается в речи, признаётся формальная антиномия, не испорченная никакими притупляющими ее остроту “поправками”...» [114, с. 34] Именно таково понимание противоречия П.А. Флоренским; он не только довольствуется формулировкой предельной антиномии, в которой и тезис и антитезис тотально и исчерпывающе *отрицают* друг друга, но и полагает, что этим достигнуто *всё*, что это – *предел*. Однако такая формулировка есть форма не истины, а *всего лишь проблемы*. Истина ещё должна

быть достигнута... Форма истины предполагает *разрешение противоречия*, она предполагает такую формулировку истины, в которой тезис и антитезис уже не отрицают друг друга, а *снимаются в синтезе*. Стало быть, в вопросе истины Флоренского нельзя назвать диалектиком.

2.5 Диалектика в советской философии

Пришедшая к власти партия большевиков объявила учение Маркса и Энгельса единственно правильным государственным учением. В августе – сентябре 1922 г. не только с ведома, но и по личному указанию В.И. Ленина из страны в административном порядке было выслано около 200 не принявших нового режима видных интеллигентов, среди которых были и известные философы.

После смерти Ленина началась полоса философских дискуссий, наиболее широкий резонанс среди которых получила дискуссия между группой «механистов», возглавляемой Л.И. Аксельрод и А.К. Тимирязевым (в неё входили А. Варьяш, И.И. Скворцов-Степанов, В.Н. Сарабьянов и др.) и группой «диалектиков», возглавляемой А.М. Дебориным (в неё входили Я. Э. Стэн, Н.А. Карев, И.К. Луппол, Гр. Баммель и др.). Дискуссия прошла несколько этапов: 1924–1928 и 1926–1929. В центре дискуссии стоял вопрос о статусе марксистской философии. «Механисты» отстаивали точку зрения, согласно которой, философия не может быть самостоятельной областью духовного производства (при этом она отождествлялась ими с выводами естествознания). «Диалектики» настаивали на положении о том, что марксистская философия обладает самостоятельным статусом и специфическим содержанием. «Механисты» строили свои концепции на основе классической механики и той картины мира, которая из неё вырастала, и опирались на к тому времени недавно опубликованную «Диалектику природы» Ф. Энгельса; «диалектики» опирались преимущественно на Гегеля. В 1929 г. группа Деборина выходит победительницей. Но это уже был печально знаменитый «год великого перелома» и вскоре не только «диалектики», но и «механисты» сходят со сцены.

В 1938 г. выходит в свет печально знаменитая книга «История ВКП(б). Краткий курс», в которую вошла глава «О диалектиче-

ском и историческом материализме», авторство которой приписывалось «корифею всех наук». Но последнее и неважно, так как в тоталитарном социуме высшая, окончательная и непререкаемая Истина должна исходить как Откровение с самой вершины и средоточия Власти – от верховного Жреца. В указанной главе философия (если это можно так назвать) изложена наподобие смеси катехизиса и устава гарнизонной и караульной службы; её формулировки однозначны, аффирмативны и императивны: они требуют не обсуждения, но безоговорочного безрефлексивного принятия и заученного повторения.

В ней было официально закреплено разделение единой марксистской (или марксистско-ленинской) философии – совсем в духе Ленина – на два «материализма» – диалектический и исторический; при этом второй толковался как распространение первого на общество и историю. Здесь выделяются четыре «черты» «марксистского диалектического метода» и три «основные черты» «марксистского философского материализма» и целый ряд других премудростей.

Ситуацию до известной степени спасало то, что В.И. Ленин в 1914–1915 гг. штудировал некоторые философские тексты, среди которых «Наука логики» и «Лекции по истории философии» Гегеля и оставил их конспекты с собственными замечаниями. В них он, во-первых, высоко оценил работу, проделанную Г.В.Ф. Гегелем и понял, что в проблеме сущности Диалектики вопрос об идеализме и материализме отодвигается на второй план. Во-вторых, он чётко уловил связь между Диалектикой Маркса и Диалектикой Гегеля. Он писал: «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его I главы*, не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя!!» [115, с. 321].² Он попытался раскрыть в Логике Гегеля то её рациональное ядро, о котором мимоходом высказался Маркс, но оставивший это (и подобные ему) высказывание без разъяснений. И он сумел увидеть как в Диалектике Гегеля, так и в Диалектике Маркса такие аспекты, на которые до него не обращали внимания. Так, он усмотрел тождество Диалектики, Логике и Теории познания: «Диалектика, – отметил он, – *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую “сторону” дела (это

* Речь идёт о первом томе «Капитала».

¹ Там же. С. 162.

не “сторона” жёла, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах».¹

В-третьих, Ленин вполне сознательно сформулировал и принял задачу *разработки* теории Диалектики («Логики с большой буквы» – на его языке) и наметил некоторые пути такой разработки. В этих целях он рекомендовал обращение к «Капиталу» Маркса. Он писал: «Если Магх не оставил “Логики” (с большой буквы), то он оставил логику “Капитала”, и это следовало бы сугобо использовать по данному вопросу» [104, с. 301]. Уже в годы советской власти он настаивал на необходимости редакции главного на то время журнала «Под Знаменем Марксизма» «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своём “Капитале” и в своих исторических и политических работах...» [116, с. 30].

Завещание Ленина стало выполняться лишь с начала 1950-х гг. Так, Э.В. Ильенков и А.А. Зиновьев стали писать диссертации по Диалектике «Капитала» (впоследствии Зиновьев перешёл на другие позиции). Э.В. Ильенков дал стимул молодым философам-шестидесятникам, которые подняли диалектическую проблематику на столь высокий уровень, что даже те, кто воспитывался на «Материализме и эмпириокритицизме» Ленина и «О диалектическом и историческом материализме» Сталина, вынуждены были пытаться дотянуться до них.

Долгое время Диалектика толковалась как логика, теория познания и методология. Наиболее заметный вклад в разработку теории Диалектики внесли, помимо Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищев, Э.В. Безчеревных, В.А. Босенко, Ф.Ф. Вьяккерев, М.Л. Злотина, П.В. Копнин, С.Н. Мареев, Л.К. Науменко, З.М. Оруджев, А.А. Со рокин, В.И. Шинкарук, А.И. Яценко и др. Разумеется, по различным проблемам теории Диалектики велись дискуссии. Наиболее острой была дискуссия по проблеме диалектического противоречия. Здесь Э.В. Ильенкову, Г.С. Батищеву и их сторонникам противостояли приверженцы формальной и математической логики, а также такие философы, как И.С. Нарский и др. В «Политиздате» в серии «Над чем работают, о чём спорят философы» вышли две

¹ «В “Капитале”, – писал он, – применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего всё ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперёд» [104, с. 301].

книги-диспута по кардинальным проблемам теории Диалектики (см.: [117] и [118]). Вышла серия монографий по истории диалектики (см.: [119]; [120]; [121]; [122]; [123]). С начала 1980-х гг. ряд коллективов в разных центрах СССР стали работать над обобщающими трудами по теории Диалектики: «Материалистическая диалектика как научная система» (в 8-ми т.), «Материалистическая диалектика» (в 5-ти т.) и «Материалистическая диалектика как общая теория развития» (в 4-х т.). В Казахстане под редакцией Ж. М. Абдильдина была подготовлена и издана «Диалектическая логика» (в 4-х т.¹). Велась также исследования по зарубежным вариантам Диалектики, а также по критике критиков Диалектики.

В трактовке сущности Диалектики существовало два направления. Одно исходило из натуралистического онтологизма (В.И. Свидерский, А.С. Кармин и др.), другое ориентировалось на принцип предметной деятельности (Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев и др.). Столкнувшись Диалектику преимущественно как логику и теорию познания, подавляющее число философов придерживалось мнения, что система диалектики должна строиться в соответствии с методом восхождения от абстрактного к конкретному, т. е. в соответствии с логикой органических целостностей (см., напр.: [124]). Во второй половине 1980-х годов Г.С. Батищев пришёл к заключению об ограниченности данного метода.

2.6 Варианты диалектики в западной философии XX в.

В XX столетии в Западной и в русской философии появились новые варианты Диалектики. Одни из этих вариантов лишь обозначены, другие получили более или менее определённое оформление. Обратимся сначала к западной философии. Здесь можно выделить и восходящую к С. Киркегору «экзистенциальную диалектику» Ж.-П. Сартра, и «негативную диалектику» Т.В. Адорно, и «трагическую диалектику» А. Либберта, и «диалектику интегрального рационализма» Г. Башляра, и «бессинтезную и парадоксальную диалектику» К. Барта, и другие. Общей характеристикой всех этих вариантов является их явный *альтернативизм* гегелевско-марксовскому варианту Диалектики. Мы коснёмся лишь варианта «негативной» диалектики, изложенной Т.В. Адорно в изданной им в 1966 г. «Негативной диалектике».

¹ Первоначально планировалось издать 5 томов.

Истоки данной версии диалектики следует искать в книге Г. Маркузе «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории» (1941 г.). Здесь последний отмечает, что критические моменты, содержащиеся в гегелевской философии, не были унаследованы ни «правыми», ни «левыми» гегельянами и что их действительным наследником и продолжателем стал марксизм. Маркузе пишет: «Переход от Гегеля к Марксу во всех отношениях представляет собой переход к принципиально иному порядку истины, который нельзя истолковать в терминах философии. Мы увидим, что все философские понятия марксистской теории являются общественно-экономическими категориями, тогда как общественно-экономические категории Гегеля представляют собой философские понятия. ...В системе Гегеля все категории приводят к существующему порядку, тогда как у Маркса они соотносятся с отрицанием этого порядка» [124, с. 332]. Далее Маркузе рассуждает следующим образом. И Гегель, и Маркс оба признают *негативный* характер реальности: для Гегеля она есть инобытие Идеи, для Маркса – царство отчуждения. «Однако, – пишет Маркузе, – социальный мир становится негативной тотальностью только в процессе абстрагирования, которое налагается на диалектический метод структурой его предмета, капиталистического общества» [124, с. 398]¹. Но затем совершается абстрагирование от этого абстрагирования и занятие позиции критического отношения к наличной негативной тотальности. «Таким образом, – заключает Маркузе, – диалектический метод по самой своей природе становится методом историческим» [124, с. 400]. Он историчен, во-первых, в том смысле, что не является всеобщим, а во-вторых, в том смысле, что является выражением особого этапа исторического процесса, который Маркс называл «предысторией человеческого общества», этапом, в котором имеет место классовая борьба и т. д. Маркузе считает, что Марксова диалектика связана именно с этим этапом. С переходом от предыстории к истории, от капитализма к социализму эта диалектика становится *нерелевантной*. «Принцип исторического материализма ведёт к его самоотрицанию» [124, с. 406]. Следовательно, диалектика, точнее: *данная форма диалектики*, должна *сама себя* подвернуть *отрицанию*.

В 1960 г. Г. Маркузе переиздал книгу «Разум и революция» и написал к ней новое предисловие, названное «Заметка о диа-

¹ «Мы, – добавляет он, – даже можем сказать, что абстрагирование осуществляется самим капитализмом и что метод Маркса просто следует этому процессу» [124, с. 398].

лектике». В нём он развивает свою идею негативной диалектики. Здесь он определяет *отрицание* в качестве «центральной категории диалектики...» [125, р. VII] «Сила негативного мышления – утверждает здесь Маркузе – это движущая сила диалектического мышления, применяемого для анализа мира фактов в терминах их внутреннего несоответствия» [125, р. VIII].¹

Т. Адорно частично опирается на дух построений Г. Маркузе. Он отмечает, что «согласно теории негативной диалектики существует разрыв между материально-предметной деятельностью и негативной диалектикой» [126, с. 10]. Он считает, что «негативную диалектику... можно было бы назвать антисистемой. Последовательно используя логические приёмы, негативная диалектика рассматривает вместо принципа тождества и всевластия возвышающегося над миром понятия идею того нечто, которое избежало заклęcia и чар единства» [126, с. 11]. Основная интенция негативной диалектики – критика «философии тождества», отстаивающей принцип *унифицирующей всеобщности* (эминентная форма – гегелевское Понятие). Адорно отстаивает права «мышления нетождественного» и с позиций этого мышления переосмысливает такие категории, как противоречие, отрицание и др. Нужен прорыв «в нетождественное», освобождающий от гнёта Понятия. «Тождество, – утверждает Адорно, – является протaформой идеологии» [126, с. 136].

Негативная диалектика, согласно Адорно, по-новому (*истинно!*) раскрывает содержание некоторых категорий диалектики. Например: «Противоречие – знак неистинности тождества...» [126, с. 15]. «Отрицание отрицания не разворачивает первое отрицание вспять, а показывает, что оно недостаточно отрицательно...» [126, с. 147]. Наконец: «Диалектика – это последовательное логическое осознание нетождественности» [126, с. 15].²

Следует сразу же отметить, что негативная диалектика как вариант диалектики *малоконструктивна*. Более того, её вряд ли сле-

¹ «Интерпретация того-что-есть в терминах того-чего-нет» [125, р. X] – вот назначение диалектики и диалектического мышления, согласно новой позиции Г. Маркузе.

² «Диалектика разрушает стремление к тождеству, потому что просто платит по векселю, испытывая его. Диалектика востребована постольку, поскольку востребован сам принцип тождества. Именно принцип тождества придаёт диалектике – заколдованному кругу видимость абсолютного знания. Саморефлексии диалектики присуща способность растворять принцип тождества. А с ним и отрицание отрицания, если оно не стало позицией, точкой зрения» [126, с. 360 – 361].

дует считать Диалектикой. Абсолютизация тождества – это одно, полное отрицание его – это другое. И это другое неконструктивно. Мышление не обходится без категории тождества, без процедур отождествления. В этом, между прочим, признаётся и сам Адорно: «Мыслить – значит идентифицировать, определять, устанавливать тождество» [126, с. 15].

В истории познания имела место и *антидиалектическая тенденция*. Диалектика, какую бы форму она ни принимала, неоднократно осуждалась и отвергалась. Двадцатый век в этом отношении не стал исключением. Например, Ю. Бохеньский заявляет: «Диалектика – одно из самых вредных, какие только есть на свете, суеверий» [183 158, с. 49].¹ Но наиболее агрессивно настроены по отношению к диалектике неопозитивисты. К. Р. Поппер, например, в 1937 г. прочитал доклад на тему: «Что такое диалектика?», который опубликовал в 1940 г. Он считает, что «больше всего недоразумений и путаницы возникает от той нестрогости, с какой диалектики говорят о противоречиях» [184 159, с. 33]. Конечно, рассуждает Поппер, противоречия играют важную роль в развитии научного познания. Обнаружение их и их *устранение* способствует развитию теорий. Но диалектики имеют в виду не это, говоря о плодотворности противоречий. Однако, считает Поппер, «легко можно доказать, что если мы станем допускать противоречия, мы должны будем расстаться со всяким видом научной деятельности: это будет равносильно полному распаду всякой науки» [185 159, с. 35]. Ни больше, ни меньше. Следует отметить, что сторонников попперовского отношения к диалектике хватало и в бывшей советской философии, только в печати они это не выражали. А когда идеологические условия стали для этого релевантными, стали выражать.²

Резко отрицательное отношение к любым вариантам Диалектики обнаруживается и в *постструктурализме* (который сближается, а некоторыми и отождествляется с *постмодернизмом*). Первоначально он возник как реакция на структурализм, т. е. как анти-структурализм, но вскоре оформился как *отвержение всей философской традиции* (включая и восточную), просуществовавшей две с половиной тысячи лет, как *таковой*. Как отмечает М.А. Можейко, эта «философия конституирует себя не только как

¹ «Большинство положений диалектики – суеверия» [158, с. 48].

² Так, в связи с перепечаткой в журнале «Вопросы философии» цитируемой работы К. Поппера известный логик В. А. Смирнов опубликовал статью с говорящим само за себя названием. См.: [160].

пост-современность (собственно, post-modernism), но и как пост-философия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантико-аксиологических приоритетов» [187 161, с. 512. Прав. стбц]. Она стремится отрешиться от подразделения философии на онтологию и эпистемологию, от категорий субъекта и объекта, от диалектики противоположностей и т. д.

Однако философия постмодернизма не является чем-то однородным. Есть постмодернизм Ж. Бодрийяра и Ж. Ф. Лиотара и есть постмодернизм Ж. Деррида и Ж. Делёза. Именно второй вариант философского постмодернизма позиционирует себя как *анти*-диалектическое направление в философии. Он отвергает любое положительное знание и всякую рациональность. Одними из важных категорий отвергаемого им структурализма являются категории структуры и бинаризма (так называемых бинарных оппозиций, к которым структурализм редуцирует соотношение противоположностей как таковое). Постструктурализм подверг отрицанию эти категории как якобы несостоятельные. Поскольку структура предполагает наличие некоторого центра, организующего её и управляющего ею, постструктурализм принципу структурности и принципу «центризма» (резюмирующегося, согласно постмодернизму, в так называемом *логоцентризме*) противопоставляет принцип *децентрации* (Ж. Деррида) или принцип *ризома* (Ж. Делёз и Ф. Гваттари). Подвергая отрицанию категории структуры и центра, постструктурализм-постмодернизм подвергает критике такие структурообразующие категории, как *бинаризм*, *оппозиция*, *различие*. Следует при этом отметить, что, если для структурализма бинарные оппозиции ценностно расположены в *горизонтальной* плоскости (или, по крайней мере, им не приписывается какое-либо доминирование одних над другими), то для постструктурализма они, во-первых, расположены исключительно по ценностной *вертикали*, во-вторых, они соотносятся по принципу *доминирования* одних над другими. Так, Ж. Деррида заявляет, что всякие противоположности, во-первых, суть *оппозиции* (т. е. являются контрадикторными) и *дуалистичны*, во-вторых, что их соотношение всегда строится по логике *субординации* и, в-третьих, что противоположности должны подвергаться *деконструкции*, то бишь *нивелированию*. Ж. Деррида утверждает, что «в классической философской оппозиции мы имеем дело не с мирным сосуществованием некоего взаимного

противостояния, но с силовой иерархией. Один из двух членов главенствует над другим (аксиологически, логически и т. д.), стоит на вершине» [162, с. 50].¹ Разумеется, объективно противоположности соотносятся различно, в том числе и так, как это описывает Ж. Деррида. Но к этому их соотношение вовсе не сводится.²

Как известно, согласно гегелевско-марксовской диалектике категория различия соотносится с категорией тождества, причём конкретное тождество на правах собственного момента содержит в себе различие. Критику тождества и переворачивание его соотношения с различием начали уже М. Хоркхаймер и Т.В. Адорно в своей книге «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты» (1947 г.). Постструктуралисты продолжили данную тенденцию. Так, Ж. Делёз в своей монографии «Различие и повторение» (1968 г.) утверждает, что подлинным началом философии является именно различие, и это якобы обусловлено объективным состоянием мышления: оно, согласно ему, рождено утратой тождества. На месте действительного тождества, утверждает он, появились его субституты – симулякры, возникающие как своеобразный эффект более глубоких процессов, сущность которых заключается в постоянной и бесконечной игре различий и повторений.

Ж. Деррида, естественно, пошёл дальше. Он подвергает критике понятие оппозиции: каждая оппозиция, согласно ему, есть лишь момент «обходного маневра в экономии различения» [164,

¹ Деррида Ж. Позиции. Беседа с Жаном-Луи Удбином и Ги Скарпеттой // Он же. Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта. М., 2007. – С. 50.

² Между прочим, именно данный вариант постмодернизма и его трактовку соотношения противоположностей приняли в качестве мировоззренческого и методологического ориентира феминисты. Исходя из него, они стремятся построить специфически феминистскую философию во всех её разделах. Так, Кэролайн Уитбек, претендующая на создание «феминистской онтологии», пишет: «В основе феминистской онтологии лежит понятие отношения “Я” к “Другому”, и этим она отличается от множества направлений “западной мысли”, базирующихся на оппозиции “Я” и “Другого”. <...> Оппозиция “Я/Другой” определяет другие дуалистические оппозиции “западной мысли”: теория/практика, культура/природа, дух/материя, душа/тело, человеческое/божественное, политическое/личное, общественное/частное (производство/воспроизводство), познание/познаваемое, любящий/любимый. Феминистская онтология, представленная в этой работе, даёт начало новому, неопозиционному и недуалистическому подходу к этим предметам, а также новому взгляду на человека и этику» [163, с. 65–66] (Уитбек К. Другая реальность: феминистская онтология // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. М., 2005. С. 65–66). Уважаемая феминистка даже не подозревает, что оппозиция и дуализм – также суть формы отношений.

с. 192].¹ Наряду с обычным термином *differérence* (различие) он вводит термин (по его собственному определению, неографизм) *différance*, который на русский язык разные авторы переводят по-разному: как «различение», как «разграничение», как «различие», как «различание» и даже «различАние» (последний вариант написания предложен Н.С. Автономовой) и как просто «различие».² Думается, из всех вариантов следовало бы выбрать предпоследний: различание; либо же оставить без перевода, в транслитерации: дифферанс. Дифферанс, согласно Деррида, есть *процесс различания*, в котором различающее и различаемое постоянно меняются местами. Тем самым исчезает не только тождество (даже взятое как *момент различия*), но обесмысливается и само различие. Воцаряется *хаос*, наступление которого одни постмодернисты (как например, Ихаб Хассан) воспринимают трагически, тогда как другие (как например, Жорж Баланжье) – оптимистически.

И, естественно, в свете этого всякая Диалектика предстаёт не более как *ухищрение* разума, который сам, по определению Ж. Деррида, есть «хитрость жизни».³ «Независимость самосознания, – пишет он, – становится смехотворной в мгновение, когда оно освобождается поработавшая, когда оно принимается *за работу*, то есть за диалектику. Только *смех* выходит за пределы диалектики и диалектика: его раскат слышен лишь после абсолютного отказа от смысла, после того абсолютного риска жизнью, который Гегель называл абстрактной негативностью» [165, с. 406].⁴

¹ Деррида поясняет: «Одно есть только различаемое другое, одно, различающее другого. Одно есть другое в различении, одно есть различие другого. Именно так всякая с виду строгая и непримиримая *оппозиция* (например, вторичного и первичного) в тот или иной момент оказывается объявленной “теоретической фикцией”» [164, с. 192].

² Название цитируемой работы Деррида в оригинале значит как «La différence».

³ Представители философской герменевтики идут ещё дальше, истолковывая Диалектику как атрибут языка, как своеобразную технику работы с языком и в языке. Анализируя истолкование гегелевской Диалектики Х.-Г. Гадамером, Э. В. Ильенков пишет: «Гегелевская диалектика... начинает выглядеть как специфическая логика немецкого мышления – мышления в немецком языке – и совсем неубедительной для мышления иноязычных наций и народов...» [166, с. 141]

⁴ «Смех, – утверждает Ж. Деррида, – не является негативным, потому что его *раскат* ничего не *сохраняет*, не связывает с собой и не высказывает дискурса: это смех над *Aufhebung*» [165, с. 438. Примеч. 9]. Деррида полагает, что гегелевское «*Aufhebung*... сохраняет ставку и остаётся управителем игры, ограничивая её, обрабатывая её и придавая ей форму и смысл...» [165, с. 406]. Раскат смеха (надо сказать, *инфернально-го*), стало быть, аналогичен *аннигиляции* или *праляйе*: он растворяет и в нём исчезают все формы и все смыслы... А это уже даже не Хаос; это – до-хаосное состояние Непроявленного Бытия.

Но несмотря на всё это, диалектическая традиция продолжалась и продолжается.

2.7 Современные требования к диалектике как логике мышления и познания

В 1989 г., т. е. тогда, когда теория Диалектики на уровне Государственной Философии считалась неотъемлемой частью этой Философии, Г.С. Батищев писал: «Вряд ли найдутся явные оппоненты той мысли, что диалектику как своеобразное средоточие философской культуры надо развивать. Но как это делать, каким способом? Предпочитая ли интересы упорядочения достигнутого или же устремление собственно творческое?»

Если предпочтено первое – интересы цементирования системы результатов, то задача развития диалектики (даже, при казалось бы, максимально полном приятии её) низводится до чего-то второстепенного, побочного или подчинённого, до чего-то лишь прикладного. И главное, решение этой задачи заранее втискивается в предустановленные, так сказать, парадигматические рамки: на него уже загодя накладывается некий вполне определённый, заранее установленный масштаб. Тем самым принципиальный способ развития оставляется вне развития, ибо он наперёд задан.

Если же предпочтено второе – устремления собственно творческие, то задача развивать диалектику тем самым обретает полную, не скраденную и неущерблённую самостоятельность, утверждаемую со всею последовательностью. Если на первое место бескомпромиссно ставится не системность результатов, не инерция полученных достижений и не философизированная сила привычки, а устремлённость, свободная от инерции, то и наш подход к задаче развивать диалектику тем самым делается вполне диалектическим» [167, с. 113].¹ Предпочтеть, конечно, необходимо второй путь, но он не исключает *критического* резюмирования того, что наработано на протяжении тысячелетий в разных философских культурах.

Прежде всего, необходимо определить те тенденции в разработке теории диалектики, релевантной современным запросам современного научного познания, которые являются бесперспективными и ведут в тупик.

¹ В кавычки взяты слова К. Маркса из [168, с. 476].

Тупиковые направления в разработке мировоззренчески релевантной теории Диалектики суть следующие.

1. Тупиком является разработка диалектики как якобы материалистической или идеалистической. Это – всего лишь идеологические ярлыки. Материализм и идеализм как философские сверхпарадигмы и их противостояние – феномен западноевропейской философии начиная с Нового времени. Категории и принципы теории Диалектики должны быть *нейтральны* относительно этих сверхпарадигм.

2. Однозначным тупиком является разработка теории Диалектики на основании так называемой «теории отражения». В соответствии с этой «теорией» в объективной действительности (чаще всего она редуцируется к действительности Природы) существуют самотождественные себе универсально-всеобщие определения, которые адекватно или неадекватно *копируются* человеческим мышлением, образуя тем самым так называемую «субъективную» Диалектику.

3. Тупиком в истолковании и разработке теории Диалектики является различение и обособленное исследование категорий и «законов» диалектики, а также идея так называемых «парных категорий». На самом деле все категории связаны между собой по логике когерентности, а то, что в «диалектическом материализме» именовалось «законами», представляет собой не что иное, как относящиеся к разным объективным уровням Диалектики Универсума *категориальные ансамбли*.

4. Тупиковым направлением в деле разработки теории Диалектики является то, в котором имеет место *положенное в основание* этой теории *абстрагирование* как от *онтологического* (антропологизм, гносеологизм и другие варианты субъективизма), так и от антропологического (натуралистический и тому подобный онтологизм) измерения Диалектики. *Онтологизм* любого варианта ложен, поскольку он *абстрагируется* от субъекта и от того способа, каким осваивается, доразвивается и совершенствуется вне- и до-человеческая объективная Диалектика, претворяясь в логику субъектного бытия (в том числе и в логику мышления) и действительности культуры. Замыкание Диалектики в субъекте или – что ещё хуже – в субъективности обречено на отворачивание от того бесконечного источника, который поставляет диалектическое содержание субъекту для его творческого до-развития и совершенствования. И онтологизм, и ан-

тропологизм равно лишены фундированной перспективы. Только процессирующее взаимопроникновение Мира и Человека может стать тем главным основанием, на котором следует возводить здание мировоззренчески релевантной теории Диалектики.

5. Равно тупиковым является *когнитивный редукционизм*, ведущий своё начало от Гегеля и подхваченный марксизмом и истолковывающий Диалектику как всего лишь *логику познания и мышления* (даже если при этом признаётся так называемое тождество Диалектики, логики и теории познания). Данный редукционизм абстрагируется как минимум от *этического* и *эстетического* содержания Диалектики.

6. Тупиковым является истолкование и разработка теории Диалектики как *негативного феномена* (Зенон Элейский, Т.В. Адорно). Негативная диалектика как вариант Диалектики, что уже отмечено, *малоконструктивна*.

7. Тупиковым направлением в разработке теории Диалектики является *специфически редукционистское истолкование соотношения противоположностей*. Это относится, в первую очередь, к марксистскому, точнее, *гегелевско-марксистскому* варианту Диалектики, так как нельзя не видеть того, что даже в её лучших достижениях «марксистская» теория Диалектики, во-первых, *западо-центрична*, во-вторых, в ещё большей мере она, так сказать, *«гегелеморфна»*, т. е. является преимущественно лишь материалистически переряженным вариантом гегелевской Диалектики. Но данный вариант, как уже тоже отмечено, выражает *лишь одну из традиций формирования и развития Диалектики в западноевропейской философии*, а именно традиции, восходящей к Гераклиту Эфесскому. Особенностью данного варианта теории Диалектики является *абсолютизация категории противоречия*, *контрадикциоцентризм*. Ведь противоречие – это *лишь одна из форм соотношения противоположностей*. Объективно существуют и другие. Отлучать их от Диалектики неразумно. К примеру, начала *инь* и *ян* суть противоположности, но их соотношение ни в каком смысле *не есть* противоречие (как не является оно и *дуализмом*, в чём уверены некоторые нынешние синологи).

8. Тупиковой является разработка теории Диалектики как исключительно *органической целостности*. В советской философии, правда, предпринимались и бесчисленные попытки создать диалектику как *сугубо механическую целостность*. Но, тем не менее,

органическая целостность (даже открытая, о чём писал в своё время А.С. Арсеньев [169, с. 133–136]) не может считаться мировоззренчески релевантной. Диалектика Гегеля и те варианты Диалектики, которые обсуждались и разрабатывались в советской философии, следуя Гегелю, в большинстве своём ориентировались как на идеал именно на *органическую* целостность.

9. Тупиковой является разработка *монологического* варианта теории Диалектики, какой она является у Гегеля, Маркса и в советском марксизме; да и новейшие варианты Диалектики в немарксистских философиях также монологичны.

Отметим теперь, как, по нашему убеждению, должна выглядеть *мировоззренчески релевантная теория Диалектики*.

У В.И. Ленина среди множества дефиниций Диалектики имеется одно, на наш взгляд, наиболее аутентично выражающее её суть: «Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития» [116, с. 203]. Ему конгениально следующее суждение К. Ясперса: «*Диалектика* очень различна по своему смыслу. Общим для неё остается лишь то, что противоположности имеют в ней существенное значение» [170, с. 429]. Достоинством данных дефиниций является то, что в них не абсолютизируется *противоречие*.

1. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики может быть достигнута на пути критического синтеза всего того положительного, что в этом отношении наработано философией Востока (прежде всего Древней Индии и Древнего Китая, но также включая Средний и Ближний Восток), европейского Запада, России (прежде всего, философией XIX и так называемого Серебряного века) и советской философии 1960-х – 1980-х гг. Разумеется, следует учесть и имеющиеся наработки в постсоветской философии.

2. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики должна быть свободной от альтернатив «субстанциализм или анти-субстанциализм», «онтологизм или антропологизм» и им подобных. В ней должна быть реализована диалектика субстанциального и субъектного содержаний. В этом отношении ценны идеи Г. С. Батищева.

3. Теория Диалектики не должна быть редуцирована к своему логико-гносеологическому аспекту. В своих категориях и принципах она должна в синтетической форме содержать определения

не только когнитивной, но также – как минимум – этической и эстетической мироотношенческих модальностей.

4. Архитектоникой Диалектики высшего уровня должна быть *гармонически-полифоническая* целостность, о чём писал во второй половине 1980-х гг. Г. С. Батищев. Он показал, выше органических по уровню организации являются *гармонические*, или *гармонически-полифонические* целостности, или системы. В гармонической целостности «изначальный системообразующий принцип уже не выступает как единственный и окончательный “заранее установленный масштаб”. Ибо здесь, помимо и наряду со снятием утверждается неантагонистическое противоречиво-гармоническое сотрудничество подсистем внутри системы. И поэтому такого рода система заслуживает названия *гармонической*. Ей присуща и её отличает гармонически-системная связь.

Как можно видеть, *принцип снятия сам претерпевает здесь своего рода “снятие”!* Ибо между участвующими в системе элементами и подсистемами имеют место более сложные, более тонкая, более многосторонние взаимосвязь и взаимодействие, главной особенностью которых выступает обогащение не только какой-то одной подсистемы в ущерб и за счёт подавляемого прогресса других либо за счёт лишь узкофункционалистски повышаемой роли других, т. е. сугубо одностороннего и заранее предустановленного их “подтягивания” до ограниченного положения и места, но, напротив, обогащение *всех* подсистем и элементов системы благодаря отображению достояния каждой в достояниях всех остальных, благодаря разноуровневой циркуляции содержаний по всей системе» [102, с. 190–191]. Это значит, что метод восхождения от абстрактного к конкретному, впервые разработанный и применённый Гегелем и частично переосмысленный Марксом (который почитал его «единственно возможным» для теоретического мышления), *нерелевантен* для гармонической модели Диалектики.

5. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики должна носить однозначно *нередукционистский* характер. Она должна строиться на основании принципа иерархической многоуровневости и многомерности Человека и Мира. Объективная Диалектика многоуровнева и многомерна, ибо многоуровнев и многомерен сам Универсум: в нём сосуществуют самые разные иерархически соотносящиеся друг с другом *уровни организации*. Каждому такому уровню соответствует *свой тип* Диалектики. Эти уровни и типы

диалектичности *нередуцируемы* друг к другу и *невыводимы* друг из друга. Поэтому, скажем, диалектика неорганических целостностей не может быть применена к исследованию органических целостностей, как и наоборот. Отсюда следует, что теория Диалектики не должна сводиться к концептуализации какого-то одного из уровней с присущим ему типом диалектичности. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики в своей архитектонике должна в резюмированном виде содержать все уровни-типы объективной Диалектики, то есть содержать общую её картину.

6. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики не должна абсолютизировать ни одну из форм соотношения противоположностей, в том числе и противоречие, которое в гегелевско-марксистском варианте почиталось как «ядро диалектики». В данном аспекте в теории диалектики должна быть выстроена *иерархия* (*nota bene*: не *субординация!*) *типов* соотношения противоположностей, каждый из которых занял бы онтологически соответствующее его сущности место. Тем самым противоречие сохранит свой статус источника движения и развития.

7. Большинство вариантов Диалектики являются *монологическими*. Таковы же гегелевская и марксистская Диалектика. В мировоззренчески релевантную теорию Диалектики должен быть введён *субъект* Диалектики, о чём в своё время писал П.А. Флоренский. Но субъектное содержание должно быть введено *не* только не в форме *монологизма*, но и *не* в форме *диалогизма* (за что ратовали М.М. Бахтин и В.С. Библер и лишь обозначил Л.А. Фойербах). Оно должно быть введено в форме *полифонизма*, в форме *между-субъектности* и *со-творчества* (*со-трудничества*, как писал в своё время аль-Фараби).

Искомая теория Диалектики, как следует из изложенного, должна быть своего рода *Интегральной Диалектикой*, которая в первую очередь творчески-критически *синтезировала* бы всё то позитивное, что за тысячелетия было наработано в истории мировой философии. Но на пути её разработки придётся столкнуться с немалыми трудностями, которые необходимо будет преодолеть, и с проблемами, которые предстоит решить. Укажем лишь на следующую.

Нетрудно сделать вывод, что теория Диалектики, возведённая на основании гармонической целостности, будет превосходить все до сих пор разработанные её варианты. Однако тут возмож-

на следующая ловушка. В этом случае может учитываться *лишь один* относительно самостоятельный аспект теории Диалектики – её *онтологически-монологический* аспект. Следовательно, встаёт задача учёта *другого* её относительно самостоятельного аспекта – её *онтологически-полифонического* аспекта. Стало быть, встаёт кардинальной важности и такой же степени сложности задача и проблема гармонического синтеза обоих этих аспектов – синтеза Диалектики как гармонической целостности и Диалектики как полифонирования субъектов в некую единую *гармонически-полифоническую* диалектическую сверхцелостность. И только решение этой, неимоверно трудной, проблемы создаст условия и даст логическую санкцию на решение других – производных от данной и других – проблем. Скажем, решение проблемы синтеза в теории Диалектики основных мироотношенческих модальностей. И тогда новая теория Диалектики обретёт возможность дальнейшего своего развития и совершенствования.

Литература

- 1 Брихадараньяка упанишада // Упанишады. Изд. 2-е, доп. – М., 2000.
- 2 Катха упанишада // Упанишады. Изд. 2-е, доп. – М., 2000.
- 3 Чхандогья упанишада // Упанишады. Изд. 2-е, доп. – М., 2000.
- 4 Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. – М., 2000.
- 5 Шохин В.К. Введение // Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. – М., 2001.
- 6 Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. – М., 2001.
- 7 Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. – М., 1998.
- 8 Нагарджуна. Семьдесят строф о пустотности (Шуньята-саптати) // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.
- 9 Ваджрачхедика Праджняпарамита Сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. [Вып.] 2. – М., 1996.
- 10 Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра), или Алмазная Параджня-парамита сутра // Избранные сутры китайского буддизма. – СПб, 1999.
- 11 Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». – М., 1996.
- 12 Гуань-цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. Т. 2. – М., 1973.
- 13 Чжоу Дуньи. Объяснение чертежа Великого предела // Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. Изд. 2-е, доп. – М., 1993.

- 14 *Философы из Хуайнани /Хуайнаньцзы. – М., 2004.*
- 15 *Чжуан цзы // Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М., 1995.*
- 16 *Кобзев А.И. Инь ян // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. – М., 2001.*
- 17 *Си цы чжуань // И цзин («Канон перемен»). – М., 2005.*
- 18 *Гунсунь Лун-цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 2. М., 1973.*
- 19 *Нэй цзин // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М., 1990.*
- 20 *Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М., 1994.*
- 21 *Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов // Он же. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 6. – М., 2002.*
- 22 *Бахтин М.М. 1961 год. Заметки // Он же. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 5. – М., 1996.*
- 23 *Кенисарин А.М. Понятие диалектики и её функция в познании // Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби. – Алма-Ата, 1988.*
- 24 *Кенисарин А.М. Аль-Фараби: основания искусства диалектики. Познавательное искусство в философии // Философия Абу Насра аль-Фараби. – Алматы, 1998.*
- 25 *Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. – М., 1991.*
- 26 *Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. – М., 1973.*
- 27 *Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М., 1974.*
- 28 *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I // Он же. Сочинения. Т. IX. – [М.], 1932.*
- 29 *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, испр. – М., 1986.*
- 30 *Эксплицитную характеристику мной диалектики Гераклита см. в: Хамидов А.А. Диалектика Гераклита Эфесского // История диалектики. Кн. 1. – Алматы, 2000.*
- 31 *Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989. – С. 199.*
- 32 *Парменид. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989. – С. 288.*
- 33 *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Он же. Собрание сочинений. В 7-и т. Т.6. – М., 2002. – С. 91 – 92.*
- 34 *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. II // Он же. Сочинения. Т. X. – М., 1932.*
- 35 *Асмус В.Ф. Сократ // История античной диалектики. – М., 1972.*
- 36 *Аристотель. О софистических опровержениях // Он же. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М., 1978.*

- 37 Бахтин М.М. Проблема текста // *Он же*. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 5. – М., 1996.
- 38 Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. (Опыт православной антропологии). – М., 2004.
- 39 Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия // *Он же*. Сочинения. – М., 1975.
- 40 Платон. Кратил // *Он же*. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 1. – М., 1990.
- 41 Платон. Софист // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. М., 1970.
- 42 Платон. Государство // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. – М., 1971.
- 43 Фейербах Л. Основные положения философии будущего // *Он же*. Сочинения. Т. 1. – М., 1995.
- 44 Гегель Г.В.Ф. Об орбитах планет. (Докторская диссертация) // *Он же*. Работы разных лет. В 2-х т. Т. 1. – М., 1970.
- 45 Аристотель. Метафизика // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. – М., 1975.
- 46 Аристотель. Тофика // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М., 1978.
- 47 Джохадзе Д.В. Аристотель // История античной диалектики. – М., 1972.
- 48 Кенисарин А.М. Диалектическое искусство в философии аль-Фараби // История диалектики. Кн. 1. – Алматы, 2000.
- 49 Плотин. Эннеады. [(I)]. – Киев, 1995.
- 50 Прокл. Первоосновы теологии // *Он же*. Первоосновы теологии. Гимны. – М., 1993.
- 51 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. III. – М.; Л., 1935.
- 52 Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения. (Попытка сопоставления) // Изучение китайской литературы в СССР. Сборник статей к шестидесятилетию члена-корреспондента АН СССР Н.Т. Федеренко. – М., 1973.
- 53 Григорьева Т. Совершенный Человек Лаоцзы и Конфуция // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М., 1997.
- 54 Послание к Колоссянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М., 2013.
- 55 Пивоваров Д.В. Философия религии. Учебное пособие. – М.; Екатеринбург, 2006.
- 56 Хамидов А.А. Вера и знание // Адам әлемі. – 2013. – № 4.
- 57 Бультман Р. Теология апостола Павла // *Он же*. Избранное. Вера и понимание. Т. I–II. – М., 2004.
- 58 Послание к Евреям святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М., 2013.
- 59 Второе послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М., 2013.
- 60 Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М., 2013.

- 61 Соборное послание святого апостола Иакова. II 6 20 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М., 2013.
- 62 Ренань Э. Апостоль Павелъ. – СПб, 1907.
- 63 Дьварим // Пять книг Торы. – Йерушалаим, 5738 (1978).
- 64 Аль-Фараби, Абу Наср. Книга букв. – Алматы, 2005.
- 65 Аль-Фараби. Диалектика // Он же. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985.
- 66 Караев Н. Примечания к трактату «Диалектика» // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985.
- 67 Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Он же. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1972.
- 68 Абеляр П. Возражение некоему невежде в области диалектики // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. – М., 1969.
- 69 Николай Кузанский. Апология учёного незнания // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М., 1980.
- 70 Соколов В.В. Николай Кузанский // История диалектики XIV–VIII вв. – М., 1974.
- 71 Николай Кузанский. Об учёном незнании // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М., 1979.
- 72 Кант И. Критика чистого разума // Он же. Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. – М., 1964.
- 73 Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Он же. Трактаты и письма. – М., 1980.
- 74 Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974.
- 75 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. – М., 1970.
- 76 Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. I. Феноменология духа // Он же. Сочинения. Т. IV. – М., 1959.
- 77 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. – М., 1974.
- 78 Гегель Г.В.Ф. Э.-К. Дюбоку. Берлин, 30 июля 1822 г. // Он же. Работы разных лет. В 2-х т. Т. 2. – М., 1971.
- 79 Гегель. Философия истории. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.
- 80 Батищев Г.С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. – 2003. – № 2.
- 81 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. [В 3-х т.] Т. 3. – М.: Мысль, 1972.
- 82 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. – М., 1974.
- 83 Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Они же. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. – М., 1955.

84 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 23. – М., 1960.

85 Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. – М., 1955.

86 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. – М., 1988.

87 Маркс К. [Капитал]. Вторая книга. Процесс обращения капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 50. – М., 1981.

88 Маркс К. Иосифу Дицгену, 9 мая 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 32. – М., 1964. – С. 456.

89 Маркс К. Людвигу Кутельману в Ганновер. Берлин, 6 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 32. – М., 1964.

90 Хамидов А.А. Проблемы диалектики в учении К. Маркса и в марксизме // История диалектики. Кн. 2. – Алматы, 2000. С. 124 – 125.

91 Kosik K. Dialektika Konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa). – Praha, 1965. – S. 23.

92 Marx K.A. Einleitung // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 1. 1. Tl. – Berlin, 1976.

93 Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rjhentwurf) 1857–1858. Anhang 1850–1859. – Berlin, 1974.

94 Маркс К. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. – М., 1968.

95 Маркс К. Введение // Он же. Экономические рукописи 1857 – 1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. I. – М., 1980.

96 Marx K. Über das Differential // Маркс К. Математические рукописи. – М., 1968.

97 Маркс К. наброски и дополнения к работе «О дифференциале» // Он же. Математические рукописи. – М., 1968.

98 Энгельс Ф. Маркс К. «К критике политической экономии». Первый выпуск, Берлин, Франц Дункер, 1859 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 13. – М., 1959.

99 Батищев Г.С. Проблема диалектического противоречия // История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. – М., 1971.

100 Хамидов А.А. Понятие превращённой формы // Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата, 1979.

101 Хамидов А.А. Мироззренческо-методологическое значение понятия превращённой формы. (На материале «Экономической рукописи 1861–1863 годов» Карла Маркса) // Методологические и теоретические проблемы политической экономии социализма в «Экономических рукописях 186 – 1863 гг.» К. Маркса. – М., 1986.

102 Батищев Г.С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. – М., 1986.

- 103 *Батищев Г.С.* Познание и творчество // Теория познания. Т. 2. Социально-культурная природа познания. – М., 1991. – С. 151.
- 104 *Ленин В.И.* План диалектики (Логике) Гегеля. [Оглавление малой Логике (Энциклопедии)] // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. – М., 1973.
- 105 *Хамидов А.А.* Проблемы диалектики в творчестве Вл.С. Соловьева и П.А. Флоренского // История диалектики. Кн. 2. – Алматы, 2000.
- 106 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // *Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1). – М., 1999.
- 107 *Флоренский П.А.* Разум и диалектика // *Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М., 1996.
- 108 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики) // *Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (2). – М., 1999.
- 109 *Флоренский П.А.* Столп и Утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмахъ. – М., 1914.
- 110 *Флоренский П.А.* Флоренский П.А. [Автореферат] // *Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 1. – М., 1994. – С. 40.
- 111 *Флоренский П.А.* Предисловие к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем». – М., 1915 // *Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М., 1996.
- 112 *Флоренский П.А.* Собрание сочинений. Философия культа. (Опыт православной антроподицеи). – М., 2004.
- 113 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М., 1994.
- 114 *Батищев Г.С.* Противоречие как категория диалектической логики. – М., 1963.
- 115 *Ленин В.И.* К вопросу о диалектике // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. – М., 1973.
- 116 *Ленин В.И.* Конспект книги Гегеля «Наука логики» // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. – М., 1973.
- 117 Диалектическое противоречие. – М., 1979.
- 118 Диалектика отрицания отрицания. – М., 1983.
- 119 История античной диалектики. – М., 1972.
- 120 История диалектики XIV–XVIII вв. – М., 1974.
- 121 История диалектики. Немецкая классическая философия. – М., 1978.
- 122 История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. – М., 1971.
- 123 История марксистской диалектики. Ленинский этап. – М., 1973.
- 151 *Маркузе Г.* Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. – СПб, 2000.
- 155 *Marcuse H.* Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. With a New Preface, A Note on Dialectic, by the Author. – Boston, 1960.
- 157 *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. – М., 2003.
- 158 *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. Краткий философский словарь пред-рассудков. – М., 1993.
- 159 *Поппер К.* Что такое диалектика? // Диалектика и её критики. (Препринт). – М., 1986.

160 Смирнов В.А. Поппер прав: диалектическая логика невозможна // Вопросы философии. – 1995. – № 1.

161 Можейко М.А. Постмодернизм // История философии. Энциклопедия. – Минск, 2002.

162 Деррида Ж. Позиции. Беседа с Жаном-Луи Удбином и Ги Скарпеттой // Он же. Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта. – М., 2007.

163 Уитбек К. Другая реальность: феминистская онтология // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М., 2005.

164 Деррида Ж. Различие // Он же. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб, 1999.

165 Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000.

166 Ильенков Э.В. Диалектика и герменевтика // Современные зарубежные концепции диалектики. Критические очерки. – М., 1987.

167 Батищев Г.С. Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата, 1979. – С. 113.

168 Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857–1858 годов). [Первая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. – М., 1968.

169 Арсеньев А.С. Диалектическая логика как открытая система // Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. – Алма-Ата, 1968.

170 Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

3 ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ В СВЕТЕ РЕЛЕВАНТНОЙ ЛОГИКИ И МЕТОДОЛОГИИ

3.1 Вариации идеи развития в современных теориях космогенеза

Всякий познавательный процесс в значительной степени зависит от того мировоззрения, на которое сознательно или неосознанно, явно или скрыто опирается исследователь. Тем самым исходные основания процесса познания, его ход, его результаты и их интерпретация производны от изначальных мировоззренческих ориентиров познающего. Иными словами, имеет место парадокс: познание, которое должно стремиться к объективности, на деле осуществляется на базе уже готового понимания мира; в свою очередь, миропонимание, которое должно бы вытекать из результатов познания, по существу, эти результаты предопределяет.

Говоря еще иначе, способность познания – априорна, она существует независимо от человеческих желаний, она человеку дана. Но и мировоззрение (хотя бы и неполное, неверное) налично всегда. Познание и мировоззрение неотрывны друг от друга и, следовательно, принципиальное значение имеет вопрос о том, что же из них все-таки первично.

Этот вопрос логично перевести в плоскость проблемы начала познания: с чего начинать познавать, с какого или каких оснований. Такая методологическая позиция позволяет выяснить следующее. Познание и мировоззрение, действительно, связаны неразрывно, но это не просто некая абстрактная «взаимная связь». Всякое познание осуществляется *во имя правильного мировоззрения* (в конечном счете – и во имя творчества в мире). Всякое познание осуществляется и *на базе* мировоззрения, пускай даже узкого, интуитивного, обыденного. Познание не может начаться и осуществляться без всякого миропонимания, с чистого листа. Оно всегда имеет хотя бы «естественные установки», которые – и это

надо подчеркнуть – могут быть достаточно точны и глубоки, и часто как раз таковыми и бывают. Поэтому не вполне верно считать их заведомо поверхностными и ложными. Даже примитивное и архаическое мировоззрение и мышление не вовсе лишены аутентичности в мировосприятии. А отсюда вытекает, что мировоззрение – это, так сказать, единица структурная (исходный пункт и результат познания), тогда как познание – единица функциональная (процесс).

Тем самым становится понятно и другое: если мы хотим пробиться, наконец, к истинному миропониманию, то логика познания – дело первостепенной важности. Соответственно, чтобы плодотворно разрабатывать логику и теорию познания дальше, надо обосновать их на новом, более адекватном, чем прежде, мировоззрении.

С этой позиции становится очевидно: современное научное познание накопило громадный материал, однако распорядиться им надлежащим образом пока не в силах. Оно – на распутье, посреди великого множества взаимоисключающих тенденций, направлений, школ, позиций; оно полно взаимоисключающих теорий и подходов.

Причина этого, в конечном счете, именно в том, что науке не хватает единства в миропонимании. Различие мировоззрений ученых ведет к различию в познавательных подходах, практиках и выводах. Иначе говоря, логика и методы познания зависят от мировоззрения, а оно сегодня, в эпоху постмодерна, весьма «разнесено», дифференцировано.

Получается, что наука выдвигает свои императивы мировоззрению, пытаясь обрисовать истинную картину мира и человека, но дело должно обстоять также и наоборот: мировоззрение (хотя бы в рабочем виде, как прообраз истины) диктует императивы познанию, его логике и методологии.

Ученый пытается быть объективным, «методологически индифферентным» исследователем. Но, во-первых, интерес, ответственность всегда присутствует в познании. Во-вторых, у исследователя априори всегда есть то или иное мировоззрение. Оно диктует логику, «хитрость разума», который стремится любые открытия и факты интерпретировать в свою пользу. Соответственно, и методы познания во многом определяются не только самими предметами изучения, но еще и мировоззренческой позицией ученого.

Достижения науки к сегодняшнему дню весомы и впечатляющи. Достаточно вспомнить, что уже в первое десятилетие XXI в. сделано огромное количество научных открытий и технических изобретений. Но, в то же самое время, остаются нерешенными такие вопросы, как происхождение Вселенной и жизни на Земле, сущность человека и другие. Их сложность состоит не только в их масштабности, но и в *метафизическом* характере. Будучи специально-научными, они одновременно являют собой глубоко философские, трансцендентальные проблемы.

Выражаясь афористично, нобелевских лауреатов всё больше, а единой картины мира как не было, так и нет. Знаменательны в этом отношении признания Нобелевского лауреата по физике Джона Мазера. Отвечая на вопрос, могло ли не быть Большого взрыва, он говорит: да, многое могло быть несколько не так, и совсем по-другому. «Что-то там произошло. Подробности этого, конечно, неизвестны...» Что касается так называемой темной материи, то она существует, «но что это такое, мы не знаем... Сейчас это большая загадка, и думаю, эта проблема останется достаточно трудной и загадочной... Темная энергия – это имя, которое мы дали силе, которая, мы предполагаем, заставляет Вселенную ускоряться. А темная материя – это те частицы, которые, как и другие частицы, но они не взаимодействуют со световыми волнами. Так ли это? Поскольку мы не можем воспроизвести их в лаборатории – трудно сказать. Может быть, в будущем мы убедимся, что темная энергия – это просто другая форма гравитации. И изучение квантовой гравитации может открыть новые двери... А пока мы ни в чем не уверены» [1].

Наука вся во внутренних противоречиях. Был Большой взрыв – не было Большого взрыва. Будет Большой разрыв – не будет Большого разрыва. Есть душа – нет души. Эволюция – или творение?.. Это не что иное, как блуждания вокруг самых важных проблем, самых глубоких и тонких, и именно потому – метафизических. Разумеется, наука как форма познания, стремящаяся к максимальной строгости подходов и точности выкладок, всегда работает с многочисленными затруднениями, которые вызваны неизбежно длительным историческим процессом познания с его экспериментами, проверками, уточнениями, с его всегда относительной истинностью. Но это заставляет говорить об объективно возросшей в современном познании роли философии как целост-

ного миропонимания, а тем самым – как методологического ключа к единственному истинному миропониманию.

Первая в ряду сложнейших и пока не разрешенных проблем науки – происхождение Вселенной.

В целом эта проблема включает в себе три главных вопроса.

1. Открыта Вселенная или замкнута?
2. Как появилась Вселенная?
3. Что было до Большого взрыва? [2].

В данном разделе мы рассмотрим эти вопросы в несколько ином порядке.

1. Что было до Взрыва?
2. Как появилась Вселенная?
3. Будет ли Вселенная расширяться вечно?

Изменение порядка вопросов вызвано необходимостью метафизического осмысления проблемы, онтологического и необходимого в данном случае последовательно-эволюционного подхода к проблеме, ибо речь идет не просто о физических явлениях, а о самих истоках бытия.

Упорное стремление создать единую физическую теорию поля само по себе понятно: ученый пытается прийти к определенности, однозначности, к единой максиме и единому закону. Однако возможно ли создать единство на основе общности только в специальных областях, тем более, когда они необычайно разнообразны и зачастую противоположны друг другу? Тем более, когда в каждой из областей имеются свои разногласия. Не случайно в последние десятилетия наметились подходы нелинейные. Физический мир столь же разнообразен, как и мир органических феноменов: его вряд ли возможно свести к одному единственному основанию физического же характера. Поэтому очевидно, что для подобного объединения необходимо единство гораздо более общего, возможно – самого общего порядка, метафизического (т. е. философского). Вот почему в космологии нужны подходы онтологические.

Как писал Мартин Хайдеггер, философию нельзя основывать на науке, ибо всякая наука покоится на предпосылках, которые ни в коем случае не обосновываемы научно, скорее, напротив, доказуемы философски. «Все науки обоснованы в философии, но не наоборот» [3]. Это действительно так, поскольку наука раскрывает механизмы природы, но не фундаментальные (онтологические) принципы.

Как на одну из важнейших задач физики XXI века в науке справедливо указывается на то, был ли Big Bang началом Вселенной, и если нет, то что было до него [4]. При этом наука почти ничего не говорит об этапе до появления Вселенной. «...Что было до Большого взрыва, сейчас ответить никак нельзя» [5]. По мнению Б. Паркера, теория Большого взрыва излагается в понятиях общей теории относительности, а квантовой версии этой теории у нас нет [6].

Попутно заметим: микрочастицы непредсказуемы и, так сказать, многообразно хаотичны, индетерминистичны – потому что выполняют программу целого (а в конечном счете – Мира как Единого). Микро- и макромир – системы разных масштабов. Можно ли законы большего выводить из законов меньшего? Не будет ли это своеобразным редуccionизмом?

Что же было до Взрыва? Какой могла быть тогдашняя онтологическая топография?

Обратимся вновь к М. Хайдеггеру, который был одним из наиболее глубоких исследователей сущности бытия: «Понятие “бытие” неопределимо <...> “бытие” не может прийти к определенности путем приписывания ему сущего. Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. Но следует ли из этого, что “бытие” уже не может представлять никакой проблемы? Вовсе ничуть; заключить можно только: “бытие” не есть нечто наподобие сущего» [7].

Это похоже на идею пассивной формы начала бытия первоосновы, или, как говорит об этом современный российский исследователь Андрей Дахин, фаза «спящей вселенной» с минимальным уровнем световых взаимодействий энергии [8].

Что же приводит Вселенную в движение? Для этого явления ввели понятие «темная энергия», но ученым пока непонятно, каким законам она подчиняется. Первоначально термин «темная материя» был придуман лишь как абстракция, позволяющая скрыть некоторые противоречия в космологии. Однако летом 2006 г. физики Стенфордского университета (США) в ходе хитроумного эксперимента как будто зафиксировали ее следы. Впрочем, пока ученые по-прежнему осторожны в своих выводах относительно природы этого феномена.

Проблема механизма возникновения Вселенной чрезвычайно трудна еще и потому, что связана с мировоззренческими предпо-

чтениями того или иного ученого. Известно, что наука по самому своему понятию не вправе обращаться к «гипотезе Бога». Напротив, наука призвана раскрывать конкретные закономерности природных явлений на основе точного эксперимента или математического описания. Однако чистый эксперимент далеко не всегда возможен, а это оставляет слишком много места для любых мировоззренческих измышлений.

Такая ситуация весьма характерна для сферы космологии. Ведь в этой области познания речь идет об отдаленнейших истоках бытия, так что ученый волею-неволею оказывается на рубеже двух взаимоисключающих мировоззрений – религиозного и атеистического. И чаще всего склоняется, по соображениям профессионального характера, ко второму.

К примеру, известный британский астрофизик и теоретик Стивен Хокинг пришел к выводу, что существующая Вселенная сама создала себя из ничего благодаря закону гравитации, и Бог ей для этого был не нужен. Еще некоторое время назад С. Хокинг не исключал возможность участия высших сил в создании материи и видел в Боге потенциального создателя мира. Однако сейчас он изменил свою точку зрения. Большой взрыв, который привел к появлению известного науке современного мира, не требует божественной руки. Он представляет собой неизбежные последствия физических законов, – утверждает Хокинг [9].

Сто с лишним лет назад Гилберт Честертон с сарказмом писал: атеист отвергает мысль о том, что Бог создал вселенную из ничего, считая, что вселенная создала себя из ничего собственными силами. Сегодня Стивен Хокинг пытается обойти этот неизбежный парадокс ссылкой на некие имманентные физические законы. Но парадокс не становится от этого менее парадоксальным. Если Вселенная сама создает себя из ничего, то, следовательно, до этого Вселенной не было. То была не Вселенная, а именно ничто. Но что же такое Ничто? Если, по Хокингу, оно содержит в себе законы гравитации и т. п., то, стало быть, оно – ни что иное, как *законодатель* Вселенной, Творец, Бог.

Это заставляет еще раз усомниться в возможности решения вопросов метафизических, мировоззренческих средствами физики, дисциплины, описывающей лишь малый срез реальности.

Не вернее ли будет, в таком случае, попытаться продумать иной, альтернативный традиционно-научному, взгляд на приро-

ду Вселенной? Попробуем рассуждать шаг за шагом, исходя из уже известных научных фактов и новых гипотез, из опыта, накопленного в истории разнообразных форм знания, а также – из логических конфигураций, вырастающих в ходе подобного осмысления. Тогда вырисовывается примерно следующая картина.

В бесконечно отдаленном времени космическое пространство, воспринимаемое нами как относительная пустота, в полном смысле являло собой пассивную форму бытия первоосновы Мироздания (по ветхозаветному выражению, «дух витал над бездной»). При этом условное пространство не могло не содержать многообразных истинно элементарных проявлений, так как единое и многое связаны неразрывно.

Возникновение первичной активной среды в пассивно проявляющейся Первооснове произошло в период, когда первые две условные точки, сошедшие в пространстве, все же соединились в первичной гармонии. В естественно существующей среде стало столь же естественно происходить уплотнение, всё большее сплетение и уплотнение истинно элементарных энергийных явлений, основа каждого из которых не состояла из каких-либо соединений. Когда эти простейшие элементы сплетаются и соединяются, они создают более сложную систему.

Предельно простые элементы намного тоньше, чем то, что в состоянии сегодня зафиксировать наука. Понятие о первоэлементах в науке постоянно отодвигается в сторону все более тонкого, и это будет происходить еще неоднократно.

Процесс уплотнения призван в конечном итоге привести к рождению некоего целого, которое в своей сути будет заключать сложное соединение определенного количества первоэлементов, после чего такое целое начинает иметь свое индивидуальное энергоинформационное звучание.

Указанное целое, вероятно, прошло долгий период самоформирования и явилось целостной системой сложного сплетения многочисленных истинно предельно тонких первоэлементов. Эта система должна при этом излучать активную тончайшую материальную энергию. Благодаря этому, возникшая целостная система – то, что нередко именуют Единым, – формирует Вселенную в виде некоей незримой ткани, по которой должны были начать ложиться стежки относительно зримых нитей, вышивающих узор гармонии мира материи. Эта система есть единая универсальная

ткань целокупного Бытия – Космоса. Не это ли уловили современные телескопы в виде некоей паутины, благодаря которой все объекты Вселенной взаимосвязаны? [10].

Всё большее уплотнение предельно тонких энергийных явлений Первоосновы бытия приводило ко всё более сложному формированию Гармонии, составляющей суть созревающего активного, а, следовательно – информативного начала. И на определенной стадии этого процесса с необходимостью образовалась онтологически укорененная возможность видеть все внутренние закономерности состоявшейся Гармонии, характерно осмысливать их и активно влиять по мере осознанной необходимости на различные явления происходящего пока еще внутри.

Образование активного Начала однажды дошло до очень важного условного рубежа достаточной зрелости. Сформировавшиеся качества Единого показали, что в связи с появлением и развитием определенных внутренних процессов дальнейший ход естественно разворачивающегося уплотнения начнет неизбежно, по присущим тому закономерностям, подходить к периоду обратному – разуплотнению с переходом к состоянию, предшествовавшему началу уплотнения. И тогда Единым стали предприниматься усилия обойти естественный итог разуплотнения и перейти к состоянию вечного существования. Как это могло быть возможно?

Все начавшиеся энергийные уплотнения в Первооснове носили единое условно плюсовое качество, и только на определенной стадии самоформирования активного Начала в ядре Единого Целого стала образовываться энергийная среда, которую также условно можно именовать средой минусового качества. Именно активное развитие среды минусовых энергийных явлений неизбежно должно было привести в конечном итоге качества «тела Единого» к состоянию предельной плотности, за которым должно было также неизбежно наступить полное разуплотнение, до первоначального состояния пассивной Первоосновы.

Тогда Единым должны были начать постоянно выводиться из своего сущностного ядра во внешнюю среду достигающие определенной зрелости энергийные явления минусового качества. Они, таким образом, становятся относительно самостоятельными и, под действием заключенной внутри информации к уплотнению, продолжают постепенный переход в состояния разнообразных всё более плотных и условно зримых веществ с характерным индиви-

дуальным энергоинформационным полем (в конечном счете, эти вещества в то или иное время приходят к разуплотнению – в силу закономерности, утвердившейся в сути минусового энергийного вещества). Пока идет энергия от первоисточника, особая информация в его основе создает постоянно действующую питательную среду, в которой процессы новых уплотнений и разнообразных соединений с появлением нового вещества будут происходить непрерывно. Если же допустить в фантазии вероятность внезапного прекращения этого тока, то гипотетический сторонний наблюдатель увидел бы, как все галактики, звезды и иные всевозможные плотные вещества во Вселенной быстро растаяли бы, не оставив видимого следа.

Важно упомянуть, что суть указанного первоначала самоформировалась на основе условно плюсовой энергийной среды; в ее центре на определенном этапе стала отчетливо проявляться минусовая энергийная среда, определенное качество плотности которой позволило ей стать своего рода строительным материалом. После этого была образована активная, достаточно плотная минусовая среда, в лоне которой стали формироваться условно плюсовые энергийные сгущения, а вокруг них, как вокруг центрального ядра, – энергийные тела минусового характера.

Тем самым в бытии проявились два противоположных качества с прообразом начала вечного сосуществования благодаря именно их единству. Эти качества нередко определяют как «мужское» и «женское», полноценное единение которых создает благоприятные условия вечно активного жизненного проявления.

Таковы вкратце некоторые принципиальные положения и ключевые подробности альтернативной картины космогенеза. Говоря об их теоретических следствиях, первое, о чем необходимо упомянуть, это утверждение учения о Едином как источнике бытия Мироздания. Эта идея, вообще говоря, красной нитью проходит через всю историю человеческой мысли: она имела место у мудрецов древней Индии и древнего Китая, в интеллектуальной культуре античности, в оккультных доктринах и философских концепциях всеединства, она и в наши дни владеет умами многих космологов, физиков, философов, мистиков. Во всех этих учениях идея Первоедиства в логическом плане столь обоснована, что едва ли может вызывать сомнения как таковая: в ней учтены иерархические уровни Мироздания, сложная диалектика единого и многого

при подчеркивании вторичности последнего, принцип всеобщей связи явлений и т. д.

Однако до сих пор существовавшие объяснения космогенеза не были едины и точны в указаниях на внутренние и внешние саморазличения внутри Первоединства, а также на его динамику. Теперь же, из приведенной космологической картины, могут проявиться структурные и функциональные дифференциации, происходящие в генезисе не только «проявленного» (точнее – условно видимого) бытия, но и внутри бытия «непроявленного» (принципиально невидимого). Достаточно отметить, что традиционные характеристики так называемой «Бездны» и «Единого» оказываются на деле не одним и тем же: первая представляет собой рассеянные и свободно проявляющиеся элементарные энергийные качества, тогда как второй есть что-то наподобие концентрированной формы всеобъемлющего Сверхсознания. Термин «Единый» поэтому означает одновременно всеохватность универсального Первоначала и цельность единичного, самостоятельного источника дальнейшего порождения Вселенной. И только в этом последнем качестве Единый предстает в креативной «инженерно-строительной» функции.

В традиционных воззрениях Творец берется обычно как некая данность, из которой неясно, как возник он сам, творит ли он природу или является для нее только механическим первотолчком, вмешивается ли он в дела природы или ограничивается ее созданием, не влияя далее на природные закономерности развития. В лучшем случае по этим позициям имелись лишь смутные догадки мифологического или абстрактно-логического характера. Новейшие данные по этому вопросу показывают, что Первое Начало Мироздания творит природу, задавая ей необходимые для ее развития параметры законов, а впоследствии *natura naturata* развивается по этим параметрам, получая от своего первоисточника постоянную энергийно-информационную подпитку.

Но самое главное здесь – это то, что новый космологический подход демонстрирует конкретный механизм самоформирования креативного Первоначала Вселенной, снимая теологические и философские спекуляции вокруг этого таинственного вопроса, однако не устранив при этом очарования его глубинной и принципиальной непостижимости для ограниченного любопытствующего разума.

Второе, что необходимо подчеркнуть в связи с предлагаемой новой картиной космогенеза, это обязательность строгого различения, с одной стороны, «элементарных частиц», ныне известных науке, и, с другой стороны – истинно элементарных энергийных качеств, которые и являются подлинно неделимыми первоэлементами, первокирпичиками, первичным материалом для строительства Мироздания.

Можно предположить, что сведения об истинно элементарных энергийных явлениях в Первооснове Единого должны представить интерес не только для физиков, но и, к примеру, для историков философии. В свете этих данных совершенно новый и конкретный смысл приобретают прежде казавшиеся «мифологемами» идеи Парменида о Едином, Гераклита об огне-энергии, Демокрита и Эпикура об истинно неделимых (атомах). Что же касается собственно физического содержания рассматриваемых новейших сведений, то известные к сегодняшнему дню «элементарные частицы» следует квалифицировать как достаточно плотные энергийные проявления и сгущения, которые современная наука открывает пока еще довольно грубыми средствами, и каковы частицы, по признанию самих физиков, вряд ли возможно считать истинно элементарными. Характерно в этой связи знаменитое признание С. Вайнберга: «Незнание микроскопической физики стоит как пелена, застилающая взор при взгляде на самое начало» [11].

Третье, на что стоит обратить внимание, это сведения о двух формах-состояниях источника бытия мира материи – пассивной и активной – и в особенности об этом активном состоянии [12]. Указанием на его сущностные качества, с одной стороны, подтверждаются догадки древних о первоматерии, «илеме», Мировом Яйце и тому подобные представления в их общем виде, а с другой – высвечиваются принципиальные отличия этого «Тела» от тех гипотез, которыми оно обросло за долгие века.

Концентрированное Целое первоначально рассеянной Первоосновы не является ни элементарной частицей, как «илем», ни раскалывающимся надвое Мировым Яйцом. Иначе говоря, это Целое разительно отличается от своих мифологических интерпретаций как по структуре, так и по тому механизму, которым оно порождает Вселенную: структурно оно есть сложное образование многих истинно элементарных энергийных проявлений, а функционально являет собой не материал для Вселенной, а ее

управляющее ядро. К слову сказать, этим подтверждается идея «управляющего ядра Вселенной», выдвинутая в девяностых годах прошедшего столетия В. Д. Плыкиным, что говорит об известной прозорливости российского ученого в рамках этой части разработок в области нового космологического понимания [13].

Многие гении прошлого и настоящего подмечали удивительную особенность природы, а именно – отсутствие в ней прямых линий. Круговое движение, как указывал Александр Койре, представляется наиболее распространенным в мире и особо значимым: всё вертится вокруг чего-либо и обращается вокруг своей оси – галактики и туманности, звезды, планеты, атомы и электроны, даже фотоны, похоже, не составляют исключения [14]. Над разрешением этой загадки бьется, к примеру, Оноре де Бальзак в «Луи Ламбере». И, устами своего необычного персонажа, приходит к выводу: «...Бог творил с помощью сферических линий» [15].

Логичность такого умозаключения еще не дает ответа на вопрос, почему Бог творил с помощью именно сферических линий. Но, вероятно, потому, что Первоисточник в своей концентрированной ипостаси, т. е. в качестве креативного инструмента, сам имеет сферическую форму, своеобразное «Тело сверкающей сферы», поскольку оно излучает световую энергию. Эта форма, в свою очередь, определяется необходимостью вибрационных (возможно, торсионных) эффектов, своеобразного «пахтания» в процессе рождения Вселенной. Для относительно равномерного распространения созидательной информации «по всему периметру», «по всему объему» бесконечного пространства подходящим является именно вращательное движение.

Любопытно и по-своему продуктивно в этом отношении сравнение Мироздания с бороздками грампластинки. Торсионные силы, как указывают некоторые ученые и изобретатели, действуют как задолго до возникновения самого явления, так и долго после него. Таким образом, следы будущего, еще «не состоявшегося» явления можно обнаружить в настоящем. Причем никакого искривления времени или нарушения причинно-следственных связей здесь нет. Просто в торсионно связанной Вселенной все события уже имеют свой прототип и актуализируются как архетипический элемент соответствующего цикла. «Образно говоря, все зазубрины на Колесе Истории уже имеются. И их материализация происходит, когда эти зазубрины приходят в сцепление с ва-

шим собственным маховичком. А до того имеются предвестники и “знаки”, а после того имеются фантомы, или призраки» [16].

Из всего изложенного видно, что порядок Вселенной возникает не из хаоса (беспорядка), во всяком случае, не из хаоса как такового. Синергетика, говоря о космогенезе, впадает в серьезное противоречие: порождение порядка из хаоса подразумевает, что внутри хаоса должен имманентно присутствовать упорядочивающий принцип.

Основатель синергетики Илья Пригожин, по сути дела, обходит молчанием главное – причину самоорганизации. Он лишь подчеркивает, что порядок и беспорядок тесно связаны – один включает в себя другой. «Долгое время наше видение мира оставалось неполным. Как неполным будет, скажем, вид, открывающийся из окна самолета при подлете к Венеции: пока в поле нашего зрения находятся величественные здания и площади, нас не оставляет образ совершенной, упорядоченной, грандиозной структуры. По прибытии в город мы обнаруживаем и не слишком чистую воду, и назойливую мошкарку, но именно таким путем перед нами предстают обе стороны объекта. Что касается современного видения мира, то интересно отметить, что космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную – а я бы сказал, как существенно беспорядочную – среду, в которой выкристаллизовывается порядок. Новейшие же исследования показали, что на каждый миллиард тепловых фотонов, пребывающих в беспорядке, приходится по крайней мере одна элементарная частица, способная стимулировать в данном множестве фотонов переход к упорядоченной структуре. Так, порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира» [17].

Если порядок, гармония имеют место в масштабе мирового целого, а беспорядок – в деталях, частных проявлениях бытия, то, следовательно, порядок возникает не из хаоса. Дело обстоит как раз наоборот. Конечно, Пригожин прав, говоря о взаимосвязи того и другого, однако достойно сожаления, что, по его словам, космология сегодня рассматривает всё мироздание как «существенно беспорядочную среду».

Мало того, всякий беспорядок есть момент гармонии. В беспорядке есть своя красота, своя гармоничная жизнь. Потому что гармония – это информация. А информация – это смысловой

код, целенаправленное смыслодержущее действие. Информация стремится выложить внутреннюю сторону явлений развивающихся, становящихся. Иначе зачем она? Если бы не было никакого смысла в явлениях Мироздания, они либо не возникали бы вовсе, либо, едва возникнув, тотчас отмирали бы. Но информация задает им всем вектор развития. Поэтому и возникает узор гармонии, а не беспорядка. Поэтому и гармония есть информация развития.

Во Вселенной – в том числе и условно видимой – наличествует «глобальный порядок» (говоря словами В. Д. Плыкина), вернее, разнообразные качественные уровни упорядоченности внутри всей системы Космоса как единого Порядка. Существование «управляющего ядра» Вселенной означает также, что в ней нет ничего стохастического, никаких случайных факторов, как это произвольно утверждается в современных концепциях [18]. Следовательно, должна быть отвергнута как целостная объяснительная схема также и идея «турбулентнообразного хаоса в процессе самоорганизации Вселенной как Суперсистемы» [19].

Добавим, что в науке и философии «случайное» сплошь и рядом неправоммерно смешивается с «непредвиденным», «неожиданным», из чего делается поспешное обобщение о том, что оно не соответствует законам. В действительности ничего случайного, как не имеющего отношения к законосообразности мирового бытия, не существует. Причина этого кроется уже в том, что любое состояние или событие, будь то в макро- или микромире, всегда детерминировано состоянием или событием, непосредственно ему предшествовавшим.

Далее нетрудно видеть, что становится псевдовопросом и проблема Большого взрыва. Во-первых, данные об управляющем ядре Вселенной как источнике условно видимой и проявленной Вселенной закрывают собою вопросы о том, что же взорвалось в истоке Мироздания; а, во-вторых, этим они снимают и вопрос о самом взрыве. В последние годы эта гипотеза всё чаще и небезосновательно подвергается критике. В частности, совершенно непонятно, как из неорганичного и дисгармоничного акта, каковым является взрыв, могла возникнуть органичная Вселенная, чьи законы и проявления пронизаны гармонией.

Любопытно, впрочем, что гипотеза Большого взрыва до сих пор обладает притягательной силой даже для тех естествоиспытателей, в глазах которых необъяснимой выглядит сама эта ги-

потеза. Думается, эти ученые продолжают придерживаться ее за неимением лучшего, точнее – из-за отсутствия или недостатка информации об этом лучшем.

Так обстоит дело, например, с теорией «струн», которая тесно связана с идеей Большого взрыва. Теория основана на идее о том, что все элементарные частицы и их фундаментальные взаимодействия возникают в результате колебаний и взаимодействий ультрамикроскопических квантовых струн. «Хотя это совершенно неочевидно, мы увидим..., что такая простая замена точечных элементарных компонентов материи струнами приводит к устранению противоречий между квантовой механикой и общей теорией относительности. Тем самым теория струн распутывает основной gordiev узел современной теоретической физики» [20].

Выводы этой теории, касающиеся существования Вселенной «перед Большим взрывом», в целом логически верны: действительно, если был Большой взрыв, то, следовательно, было *нечто*, что взорвалось. Следовательно, нечто существовало и до взрыва. Однако сам взрыв оказывается в этой теории довольно искусственным допущением.

Рассмотрим эти важные моменты несколько подробнее.

В соответствии с моделью теории струн, Вселенная *перед* Большим взрывом была почти идеальным зеркальным изображением самой себя *после* него. Если Вселенная безгранично устремляется в будущее, в котором ее содержимое разжижается до скудной кашицы, то она также бескрайне простирается и в прошлое. Бесконечно давно она была почти пуста: ее заполнял лишь невероятно разреженный, хаотический газ из излучения и вещества. Силы природы, управляемые так называемым «дилатоном», были настолько слабы, что частицы этого газа практически не взаимодействовали друг с другом. Но время шло, силы возрастали и стягивали материю воедино. Материя скапливалась в некоторых участках пространства; и там ее плотность в конечном счете стала настолько высокой, что начали образовываться черные дыры. Вещество внутри таких областей оказывалось отрезанным от окружающего пространства, т. е. Вселенная разбивалась на обособленные части.

Такова картина Мира до Большого взрыва, как она обрисовывается с позиций теории струн [21].

Предпочитая иметь дело не с определенностью закономерностей креативного и управляющего ядра Вселенной, а с некими

«случайными» космогоническими обстоятельствами, создатели теории тем самым неизбежно приходят в отмеченном пункте к рыхлому, внутренне противоречивому изображению первичной Вселенной. И сами вынуждены признать существование ряда неустранимых недостатков в своей теории, которая тут и там «проваливается» в черные дыры. Так, серьезную космологическую проблему представляет собой неизбежная сингулярность, как указывает основатель теории струн Габриэль Венециано. Сингулярность плохо согласуется с высокой степенью однородности и изотропности, которой характеризуется Вселенная в глобальном масштабе. Кроме того, условия вблизи нулевого момента времени, соответствующего началу Большого взрыва, настолько экстремальны, что никто пока не знает, как решать соответствующие уравнения.

У существующих космогонических сценариев теории струн есть общие особенности, заключает Г. Венециано. Оба эти сценария начинаются с большой, холодной, почти пустой Вселенной, и обоим свойственна трудная (и пока нерешенная) проблема перехода от состояния перед Большим взрывом к стадии после него.

Это – знаменательное признание крупного ученого. Оно недвусмысленно указывает на то недостающее звено в цепи логических рассуждений и математических выкладок, которое восполняется в современной онтологии. Таким недостающим звеном оказывается Тело сверкающей сферы – концентрированное Целое первоначально рассеянной и пассивной первоосновы бытия материи.

Расширение Вселенной не требует взрыва. Процесс расширения, рассуждая теоретически, не обязательно должен быть следствием взрыва. Он может свидетельствовать, к примеру, о спонтанном «раздувании» Вселенной. Разумеется, речь здесь идет о чисто теоретическом допущении, поскольку, если говорить строго, то «раздувание» Вселенной – гипотеза, чреватая голым преформизмом. О креативном характере космогенеза в этом случае не может быть и речи. А, значит, придется принять сугубо механистическую точку зрения на происхождение и развитие Вселенной, что совершенно не стыкуется ни с логикой эволюции, ни с фактами современной науки.

Во всяком случае, ясно, что гипотеза Большого взрыва не является единственно возможной космогонической моделью. В то же время, понятие «Большой взрыв» имеет полное право на су-

ществование в своем фигуральном значении: произошло событие «взрывного», т. е. революционного, характера. А не в том смысле, что нечто разлетелось на куски.

Характеру столь всеобъемлющего космологического объекта, как Мироздание, по-настоящему соответствует лишь универсальная, интегральная форма. Именно такая форма представляет процесс возникновения и дальнейшего развития Вселенной. Для космогенеза должны быть характерны не столько механизмы вращения и ветвления, не столько процессы в направлении расширения или раздувания, сколько «расцветание», вбирающее в себя все перечисленные срезы и образы развития как свои частные моменты и общие контуры. Это – действительно цветущая сложность.

Поэтому будет не совсем правомерным утверждать, что пока еще нет альтернативы, например, «инфляционной теории» (модели космогенеза как «раздувания» Вселенной). Сторонникам этой теории ее преимущество видится, в частности, в том, что «...пренатальная стадия в развитии является даже более богатой по своему содержанию, чем постнатальная...» [22]. Но, строго говоря, пренатальная стадия богаче лишь потенциально. Реально же постнатальная стадия богаче в несравненно большей мере, ибо она реализует в конкретном виде (т. е. в виде единства многообразного) потенциал пренатальной стадии. А главное – то, что в постнатальный период развития любого явления или существа происходит приращение нового, возникают непредвиденные феномены, стороны, ответвления и т. д. Не потому, что «в дело вмешивается случайность», а потому, что творчество есть реализация свободы.

Вглядываясь пристальнее в инфляционную теорию, можно снова увидеть, что она вписывается в указанную выше более широкую объяснительную модель космогенеза.

Размышление о проблеме возникновения Вселенной с необходимостью приводит сторонников любой из имеющихся теорий к исследованию феномена света, так как космогенез есть ни что иное, как проявление скрытого, переход от невидимого к видимому.

Наука знает, как ведет себя свет, и может описать его поведение со значительной степенью точности, но что такое свет, науке в точности не известно. В таком случае, попробуем сопоставить научный подход к пониманию света с подходами метафизическими.

Именно образ света является распространенным обозначением верховной космической силы. Дело в том, что он есть наиболее

точная характеристика этой силы, адекватный символ всепроникающего мирового начала, той субстанции, на которой зиждутся и которой движутся царство идей и тьма вещей.

Свет – то, что расчленяет континуальное, переводя его в дискретное. Свет создает все видимые различия в мире, и потому он – условие всякой множественности и физической реальности. Свет разрезает тьму, делая плотное пронизываемым, а это означает, что он заставляет вещи быть прозрачными друг для друга и «призрачными» в своей множественности. Свет, следовательно, не только расчленяет, но и соединяет всё со всем. Наконец, он есть начало смысловнесущее: он обнажает скрытое, делает его явным, видимым, и, значит, существует не ради бессмысленных, лишенных собственного разума вещей, а ради тех, кто способен видеть и понимать.

Что же такое свет? Очевидно, чистая энергия высокой степени интенсивности. Возникает она, вероятно, при соединении определенных онтологически первичных элементов, истинно элементарных проявлений. Более того, как подмечает Миндель Ниссан, свет, обладая качеством трансцендентности, прекращается, когда источник перекрыт, и потому может существовать только совместно с источником [23]. Из этого следует, что источник вселенского света трансцендентен, как и сам свет.

К моменту рождения Вселенной, пишет Б. Паркер, «...всё заволоч ослепительно сияющий желтый туман, через который ничего не видно» [24]. Описание, весьма напоминающее проявление Тела сверкающей сферы. Это и понятно: Тело сверкающей сферы как раз и есть умножение энергии объединившихся истинно элементарных частиц до степени принципиально видимого проявления Духа Жизни, доселе «спавшего». Соответственно, тьма есть рассеянное состояние бытия, имеющее характер пустотности и, в лучшем случае, условно видимого мерцания. Свет же, следовательно, есть собирание рассеянных частиц, единство многообразных, т. е. живая конкретность.

Бытие уловимо всегда лишь «в виду времени», подчеркивал Хайдеггер, повторяя на собственный манер идею Гегеля о том, что бытие как неуловимое «ничто» есть становление. С этой точки зрения логическая цепочка универсальных понятий, включающая онтологию эволюции физического мира, выглядела бы следующим образом: чистое бытие = ничто = становление = взаимо-

действие = форма (структура) = качество = свет = излучение (эманация) и т. д. (Знак равенства в данном случае означает, что все указанные эманации происходят внутри мира как целого, бытия как единого, в качестве фазисов его развертывания.)

Ответ на вопрос, будет ли Вселенная расширяться вечно или ее ожидает бесконечный круговорот, во многом зависит от ответа на другой вопрос – что является источником развития Вселенной? Специально-научное его решение еще впереди, но с точки зрения философской онтологии уже сегодня можно утверждать: источник развития Вселенной – управляющее информационно-энергетическое ядро и его механизм взаимодействий положительных и отрицательных проявлений.

Наука в этом вопросе взвешивает вероятности: здесь всё дело в том, как (и, разумеется, с какой мировоззренческой позиции) решается вопрос о массе во Вселенной.

Один из сценариев состоит в утверждении о том, что судьба Вселенной связана с ключевым свойством темной энергии: с тем, как меняется ее энергия при увеличении или уменьшении плотности. Соответствующие расчеты показывают, что уничтожение Вселенной произойдет через 103 миллиарда лет при наиболее благоприятных параметрах моделирования, и через 16,7 – при наиболее неудобных. Примерно за 33 миллиона лет до «Большого разрыва» распадутся все галактики, в том числе Млечный Путь. Солнечная система прекратит свое существование за два месяца до уничтожения Вселенной, а Земля потеряет Луну за пять дней до часа X. Затем настанет черед Земли – наша планета взорвется за 16 минут до конца всего сущего, а за 30 аттосекунд (10 в минус 17 степени) до «Большого разрыва» перестанут существовать атомы. Однако – вопреки собственным напряженным расчетам и итоговым выкладкам – сторонники этого сценария подчеркивают, что он остается предметом чистого моделирования и неизбежных спекуляций: в реальности всё может оказаться совершенно другим [25].

Каким именно? Ответ на этот новый вопрос подразумевает обращение к другому сценарию – вечному существованию Вселенной как периодическому сжатию и расширению. В этой модели Вселенная живет и расширяется, после чего сжимается до некоторого минимального объема – и расширяется вновь. Контраргумент против этого сценария кроется в энтропии (мере бес-

порядка системы) – она должна всегда расти, вплоть до того момента, когда система придет к термодинамическому равновесию. А это означает, что никаких галактик и прочих наблюдаемых вещей уже не окажется.

Еще один сценарий развития Вселенной подразумевает, что вечная Вселенная могла сначала, в течение бесконечно долгого времени, быть статичной, а расширяется только последние 14 миллиардов лет (сценарий предложен космологом из университета Кейптауна Джорджем Эллисом [26]).

На этот сценарий опять-таки находится свое опровержение. Это – далеко не тривиальное заключение, но специалисты считают: можно доказать, что стационарная Вселенная оказывается неустойчивой по отношению к квантовым эффектам, и вероятность коллапса до сингулярного состояния отлична от нуля. Тогда получается, что не расширяющаяся Вселенная за бесконечно долгое время должна была схлопнуться. А этого, как мы видим на примере с нашей Вселенной, не произошло.

На это стоило бы возразить: во-первых, понятие бесконечности в данном случае может иметь относительный смысл – чрезвычайно долгого времени; а, во-вторых, критики альтернативной модели Вселенной, по-видимому, экстраполируют ее свойства именно в актуальную бесконечность, не учитывая многих возможностей изменения характера универсальной эволюции или инволюции.

Каким же, в своей релевантной форме, представляется нам механизм живого вселенского *perpetuum mobile* и каковы его эволюционно-космические следствия и результаты?

Идея состоит в следующем.

Чем больше информации и энергии в ходе созидания Вселенной отдает единое управляющее ядро, тем больше информации и энергии получает взамен от собственных творений. Дело здесь, в конечном счете, заключается в том, что это ядро, или сфера создает в «лице» энергичных оболочек звезд, планет и т. д. собственные подобия, – но только с *обратным* знаком. А, следовательно, и с *обратным*, *возвратным* движением информации и энергии.

Результаты креативных действий первоначала Мироздания ширятся в пространстве и развиваются. Само же оно в Теле сверкающей сферы подобно по своему положению Солнцу, тогда как творимые им и опоясывающие его миры – планетам Солнечной системы, которые возникают вокруг него и движутся по своим ор-

битам, напоминающим распускающиеся лепестки цветка. Возникающая таким путем гармония, следовательно, есть ни что иное, как олицетворение информации развития.

Все явления, вступившие на путь дальнейшего уплотнения на основе энергоинформационной ткани Духа Жизни, каждым шагом соединений и уплотнений создают все большее разнообразие уникальных и неповторимых энергийных свойств и качеств. Поэтому *Мироздание* – это информация разного уровня плотности и, соответственно, разного качества. Причем, проявления любого самостоятельного начала во всем бытии независимо от степени элементарности или сложности обладают собственным свойством, напоминающим сознание, и отличающимся именно степенью элементарности или сложности. Каждое истинно элементарное энергийное явление в первооснове бытия пассивного существования Единого обладает собственным энергоинформационным полем, в котором полностью отражена вся индивидуальная особенность самого энергийного явления. Это, по существу, и есть *элементарная форма сознания*.

После того, как начался процесс уплотнения через все большее соединение между собой самостоятельных энергийных явлений, в самоформирующемся Едином Целом также проявлялась все более усложняющаяся форма сознания – в виде особой энергоинформационной среды. Процесс увеличения степени сложности самоформирующегося сознания однажды позволил ему достичь того уровня, который можно без преувеличения именовать *Сверхсознанием* – способностью централизованного контроля Единого над собственными внутренними свойствами и возможностью активно влиять на них.

Выведением вовне «отрицательного» начала Единый установил в бытии своеобразный условный нулевой уровень, от которого как бы самостоятельно стал развиваться мир материи, где всё более уплотняющиеся «иневые» («женские») энергийные проявления получили возможность иметь собственные разнообразные и характерные для них формы сознания. И на первых порах формирования юной Вселенной самой сложной формой сознания явилось *планетарное сознание*, сознание первых звезд, которое формируется, в свою очередь, на основе соединения «плюсового» тока материальной универсальной энергии и «минусового» энергоинформационного излучения от телесной оболочки звезды или планеты.

Затем наступил очередной знаменательный этап, когда всё более сложные соединения «отрицательных» энергийных особенностей привели к появлению первых органических соединений и т. д., после чего устремившийся к развитию растительный мир на отдельных планетах стал именно той частицей, которая составила своеобразное богатство и определенное совершенство *полевой формы планетарного сознания*.

Качественно более сложная и активная форма жизненных проявлений – животный мир – означала также и переход от полевого ко все более *концентрированному централизованному сознанию* и т. д.

Первое, о чем необходимо упомянуть в качестве следствий изложенной модели космогенеза, – это указание на сущность *гармонии как информации развития*, поскольку все Мироздание есть информация разного уровня плотности. Современное человечество уже довольно близко подошло к такого рода пониманию, определяя информацию как фундаментальное взаимодействие, т. е. как *модальность Мироздания*, а не как служебную систему измерений или способ передачи сообщения. И если информация модальна, то она содержится во всех структурах Вселенной, включая другие модальности [27].

Такой ракурс рассмотрения чрезвычайно значим и плодотворен, прежде всего, в философском отношении. Гармония с этой точки зрения оказывается не просто статичным состоянием пропорциональности, соразмерности и т. п., а непрерывно развивающимся процессом. Действительно, если бы дело обстояло иначе, т. е. в случае гармонии как феномена статического порядка среди универсальных законов всеобщего развития, она была бы не гармонией, а деградацией. То же касается и развития: если бы оно не было по сути своей тенденцией к постоянному развертыванию (совершенствованию), оно опять-таки оказывалось бы постоянной деградацией и распадом.

И другой важный момент, связанный с новым пониманием гармонии, – это то, что гармония немислима вне информации. Другими словами, в основании гармонии развития и развития гармонии лежат свойства энергоинформационной ткани, энергоинформационного обмена. А это ясно показывает и со своей стороны подтверждает законосообразный характер развития Мироздания как «единой гигантской мысли» (по выражению Дж. Джинса).

Громадную важность в приведенной модели имеет и раскрытие механизма эволюции Вселенной и, более того, *конкретной формы этого универсального движения*. По сути дела, речь идет об указании на всеобщий закон движения материи, суть которого – постоянное восполнение и пополнение баланса природных взаимодействий благодаря последовательному бесконечному расширению их энергоинформационного обмена со своим первоисточником, что порождает всё новые и новые структуры и качества в Мироздании. Этот ритмический рисунок возрастающей мерности Вселенной можно, с известными оговорками, выразить в совокупности терминов маятника, резонанса, гомеостаза, возвратно-поступательного движения, поглощения-излучения и т. п.

В пятидесятые годы XX в. это «эллипсоидальное» развитие Вселенной было предположено и в некоторой степени угадано Н.А. Козыревым, выдвинувшим идею вращения звезд благодаря соответствующей направленной энергии времени [28]. В наши дни подобную эвристическую идею высказал алматинский ученый Нурбек Маженов [29]. Ему удалось приблизиться к выявлению *конкретной формы*, в которой существует *универсальное движение*, а, значит, к охвату всей механики единым пониманием и, в то же время, к установлению той причины, благодаря которой в динамике Природы становится возможным многообразие. Еще один шаг – и автору удастся достаточно убедительно показать ограниченность принципа эквивалентности, который раньше считался важнейшим наряду с принципом относительности. Н. Маженов доказывает, что о так называемой инерциальной массе можно говорить лишь в том случае, если мы абстрагируемся от взаимодействия материального тела с окружающим его миром, с гравитационными полями. В физической реальности такой массы не существует. На основе этого автор приходит к выводу о *всеобщем законе движения материи по эллиптической траектории*.

Все эти идеи, при некоторой их экстраполяции, позволяют удостовериться в следующем. Вселенная как целостная система развивается по единообразному общему закону, суть которого – постоянное восполнение и пополнение баланса природных взаимодействий благодаря последовательному бесконечному расширению их энергоинформационного обмена, что порождает все новые и новые структуры и качества в Мироздании. Этот закон, этот ритмический рисунок Вселенной можно, с известными ого-

ворками, выразить в совокупности терминов маятника, резонанса, гомеостаза, возвратно-поступательного движения, поглощения-излучения и т. п. А из этого должно становиться уже не просто неким допущением или общей идеей, а фундаментальным теоретическим выводом, сопряженным со строгой фактичностью, то, что материальный Мир зиждется на законе Меры, точнее, возрастающей Мерности, Гармонии (Кармы, или Воздаяния, если употребить понятия восточных учений).

Эти идеи во многом укладываются в ту космологическую модель, согласно которой, Вселенная имеет в своей основе образованный взаимодействиями условных элементарных частиц сферический (или эллипсоидальный) прообраз и активный источник мира материи [30]. Излучая в пространство волны информации и энергии с особыми плюсовыми и минусовыми качествами, он существует за счет своего энергийного восполнения энергией тех объектов, которые созданы им самим. Другими словами, чем больше источник-зародыш материальной Вселенной отдает во вне, тем больше он получает от того, чему отдал, и потому получает и отдает всё больше.

Вероятно, именно этот «пульсирующий» механизм и был некритически воспринят мистиками и учеными как «дыхание Браммы», как «расширение-сжатие» Вселенной, как безысходно повторяющиеся циклы ее «существования – несуществования», «появления – исчезновения», ее «вечного возвращения» и т. п. В действительности речь должна идти о постоянном многократном увеличении энергоинформационного тока во Вселенной, т. е. о том, благодаря чему создаются возможность и реальный механизм бесконечного расширения и расцвета Мироздания.

Могут, конечно, возразить ссылкой на закон сохранения материи. Он гласит, что материя никуда не исчезает и не появляется нигде. Однако признание хотя бы только одного феномена – предполагаемого в современной физике наличия во Вселенной *dark matter* (темной материи), составляющей 90% всей массы материи, – свидетельство определенных проблем с постулатом о сохранении материи. Главное же состоит в том, что закон сохранения материи явно противоречит идее не только эволюции Вселенной со всеми ее составляющими, но и гипотезе Большого взрыва, в то время как теория энергоинформационного расширяющегося баланса позволяет преодолеть самопротиворечивость данных сегодняшней науки [31].

В свете представленного онтологического подхода становится ясной также неправомерность спекуляций вокруг *«Ничто»* как первоосновы бытия. Это понятие, как и все ему подобные (например, «Пустота», «Небытие» или термин «нанополе», который использовал В. И. Вейник), не вполне корректно – именно потому, что даже пассивная форма бытия первоосновы источника мира материи отнюдь не является «Ничем», или «Пустотой». Такое наименование весьма условно, так как Бездна есть ни что иное, как пространство, в котором в рассеянном виде представлены условно точечные, свободно проявляющиеся информационно-энергетические узелки элементарного сознания.

Довольно справедливо указывает в этой связи В.Д. Плыкин: библейское «небо есть твердь» означает, что Вселенная – это не пустота, а жесткая энергетическая структура; ее образовали замкнутые вихревые информационно-энергетические потоки [32]. Поэтому первичное «Ничто», строго говоря, нельзя называть «Ничем», несколько точнее будет назвать его, пользуясь терминологией В. В. Налимова, смысловым пространством, пространством непроявленной семантики [33].

Еще один важнейший эвристический аспект касается понятий условно положительных («мужских») и условно отрицательных («женских») энергетических качеств в архитектонике Универсума. На первый взгляд, эти понятия кажутся заимствованными из древневосточных источников (в данном преломлении этих понятий – источников китайских), однако при внимательном рассмотрении обнаруживается более интересная картина. Древние источники, повествующие об универсальной противоположности «инь» и «ян», справедливо указывают на них как на основу гармонического природного баланса изменений, тогда как анализируемая здесь новая космологическая модель продвигает эту, в целом верную, идею глубже и дальше. Она указывает не просто на механизм сбалансированности, гармонии Мироздания, но, размыкая «цикл» традиционной онтологической картины, предоставляет конкретное объяснение и доказательство вечности развития Мира.

Видимое, т. е. то, что мы можем действительно видеть, имеет конец, но оно будет расширяться бесконечно. И то, что Вселенная внезапно может как-то свернуться, исключено. В самом начале (когда рождалась Вселенная и были выделены первые плотные состояния энергий, которые, уплотнившись, потом стали достаточ-

но видимыми, стали излучать большую энергию) были заложены особые закономерности, исключающие вариант свертывания, присущего элементарным составляющим всего космического пространства. Эти временные частицы, которые могут фиксироваться в науке, суть возникающие уплотненные состояния. Космическая среда располагает такими условиями, где предельно простые элементы могут соединяться друг с другом. А эти предельно простые элементы намного тоньше, чем то, что в состоянии сейчас в науке зафиксировать человек. И когда самые простые сплетаются вместе (соединяются две точки), они создают более сложную систему. На такой же основе начали сплетаться большие частицы, тем самым были включены механизмы, которые исключили вариант свертывания. Еще раз подчеркнем: вначале все сплеталось так, чтобы однажды разойтись в прежнее состояние, но на одном этапе уплотнения было введено определенное расширение, исключившее вероятность разуплотнения. И это расширение создало условия для выделения определенных энергий, имеющих информацию активного уплотнения; они впоследствии стали началом формирования звезд и звездных скоплений [34].

Другими словами, этими данными недвусмысленно показывается невозможность так называемых «осцилляций» Вселенной, ее расширений-сжатий. Эта идея, как мы уже говорили выше, обрела жизнь в архаические времена в виде представлений о «дыхании Брамы» и т. п. и, по всей видимости, явилась некритическим восприятием и догматизацией полученных посредством «чаннелинга» или иного откровения данных о взаимобмене энергий Вселенной и ее Источника. Однако осцилляции – притом, понятые совершенно по-другому, чем до сих пор, – это, скорее всего, только *внутренний момент и условие* бесконечного развития Вселенной. Проблема осцилляций и, следовательно, судьбы Вселенной, хотя и решается на пути выявления средней плотности материи Вселенной, но с иной и неожиданной стороны – на пути уяснения гармонии разнопотенциальных энергийных начал. Они создают «динамическое равновесие» (или, быть может, лучше было бы сказать – *неравновесный динамический баланс*) плотности Вселенной в качестве условия вселенской гармонии бесконечного развития и расцвета.

3.2 Биология без альтернативы: креационизм или эволюционизм

Правомерно ли употребление понятия «жизнь» в расширенном смысле – как «органического» в противоположность «механическому», или как «целостного» в противоположность «частичному»?

Вероятно, право на существование имеют оба эти подхода. Один из них применим к узко специальному рассмотрению жизни, другой – к философскому. «Ибо, в действительности, биолог изучает, так же как и биогеохимик, не “жизнь”, а живое вещество... Есть ли или нет проявления жизни помимо живого организма, может не интересовать современного биолога, так как вся его работа лежит в области исследования живого и мертвого *организма*. Это, в действительности, он называет жизнью... Биолог и биогеохимик не могут, однако, не считаться с существованием другого, большего понимания жизни, чем то, из которого они исходят...» [35].

Но и в сугубо биологическом смысле неправомерна редукция живого к его вещественному субстрату. Примером этого служит классическое и когда-то даже канонизированное положение о том, что жизнь есть способ существования белковых тел, каковой способ состоит в постоянном самообновлении и обмене веществ со средой. Разумеется, это определение в научном отношении успело несколько устареть, однако значит ли это, что его можно усовершенствовать, приплюсовав к белковым телам открытые позднее полинуклеотиды? Перестаёт ли в этом случае жизнь трактоваться в духе вещественности?

Субстратная теория, будь она классической «белковой» или новейшей «биополимерной», страдает серьезными недостатками. Вот некоторые из них.

Если живое связано лишь с белками и нуклеиновыми кислотами, то вся остальная природа оказывается неживой. А этого достаточно для того, чтобы относиться к ней иначе, нежели к ее крохотному «заповеднику», «живому уголку»: равнодушнее, хуже – наконец, попросту потребительски.

Субстратная теория, по существу, отказывает в праве на существование и другим, вземным формам жизни, как, впрочем, и всем, которые пока неизвестны. Подобное ограничение взгляда ущербно не только в познавательном, но и этическом аспекте.

Однако и сам «субстрат жизни» – белок ли это, нуклеиновые ли кислоты или азотистые основания – сам по себе не является живым, а значит, не может служить и причиной жизненного процесса. Жизнь не возникает из перетасовки молекул.

Сторонники субстратной теории представляют жизнь как островок в океане косной материи. И тогда в картине мироздания начинает главенствовать неживое; тогда умирание, смерть становится основополагающей и ведущей тенденцией развития.

Но может ли такое быть? Конечно же, нет. Ибо в случае преобладающей роли деструктивного начала не было бы никакого развития, никакой эволюции: всё и всякое сущее попросту бы разрушалось и мертвело, едва возникнув, – точнее, не могло бы даже и возникнуть.

Собственно говоря, субстратная теория объективно должна подводить в конечном счете к безотрадному выводу о том, что жизни нет вовсе, есть лишь мозаичные скопления косного вещества разной степени сложности. Но это совершенно противоречит и очевидности, и научным фактам. Живое не только несводимо к косному, но и прямо противоположно ему. «Различие между живыми и косными природными телами так велико, ... что переход одних в другие в земных процессах никогда и нигде не наблюдается; ... он глубже нам известных физико-химических явлений» [36].

Откуда же и как возникает жизнь?

Если сводить живое к косному, то это вынуждает занять в вопросе о происхождении жизни точку зрения так называемого абиогенеза. Эта позиция требует атомизировать представления о структуре протоплазмы и объяснить живое из составляющих его частей.

Но как бы мы ни пытались понять живое из его субстрата, мы лишь раздробим этот субстрат и, дойдя до мельчайших частиц, окончательно утратим понимание живого и сам предмет исследования.

В таком случае, надо, быть может, признать правоту тех, которые утверждают, что живое – как онтогенетически, так и филогенетически – происходит только от живого («биогенез»)? А поскольку это противоречит тому научному факту, что задолго до живого существовала материя неживая, постольку некоторые исследователи выходят к идее внеземного происхождения жизни. Одна из таких гипотез восходит к Сванте Аррениусу и на-

зывается гипотезой «панспермии». Она заключается в том, что жизнь в форме простейших микроорганизмов была занесена на Землю из космического пространства. В пользу такого допущения говорят опыты, показавшие выживаемость спор при ультрафиолетовом излучении и космической стуже; обнаружение органических веществ, в том числе аминокислот, в составе метеоритов, кометного вещества и т. п.

Другая гипотеза утверждает тезис о панспермии направленной, т. е. об искусственном «посеве жизни» высокоразвитой инопланетной цивилизацией. Согласно этой точке зрения, жизнь возникает из тахионного потока. Струя тахионов – частиц, движущихся со сверхсветовой скоростью, извергается на подлежащую заселению планету; тахионы обрастают элементарными частицами, рекомбинируют в двойную спираль ДНК – и белки, ферменты, готовые живые структуры взращиваются мгновенно. Об этом говорят, например, так называемые контактеры – люди, получающие информацию, так сказать, из первых рук, непосредственно от представителей внеземных цивилизаций. Подобную точку зрения на происхождение жизни отстаивал и первооткрыватель ДНК, нобелевский лауреат Фрэнсис Крик.

Новейший вариант этой гипотезы выглядит следующим образом. Приблизительно 100 миллионов лет назад представители внеземного разума из созвездия Плеяд («плеядеанцы») начали создание на поверхности Земли жизненных форм, основанных на углероде и кремнии. Вся физическая жизнь сотворяется на основе эфирного шаблона – закодированного геометрического паттерна, сформированного высшим разумом и понижающего вибрацию до тех пор, пока он не сливается в формат молекулы РНК/ДНК. Молекулы белка очень напоминают органический компьютер, а эфирный шаблон является реальной программой этого компьютера. «Такое объяснение шаблона жизни приводится для иллюстрации того, что жизнь не была внезапным или “одноразовым” событием, произошедшим как счастливая случайность. Скорее, это было заранее обдуманное и запрограммированное событие, которое позже могло перепрограммироваться и меняться путем любого количества перестановок» [37].

Даже если эти гипотезы справедливы, на вопрос о происхождении жизни они не отвечают в принципе, ибо из них невозможно уяснить, откуда и как взялись в космосе сами «зерна

жизни» – микроорганизмы и сами всемогущие творцы живого – инопланетные разумные существа. Кроме того, эти гипотезы связывают жизнь опять-таки лишь с каким-то субстратом. Но если под «живым» понимать лишь тот или иной определенный вид вещества, то между ним и остальной природой всегда будет лежать пропасть, а «мостик» через нее никогда не будет найден и переброшен. Тогда неизбежны утверждения, что, вероятно, не этот, а какой-то другой вид материи является носителем жизни. В поисках начала живого легко уйти в дурную бесконечность и в тупик агностицизма. Но точно так же, как материю нельзя сводить к конкретным ее видам, жизнь, очевидно, нельзя редуцировать к тому или иному субстрату.

Тем не менее, космические гипотезы имеют существенную эвристическую ценность. Они заставляют обнаружить и понять ту простую истину, что жизнь не может быть явлением локальным, частным и второстепенным. Она непременно должна быть феноменом общекосмическим, и не в одном только пространственном смысле, но по самому своему характеру. И даже если жизнь возникла и существует лишь на Земле, это не умаляет ее вселенского предназначения. Земля не изолирована от остального мира, она – космическое тело.

Если жизнь закономерна и необходима, то она тем самым – феномен универсальный. Если живое несводимо к тому или иному материальному носителю, то оно – больше чего-то только материального. Если живое – всегда от живого, то лишь живое может стать мертвым и косным. И если, наконец, живое невыводимо из частей, хотя состоит из них, оно – целое, детерминирующее свои части-органы.

Всё это с необходимостью подводит к выводу о том, что живым должен быть весь мир как целое. Тогда становится преодолимой пропасть между живым и косным. Живое происходит от живого, а если оно построено все-таки из неживых «кирпичиков», то это означает лишь то, что «неживое» – понятие относительное и условное. Подобно тому, как в составе живого тела рука представляет собой орган живой и активный, а мертвая лишь будучи отсеченной от тела, каждое отдельное сущее, пускай и в разной степени, является живым, если рассматривается как орган мира как единого живого целого. «Строго говоря, понятие “жизнь” может быть отнесено лишь к биосфере в целом, поскольку в земной

структуре гетеротрофы, к которым относятся все высшие организмы, не могут обходиться без автотрофов» [38].

Живое – это универсальный аккумулятор веществ, энергий, полей и потому способно строить из себя многие формообразования. Живое предназначено себя отдавать, реализовывать, оставаясь целым. «...Жизнь есть увековеченный химический процесс» [39].

Поэтому не должно удивлять недавнее открытие того, что клеточные схемы помнят свою историю. Инженеры из Массачусетского Технологического Института – старший преподаватель в MIT Timothy Lu, докторант Piro Siuti и магистрант John Yazbek разработали новые биосинтетические вычислительные схемы, объединяющие активную логику и память. Они создали в клетках бактерий генетические схемы, не только выполняющие логические функции, но и запоминающие результат вычислений, который кодируется в молекулах ДНК клеток и передается множеству последующих поколений. По словам разработчиков, все известные им предыдущие публикации в области синтетической биологии сфокусированы на создании или логических элементов, или модулей памяти, сохраняющих данные в закодированном виде. Но никогда – обоих компонентов одновременно. Ученые считают, что сложные вычисления требуют комбинирования логических схем и памяти, именно поэтому потребовалось создание такого специфического генетического аналога привычной нам жесткой логики [40].

Сказанное позволяет сделать вывод: живое существует для того, чтобы отдавать миру то, что он дал ему, – но только в новых и новых формах. Организм ассоциирован с творчеством. Живое, в таком случае, – не только аккумулятор, но и универсальный трансформатор веществ, энергий и полей.

В феномене жизни природа имеет ту степень свободы, на которой конечные материальные вещества самоорганизуются. Это позволяет видеть в них проявления разумного начала. Поэтому жизнь можно в известном смысле определить как разумную материю. «Жизнь вообще есть соединение духовного начала с материей, или натурой, воплощение духа, одухотворение материи» [41].

Жизнь не может быть сведена к чистой энергии или чистой мысли, каковые выявляются в качестве принципов движения живого. Ведь они должны действовать на что-то, а этим «что-то» может быть лишь тот или иной субстрат. Тем самым оказывается,

что субстратная и функциональная теории должны быть не антагонистами – напротив, они должны дополнять друг друга; жизнь не может исчерпываться ни субстратным, ни функциональным истолкованием: она поистине универсальна и синкретична.

Следовательно, жизнь есть неразрывное единство информации, энергии, вещества. Иными словами – *единая линия Мира как Единого*. Говоря так, мы имеем в виду не только то, что живые организмы появились на каком-то этапе развертывания Единого, но и то, что живым является сам Мир как Целое, а, значит, и все им порожаемое. Вся природа, всё сущее выступают единым живым организмом.

В последние годы от ученых нередко можно услышать, что в происхождении жизни важнейшую роль сыграла световая энергия. Сделать вывод о том, что излучение света является не следствием жизни, а ее причиной, ученым позволило недавнее теоретическое обоснование источника гамма-излучения в организме человека. В основе распространения света людьми лежит низко-энергетическая ядерная реакция, в которой участвуют природные радионуклиды. С возрастом их число снижается, а при достижении критической массы начинается процесс биологического старения [42].

Действительно, трудно не признать, что жизнь есть энергия, а стареть и коснеть означает терять энергию. При этом, поскольку энергия есть в своем наиболее чистом и тонком выражении свет, возникновение жизни есть появление «нового света», новых его уровней и форм (генерирование из первичной материи, непроявленного уровня реальности, а ближайшим образом – из энергоинформационного поля Земли). А эволюция, с этой точки зрения, – видоизменение световых потоков, в том числе, в ходе их взаимодействий и взаимных наложений.

Более одного процента всех звезд в нашей галактике имеют планеты, которые могли бы поддерживать сложные формы жизни в определенные моменты времени. Запуск таких космических телескопов, как Kepler, позволяет относительно быстро находить новые экзопланеты в большом количестве. Моделирование, проведенное учеными, дает четкий ответ на этот вопрос. По их данным, обитаемые планеты настолько распространены по направлению к центру галактики, что, хотя многие из них и были уничтожены сверхновыми, их осталось достаточно много, чтобы в течение долгого времени на них могла развиваться жизнь.

Мир – живой, следовательно, он есть система, или организм, а, следовательно также – он един. И если он генетически взаимосвязан, то, следовательно, и информационно. Как всякий живой организм, мир обладает несколькими каналами межсистемной генетической информационной связи. Как всякий живой организм, мир растет, развивается, совершенствуется и, вероятно, имеет свой центральный управляющий орган [43].

Таковы, коротко говоря, следствия понимания Мира как живого. Соответственно, они позволяют предполагать, что жизнь – феномен универсальный, а эволюция – единый и всеобъемлющий процесс.

Разнообразные формы жизни суть проявления мира как Живого Единого, который и есть основание и причина всякого отдельного и конечного живого. «Создается впечатление, что жизнь как бы настроена на современные значения фундаментальных констант. Стоит их немного изменить и жизни не станет» [44].

Если жизнь есть атрибут мира как целого, то возникновение жизни на Земле – процесс естественный и спонтанный. Иными словами, эволюция, безусловно, есть, но она происходит не от «самостоятельных усилий» живых организмов, а по объективным законам, не зависящим от воли и желания зайца, змеи, кошки, собаки...

Природа, по определению, – субстанция, то, что *прирождено*, т. е. не имеет внешней причины. Она, тем самым, субстанция-субъект. Действительно, что такое «сама Природа» как творящая активная сила? Дерево? Трава? Муравей?.. Нет, она не есть ни то, ни другое, ни третье... Не дерево творит само себя, не трава созидает себя, не муравей наделяет себя инстинктами, – но именно Природа как *Целое* зачинает, созидает и детерминирует всё сущее. А что же есть это Целое? Как таковое, само по себе оно – Пустота, т. е. Единое Понятие, Единая Мысль. «...Тот, кто, находясь во всех существах, отличен от всех существ, кого все существа не знают, чье тело – все существа, кто изнутри правит всеми существами, – это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный» (*Брихадараньяка упанишада* III, 7).

Итак, *Природа атеистов* и ученых, поскольку они относятся к Природе как к чему-то, что имеет внутреннюю логику, смысл, законы, – *тот же Бог*, только под другим названием и более абстрактный (если иметь в виду неопределенность понятия «Природа» в атеистическом мировоззрении).

Такова фактическая, не зависящая от субъективных интерпретаций и акцентировок, позиция материалистов и пантеистов. Природа – это Бог. По крайней мере, в своем явленном чувственно-конкретном многообразии она *полна Богом* как свою сущностью, Бог имманентен Природе. Выражаясь еще иначе, Природа имеет свою полноту только при условии, что она понимается в качестве мыслящей и самодвижущей творящей субстанции. В противном случае она – не Природа даже, а россыпь бессвязных проявлений, случайных организмов и т. п.

Разумеется, помимо пантеизма, существует и позиция так называемого панентеизма, согласно которому, Бог, хотя Он и проявляется в Природе, все-таки больше Природы и остается также и вне, «за скобками» последней. На это, однако, следует заметить: Бог больше Природы только в том случае, если Природа понимается как голый *набор внешних явлений*, физических, химических, биологических и т. д., а также в том смысле, что Бог выступает для Природы как определение ее *внутренней причины и сущности*. Но Природа как таковая есть чистая Трансценденция, или Бог.

Следовательно, эволюция – процесс не просто творческий, но подчиненный высшей творческой Силе. Растения и животных создала та же самая Сила, которая создала всю неорганическую природу: камни, воду, геологические слои, звезды... Ибо почему, на каком основании мы должны отрывать происхождение видов от происхождения, например, тех же геологических феноменов? Первое без второго невозможно. Значит, надо рассматривать эволюцию как пошаговое движение вселенской информации, что распаковывается в универсальную энергию, создавая вещество и его бесчисленные формы, образующие собою геологическую и химическую среду, а с нею – и бесчисленные формы существ [45].

Жизнь, от элементарных частиц до галактик во Вселенной, – это программа, запись, т. е. направленный информационный процесс. Причем процесс всеобъемлющий, вездесущий. «...Если на планете эволюционируют живые организмы, возникает биологическое давление, благодаря которому должны быть заполнены все возможные среды, все экологические ниши...» [46].

Что касается вульгарно-дарвинистского объяснения жизни, оно нередко подвергается аргументированным сомнениям, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, дарвинизм не в силах показать самое начало жизни и ее возникновение на Земле. Так,

Чарльз Дарвин начинает если не «с середины», как писала Е.П. Блаватская, то уж точно не «с начала». Он в известной степени объясняет или пытается выявить механизм эволюции живого, но не его происхождение. Во-вторых, эволюция выглядит в дарвинизме процессом, управляемым слепыми силами. А это противоречит факту направленного характера эволюции и логически не увязывается с самим понятием жизни как процесса разумного. В-третьих, дарвиновский естественный отбор – фактор сутобо внешний, вторичный и по существу своему отрицательный, ведь отбирать можно лишь из чего-то уже имеющегося, притом имеющегося во многообразии. «... Отбор скорее подобен отбору художника, изготовившего несколько картин и в порыве самокритики уничтожившего те, которые его не удовлетворяли, чем механическому, непрерывно действующему естественному отбору. Если пользоваться именами, то тут отбор по Эмпедоклу (где творческую роль играл холистический фактор, называемый им Любовью), но никак не по Дарвину...» [47].

Несколько иначе обстоит дело в синтетической теории эволюции (СТЭ) – современном эволюционном синтезе различных дисциплин. Эта теория опирается на *генетику* и *дарвинизм*, а также на *палеонтологию*, *систематику*, молекулярную биологию и т. д.

Синтетическая теория в ее нынешнем виде образовалась в результате переосмысления ряда положений классического дарвинизма с позиций генетики начала XX века. СТЭ можно охарактеризовать как теорию органической эволюции путем естественного отбора признаков, детерминированных генетически. Толчок к развитию синтетической теории дала гипотеза о *рецессивности* новых генов. Эта гипотеза предполагала, что в каждой воспроизводящейся группе организмов во время созревания *гамет* в результате ошибок при репликации ДНК постоянно возникают *мутации* – новые варианты генов.

Здесь, впрочем, следует отметить, что речь идет, вообще-то говоря, не столько о наследственности, сколько о генетическом, внутреннем видоизменении передаваемых свойств, а не закреплении новых, приобретенных извне способностей, передающихся далее по наследству.

Далее, мутация подпадает под действие естественного отбора, отбор уничтожает сочетания генов, затрудняющие жизнь и размножение организмов в данной среде, и сохраняет нейтральные и выгодные сочетания, которые подвергаются дальнейшему

размножению, рекомбинации и тестированию отбором. При этом отбираются, прежде всего, такие генные комбинации, которые способствуют благоприятному и одновременно устойчивому фенотипическому выражению изначально мало заметных мутаций, за счет чего эти мутантные гены постепенно становятся доминантными [48].

Таким образом, сущность синтетической теории составляет преимущественное размножение определенных генотипов и передача их потомкам. В вопросе об источнике генетического разнообразия синтетическая теория признает главную роль за рекомбинацией генов.

Нельзя не видеть: это, по сути дела, прямая ссылка на внеприродные детерминанты развития. В противном случае придется признать, будто гены *сами выбирают*, что передавать далее по наследству. Удивительный парадокс: то, что определяет поведение и структуру живого (гены), само детерминировано некоей заложенной в них программой.

Впрочем, возможен и иной логический ход. Если гены самостоятельно выбирают путь своего развития, они наделены целеполагающей способностью, т. е. сознанием. В конечном счете, такой вывод мало чем отличается от предыдущего.

Несмотря на эти неприятные для науки интерпретации, ученые-эволюционисты подвергают своих оппонентов – креационистов – резкой и непримиримой критике. Аргументация эволюционистов сводится, в общем и целом, к следующим положениям.

В силу того, что креационисты исследований, как правило, не ведут и собственных открытий и достижений не имеют (очевидно, из-за изначальной ложности их гипотезы), они вынуждены пользоваться научными данными, чаще всего полученными эволюционистами. Уже само желание опровергнуть эволюционную теорию при помощи данных, полученных на ее основе и в ее подтверждение, не может не быть очевидно нелепым, однако креационисты не останавливаются на достигнутом. Не утруждая себя изучением эволюционной биологии, они сами придумывают себе некую концепцию, вставляют в нее эволюционный термин, значения которых не знают или не понимают, и начинают доказывать, что именно это является теорией эволюции.

Один из главных тезисов креационистов – ссылка на второе начало термодинамики, которое как будто отрицает саму воз-

возрастает. При этом энтропия трактуется только и исключительно как «мера беспорядка» и «величина хаоса». Однако, подчеркивают эволюционисты, второе начало термодинамики является чисто эмпирической (установленной опытным путем) закономерностью, прежде всего – степенью статистической неопределенности состояний вещества. Она определяет вероятность предсказания, как будут вести себя элементы системы в следующий момент времени. Таким образом, обыденные понятия «хаоса и беспорядка» имеют к ней весьма опосредованное отношение. Кроме того, нарастание энтропии имеет место только в закрытой термодинамической системе, например, в некоем абсолютно теплоизолированном термосе, каковых, разумеется, в природе не встречается. В открытых же системах энтропия может не только уменьшаться, но и стремиться к нулю. Например, при охлаждении (отведении тепла) растворов они кристаллизуются, а при дальнейшем охлаждении системы атомы в кристаллической решетке кристалла движутся всё медленнее, неопределенность их положений уменьшается и при абсолютном нуле энтропия кристалла, состоящего из одинаковых атомов, полностью отсутствует. Нетрудно догадаться, что условия, при которых тела остывают, весьма широко распространены во Вселенной, и, следовательно, процессы уменьшения показателя энтропии наблюдаются сплошь и рядом. Наконец, именно из второго начала термодинамики следует неизбежность возникновения сложных физико-химических систем, в том числе жизни. Действительно, при уменьшении количества энергии в системе (например, при неравномерном остывании поверхности Земли) наличествующие на ней компоненты неизбежно (в связи с уменьшением энтропии) должны были образовать термодинамически соответствующую структуру – сложные биологические молекулы, способные долгое время поддерживать свою стабильность за счет поглощения энергии из окружающей среды. В дальнейшем же уменьшение энтропии привело к усложнению структуры молекул и возникновению ДНК, обладающей некоторыми свойствами кристаллов.

Еще один довод креационизма, следующий из первого, гласит, что ничтожная вероятность случайных комбинаций не позволяет самопроизвольно возникнуть сложному органическому веществу. С точки зрения эволюционистов тут происходит смешение поня-

тий «случайность» и «неопределенность». В ходе эволюции молекулы самоорганизуются, а организмы развиваются в сторону максимальной энергетической выгоды (так называемая «эволюция белковой Вселенной»). Невероятные же цифры «вероятностей», приводимые в креационистской литературе, возникают оттого, что авторы этих расчетов представляют себе атомы как висящие в вакууме, не обладающие индивидуальными свойствами и не взаимодействующие друг с другом.

Разумеется, все эти рассуждения эволюционистов точно так же могут быть подвергнуты критике. Дело в том, что, по высшему счету, их аргументы бьют мимо цели. Они, действительно, не оставляют камня на камне от теории, если она *отрицает эволюцию*, но не в состоянии опровергнуть теорию *креационизма*. Ибо этот последний в своей наиболее рафинированной форме отнюдь не против факта эволюции. «Есть величие в этом воззрении, по которому жизнь с ее различными проявлениями Творец первоначально вдохнул в одну или ограниченное число форм; и между тем как наша планета продолжает вращаться согласно неизменным законам тяготения, из такого простого начала развилось и продолжает развиваться бесконечное число самых прекрасных и самых изумительных форм», – так завершает свою знаменитую книгу «Происхождение видов» самый знаменитый из эволюционистов – Чарльз Дарвин [49]. Или, как пишет об этом современный исследователь Ю.В. Чайковский, «...дарвинизм остался в философских рамках естественного богословия» [50]. Читай: эволюционизм – в рамках креационизма.

Это недвусмысленно указывает на единство креации и эволюции, точнее, на то, что жизнь есть *творческая эволюция*.

Креационисты неспроста подчеркивают невозможность «случайного» происхождения и эволюции живого, так как вероятность этого, действительно, крайне мала. «Этот аргумент и используют верующие для критики, сами, однако, не предлагая вообще никакого объяснения, настаивая на чудесном Божественном вмешательстве. Однако чудо, наверное, тоже должно иметь свою технологию. Создавая жизнь, Бог не мог, не нарушая созданных Им Самим для нашей Вселенной законов, просто собрать в одно место нужные молекулы, их движение определяется причинами и их нельзя просто переставить» [51].

Любопытную и, на наш взгляд, перспективную идею высказывает в этом отношении Р.К. Баландин. В качестве причины проис-

хождения жизни и ее эволюции он указывает на «творящую природу Земли» [52]. При этом свою главную мысль Баландин формулирует следующим образом: «Можно предположить: внешней силой, направляющей эволюцию живых организмов, является не таинственный космический разум, о котором мы не имеем сколько-нибудь определенного представления, а не менее таинственная земная среда жизни, система взаимодействия природных вод, газов и каменной оболочки планеты с солнечным излучением» [53]. От себя позволим добавить – со всем энергоинформационным излучением Космоса, поскольку Земля – тоже космическое тело.

Тогда общая схема эволюции может быть примерно представлена в несколько качественных этапов. Мир как Единое Целое порождающим образом воздействует на планету Земля (тоже как на целое и в разнообразных ее средах). Земля вынашивает и рождает. Органами «оплодотворения» и «утробой», где всё зарождается, вынашивается и появляется на свет, Земле служат, по видимому, *все* среды, будь то океаны, пустыни, горы. Говоря еще конкретней, непосредственное зарождение химических соединений живого вещества возможно в воде, почве, пещерах, болотах и иных относительно изолированных (образно говоря, своеобразных «лабораторных») условиях среды.

Эта тотальность жизни означает тем самым и *тотальность происхождения видов*, т. е. повсеместность их возникновения, множественность механизмов и возможностей. При этом множественность объемлется, вероятно, единым механизмом обмена энергией и информацией «ян» и «инь».

С позиций энергоинформационно-генетической теории Мироздания, жизнь есть бытие эволюционирующей энергии. Исследования, проведенные учеными-генетиками (биологами и физиками) показали, что возможна волновая передача генетической информации [54].

Из огромного количества возможностей зарождения жизни (мгновенного внесения необходимой для этого энергии и информации) явствует, что эволюция идет вовсе не так медленно, как казалось до сих пор. Конечно, вскоре после появления первого живого вещества нужен инкубаторный период, подобный акклиматизации организма к новой среде, но затем развитие может идти быстро. Иначе организм не успеет приспособиться к среде или не поспеет за ее изменениями. Кроме того, необходимость тоталь-

ности жизни, ее разнообразия и убиквистики требует достаточно быстрого расселения живых форм по всей планете, их экспансии. Так что дело эволюции не нуждается в сотнях или десятках миллиардов лет, а может быть, как и историческое время, ускоряется где-то ближе к появлению класса млекопитающих.

Существует, впрочем, и другая точка зрения, о которой мы вкратце упоминали на предыдущих страницах. Жизнь, согласно этой гипотезе, родилась не на Земле. Анализ скорости эволюции жизни на Земле привел исследователей к парадоксальному выводу. Либо жизнь на планету попала уже в достаточно сложном виде, либо на первом этапе ее развитие шло невероятно быстрыми темпами, которые затем по неизвестной причине резко замедлились.

Авторы исследования, проанализировав множество данных, в том числе генетических и палеонтологических, пришли к выводу, что сложность жизни на Земле удваивается каждые 376 миллионов лет. А сама кривая усложнения жизни является экспонентой. Правда, экспоненциальный рост сложности генома характерен для жизни лишь до тех пор, пока она не достигла высокого уровня сложности. Так, между человеком и археей большой разрыв по сложности генов. А между рыбами и млекопитающими – совсем небольшой. В то же время, между геномом мыши и человека по сложности различий уже практически нет. Дальше начались проблемы. Линейная регрессия генетической сложности на логарифмической шкале показала, что нулевая генетическая сложность земной жизни должна была стать ненулевой в диапазоне $9,7 \pm 2,5$ млрд. лет тому назад. Даже если применить минус, то получится 7,2 млрд. лет, что никак не укладывается в хронику планеты Земля, так как сама планета образовалась из пылевого облака солнечной туманности не ранее 4,54 млрд. лет назад. Нашей Галактике в ее современном виде, по всем имеющимся сегодня данным, не более 10 млрд. лет. А Вселенная, по современным представлениям, возникла $13,7 \pm 0,13$ млрд. лет назад. Если применить плюс, то получится, что жизнь старше, чем наша Галактика, и зародилась где-то примерно через 1,5 млрд. лет после Большого взрыва.

У возникающего парадокса есть два решения. Первое объяснение – жизнь возникла на Земле и в ранней истории скорость ее развития была стремительной. Затем что-то произошло, и скорость эволюции замедлилась. Собственно, большая ее часть происходила, согласно всем имеющимся научным данным, именно

с этой «погашенной» по сравнению с начальным этапом скоростью. Подобное объяснение авторы отвергают, так как оно подозрительно напоминает концепцию креационистов. Другими словами, где-то там далеко в прошлом имелся акт божественного сотворения, создавшего жизнь сразу на достаточно продвинутом уровне. Второе объяснение – жизнь действительно зародилась существенно раньше, чем появилась планета Земля, и она попала на нее уже в достаточно продвинутом состоянии – в виде сложных микроорганизмов, с высоким уровнем генетической сложности. Иными словами, исследование косвенно, на чисто математическом уровне подтверждает идеи панспермии – возможности распространения жизни во Вселенной посредством ее переноса с планеты на планету [55].

Надо полагать, что оба объяснения имеют право на существование, причем именно в своей совокупности. Гипотеза почти мгновенного возникновения жизни предполагает и весьма быструю экспансию жизни на нашей планете. В то же время, совсем не исключен вариант того, что какие-то формы жизни в том или другом масштабе могли попасть на Землю из космоса. Но и в этом случае сам механизм порождения жизни должен, по-видимому, быть единым и иметь силу для любой планеты во Вселенной.

Против идеи «случайного» возникновения жизни говорит и сущность *творческого беспорядка*. Иначе говоря, принцип «порядок из хаоса» непременно должен быть дополнен уточнениями: а) хаос трансформируется в порядок благодаря упорядочивающему принципу и б) творческий беспорядок есть момент пути к гармонии. При этом творческий беспорядок возникает из-за движения к новому, неизведанному, а, значит, путь полон проб, ошибок и всегда открыт новым возможностям (доселе не учтенным или же возникающим из проб и ошибок в качестве невиданных конфигураций).

Всё это снова и снова ведет к выводу о том, что креационизм и эволюционизм – звенья одной цепи, стороны единого процесса.

«В споре по поводу *гипотезы развития*... один из споривших высказал мнение, что так как мы ни в одном из наших опытов не получаем чего-либо подобного перерождению видов, то ненаучно принимать, чтобы перерождение видов когда-либо имело место. Если бы я присутствовал при этом споре, то, оставляя в стороне такое положение, открытое для критики, я ответил бы, что так как

ни в одном из наших опытов мы никогда не встречали *сотворенных* видов, то точно так же нефилософично принимать, что какие-нибудь виды когда-либо были сотворены» [56]. Спенсер в данной статье старается подвергнуть критике креационизм, однако, по сути, показывает, что обе гипотезы развития *равно неубедительны*. Действительно, можно видеть, что между ними существует логическая эквивалентность и необходимость взаимного дополнения.

Об эволюции живого можно и нужно сказать то же, что, например, о происхождении языка: здесь по-своему верны все теории и вся их совокупность (разумеется, с разной степенью релевантности каждой). «Как мне кажется, – писал в этой связи выдающийся лингвист А.Л. Погодин, – и теория звукоподражания, и теория междометий, и теория “сопроводительного крика”: все заключают в себе известные здоровые зерна, которые должны быть взрощены наукой» [57].

Аналогию с эволюцией живого можно продолжить и представить на материале истории культуры.

Дело в том, что при взгляде на историю культуры видна определенная закономерность. Сначала выделяются один-два оригинальных автора, творца. Затем им стараются подражать или создавать произведения в том же духе. Так появляются направления, круги единомышленников, «плеяды». Подражатели, копиисты вскоре выпадают из круга, отбрасываются на обочину культуры, тогда как те, кто соблюдал не букву, а дух родоначальников направления, творят непохоже на родоначальников по форме и содержанию, но узнаваемо именно по духу. Таким образом, можно утверждать, что в работе этих представителей направления срабатывает некий метакод, некое общее энергоинформационное поле, а вовсе не умение подладиться, подстроиться под стиль и дух родоначальников.

Не то же ли самое происходит в эволюции живых организмов? (Ведь более позднее может служить ключом к более раннему. «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны» (К. Маркс).

Один-два организма видоизменили некоторые свои проявления. Вскоре, как снежный ком, нарастают подобные проявления и у множества других организмов. Потому ли, что они подражали первым? Очевидно, вовсе нет. В случае чистого подражательства они не смогли бы проявить новые признаки «просто по желанию» – нужна внутренняя способность (готовность) к этому. Сле-

довательно, они проявили признаки, гомогенные признакам родоначальников данного таксона потому, что ими двигало общее энергоинформационное воздействие *метабиологического характера*. В противном случае придется признать наличие целеполагающей, т. е. отчетливо сознательной, деятельности у всех живых организмов, начиная со мха и инфузорий.

Но откуда новые признаки у родоначальников таксона-круга?

Возможно, на окраинах старого круга формируются свойства (или, по меньшей мере, накапливаются потенции), уже сильно отличающиеся от первоначальных, от ядра этого круга-таксона. И тогда возникает потребность вырваться из круга (стало быть, объективная, не обязательно зависящая от воли и желания организма, а ставшая результатом множественного ряда энергоинформационных толчков).

Эти «круги» свидетельствует о том, что природа эволюции – объективна, в смысле метабиологична, энергоинформационна. Эволюцией движет, так сказать, вся Природа как незримое целое, следовательно – как единый Творец, имманентный Эволюции.

Впрочем, круги эволюции имеют и другую, довольно драматичную интерпретацию. Так, французский философ Поль Вирилио пишет о времени «глобалитарной войны»: «Готовится не “опрятная война”, война без убитых, но “чистая война”, война без воспроизведения некоторых видов, которые исчезнут из биоразнообразия форм живого. Это значит, что завтрашняя война, хоть и сопоставимая с недавними “кабинетными преступлениями”, будет разыгрываться не в закрытых кабинетах, а в лабораториях, с дверьми, широко распахнутыми в лучезарное будущее трансгенетических видов, лучше приспособленных к загрязненной среде нашей маленькой планеты, подвешенной в эфире телекоммуникаций» [58].

Вообще, это наводит на следующую мысль. Сначала – креация, которая имманентна одновременно начинающейся эволюции. К сегодняшнему дню эволюция перерастает в своевольную креацию, т. е. переделку вещества мира человеком. Это, далее, ведет к изменению самого человека, к новому витку его эволюции. Но потом наступит, надо надеяться, этап единства эволюции человека и его креативности: когда эволюция станет процессом, который управляется одухотворенным разумом человека.

Такова, вероятно, сложная диалектическая цепь процесса «креация – эволюция».

Только признание всего Мироздания в качестве единого живого целого позволяет приблизиться к общему пониманию «механизма запуска» и развития любой локальной формы жизни, в том числе земной. Схематично это выглядит так: информация → энергия → вещество → живое вещество → живое существо.

Живой и разумный Мир миниатюрно воспроизводит жизнь повсюду: в космическом пространстве, в горах и морях, пустынях и арктических льдах, в воздухе и под землей. И, надо полагать, этот Дух Жизни использует в творении и приумножении живого не какой-то один способ или прием, но самые разнообразные, всевозможные приемы и способы. В генезисе жизни имеют место, вероятно, и отбор, и переход близких видов друг в друга, и постепенность, связанная с формированием подходящих условий, и вдохновенный «порыв», ускоряющий необходимые изменения во внешней среде; и «чудесные», быстрые появления новых видов, и их «неожиданные» трансформации и исчезновения. Даже человек, например, поэт, поступает именно так: шлифует написанное; уничтожает то, что уже неактуально; творит медленно и долго или, напротив, быстро и сразу; сводит воедино различные произведения, изменяет старые, отбирает лучшие, работает в разных жанрах и т. д.

Не исключено, что гипотетические представители внеземных цивилизаций тоже порою вмешивались в ход эволюции земной жизни и вносили в нее те или иные коррективы и изменения. Ведь, будучи на миллионы лет старше обитателей Земли, инопланетные существа наверняка практически освоили многие закономерности тончайших полей и энергий. Впрочем, если эти высокоразвитые жители Космоса и вмешивались в земную эволюцию, то, скорее всего, делали это осторожно, сознавая недопустимость и гибельность грубого вмешательства во вселенскую Гармонию.

Как бы то ни было, на сегодняшний день самым разным биологическим материалом обосновано, что эволюция «мыслится как заполнение клеток огромной многомерной таблицы свойств, и таблица эта содержит черты периодичности (как в таблице химических элементов). Вопрос “откуда сама таблица?” в настоящее время не имеет ответа, как не имел ответа вопрос “откуда таблица Менделеева?” до рождения атомной физики. Это, однако, не мешает ею пользоваться, как пользовался своей таблицей Д.И. Менделеев» [59].

Эволюция есть творчество. Так же, как и всякое творчество есть эволюция. В этом свете обнаруживается некорректность вопроса «творение или эволюция?», который нередко поднимается в спорах ученых и богословов, атеистов и так называемых деистов – сторонников того взгляда, что Бог, однажды сотворив все необходимые «кирпичики» мироздания, удалился от дел и более творением не интересуется.

Эволюция (т. е. совершенствование) невозможна без разума и творчества. Эволюция происходит отнюдь не по законам механики, понимать ли эту последнюю как слепую силу природы или же как следствие божественного первотолчка. «Механистическая» эволюция обратилась бы в хаос, а то и попросту скоро затухла бы, как затухает всякое инерционное движение. Креация и эволюция – две стороны, два неразрывно связанных момента одного и того же процесса: внутренний и внешний, движущий и движимый. В этом вопросе следует (с известными оговорками, разумеется) присоединиться к Пьеру Тейяр де Шардену с его идеей «внутреннего вещей» и Анри Бергсону, говорившему о «творческой эволюции». Противоборство же креационизма и эволюционизма надо признать бесперспективным и бессмысленным.

3.3 Императивы науки о душе

Душа – предмет неочевидный, и исследователям с научным типом мировоззрения это порою дает основание вообще отрицать ее существование. Они говорят: души нет, есть только скопления нервных клеток, «душа никогда не встречалась под нашим скальпелем» и т. д. На это, однако, сразу следует возразить: никто не видел и ума в человеческом мозге. По известному признанию академика Н. Бехтеревой, за десятилетия изучения нейрофизиологии мозга никто из ученых не видел мысли – только скопления клеток и химических процессов, но это не повод отрицать наличие сознания.

Характерно саркастическое определение души, принадлежащее П. Гольбаху: «Душа – неведомая субстанция, неведомым способом воздействующая на нашу плоть. Мы имеем о ней лишь слабое понятие. Отсюда мы должны заключить, что субстанция эта духовная. Никто, однако, не знает, что такое духовность. Душа

– самая благородная часть человека, ибо о ней мы знаем меньше всего. У животных нет души, или во всяком случае их души материальны. Священники и монахи обладают духовной душой, но на беду некоторые не проявляют ее, вероятно, из величайшего смирения» [60]. Что ж, французский атеист во многом прав. Понятие о душе и о духовности, как правило, смутно и противоречиво; душа, действительно, самая благородное начало человека, которое, следовательно, должно составлять его суть – человечность; у животных действительно нет души – у них есть только психика; священники не всегда оправдывают свое духовное звание... Но если мы не знаем, что такое душа, и не умеем ее проявить, – значит ли это, что души и вовсе не существует? Разумеется, нет. Это значит лишь то, что душа и духовность составляют для человечества серьезную проблему. И ее, следовательно, нужно именно решать, а не уходить от решения в поверхностное высмеивание того, о чем имеешь представление смутное.

Отрицание души – предрассудок материалистического мировоззрения материализма, притом материализма грубого. Горестно видеть, что этому материалистическому предрассудку, этой догме подвержена едва ли не вся современная научная психология, за отдельными счастливыми исключениями. Души для психологов не существует, во всяком случае, о ней почти ничего не упоминается даже у крупнейших специалистов в этой области. Этим, опять-таки, доказывается, конечно же, не отсутствие души, а то, что вся так называемая позитивная наука не продвинулась дальше эмпирических наблюдений и глубже выводов обыденного сознания.

С горьким чувством писал об этом полвека назад Э. Фромм:

«...Психология, как исследование души, нацеленное на достижение добродетели и счастья, исчезла. Академическая психология, пытаясь имитировать естествознание с его лабораторными методами взвешивания и измерения, занималась чем угодно, но только не душой. Изучая человека в лаборатории, она утверждала, что совесть, ценностные суждения, знание добра и зла суть метафизические понятия, выходящие за пределы психологической проблематики, и чаще всего решала мелкие проблемы, соответствовавшие принятому “научному методу”; и она не выдвинула никаких новых методов для исследования важнейших человеческих проблем. Тем самым психология как наука утратила свой

главный предмет – душу; она стала заниматься “механизмами”, формированием реакций, инстинктами, но обходила наиболее специфические для человека феномены: любовь, разум, совесть, ценности. Я употребляю слово “душа”, а не “психика” или “сознание”, потому что именно оно ассоциируется с этими высшими человеческими силами» [61].

Приведенный отрывок очень точно отражает картину психологии последнего столетия. В общей оценке ситуации в психологической науке Э. Фромм безусловно прав. И, увы, эта ситуация за прошедшие десятилетия ничуть не изменилась. Прямо, без обиняков говорил об этом один из авторитетных психологов нашего времени В.П. Зинченко. Психология, подчеркивал он, не может похвастаться успехами в решении проблемы души; академической психологии еще предстоит для этого достигнуть *духовного возраста* [62]. А первое условие достижения «духовного возраста» – признание самого существования души: «Психологи должны вначале признать ее существование, ее объективность, а потом уже строить догадки о том, что это такое!» [63].

Можно вспомнить еще много высказываний в том же смысле. Так, Э. Гуссерль писал: «Современная психология как наука о “психическом” в конкретной связи пространственно-временных реальностей рассматривает в качестве своего материала то, что присутствует в мире в виде *ego*, т. е. как “переживающее” (воспринимающее, мыслящее, водящее и т. д.), как обладающее способностями и привычками. И поскольку психическое дано просто как определенный слой существования людей и животных, психология может рассматриваться как ветвь антропологии или зоологии. Но животный мир есть часть физической реальности, а последняя есть тема [чистого] естествознания. Возможно ли тогда достаточно четко отделить психическое от физического для того, чтобы параллельно [чистому] естествознанию создать чистую психологию?» [64].

Еще определеннее в этом вопросе С.Л. Франк: «Нынешняя психология сама себя признает естествознанием. Если мы избавимся от гипноза ходячего, искаженного значения слов и вернемся к их истинному, внутреннему смыслу, то мы легко поймем, что это значит: это значит, что современная так называемая психология есть вообще не *психология*, а *физиология*. Она есть не учение о душе как сфере некой внутренней реальности, которая – как бы ее ни понимать – непосредственно, в самом опытном своем содержании, отде-

ляется от чувственно-предметного мира природы и противопоставляет ему, а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений» [65].

Но, быть может, свет на проблему души прольют самые последние идеи и направления в психологии?

Рассмотрим для начала всеохватную психологическую теорию нашего времени, а затем – ту, которую логично обозначить как ее противоположность – «плюрально-элементарную».

Первая из указанных теорий называет себя интегральной психологией. Имеется в виду общий подход к психологии, который стремится объединять в себе наработки различных психологических теорий на том основании, что большинство из них, объясняя свою специфическую сферу, не может претендовать на истину, если не будет обращать внимания на открытия из других областей. Это направление развивается в рамках трансдисциплинарных и постдисциплинарных академических исследований. Интегральная психология, среди прочего, включает в себя открытия психологии развития, эволюционной психологии, глубинной психологии и когнитивных наук, трансперсональной психологии и мистических учений Востока и Запада.

Интегральная психология (лидером которой сегодня, бесспорно, является К. Уилбер [66]) ни в коей мере не является простой суммой достижений ведущих психологических школ. Так же не ставится задача формирования универсального психологического знания, созданного по принципу квинтэссенции существующих теорий. Интегральная психология ставит две основных цели. Первая – создание всеобъемлющей топографии психологического в человеке – концептуальной схемы, разработанной настолько детально, чтобы в нее могли быть интегрированы все прогрессивные достижения психологии настоящего и будущего. Вторая – создание ясной концептуальной картины панпсихического пространства. Первая цель условно обращена к внутреннему в человеке, вторая – к внешнему. При этом интегральная психология не ограничивается дидактикой структурного для других психологических школ, а предлагает открытые векторы и горизонты для построения гностических и терапевтических конструкций с учетом будущих открытий и изменения паттернов восприятия в ходе эволюционирования самого человека [67].

Центральным при этом является понятие о «Великом Гнезде Бытия», которое можно приравнять к пространству сознания, поскольку именно сознанием пронизаны все формы материи, как полевые, так и физические. Следующими понятиями интегральной психологии являются: базовые уровни сознания (холархии) – качественно различные уровни организации сознания; базовые структуры сознания (холоны) – устойчивые целостные паттерны бытия и сознания; базовые волны сознания, которые представляют собой динамическую (вертикальную) составляющую развития сознания. Работа интегрального психолога заключается в определении «зависшего» участка сознания, как в «прошлом» клиента, так и в «настоящем», подразумевая под этим блокировку эволюции сознания на уровнях развития, превышающих гносеологический стандарт современного человека и «подъем зависшего» участка на должный уровень актуализации.

Нетрудно видеть, что и в этом течении психологической науки наших дней нет и намек на раскрытие феномена души как фундаментальной характеристики человека, притом характеристики особой в сравнении с сознанием. Тем самым интегральная психология, при всей масштабности охвата явлений и глубине проникновения в их суть, лишена действительного предмета науки психологии. Так же, как и психология в ее классическом варианте.

Методологический императив противоположной психологической теории – квантовой психологии – состоит, по сути дела, в том, чтобы вывести душу не только за пределы сознания, но даже физиологии. Квантовая психология редуцирует душу к феноменам физического порядка. Она представляет собой направление неакадемической психологии, рассматривающее видение реальности человеком как существенно зависящее от состояния его нервной системы и шаблонов поведения, а также идей, которые участвуют в интерпретации внешних сигналов мозгом.

Основные положения квантовой психологии базируются на интерпретациях квантовой механики. Главный постулат квантовой психологии гласит, что материальный мир и сознание сопряжены, и в обобщенной фундаментальной теории они не могут рассматриваться отдельно [68]. Такие признанные в физике квантовые феномены как соотношение неопределенностей В. Гейзенберга, принцип дополнительности Н. Бора, дискретность, ве-

роятность, влияние наблюдателя на наблюдаемое используются и для объяснения многих явлений в психологии. То есть в любых сферах, где рассматриваются поступки человека, мотивы этих поступков, взаимоотношения между человеком и его сознанием и подсознанием, между человеком и окружающим миром. Кроме того, в настоящее время квантовая психология уделяет большое внимание исследованиям, связанным с применением современных электронных технологий. Это создание комплексов с биологически обратной связью, изучение мозговых процессов с помощью томографов и некоторые другие направления.

Но что такое собственно «душа» и почему психология, наука о душе, должна быть вне-человеческой, сугубо естественнонаучной дисциплиной, из этого направления неясно.

И вновь приходится признать правоту тех, кто относится к науке психологии достаточно критично. «Главное, что, на мой взгляд, характеризует нынешнюю мировую психологию, – говорил известный психолог А.Н. Леонтьев, – это гигантская пропасть между горами, монбланами ежедневно накапливаемых фактов в суперсовременных, оснащенных прекрасным оборудованием лабораториях, и жалким, я бы даже сказал, нищенским состоянием теоретического, методологического фундамента нашей науки» [69].

Попробуем поэтому подойти к вопросу с иной стороны. А именно – рассмотрим в историческом контексте взгляды тех, которые не только не отвергали наличия души, но признавали его безусловно. Разумеется, не всех персонально и не все течения мысли. Задача систематического исследования и изложения учений о душе – слишком огромна: можно без преувеличения утверждать, что никто из больших мыслителей не обошел этой проблемы в своих поисках.

Представления о душе складывались через определение ее как противоположности тела, через этимологию «духа» как «дыхания» как «начала жизни» и т. п. [70]. Без дыхания нет жизни – вот почему душу, т. е. то главное, благодаря чему человек живет, приравнивали к дыханию. Так, в древней Индии всегда придавалось огромное значение концепции праны. В Упанишадах эта концепция получает тот смысл, что прана и есть душа (индивидуальность, атман), а в джайнизме душа понимается в качестве дживы (жизненной силы).

Немало внимания проблеме души уделялось в античной философии. По Платону, душа есть бессмертное и доброе начало,

это – частица божества, оказавшаяся заточенной в темницу тела. Проблема души у Платона возникает в связи с уяснением возможности научиться добродетели. Это – очень глубокая и сама по себе верная установка (забегая вперед, следует сказать, что она едва ли не полностью игнорируется в современной психологии). Ибо духовное связывается Платоном с этическим, нравственным, с тем, что он именует Благом. Таким образом, душа соотнесена у древнегреческого мыслителя с началом божественным. Отсюда – идея бессмертия души. В диалоге «Федон» душа мыслится как противоположное телу, при этом она бессмертна, ибо неделима (т. е. представляет собой именно *индивидуальность* человека).

Вместе с тем, в платоновской интерпретации души смущает то обстоятельство, что к «трем началам человеческой души» мыслитель относит вожеление, пыл, рассудительность. Первое из них – качество явно природное, неспецифичное для человека. Второе (пыл) – психоэнергетичное, т. е. само по себе не относящееся к добродетели. А третье – ментальное, т. е. относящееся непосредственно к уму, рассудку, но не к собственно духовным, нравственным чувствам. Кроме того, Диоген Лаэртский (с. 169) сообщает, что душу Платон понимал как идею повсюду разлитого дыхания [71]. Если это так, то душа, согласно Платону, – некая смесь, странное сочетание их разнородных начал: этического, разумного и витального. Тем самым в одной из грандиозных ранних философских систем человечества мы сталкиваемся не только с глубиной проникновения в существо вопроса о душе, но и с противоречиями контаминациями.

Двигаясь путем, противоположным пути своего учителя, Аристотель в специальном трактате «О душе» и в других сочинениях в итоге приходит к выводам, которые также не могут удовлетворять. Они столь же неполны и во многом сомнительны, что и у Платона. Душа, по Аристотелю, есть причина и начало всякого живого тела, «как бы начало живых существ» [72]. Она есть причина в трех смыслах: и как источник происходящего в теле движения, и как цель, к которой это движение направляется, и как сущность живых тел. Казалось бы, всё здесь логично и точно; к тому же, сильным и выигрышным представляется антисубстратное истолкование Стагиритом сущности жизни. Однако здесь есть существенное «но». Аристотель рассуждает: сущность есть причина бытия каждого предмета, но сущность живых существ есть жизнь,

а душа есть причина жизни. Аристотель словно забывает здесь собственную мысль о том, что «бытие человеком» и «человек» – не одно и то же (Метафизика. VIII. 3), иными словами, что человеческое бытие имеет очевидную специфику и уникальность в мире природы. Быть человеком – не значит лишь дышать, питаться, размножаться и погружаться в рассуждения, пусть даже глубоко-мысленные и философические. Быть человеком – значит быть человеческим, т. е. олицетворять и реализовывать начало нравственное, любящее и творческое, которого нет в природе как таковой, нет в мире материи и которое поэтому, в качестве любви ко всему существу, и должно определяться как действительно *духовное*.

В противовес представлениям о душе как особом начале Аристотель учил, что душу живого тела нельзя отделить от этого тела, поскольку душа является его формой, способом его организации. Такой подход придавал психологии Аристотеля явственную биологическую ориентацию. Нельзя сказать, что это полностью неверно, но этого недостаточно для понимания сущности души. Душа, по Аристотелю, – целесообразно работающая органическая система. Следовательно, в учении о душе Аристотель стоит на позициях натурфилософии. Как бы чувствуя этот серьезный недостаток, Аристотель пытается устранить его, говоря о существовании такого уровня в человеке, который несводим к природным проявлениям. Однако этим уровнем у него оказывается не что иное, как высшая форма умственной активности. Умственной, а не душевной или духовной.

Аристотель абсолютно прав в другом отношении, а именно в том, что четко различает в явлениях природы удивительную силу: животворящую тела, вдыхающую в них жизнь, движение, тепло, краски и соки. Это – то, что впоследствии назовут *élan vitale*, жизненной силой, витальной энергией.

В средние века одним из немногих мыслителей, сумевших очень близко подойти к ясному, глубокому и непротиворечивому теоретическому решению проблемы души, оказался Блаженный Августин.

Душой, согласно Августину, обладает только человек, ибо только он изо всех земных существ в какой-то степени напоминает Бога. Человеческая душа – не животная душа. В этой форме Августином была сформулирована идея индивидуальности, духовной неповторимости и божественности каждого человека.

Душа имеет начало, по Августину, но она не может иметь конца; будучи бессмертной, она существует и после смерти тела, которое она одухотворяла при его жизни. Августин постоянно трактует душу как нематериальную сущность, как самостоятельную духовную субстанцию, не имеющую ничего общего с телесно-биологическими функциями человека.

Но последовательное утверждение нематериальности души поставило перед Августином трудную проблему: как взаимодействуют душа и тело. Философ полагает, что это соединение не поддается объяснению и потому его надо принять просто как факт. А вот доказательство нематериальности души он видит в том, что душа не находится в каком-либо одном месте, а как бы рассеяна по всему телу. Позже мы увидим, в чем конкретно состоял недостаток такого понимания. Кроме того, к недостаткам августинианской концепции души следует отнести и то, что он, в конечном счете, как и другие мыслители, свел душу к разуму, интерпретировав ее как «разумную субстанцию, приспособленную для управления телом» (трактат «О величине души», XIII, 22).

Существенное место проблема души занимала в философии Фомы Аквинского. Он считал соединение души и тела нормальным онтологическим явлением. Человек в качестве их единства представляет собой полную субстанцию, в то время как посмертное существование души, обособившейся от тела, составляет субстанцию неполную. Тело, по Аквинату, вовсе не оковы для души, а ее необходимое дополнение. В этом – очевидная полемика с многими концепциями, в частности, с неоплатонизмом, а говоря объективно – еще и с индийской философией.

По Аквинату, душа как первоначало жизни есть не тело, но акт тела. А высшая функция души, по Аквинату, – познавательно-разумная; при этом высшие функции познающей души – мышление и воля – совершенно не связаны с телесными отправлениями человека.

И вновь мы сталкиваемся с логическими контаминациями, не могущими удовлетворить. Если высшая функция души – мышление, притом не связанное с плотью, то почему душа есть «первоначало жизни» и «акт тела»? Она должна бы быть, по логике рассуждений Фомы, «первоначалом мысли» и «актом мышления». К жизненной же субстанции надо было бы отнести что-нибудь вроде психической энергии. Собственно, Фома так и делает, говоря о вегетативной (растительной) и чувственной душе. Однако в этом

случае возникает новая неувязка: на каком основании в одно и то же понятие, в качественно один и тот же предмет вкладываются качества совершенно разные и даже противоположные? Пытаться, как это делает Фома, обобщить все мнения, все противоречивые взгляды на проблему души в некое синтетическое понимание – вряд ли верно: сумма заблуждений не может давать истины. Душа в этом случае теряет свое конкретное качество и становится неуловимой для понимания.

Многие видные мыслители средневекового арабского Востока также обращались к вопросу о сущности души. На естественнонаучной почве строит соответствующее учение Ибн Сина. Душа у него предстает как некий жизненный принцип: душа растительная, животная и разумная в человеке суть функции его органической способности. При этом, так сказать, «высшая» душа находится в теснейшей связи с устройством и деятельностью мозга. В этом сближении души с психизмом мыслитель отчасти прав, однако только и именно отчасти. Его выводы очевидно не полны. Ведь это еще вопрос, исчерпывается ли душа психикой. Достаточно ли сказать, что внутренний мир человека, его духовные устремления тождественны психическим реакциям?..

Вот один из примеров суждений Ибн Сины о душе: «Итак, установлено: души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа» и «...когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то возникает некоторое состояние, способствующее разумным действиям и разумным претерпеваниям действий» [73]. Эти размышления, как видим, неопределенны в весьма высокой степени.

Новое время породило множество философских идей относительно проблемы души.

Рене Декарт утверждает, что душа вкладывается в человека существом более совершенным, которому присущи все мыслимые совершенства. Другими словами, говоря о генезисе души, Декарт видит ее источник в Боге. И, следовательно, человеческая душа имеет природу, совершенно не зависящую от тела; она не подвержена смерти, как подвержена ей наша плоть.

Но что же Декарт имеет в виду под душой конкретно? В его трактовке душа – это сознание, это мысль. Тем самым ничего специфического в ней нет. Всякая субстанция имеет преимущественный атрибут: для души – мысль, подобно тому, как для тела – протяжение.

Справедливости ради надо отметить, что Декарт интуитивно уловил огромную разницу между *двумя типами чувств: природными и духовными*. Наряду с рефлекторно возникающими эмоциональными состояниями, которые движут, по Декарту, «машиной тела», им выделялись и чисто духовные чувства и бестелесные волевые чувства («Страсти души», 1694). Но их источником, по его мнению, служит субстанция сознания. Иными словами, поскольку Декарт знает лишь две субстанции – протяженную телесность и непротяженную бестелесную ментальность, постольку духовное он относит опять же к субстанции сознания. «Декарт понимает под словом: душа, – пронизательно подчеркнул в свое время Альфред Фуллье (быть может, сам не чувствуя всей важности этой дистинкции), – только мышление, т. е. сознание и все то, что это последнее замечает непосредственно в себе самом...» [74]. А ведь, по логике вещей, то, что Декарт называет «чисто духовными чувствами», есть ни что иное, как, во-первых, именно чувства, а во-вторых – чувства именно высшие, отвлеченные от сугубо природных реалий и, соответственно, мыслительных построений.

Довольно натуралистичен в трактовке души Готфрид Лейбниц. В этом отношении можно говорить, что он прав и неправ одновременно. Неправ Лейбниц в том, что полагает, будто душа никогда не бывает отделена от тела. Но это противоречит самому понятию души. В этом случае она – не более чем организующий принцип организма. Лейбниц очевидно неправ и в другом: в том, что приписывает нетленную душу животным, тем самым отнимая у человека его специфику. Вместе с тем лейбницевскому пониманию души как всегда оформленной телесно свойственно скрытое прозрение: душа – это не дух, не процесс, душа – это нечто *структурированное, имеющее конкретную форму*, которая может *видоизменяться*, но никогда не исчезает. Надо, считает Лейбниц, говорить о «преобразовании» души, о ее «свертывании» или «развертывании», а также об изменении «тела» этой души [75]. Почему, на наш взгляд, необходимо иметь в виду, что душа способна изменять свою структуру, вернее, свой вид, форму? По той простой причине, что она, будучи связана с телом, испытывает на себе влияния изменений этого тела. Так, если тело умерло, то трудно понять, что душа, отдаляясь от него, постепенно меняет свои очертания, размеры, другие характеристики.

Иммануил Кант выделял три вида души: растительную (рост,

размножение), животную (движение, чувства) и человеческую (разум). На это сразу можно было бы возразить словами Григория Нисского о том, что у нас не три души, а одна, невещественная и посредством чувств соединенная с естеством вещественным.

Кант вообще силен там, где речь заходит о сознании, мышлении, познании. Но стоит ему коснуться проблем духовного плана, он становится наивен до той степени, когда логично говорить: он пишет о предмете, которого почти не знает, с которым почти никогда не сталкивался. Свидетельство тому, к примеру, его труд, посвященный ниспровержению психического опыта Эммануила Сведенборга. Кант, при всем остроумии его критических суждений, путает здесь многое, в частности, он полагает, что, если душа имеет структуру, она непременно есть нечто материальное. Он сбрасывает со счетов возможность тонких и сверхтонких структур, которые в миллионы раз превосходят своею тонкостью самые тонкие энергоинформационные образования и процессы. Мало того – вся его критика сводится к попытке доказать несуществование духов, а стало быть – обман и только обман со стороны всех, кто о них свидетельствует.

«Граница между глупостью и разумностью столь незаметна, что, долго идя одной из них, трудно не коснуться иногда хоть сколько-нибудь и другой» [76]. Но это, увы, приложимо в данном случае и к нему самому.

В целом мы находим у Канта сомнения, недоговоренности, колебания в вопросе о душе. То она выступает у него как степень развития психического, то как разум, то как принцип материальной жизни, а то и как гипотетическое бессмертное начало. Изучая и формулируя способности души, Кант полагает, что в целом душа – это мыслящая субстанция как принцип материальной жизни. Тем самым кантовская скрупулезность здесь дает явный сбой: душа по самому своему понятию должна быть началом не материальным, а именно духовным; и не ментальным, а духовно-чувственным.

Впрочем, ту же или подобную ошибку совершали и многие другие мыслители. Так, Георг Гегель считал душу чем-то «средним между телесностью и духом» либо связующим звеном между ними: «Дух как душа – писал Гегель, – погружен в телесность, и душа, есть животворящее начало тела» [77]. И ниже: «Душа составляет понятие жизни, и это понятие имеет своей реально-

стью тело» [78]. Иными словами, Гегель, как и многие мыслители вплоть до конца XX века, не видит сущностного отличия духа жизни (витального начала, материальной энергии) от того, что в евангельских текстах впервые было обозначено как дух благодатный, святой (нравственное начало, высокая энергия). В противоположность Канту, Гегель смешивает здесь «порядок природы» и «порядок свободы» и оказывается едва ли не дальше от истины, чем кенигсбергский философ.

Крупнейшие психологи начала XX века понимали душу довольно своеобразно. Так, Зигмунд Фрейд нередко прибегает к этому термину. Но у него душа – то же, что психика. В итоге он не видит медиатора между природой и культурой. Природа у него, в сущности, сама порождает культуру, в то время как культура природе подавляет. Напрашивается вывод: ничего духовного, святого, высокого в культуре нет.

Любопытна в этом свете точка зрения мистиков, оккультистов, теософов – к примеру, высказанная Жераром Папюсом в его книге «Магия и гипноз». Доктор Папюс высказывается очень ясно: «Читая различных авторов, которые трактуют о духе, следует очень остерегаться ошибки в смысле, который они придают этому слову. Одни называют духом то, что я называю здесь жизнью или душой, а душой называют 3-й член, который я называю духом. Мысль везде одна и та же, изменяется только термин» [79]. Дело, однако, не только в терминологии: различен сам смысл этих понятий у разных авторов: одни под «духом» понимают мысль, разум, другие – нечто неопределенно-божественное и, соответственно, «сияющее», одни под душой имеют в виду жизнь вообще, а другие – начало жизни нравственной.

По завету тибетских Махатм, нужно обосновать материализм в предельно глубокой степени, чтобы в понятие материи вместились и понятие духа. Смещение духовного с психоэнергетическим весьма характерно для Агни Йоги. Дух и материя для нее – дифференциация в состояниях, но не в сущностях [80]. Махатмы не чувствуют, что, каким бы «мистическим» ни был их новый материализм, духовное в нем редуцируется к материальному и во многом, вернее, в самом существенном, утрачивает свой смысл.

Понятие «душа» выглядит весьма неопределенным в рамках индийских воззрений – как древних, так и новых. Душа трактуется здесь иногда как «атма» – центр сознания, а иногда как «серд-

це», «чаша» – одна из психоэнергетических чакр человеческого существа. Однако, по замечанию И. Концевича, сердце есть нечто более глубокое, религиозное, остающееся недоступным для научной, эмпирической психологии. «Сердце есть предельный, таинственный центр личности, скрытый мистический центр души, вечный и бессмертный» [81].

В наши дни любопытную попытку снять противоречие «природа – разум» в структуре понятия души предпринял Г.В. Лобастов [82]. Правда, попытка эта, строго говоря, не достигла цели.

Изначально Г. Лобастов анализирует понятие души в форме духа жизни, или *elan vitale*. И жестко критикует философию «анимизма» его за «антропоморфизацию вещи» [82, с. 300]. Это во многом справедливо. Но что же, в таком случае, представляет собой душа человеческая? Она, пишет Лобастов, есть начало, но неопределенное [82, 302]. Душа возникает как объективно-природное выявление и обособление субстанциональной способности самодвижения. Это – *природная форма разумности*. Определенность же душе придается благодаря всеобщности логических категорий. Это – душа разумная [82, с. 303].

«Попытка интерпретировать душу через “тонкие” материи, т. е. через самые абстрактные характеристики бытия, влечет за собой грех редукции к самым примитивным формам, к тем, где душа существует еще не в своей собственной форме, иначе говоря, где есть уже обособление, но нет еще самодвижения... Понимать же человеческую душу через эти определения... – это не только примитивизировать сложнейшее по своей природе явление, но и принципиально не понимать его, этого явления, идеального характера. Именно идеального, и потому никак не передающегося генетическим путем, т. е. путем естественно-природным» [82, с. 304].

Но, возражая профессору Лобастову, надо подчеркнуть: в tomto и дело, что душа, по определению, – не идеальное начало, а духовное. Иными словами, она несводима ни к природному явлению (здесь Лобастов ломится в открытые двери), ни к феномену сознания (ибо тогда сущность сознания умножается без необходимости).

Душу, считает Г. В. Лобастов, надо понять как принцип бытия и движения тела [82, с. 313]. В итоге у Лобастова оказывается: вначале души нет, есть лишь природные способности, а затем она перестает быть душой, став разумом и превратившись из живой сущности в некий *принцип*.

Итак, какие наиболее важные и типичные недостатки в интерпретации души можно выделить на основе обзора истории мысли?

1. Используя понятие «душа», вместе с тем, сомневаются в ее существовании.

В качестве наглядного примера можно привести позицию В.П. Зинченко. Как мы помним, он резко критиковал современную психологию за отрицание ею собственного предмета – души. Однако в позитивной части, т. е. в плане выработки положительного понятия души российский мыслитель остался в рамках своеобразного агностицизма или скептицизма. «У меня хватает чувства юмора, – говорил он, – чтобы не определять душу. Более того, едва ли возможно ее определение. Это не столько понятие, сколько некоторый культурный концепт... Если угодно, то можно счесть душу чем-то вроде символа. ...Не стану продолжать, потому что душа всепроникающа, вездесуща и на каждом из этих мест она выполняет свои функции. Эти функции совершенно различны... Душа лепит тело, радуется, страдает, биографствует. Сама при этом то ли развивается, то ли раскрывается. Все-таки главная проблема – это онтология души. Есть ли за душой, в том числе у меня за душой, какая-нибудь реальность, которую я готов предложить в качестве некоторой онтологии?» [83].

Говоря о неких «совершенно различных функциях» души, ученый тем самым не замечает за этим понятием какой-либо специфической конкретности. Это неудивительно, если душа для него в итоге оказалась не более чем «некоторым (т. е. неопределенным. – С. К.) культурным концептом».

2. Отождествляют душу и разум.

Огромное множество исследователей души приходит к выводу, что душа есть образное название для разума. Точнее было бы сказать не «приходят к выводу», а «исходят из» не критического, догматичного понимания души, которое впитали из предшествующих или современных им источников.

Но допустим на минуту, что душа человека – ни что иное, как его разум. Тогда должно логически следовать: для того, чтобы стать настоящим человеком, существом одухотворенным, человек должен развивать свой разум. И наибольшего развития достигнет в этом случае тот, кому удалось стать «полностью сознательным». В таком случае человек уподобится знаменитому персонажу Поля Валери –

господину Тесту. В сущности, это не человек, а какой-то инопланетянин, представитель неодушевленного разума Вселенной.

3. Смешивают духовное и витальное (информационно-энергетическое).

Считают, что человеческая душа сводится к жизненному процессу. Поэтому нередко ее понимали как экзистенцию, как «*élan vital*» – жизненную силу, энтелехию, дух жизни, т. е. сугубо природное явление, отказывая душе в ее духовной специфике.

4. Сближают дух и материю.

Иногда считается, что дух и материя – принципиально едины или, по крайней мере, являют две стороны одного и того же. Такова точка зрения множества мистиков, восточных философов. Даниил Андреев, к примеру, писал: «...Духовных слоев как слоев не существует. Различие между духом и материей скорее стадийное, чем принципиальное...» [84].

Все эти мыслители как будто не замечают известного диалектического превращения старых качеств в новые и притом противоположные. А это означает: до поры до времени имевшие место «стадийные» различия, т. е. различия в степенях, однажды вполне могут превратиться в различия принципиальные, сущностные, качественные. Разумеется, новое качество, новую сущность тоже можно рассматривать по сравнению с предыдущими, низшими, как новую стадию, или степень развития всё того же, прежнего качества, – однако весь вопрос именно в *степени* появившегося различия, в том, насколько оно специфично. А на этот вопрос, как известно, ответить очень непросто.

Кроме того, ясно, что, приравнивая душу к материальному качеству, тем самым вкладывают в нее не духовный, а витальный смысл.

5. Смешивают в духовном положительное и отрицательное.

В частности, говорят, что духовное являет собою нечто составное, сложное, поэтому в нем можно обнаружить различные и даже противоположные силы и свойства: эгоизм и добросердечие, ум и совесть, природные инстинкты и возвышенные стремления... Но это логично уподобить тому, как если бы кто-то стал утверждать, что сахар должен быть не только сладким, но и соленым, потому что он – белый. При всей нелепости такой аналогии она, однако, отражает не фантастическое, а реальное положение дел. В мыслительной истории человечества подобные контрверзы уже имели

место. Так, в манихействе считалось, что душа человека раздвоена так же, как и все остальное в мире: в основном она есть начало «темное», однако содержит в себе «частицы света», которые и должны подлежать спасению путем аскезы и т. д. Манихеи не замечали глубокого противоречия в этих своих взглядах. Если от «темного» начала можно избавиться, значит, оно – не сущностная характеристика души.

6. Не замечают разницу духовности и психики.

Так, современный психолог-психотерапевт и культуролог В.Е. Лебедевко интерпретирует душу как «некие каналы связи между богами» (юнговскими архетипами) [85]. Следовательно, душа в его истолковании подменяется целым психокосмосом, тем, что Плотин называл Мировой Душой. В итоге понятие души, как видим, значительно размывается, превращаясь в обозначение неких психоэнергетических феноменов и закономерностей.

Глубокое отличие психики от духовности (т. е. сакрально-нравственного качества) необходимо четко фиксировать. Душевно больной и духовно больной – совершенно разные феномены. Это должно максимально учитываться, например, в медицине и юриспруденции, т. е. в тех областях, в которых речь идет о здоровье и ответственности личности.

Психика не есть нравственность, и с утерей какого-либо психического качества не обязательно теряется качество нравственное. В этом смысле, строго говоря, нельзя считать образ «манкурта», созданный Ч. Айтматовым, достаточно релевантным.

7. Отождествляют дух и душу.

Вот наглядный пример этой распространенной контаминации. Эммануил Сведенборг пишет в своем труде “Heaven and Hell”: “Man’s soul, whose immortality has been the topic of many writers, is his spirit” («Человеческая душа, чье бессмертие было предметом многих писателей, есть дух») [86]. Надо ли останавливаться на том, что Сведенборг приписывает душе характеристику, которая относится к разуму? Об этом мы уже говорили достаточно. Главное внимание стоит обратить вот на что. Слово «дух» в русском языке, как и слово «spirit» в английском, означает не только высший уровень существования, но еще и «призрак». В последнем случае «дух» – это либо эфирный двойник человеческой плоти (плотного тела), либо тело астральное. Ни то, ни другое, по всем классификациям, которые существуют в теософии, оккульт-

тизме, древней мудрости, не относится к духовному плану бытия. Это – *тонкоматериальные* проявления, притом недолговечные: их энергия со временем рассеивается во Вселенной. Из этого мы должны сделать вывод: если индивидуальная душа есть призрак, то неужели этот человеческий двойник и есть высшее, богоподобное начало личности? Ясно, что низведение души до уровня призрака, как, впрочем, и возвеличение ее до уровня Бога, суть крайности.

8. Смешивают структуры, процессы, состояния, способности, субстанции.

Так, говорят, что душа – это принцип, это движущая сила, пронизывающая тело и сознание, душа – это цельный единый духовный процесс, неразрывно связанный с цельным единым телесным процессом и т. п. В таком случае душа оказывается процессом, а не субстанцией, т. е., скорее, духом, чем душой.

Между тем очевидно: душа – это структура, или, так сказать, «существительное»; дух же – это процесс, или «глагол». Дух не может быть структурной единицей, – разве что если под ним понимают «призрака».

Характернейшая путаница будет представлена в таблице состава человеческого существа, если, подобно, например, французскому исследователю Барле, объединить знания о душе, теле и духе у разных народов мира [87]. Тогда окажется: здесь *структуры* (душа, тело, астральное тело) смешиваются с *процессами* (дух, жизненное дыхание-прана, жизнь, мышление), «*субстанциями*» (кровь), *способностями* (ум, разум) и *состояниями* (чувство).

Беда еще и в том, что произвольные трактовки понятия души проникают в учебную литературу, и она начинает являть в этом отношении примеры особенно удручающие. Более того, когда говорят, что душа – это вся наша психика, душу тем самым устраняют как таковую, т. е. уподобляются тем, кто вообще отрицает существование души.

Причины всей этой путаницы многообразны. Они связаны с чрезвычайной сложностью архитектоники человека, тесным взаимосцеплением всех начал в человеческой личности. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов склонность исследователей к догматизации своих выводов, с одной стороны, и к вольным трактовкам уже известного – с другой. Главная же причина, пожалуй, в том, что душа, как мы отметили в начале этого параграфа, – предмет

неочевидный. Будучи феноменом, лежащим вне сферы очевидного, душа не поддается рационалистическим объяснениям ученых.

Упорствуя в одних и тех же ошибках, мыслители, как правило, редуцируют душу к чему-либо такому, что не имеет к ней отношения. Однако из противоречий в интерпретациях души и некоторых принципиальных основоположений, касающихся понятия души, можно с известными оговорками вывести релевантные логические определения.

Нелепо отрицать существование души, коль скоро душу ассоциируют и отождествляют с индивидуальным или личностным началом (Я человека), или с сознанием, а и то со всей психикой. Действительно, разве у человека нет личностного начала? Нет сознания? Он лишен психической жизни?.. Вопросы поистине риторические. Следовательно, столь же неправомерно и отрицание души. Разве человек – неодушевленный предмет или полный нравственный зомби?

Очевидно, что душа не может быть ничем иным, как вполне определенным внутренним началом с характерными чувствами, состояниями, характеристиками. Сводится ли душа к мысли, мышлению, разуму? Не есть ли душа – особое начало и особая структура в человеке?.. Ведь, в конце-то концов, интуитивно ясно, что душа – это вовсе не логика, не рассуждения и умозаключения, во всяком случае, она, по-видимому, являет собой далеко не только это. Языковые формы, закрепленные в языке, говорят о том, что народное сознание вкладывает в понятие души иной смысл – смысл какой-то очень тонкой и высокой чувственности, доброты, отзывчивости, собственно человечности.

Она поэтому отнюдь не сводится ни к духу жизни (витальной энергии), ни к материи как таковой.

Дух и материя различны именно качественно, противоположны именно сущностно. Они противоположны по множеству пунктов; отметим только один – главный. О нем проникательно писала, например, Анни Безант: самая суть божественной жизни заключается в отдавании, это – признак духа. Наоборот, существенный признак материи заключается в восприятии, в принятии, обладании и удерживании. Для материи «радость состоит в захвате и обладании; поэтому для нее отдавание равносильно умиранию» [88]. Духовное начало (следовательно, и душа как его момент и структурная единица) никак не может быть пассивным

началом. Дух активен по определению, он активен по сравнению с пассивной, воспринимающей, «женственной» материей, и поэтому, кстати говоря, вне материи душа не в состоянии проявить свою активность. Не на что и нечем: нет тела как орудия, инструмента души.

Душа – это духовное, нравственное начало, составляющее сущность человека вообще и индивидуальность каждого из нас. При этом душа категорически не то же самое, что сознание, мышление, разум.

Тождество мышления и бытия обычно понимают как тождество *содержания* мышления с *содержанием* бытия. однако речь должна идти также об их тождестве как *способностей*, как сил и проявлений трансцендентальной способности как чистой формы, независимой от содержания. Возникло ли мое сознание благодаря моей воле? Нет, оно нам прирождено, т. е. дано от природы. Говоря иначе, сознание есть корневое свойство материи. Следовательно, такое Я – ни что иное, как эго, оно эгоистично, а значит, неспецифично для человека в подлинном смысле понятия «Человек». Что же касается души, она, вероятно, не связана с материей корневым образом, она – над-природна.

Что же такое человечность, если она – не ум, не умения, а душевность, или духовность?

В понятии «духовность» часто объединяют два совершенно различных феномена – альтруистический и познавательный (современная научная психология именно так и поступает). При этом игнорируется тот факт, что мышление сплошь и рядом не стыкуется с нравственностью, что любовь и познание слишком отличаются друг от друга, а добрые деяния – совсем не то же самое, что размышления о них.

Впадают и в другую крайность: духовность интерпретируют только как разум или сверхразум, отказывая нравственному началу в праве называться духовностью. Знание и сопряженная с ним материальная сила в этом случае оказываются выше и значимей этики, и совершенство понимается как состоящее в полноте знания и сознания, а не в полноте любви. Такова, к примеру, позиция Шри Ауробиндо [89], к которой в полной мере применимы слова отца Брауна из знаменитого честертоновского цикла: «Индус гордится духовной силой. Но то, что он зовет духовным, совсем не совпадает с тем, что мы зовем праведным» [90]. Хотя, справед-

ливости ради, надо отметить, что Шри Ауробиндо был одним из немногих, кто по-своему догадывался об особой уникальности человека во Вселенной. Так, в ответ на вопрос, какова разница между понятиями «духовный» и «душевный», он отвечал: «Это не одно и то же. Душевное существо организовано Всевышним присутствием и оно принадлежит Земле. Я не говорю о Вселенной, только о Земле, только на Земле вы найдете душевное существо. Остальная часть Вселенной сформирована совсем другим способом» [91].

В обыденном понимании духовность к сегодняшнему дню стала означать едва ли не всё что угодно, по крайней мере, всё то, что не связано напрямую с производственной сферой: науку, культуру, искусство, философию, даже здравоохранение и спорт. Так «духовность» выродилась к сегодняшнему дню в пустое слово. Иногда же, напротив, духовность сводят лишь к религиозности, отказывая людям неверующим в духовном начале, т. е. в качестве, которое и делает человека человеком.

Попробуем поэтому последовательно разобраться с интересующими нас понятиями, выражающими указанные феномены.

В обычном словоупотреблении, как и в самой этимологии слова «дух», содержится значение того «дуновения», «дыхания», без которого нет жизни какого бы то ни было организма; той «энергии», «энтелехии», без которой нет существования и функционирования какого бы то ни было явления. Поэтому не следует удивляться, что «дух» в этом смысле вполне тождествен жизненной силе, витальному энергийному началу, универсально-природной энергии, пронизывающей всю тьму вещей, явлений и существ в Мироздании.

Однако тут есть одно весьма важное «но».

Если мы прилагаем понятие «дух» ко всему, что есть в Мире, то это, без сомнения, справедливо. Действительно, Мир является живым и разумным, он – не механическое, но органическое целое; а раз так, значит, жизненное начало пронизывает все его уровни, стороны и проявления. Однако как только мы начинаем прикладывать понятие «дух» в указанном значении к существованию человеческому, мы наталкиваемся на обстоятельство, которого нельзя не заметить и которого нельзя обойти путем логических ухищрений. А именно: очевидно, что суть человеческой жизни, в отличие от жизни в иных ее проявлениях и формах, отнюдь не может быть сведена к простому природному функционированию:

самосохранению, самообеспечению, размножению, т. е. к обмену веществом, энергией и информацией с окружающей средой. Неподъемлемой, сущностной характеристикой жизни человека в ее подлинном смысле и значении является нечто большее, гораздо более высокое и тонкое, что находит свое выражение в соответствующем понятии – «человечность».

Иными словами, если говорить о «духе» по отношению к подлинно человеческому существу, т. е. существу, которое отвечает понятию и достоинству человека, то необходимо признать следующее. Кроме силы жизни (которая в основном управляет физиологией), или энергии активного функционирования, в этом человеческом существе должно быть еще и нечто сверх этого и в дополнение к этому: сила, или энергия, способная приподнимать его над материальными условиями жизни, возвышать его над всей остальной природой благодатными качествами. Причем даже в тех обстоятельствах, когда, казалось бы, человеку выгодней подчиниться общему ходу событий в мире материи; когда, как будто бы, для него самого было бы куда полезней, целесообразней двигаться по логике той необходимости, которая вынуждает его заботиться о своей пище и самосохранении.

Но в том-то и дело, что этот дух подлинной человечности как раз и являет себя в качестве *иного* по сравнению с духом природы.

Дух природы, или дух жизни побуждает человека воздавать мерой за меру; он подталкивает человека спасти себя прежде, нежели кого-то другого – иного, чужого; он предполагает, что человек ответит криком на причиненную ему боль, рефлекторным ударом на нанесенный удар. Но истинный человек, т. е. человек человеческий, в этих случаях действует совершенно неожиданным образом. Он отвечает благодеянием – на зло, улыбкой – на боль, спокойным, мирным словом – на удар. Он спасает других прежде, чем себя. Он подчас отдает за них жизнь – и не только за брата по плоти или духу, но и за всякого другого человека. Он любит всех, даже тех, кого ему, по логике природной целесообразности, любить как будто и не следовало бы.

Даже из этих простых (правда, пока еще редких в человеческой жизни, но весьма характерных и достаточных) примеров видно, что дух подлинной человечности, та внутренняя сила, которая делает человека Человеком с большой буквы, есть не просто жизненная сила, или физическая способность, или природная

гармония, или инстинкт, или еще что-либо подобное. Этот дух есть *человеческое нравственное начало*. Иначе его называют священным, божественным в человеке. Делающее человека существом не животным, но именно человеческим, оно сопряжено с такими внутренними чувствами, как чувство священного, вера (доверие), надежда, любовь, благоговение перед жизнью, чувство вечности, бессмертия души. Вот почему человека точнее определять не только как микрокосм, как считали с древних времен, но еще и как микротеос.

Тогда становится очевидным; то, что называют духом вообще, есть не что иное, как начало энергоинформационное, тогда как дух истинной человечности – начало сакрально-нравственное, связанное с качеством духовной ткани, т. е. духовно-информационного внутреннего образования.

«Дух» – это атмосфера, ореол, совокупность дуновений, порывов, то вдохновение, та сила, от интенсивности и направленности которой зависят состояние и возможности организма или предмета (явления). При этом дух жизни – дух боевой: его гармония безразлична к категориям добра и зла, и потому он может становиться не только созидательным, но и разрушительным, смертоносным. В нем всё подчинено объективной неукоснительной целесообразности, подобной логике строителя, которому поручено при возведении новых зданий без всякой жалости рушить старые. А дух благодатный, святой – всегда дух мирный. Его гармония никогда не холодна, она пронизана заботой о малейших частностях. Безмерно отдавая себя, этот дух всегда и во всем гармоничен; безмерно выходя за рамки естественно-природной «нормы», он бесконечно создает новую, дополнительную Гармонию во Вселенной.

Вдохнуть жизнь в материальное тело – далеко не то же самое, что *вдохнуть его на жизнь*. Поэтому из сказанного следует, что в Мироздании необходимо четко различать два начала – «креативное» и «инспиративное» и, соответственно, два рода духа: материальную жизненную силу и жизненную силу духовную в точном смысле слова.

Если первый вид энергии является всепроникающим истечением от источника материальной Вселенной, то второй вид является уникальным истечением свертонкой, над-природной энергии. Излучаясь из своего каузального источника (который представляет собой *единое общечеловеческое активное духовно-генетиче-*

ское начало), духовный ток пронизывает плоть человека. Он образует в ней духовную ткань, которая структурируется в невидимое на любых, даже самых тонких, материальных планах качество: уплотненную в сравнении с духом своего онтологического основания особенность человека – его душу. Тем самым душа человеческая как специфическая структура соединена со своим первоначалом с помощью невероятно «эластичного», никогда не рвущегося тончайшего «провода», неутомимого «проводника», неисчерпаемого в своем тепле и свете «луча» – благодатной энергии.

Душа – не просто слово, обозначающее нечто расплывчатое: то ли способность разума, то ли жизненную энергию, то ли самосознающий центр сознания и воли. Душа – совершенно особая архитектурная единица, которая не связана с плотью и разумом корневым образом. Она, следовательно, не *прирождена* человеку, не является *природным* началом, а дается ему как дополнительное качество.

Духовная особенность, дарованная человеку, таким образом, уникальна в нескольких отношениях.

Во-первых, она не присуща никаким другим существам. Это не значит, что человек «лучше» их, ибо каждое из них уникально по-своему. Даже если признать, что человек – *самый* уникальный из всех, то это должно быть понято отнюдь не как «фатальная зараженность антропоцентризмом» (П.С. Гуревич) [92], а как высочайшая и нелегкая *ответственность* человека за исполнение того, что ему надлежит, – высокого и священного.

Во-вторых, в своей способности безмерно распространять благодатные качества и токи душевного тепла духовная особенность кардинально отличается от любых проявлений, свойственных природным структурам. У души – предназначенной по самой сути своей к отдаванию себя окружающему миру – нет другого способа развития, кроме как через творческие деяния (осуществляемые благодаря плоти – своему инструменту). Проще говоря, душа не может не творить, она всегда устремлена к творчеству. В этом смысле она уникальна также и в сравнении с качествами сознания и разума.

В-третьих, душа, с точки зрения ее творческого предназначения, уникальна еще и в смысле бесконечного разнообразия индивидуальных духовных предначертаний. В то время как разум есть ментальное, логическое качество, умение оперировать всеобщим и потому в творческом отношении являет собой способность ин-

женерно-техническую, душа являет собой в творческом отношении способность нравственную и художественную. А эта способность предполагает не только иерархию от более примитивного к более совершенному, которая с необходимостью существует в отношениях, построенных исключительно на способностях разума, сколько бесконечное разнообразие индивидуальных проявлений. С этим как раз и связано то, что каждая человеческая душа – синоним индивидуальности.

Тогда становится понятен генезис и статус индивидуального, а с ним и личностного начала в человеке как родовом и универсальном существе. Величайшая загадка человека, над которой бились многие мыслители, загадка человека как личности, «единственного лица с единственной его судьбой» (Н.А. Бердяев) отныне находит приемлемое решение.

Проясняется и смысл понятия «духовность». Теперь становится очевидным: его содержание не сводится ни к работе интеллекта, ментала или супраментала, ни к уровню и масштабу сознания, ни к медитативному опыту, ни к природной жизненной энергии, ни к религиозному фанатизму, ни к конфессиональной или профессиональной принадлежности. Духовность, говоря словами В.Д. Плыкина, это постоянное совершенствование человека до такой нравственной высоты, когда его существо не в состоянии творить зло, когда этот человек будет излучать только тепло, когда в нем сформируется братское отношение ко всему сущему на Земле, когда у человека проснется истинная любовь к своей планете, как к Матери [93]. От себя добавим: духовность есть братское отношение также и ко всему сущему во Вселенной и полное доверие реальности.

Если мы хотим понять сущность самого человека, а не характер его внешних проявлений, мы должны, следовательно, искать эту сущность *внутри* человека. Причем, эта сущность должна представлять собой такое качество, которое отличало бы человека от всей остальной природы и делало бы его бесконечно ценным для Мироздания – в противном случае совершенно неясными оставались бы специфика, смысл и цель бытия Человека в Мире.

Что же можно выделить как такое специфически человеческое качество? Ни что иное, как именно человечность – благоговейное, теплое, доброе расположение к миру, стремление отдавать и дарить, безмерно и безвозмездно, не требуя и не ожидая

взамен ничего. Человечность, духовность, религиозно-нравственное начало и составляют саму сущность человека.

Даже Хайдеггер, при всей его обращенности к самым тонким и глубинным проявлениям человека, отказывает чувствам в способности проникать к бытию, к трансцендентности. «Чувства вообще не дают познать сущее в его бытии, но только доносят о полезности и вредности “внешних” внутримирных вещей для снабженного телом человеческого существа <...> через чувства мы вообще не получаем прояснений о сущем в его бытии» [94].

«Все люди, – как писал в этой связи Лестер Уорд, – непрерывно старались унижить чувства и, измеряя их постоянно посредством сравнения с самыми низменными из них, достигли того, что наложили клеймо на большую часть слов, употребляемых для обозначения чувств, о чем свидетельствую слова «чувственный» и «чувственность». Даже немецкий язык при всем его богатстве терминами, служащими для обозначения различных атрибутов ума, не мог снабдить такого знатока его, как Кант, подходящим словом для выражения субъективных психических явлений, таким именно, которое не было бы заклеено другим значением; он принужден был поэтому употреблять в совершенно новом, техническом значении слово *Sinnlichkeit*, под которым в разговорном его значении подразумевается нечто даже еще более грубое и специализированное, чем под английским словом *sensuality*. Подвергнутые таким образом запрещению живые чувства, собственно и составляющие душу, разумеется, и не разбирались всепроникающей критикой, которая одна только и могла бы дать истинное понятие об их природе; итак, этот вопрос остался *terra incognita* в философском и научном отношении» [95].

Подмечено верно. Потому что чувства не сводятся к телесным ощущениям и инстинктивным реакциям. Если видеть особый, высший род чувств, то они способны не только облагораживать низшие природные проявления человека, но и одухотворять разум, придавая даже самым абстрактным понятиям характер живых сущностей и жизненно значимых существ.

Чувства-ощущения ни в коем случае не следует смешивать с высшими чувствами. У человека – не один, а два качественно разных чувственных мира: материально-чувственный (образный и телесно ощущаемый) и духовно-чувственный (выражаемый отношениями любви, нежности, благодарности, чувства священного и т. д.).

Как известно, одним из тех мыслителей, которые настаивали на чувственной природе человека, был Людвиг Фейербах. Правда, духовно-информационные истоки высших чувств оказались для него закрытыми, трансцендентными в буквальном смысле. Но, во всяком случае, Фейербах был глубоко прав, когда прямо указывал: «Мы не только воспринимаем камни и деревья, не только тело и кости, мы воспринимаем также чувства, пожимая руки и целуя губы чувствующего существа; мы слышим ушами не только журчание воды и шелест листьев, но мы также воспринимаем одушевленный голос любви и мудрости; мы видим не только поверхности зеркал и иллюзии красок, мы всматриваемся также во взгляд человека. Итак, не только внешнее, но и *внутреннее*, не только тело, но и *дух*, не только вещь, но и я составляют предметы чувств» [96].

Высшие чувства, будучи духовными, являют чистое (благородное, благодатное) бытие. Тем самым чистое бытие есть не только понятие, но и реальность. Можно выразиться и несколько по-другому: есть полный резон говорить не только о чистом бытии, но и о чистой чувственности, ибо реальность – не только умственное, но и чувственное качество. Чистое чувство есть чистое состояние, свободное от всего привходящего. Но, в отличие от чистой мысли, чистое чувство есть полнота бытия и вмещение всего сущего. Чистая мысль – голый контур, пустоеместилище без содержания; чистое чувство –местилище всего бытия сразу, как целого в его гармоничности и живой полноте. Вот почему чистая чувственность – условие живой жизни человека.

Итак, принципиально отличаясь от разума как такового, духовность есть способность никогда не воспринимать окружающее отрицательно, никогда ни одного человека не воспринимать негативно, никогда ни о ком ни при каких условиях, обстоятельствах не думать плохо.

Такова минимальная, или «нормальная», мера духовности. А в своем высшем проявлении духовность – это способность бесконечно отдавать тепло души и творческие дары окружающим, забывая о себе.

Развернув эту дефиницию, мы получим достаточно полное понятие о том, что же такое человеческая духовность и что такое душа.

Духовность есть внутренне-чувственная способность высшей формы любви, качество полного доверия, или священной веры

бытию, благорасположенности ко всем и ко всему окружающему и бескорыстного стремления безмерно отдавать, дарить ему творения своих рук.

Из этого следует, что духовность не выводима из инстинктов, которые по сути своей имеют природно-эгоистический характер; что она вообще не принадлежит холодно-бесстрастным в своей непреложности законам природы («звездного неба над нами») и, соответственно, беспристрастно-целесообразным в своей объективности проявлениям разума как атрибута природы, как энергоинформационной закономерности. Поэтому только духовное начало есть в точном смысле слова «внутренний мир» человека в отличие от всего остального как мира внешнего.

Следовательно, духовность – нематериальное, неприродное качество, т. е. проявление свойств не энергоинформационной ткани, но ткани особой, беспредельно тонкой в сравнении с наиболее тонкими энергиями и структурами мира материи. Поэтому духовность есть то, что отличает человека от всей природы, делает его особо уникальным во Вселенной. Духовность – это действительность нравственного закона внутри нас, который требует, как минимум абсолютной невредоносности в отношении всего окружающего, а как максимум – творческого самоотречения во имя новой, более высокой Гармонии бытия.

Отсюда должно быть понятно: душа в человеке – главное. Плоть и другие тела человека – это ее инструмент, а разум – помощник. Разуму надлежит стать только и именно *вспомогательным условием* развития духовного начала. Поэтому основная задача, которую разуму предстоит решать уже в ближайшем будущем, как раз и состоит в отыскании наилучших индивидуально-конкретных и конкретно-всеобщих решений, позволяющих человеку развиваться по-человечески и творить в интересах гармонии развития всего и всех – гармонии в онтологическом, социально-этическом и эстетическом смыслах.

Проблема радикальной перемены, инверсии в иерархическом соотношении разума и души очень не проста для практического решения. И не только из-за идеологического консерватизма или психологической косности многих из нас. Дело обстоит гораздо сложнее. Как указывается и впервые сообщается в одном из чрезвычайно важных современных текстов, разуму предстоит правильно осмыслить характерные особенности закона, который

ему инороден; и это при том, что среди информации о пути развития разума, вложенной в составляющие сам разум частицы, абсолютно отсутствует какая бы то ни было информация о законах развития души [97]. Поэтому проблема души решается, прежде всего, жизненно-практически, через внутренний опыт человека, а затем неизбежно соотносится с теми рациональными понятиями и идеями, которые человек способен систематизировать и правильно применять.

3.4 Синтез парадигм западной и восточной медицины

Особенностью живого ума является то,
что нужно немного увидеть и услышать для того,
чтобы он мог потом долго рассуждать и многое понять
Джордано Бруно

Современную цивилизацию людей можно назвать цивилизацией мыслящих, но неразумных, причудливых животных. Даже иногда ее называют и депрессивной. Потому что слово «разумный» предполагает некую гармоничную логику в действиях, а такая логика очень мало присутствует у людей. Первоначально разум можно определить как способность к своеобразному знанию, которое выражает законы окружающего природного мира. Разум животных направлен на познание внешнего мира, в целях удовлетворения инстинктов, связанных с выживанием, т. е. самосохранением, самообеспечением, размножением.

Между тем, если вести речь о подлинной медико-биологической исследовательской парадигме, то она должна основываться на истинной мировоззренческой картине, в которой космогенез и антропогенез как целое были бы гармонично представлены. Причем антропогенез как целое имеет две стадии: предысторию, которая сейчас завершается, и саму грядущую историю.

Выход в подлинную историю может быть осуществлен на основе целостного мировидения, правильной картины Мира, понимания места и предназначения в ней Человека, благодаря которой человек мог бы гармонично двигаться по законам Бытия. Наступило время творческого акта расширения горизонтов миропонимания и мироотношения для прорыва человека в новые

слои бытия. Мировоззрение ученого, его видение, презумпция понимания является определяющим в действиях и результатах его работы. Переход к подлинной культуре рациональности, правильного мышления, ведомой духом истины, зависит от самокритичности и глубины рефлексии человека. При этом самая глубокая рефлексия – это когда Мироздание рассматривается как целое при наличных возможностях разума [98].

С появлением определенного отношения к Миру как к миру вещей появилась и научная форма мышления – как, опять-таки, определенная форма рационального мышления. Здесь надо отметить, что не всё мышление является рациональным и не всё рациональное вербализуемо [99]. Чтобы правильно относиться к реальной, конкретной ситуации, правильно ее понимать, для нормально мыслящего человека необходимо иметь представление о Мире как целом. Человека, не желающего иметь в голове общую картину современного мира, его философскую парадигму, всё убыстряющийся прогресс науки приводит к совершенно парадоксальной ситуации. Он оказывается даже не «деревенщиной» в современном городе, а прямо-таки выходцем из палеолита. Для него все новейшие достижения науки, техники, психорегуляции, медицины – не более чем магия, знахарство, заклинания и шаманство [100].

К сожалению, дискретное мышление большинства людей не стремится, да и не может в силу разных обстоятельств иметь целостную картину мира [101]. Иммануил Кант говорил, что философия нужна людям, чтобы понять, как жить, чтобы жить долго и при этом не болеть. Поэтому правильное мировоззрение должно стать основой здоровья человека и всей программы системы здравоохранения. Все беды современного человечества происходят от недоизученности, непродуманности ключевых моментов и опорных положений системы самопонимания и мировосприятия.

Медицина – это особое видение человека в мире и самого мира как живого целого. Медицина – это опытное человековедение, искусство приведения человеческого организма в гармонию, наука настраивания струн уникального организма в унисон с *симфонией пространственной жизни*. Каковы мировосприятие, мировоззрение, таковы жизнь, и медицина [102].

Классическая западная медицина пошла по пути описания отдельных нозологий и выделения причинно-следственных свя-

зей. Нельзя сказать, что этот путь оказался совсем неэффективным. Благодаря обнаружению различных микроорганизмов и их роли в происхождении многих заболеваний удалось достичь цели – достаточно быстрой и эффективной помощи при этих заболеваниях. Асептика и антисептика, антибиотики продвинули медицину далеко вперед. Но, к сожалению, они не смогли решить всех существующих проблем и, более того, сами способствовали развитию новых заболеваний и синдромов. Мы научились довольно эффективно лечить острые состояния, но при этом оказались перед почти неразрешимой проблемой хронизации многих патологических состояний. Это было следствием механистического подхода ньютоно-картезианской научной парадигмы, линейной схемы причинно-следственной связи, статического рассмотрения динамических процессов.

Новое понимание сущности, происхождения и архитектоники человека распространяется не только на собственно духовное содержание жизни личности, но и на все другие ее составляющие. Новому взгляду подлежат закономерности развития и внутреннего мира человека, и его психосоматической конституции. Кризис медицины – это лишь частное проявление кризиса цивилизации и обострения целого комплекса глобальных проблем человечества. Приходится признать, что у большинства людей, в том числе и у специалистов, целостного и достаточно правильного представления о современной медицине нет. Официальная медицина стала «медициной болезней» или даже «медициной симптомов», но не «медициной здоровья». Не сделать человека здоровым, а спасти его, оперировать, снять острую боль, заглушить обострение болезни – в этом состоят ее задачи и этим фактически ограничиваются ее возможности. В официальной медицине всё – и анализы, и приборы, и мышление врачей – направлено на поиск и лечение болезней. В настоящее время, по существу, отсутствует теория здоровья, существует лишь международная классификация болезней. Почему не существует теории здоровья? Потому что те теории, которые выдвигаются, изначально обречены на провал, поскольку основаны на частностях. Основные категории, которые фигурируют в этих теориях, – это филогенез (историческое развитие человека как вида) и онтогенез (индивидуальное развитие человека), социальное и биологическое, норма и патология. В основе же должно лежать философское понимание мироздания и человека как его

неотъемлемой части. А поскольку полагают, что в наше время нет стройной теории мироздания, т. е. философия переживает кризис, то кризис медицины есть следствие кризиса философии. Недаром Демокрит и Гиппократ считали философию и медицину сестрами. В современной медицине ставка делается не на правильное мировоззрение, знания и умения врача, а на приборы и фармацевтическую промышленность. Подавляющее большинство людей и специалистов-медиков наивно полагают, что без современных приборов вообще не может быть никакой диагностики. Такое мышление приводит ко всё большей и большей роботизации врачей и «расчленению» пациента по кабинетам узких специалистов. Процессы, происходившие в медицине за последние несколько столетий, аналогичны происходившему в физике, химии, биологии и т. д. и характеризуются абсолютизацией аналитического способа мышления, расчленением целого на все более и более мелкие части.

Подавляющее большинство болезней связано с общественной жизнью людей. Тотальная механизация современной жизни, технизация быта и изгнание священных начал из людских представлений – всё это является главными особенностями современной жизни и основными причинами развития любой патологии.

Включение в хаотические ритмы производства и стремление жить «как все», т. е. поспеть за скоростями и суетой повседневности, неизбежно невротизируют организм. Общество как бы нагружает человека своими собственными ценностями и целями. Индивидуум вынужден все это терпеть и сносить, но его внутренняя природа не может до конца подчиниться жестким социальным реалиям. Люди передают один другому накопление своего гнева и раздражения, тоски и печали, не умеют справляться с этими разрушительными силами самостоятельно. Они как малые дети начинают жаловаться, ныть и пытаются отдать пришедшую к ним проблему медикам. Но ведь медики – тоже люди и, как правило, узкие специалисты.

Высшим выражением причинного влияния особенностей социального бытия на развитие заболеваний является монополия представителей официальной медицины на тотальную власть над здоровьем людей. В нынешнем высшем медицинском образовании многое является ненужным или излишним, неправильным, а то и вовсе вредным. Здесь преобладает механистический подход к врачеванию, который, к величайшему сожалению, концентриру-

ет внимание целителей и их пациентов почти исключительно на физическом теле. Этим профанируются духовная суть всякого заболевания, его сакральный смысл и высшее назначение. Болезнь уже не воспринимается как проблема и как сигнал тревоги о внутреннем духовном неблагополучии. Она уже не рассматривается как призыв к совершенствованию самого себя и гармонизации окружающей жизни.

Кризис современной медицины как «медицины болезней» не умаляет ее достижений, а также не означает отрицания необходимости узкой специализации в ней. Точное знание тактики, средств и методов выведения человека, например, из диабетической комы, травматического шока, из состояния после инсульта, умелая тактика кардиолога при нарушениях сердечного ритма, мастерство диагностических и лечебных манипуляций отоларинголога или проктолога, гинеколога, уролога и т. д. – всё это требует узкой специализации. Хотя опять необходимо важное дополнение: все эти специальные мероприятия не будут иметь максимально возможного эффекта, если их не проводить на фоне работы со всем организмом. Основы современной медицины были заложены лишь немногим более двух тысячелетий назад реформатором античной медицины Гиппократом, а фактически практикуемая сейчас «симптоматическая» медицина, разделившая живого человека по кабинетам узких специалистов, существует всего десятки лет. Древние же медицинские системы, по крайней мере, в Индии, развивались тысячи лет. Многие гении на протяжении тысячелетий развивали теорию и практику «медицины здоровья». В основе древних систем здоровья изначально лежал системный, целостный подход. Философской базой медицины являлось представление о Вселенной, о природе, а человек рассматривался как частичка природы, идентичная всему, что его окружает [103]. Так, например, в Аюрведе существует несколько основополагающих принципов.

1. Поскольку имеется совершенное первичное сознание, или квантовое поле, из которого построено абсолютно все, то могут существовать и совершенные части этого поля, в частности, человек. То есть человек может иметь идеальное здоровье, необходимо лишь правильно к нему идти.

2. Поскольку все, в том числе и человек, сформировано определенным сочетанием вибраций квантового поля, то оценка этих

вибраций может быть использована для диагностики их дисбаланса в организме.

3. Поскольку все в мире состоит из разного соотношения вибраций одного поля, то ничего нелекарственного в мире не существует.

4. Поскольку единое поле совершенно, то даже приближение, а тем более соприкосновение с ним человека, его разбалансированных вибраций может произвести за счет «эффекта резонанса» мощное оздоравливающее воздействие. Необходима лишь соответствующая методика.

5. Принцип ненасилия: взаимодействие с окружающим миром и работа над здоровьем должны быть ненасильственными, поскольку человек не чужд окружающему миру, но является его неотъемлемой частью.

Выполнение требований духовного, психического, ментального и физического здоровья подразумевает необходимость выяснения и понимания того, что же такое здоровье. Интуитивно ясно, что здоровье – это гармония. Но что такое гармония? Это не просто соразмерность, сбалансированность, порядок и т.п.

Гармония олицетворяет информацию развития, так как без развития гармония обречена деградировать и распадаться. Таким образом, здоровье логично определить именно как развитие (развивающуюся гармонию). Можно выразить ту же мысль и несколько иначе: здоровье – это цельность в достижении цели, и это вновь показывает, что здоровье неотъемлемо от развития.

И, следовательно, необходимо разобраться, каков же главный закон развития человека [104].

Сложность проблемы заключается в том, что, несмотря на близость и генетическую общность со всеми природными организмами, человек уникален в мире природы; он резко отличается от любых других существ во Вселенной. Вбирая в себя всю Природу, он принципиально не похож на нее по сути. Развившись из природы, человек обрел другую, над-природную сущность, рожденную не материальными силами, не универсально-природной энергией (Духом Жизни), а энергией сверхтонкой, сверхматериальной, благодатной, духовной (Духом Святым). Этот сгусток, эта «искра», эта ткань духовности и есть главное в человеке, его отличительная особенность – человечность. Следовательно, эта духовная сущность, или душа несводима ни к плоти, ни к разуму, ни к биополям или психофизическим энергиям, что вытекает,

помимо прочего, из факта наличия мыслительной способности, биополей и психофизических энергий у многих существ, а также из фундаментального философского принципа тождества бытия и мышления и современного научного понимания разума как неотъемлемого свойства, атрибута универсума. Поэтому душа жива не материальными законами: не законами плоти, мысли, сбалансированности природных энергий и полей или правилами психотехники. Закон развития души как человечности – живое, внутренне-чувственное отношение человека к реальности, а именно: вера, т. е. открытость, доверие Богу, миру, людям, которое в своей полной форме есть любовь и жизненная устремленность к творчеству. А пока, увы, господствует ситуация обратного характера. В нашей повседневной жизни мы движемся вопреки закону развития души: мы негативно относимся ко всему, ко всем, везде и всегда. Ежечасно и ежеминутно мы раздосадованы, раздражены, обижены, не удовлетворены реальностью, т. е., по существу, выставляем эгоистические требования Богу и негодуем именно на Него. Тогда скудеет душа – разрушается нервная система – слабеют иммунные и все защитные свойства организма – в клетках стирается информация к развитию – и человек заболевает, старится и умирает, далеко не дожив и до ста лет, хотя мог бы, даже при нынешних возможностях организма, прожить тысячу: чем сложнее организм, тем больший у него запас прочности.

Оскудение души, влекущее за собой рутинизацию жизни и распад организма, говорит о том, что исток болезни человечества заключен в неверном отношении к реальности, а не в неких внешних обстоятельствах [105]. Засоряет не то, что идет снаружи, а то, что идет изнутри. И становится очевидно, что цели и внутренние установки общественного и индивидуального развития пока еще насквозь ложны, а средства – поработают и расщепляют личность, делая человека частичным. Ибо преследование материального интереса и развитие материальной основы бытия человека не есть развитие самого человека, а став самоцелью, объективно противоречит и препятствует ему. Любая болезнь представляет собой указание человеку на то, что человек в чем-то неправ, что он должен что-то изменить в своей жизни, например: поведение; образ жизни и мысли; отношение к окружающим; питание (в том числе отказ от алкоголя, от чревоугодия); режим работы, отдыха; распределение нагрузок и т. д.

Отличительное, сущностное качество людей – духовность, человечность – на протяжении всей истории разъедается культом материальной силы, индивидуализмом, агрессией во всех ее многообразных формах. А это значит, что больны не отдельные индивиды и даже не большинство их, а практически все и каждый; что больным является все общество и все человечество в целом. И диагноз болезни человечества – глобальный эгоизм. Эгоистическое отношение к реальности надо полностью поменять на противоположное. Говоря конкретно, отношение человека к действительности должно строиться следующим образом. Так как мы определили веру как доверие и открытость бытию, мы тем самым приходим к необходимости понять закон развития души как постоянное расширение и углубление этого доверия, этой открытости. Отсюда ясно, что душа развивается по мере выработки человеком таких качеств, как:

- 1) позитивное видение всего и всех;
- 2) абсолютная невредоносность (это как минимум):
- 3) созидательность в мыслях, словах, поступках и практических деяниях.

Соблюдая эти условия неуклонно, человек непрерывно изменяется в лучшую сторону: его душа, расширяясь, охватывает, “окутывает” сферу разума и начинает излучать свой свет и тепло сквозь границы плотного тела. Тем самым из подчиненного, поработанного положения по отношению к разуму и плоти духовное начало, распространяясь, возвышается до надлежащего ему ведущего положения. Это связано с глобальным, системным переходом всего человечества, но такова основа здоровья человека. Понятно, что душа не есть ни плоть, ни тонкоматериальная структура. Но душа тесно связана с материальным телом (эту связь можно в какой-то мере уподобить связи носителя информации с компьютером). Плоть – инструмент души, вне и без которого она не только не развивается, но даже и не видоизменяется. Поэтому, конечно же, этот инструмент должен содержаться в надлежащем состоянии, он должен быть чистым, чтобы соответствовать своему назначению и закону развития души.

А это предполагает следующие основные взаимосвязанные условия – условия физического здоровья. Существование плоти требует питания. Ныне оно – самоубийственно для человека, оно содержит яды, из-за которых в современную эпоху – эпоху значи-

тельной интенсификации ультрафиолетового излучения – прямо поражается кровь и весь живой организм. Следовательно, закону развития души на физическом плане должно отвечать веганское питание, т. е. полное вегетарианство, неупотребление пищи животного происхождения. Если говорить о среде человеческого проживания, то основная современная форма общежития людей – город – являет собой совершенно негармоничный тип сообщества. Ему на смену необходимо должны прийти и уже приходят экополисы, эконоосферные поселения, где люди живут в ладу с природой, почитая и исполняя ее законы. Развитие души влечет за собой необходимое развитие плоти, физическое здоровье и здоровые отношения в здоровой общественной и природной среде.

Это, в конечном счете, означает, что человеку предназначено вносить в Порядок мироздания новую Гармонию – Гармонию единства Природы и Души, или, другими словами, творить союз Гармонии и Любви. Такой союз возможен при постоянстве информация к развитию и предполагает сначала выздоровление человечества, затем его долголетие и, наконец, реальное, физическое бессмертие каждого человека на Земле. А для начала необходимо не только и не столько медикаментозное лечение и не психосоматические практики-аутотренинги, сколько изменение своего эмоционального мира, изменение чувственного отношения к реальности. Именно чувственное отношение есть живое, непосредственное соприкосновение с миром, а, следовательно, именно оно способно менять характер этого соприкосновения. Речь должна, таким образом, идти о возможности культивирования благотворных и созидательных эмоций как аспектах душевного благополучия и духовности. Эмоции – это не только, скажем так, бдительные стражи. На неречевом эмоциональном уровне мы выдаем и получаем больше информации, чем на уровне словесного общения (хотя и наша речь тоже пропитана эмоциями). Многие люди, достигшие успеха в жизни, знают, что правильными и эффективными бывают не только хорошо обоснованные логически, но и хорошо прочувствованные решения. Сердце часто бывает мудрее разума.

Положительные эмоции являются одной из главных основ благополучия людей, они делают жизнь по-настоящему прекрасной, позволяя человеку направить его энергию на созидание и самосовершенствование. И, что очень важно, они составляют основу здоровья людей, не только психического, но и физического, ведь

главной причиной высокого процента психогенных заболеваний является дефицит положительных эмоций. Эмоции имеют несомненную объективную ценность для людей, в очень большой степени способствуя выживанию и развитию человечества. Человек бывает счастлив лишь тогда, когда ощущает себя довольным и удовлетворенным (духовно удовлетворенным) жизнью. То есть наше счастье имеет эмоциональную природу. До сих пор эмоции в основном являются нашими психическими реакциями на внешние объекты или события. Это означает, что люди в своей жизни не являются хозяевами собственных настроений, чувств, эмоциональных состояний. Большинство людей привыкли считать, что источник радости, любви и счастья находится где-то во внешнем мире. Вся проблема в том, чтобы его найти. Этика потребителей счастья неизбежно приводит к постоянным разочарованиям, жалобам на жизнь и судьбу, недоброжелательному отношению к окружающим, к отрицательным эмоциям и депрессии. Ей противостоит этика творцов жизни, созидателей радости и счастья. Самые богатые родники душевного благополучия, радости и любви находятся не вне нас, а в наших душах, и родники эти неиссякаемы. Каждый человек способен генерировать эмоции по своей воле. Мы все имеем возможность сами назначать себе свои жизненные роли и их эмоциональную окраску, и в основном от нас самих зависит, какую роль выбрать в жизни: роль страдальца и нытика, роль тусклого неудачника, желчного критика, злобного ненавистника, или доброго и радостного оптимиста, излучающего доброжелательность и человеческое тепло.

Эмоции являются сущностью духовности, «навстречу друг другу светили бы наши сущности» (К. Маркс). А духовность немыслима без любви. Поэтому, чем больше в человеке творчества и любви, тем ближе он к Творцу, тем более похожим на него он становится. Любовь и творчество – вот в чем может человек реализовывать свое подобие и встречное движение к Творцу. Любовь может развиваться, утончаться и расширять наши души. От знакомых всем чувств к детям или к любимым людям она может восходить до высоких вершин всеохватной сердечности и доброты. Творение любви, нахождение внутри себя солнца, излучающего любовь во всем сияющем спектре ее оттенков (великодушие, благодарность, милосердие, сострадание, доброжелательность, сочувствие, добросердечие, умиление, нежность, доверчивость),

– это великая ценность и сокровище, обладать которым может каждый человек. В любви – суть и смысл жизни человека, то есть в одухотворении мира материи. Поскольку человек предназначен быть «садовником космогенеза» (К. Циолковский).

Полное и непрерывное ощущение действия в человеке благодатного духовного начала возникает при гармоничном раскрытии души, для чего необходимо наладить и очистить информационные, энергетические и физические уровни в архитектонике личности. Место каждому человеку определяют взаимодействия матриц духовно-энерго-информационного поля Земли и Вселенной.

Высокая судьба создается, если источник событий человек ищет в духовном и в своем Пути: анализирует пройденный день, дает оценку событиям, не извращая их и не обманывая самого себя; делает выводы и меняется при этом, радостно и благодарно воспринимая события и дела пришедшего дня; совершенствует свое мастерство и служение людям и Реальности.

Гармонизация – одно из важнейших понятий человеческой культуры, дело в том, что источник гармонии – это структура, образование, находящаяся на тонком, верхнем плане.

Устремленность к гармонизации – это умение уверовать в необходимость радикального переустройства жизни, синоним творчества в его динамическом, импульсном, пламенно-искреннем звучании. И чем взрослее становится душа, чем большим могуществом преисполняется растущий человек на своем пути, тем большим запасом устремленности он обладает. Устремленность – это не просто эмоциональное, но именно духовное качество.

Фактически духовность оказывается всемогущим фактором в управлении физиологическими реакциями. Духовное состояние может влиять на все телесные процессы. Огромный оздоровительный результат получается при ощущении глубочайшего раскрытия и доверия друг к другу пациента и целителя. Вера включает иммунные аппараты, надежда на успех лечебного процесса «разгоняет» механизмы самозащиты, устремление к здоровью как желанной цели вызывает приток сил извне и активизацию резервов самого организма. При этом, конечно, процесс взаимодействия врача и больного в качестве *мыслящего врача и мыслящего больного* труден, однако жизненно необходим.

Человек призван выработать себя в того, кто станет *достойн* изменять мир должным образом. Значит, ключ к универсальному

призванию человека – быть созидателем – опять-таки в человеческом *самоизменении*. В выработывании себя.

Чтобы увидеть логику и своеобразную гармонию в нашей жизни, надо посмотреть немного сверху. А еще лучше – посмотреть «вселенским» взглядом. У человека две судьбы: духовная и природно-эгоистическая. Проблемами природной судьбы занимается астрология. Но в астрологии есть очень крупная проблема, которую она не афиширует: нет методик определения духовной судьбы. Т. е., кроме Творца, никому не известно, какие качества должна приобрести душа в этом воплощении. Единственно можно сказать, что, пока человек жив, это – во благо его души, что бы человек ни вытворял. Поэтому можно смело сказать, что все происходящее по-своему гармонично, потому что это способствует развитию души, как бы ужасно это не выглядело с точки зрения человека. Если индивид обратит внимание на свой внутренний мир, то увидит, что он меняется (без его усилий – за счет глубоких глобальных процессов), хотя на уровне внешних качеств, реакций и привычек – изменений почти не заметит, как в себе, так и в окружающих. Человек привнес в Мироздание новую гармонию (гуманизм, сострадание, человеколюбие), которые в природе отсутствуют, хотя отчасти могут проявляться в животном мире. Девиз природы – горе слабому, выживать должен сильнейший, давая здоровое потомство. Если природа позволит жалость к слабым существам, вымрет весь вид (ущербный ген через несколько поколений начинает присутствовать во всех особях популяции на данной местности). Но существо переходного периода (своеобразный кентавр), условно считающееся человеком, привнесло в среду своего обитания не только более высокий уровень гармонии на основе духовности, но и дисгармонию такого масштаба: прежде всего – неорганичное производство, что поставило человечество на грань вымирания. Непрерывный рост преступности и насилия во всем мире; нестабильность экономики; снижение этических стандартов; снижение уровня человеческих взаимоотношений в целом, но особенно – в семье; извращение истины ради эгоистических целей; грубое манипулирование осознанием со стороны не только политиков и средств массовой информации, но и самозваных целителей, пророков и обличителей, – всё это загоняет человечество в угол, из которого оно не видит выхода.

Новому взгляду подлежат закономерности развития и внутреннего мира человека и его психосоматической конституции. Главная идея данного подраздела заключается в том, что именно с недооценкой или непониманием энергетического и духовного начала человека связаны все стороны кризиса в современной медицине.

В последние годы медицина начала развиваться в контексте принципиально новой концепции. Ее суть – цельность. Целостная медицина врачует не отдельные органы, но больного человека в целом, все уровни организма. В целостности подхода – эффективность и уникальность программы оздоровления и продления активного долголетия. В целостной медицине качество души – главный механизм в самовосстановлении организма. А западная медицина только максимально приближается к ней. В западной медицине организм рассматривается не только как анатомо-физиологическая субстанция, но и как живая пирамида структурных (организационных) биофизических уровней в строгой зависимости и соподчиненности.

Творчество, как проявление духовности, также неразрывно связано с высокими эмоциями. Для него необходимы особые, вдохновенные состояния психики: воодушевленность, воспаренность, окрыленность, одухотворенность. В этих взлетных состояниях человек может реализовать свою способность к интуитивному, то есть к прямому (без посредства логики) усмотрению истины. Творчество – процесс превращения невозможного в возможное. Здесь есть свои гении и таланты, которых мало, и есть большинство, которому нужно учиться входить в творческие состояния. У детей интуиция проявляется в большей степени, чем у взрослых. Поэтому важно уметь найти в себе ребенка, почувствовать его и посмотреть на мир его глазами, с его интересом и изумлением.

Китайская (или восточная, что правильней) традиционная медицина – это не какая-то одна техника лечения какой-либо болезни, но целая философия. В этом виде медицины подход к лечению, взгляд на человеческий организм и его заболевания принципиально иной. Упор здесь делается на *профилактику, предотвращение* болезни [106].

Мудрые китайцы распространили на продукты питания классификацию взаимодополняющих энергий Ян и Инь, рекомендуя потребление пищи в зависимости от времени года

и даже времени суток (да еще и с учетом пола едока). Логика такова: в человеке должен соблюдаться баланс того и другого, это значит, что в холодное время года следует более употреблять «янские» продукты: рис, гречиху, лук, капусту, чеснок, салаты, бобы, рыбу, мясо, кислые продукты, хлеб грубого помола. А в жаркие – употреблять «иньские», нужно есть охлаждающие продукты питания: пшеницу, помидоры, картофель, морковь, огурцы, сметану, масло (растительное и сливочное), яйца, мед, сладкие фрукты. Логично, что продуктами Ян лечат иньские (по китайской терминологии) заболевания: рак, анемию, гемофилию и др., а иньским питанием – Ян-болезни: сердечные, артриты, диабет и прочее.

В старину сельский врач в Китае получал свою плату только в то время, пока человек не болел. Как только он заболел – оплата прекращалась. Но лечить врач был обязан все равно, даже бесплатно, и это было в его интересах: ведь, вылечив человека, врач опять получал свою плату. И снова пытался не допустить болезни, контролируя окружающую среду своего пациента, его эмоциональное состояние, диету и, в целом, образ жизни.

Всё лечение имело три направления или этапа: снятие симптомов болезни, поиск истинной причины заболевания и устранение предрасположенности больного к тем или иным заболеваниям. Основными способами лечения считались траволечение, акупунктура, массаж и диета.

«Китайская медицина и западная медицина кардинально различаются на фундаментальном уровне. Китайская медицина рассматривает человеческий организм как целостную систему. Талантливые врачи древности разработали теорию инь/ян и пяти элементов. Пять природных элементов с их уникальными свойствами призваны были составить аналогию пяти главным внутренним органам человеческого организма. Металл, дерево, вода, огонь, земля в этой системе символизировали легкие, печень, почки, сердце и селезенку соответственно», – утверждает У Цинчжун [107]. Например, «в древних китайских медицинских трактатах очень мало говорится о мозге. И это ещё одно кардинальное различие в подходах двух медицинских систем» [108]. «Главной составляющей системы является мозг, который отвечает за мыслительный процесс и руководит функциями организма. Однако деятельность внутренних органов регулируется отнюдь не мозгом. Система командования посредством нервной системы на-

правляет сведения о состоянии каждой части тела в мозг и передает команды мозга в каждую часть тела, что позволяет организму быстро реагировать на внешние раздражители. <...> В структуре сети человеческого организма мозг скорее всего соответствует терминалу директора в сети компьютеров предприятия, а органы, соответственно, являются серверами с разными функциями. То есть мозг – пользователь сети, а за обслуживание сети отвечают другие структуры» [109]. Надо полагать, что это – главнейшее различие двух систем медицины в понимании человека. Поскольку даже низшие организмы управляются извне, из биосферы, ноосферы, из центра Галактики...

В Европе китайскую медицину в XVII столетии начали распространять иезуитские монахи. В свою очередь, достижения западной медицины они импортировали в Китай. С начала 70-х годов нашего столетия усилилось влияние традиционной китайской медицины в США и Европе. За это время в Фармакопею США было включено 65 новых препаратов, полученных из китайских трав.

Кстати, процесс изучения традиционной китайской медицины в США начался с того, что во время визита в КНР президенту Никсону стало плохо. Официальный врач делегации ничего не смог сделать. Тогда пригласили китайских врачей и они быстро поставили Никсона на ноги. Потрясенный президент тут же распорядился наладить обмен студентами. Создатель фитотоников доктор Зоу именно благодаря этим событиям сумел поехать в США, где стал признанным специалистом и профессором в самом престижном университете – Йельском.

Терапия в рамках восточных традиций направлена на восстановление и мобилизацию собственных ресурсов организма, активное вовлечение больного в лечебный процесс, минимальное использование медикаментов. Восточная медицина требует от врача наблюдательности, неторопливости, внимания к деталям, умения анализировать и делать выводы. В классическом варианте она близка к искусству. Важно заметить, что восточная диагностика является феноменологической и качественной – в отличие от классической европейской, которая является количественной.

Следует заметить, что именно высокая эффективность современной фармакотерапии в купировании острых симптомов болезни приводит к тому, что активации процессов самоочищения

и самооздоровления в западной медицине не уделяется должного внимания.

В восточной медицине терапевтическое воздействие направлено, прежде всего, на повышение устойчивости организма и активацию защитных процессов. Поэтому восточные терапевтические методы при грамотном их применении практически не обладают побочным действием и не вызывают осложнений. Восточный рецепт – это не случайный набор трав, а сочетание лекарственных комплексов. Насчитано более 400 таких комплексов, цель которых – вызвать одновременно несколько различных, благотворных для больного лечебных воздействий. Например, рецепт может содержать комплексы трав, которые совмещают тонизирующий, отхаркивающий, мочегонный и антитоксический эффект. Почти в каждую пропись входило несколько различных растений с одинаковым видом воздействия на организм. Зачем это? Очевидно, здесь учитывалось, насколько по-разному люди реагируют на ту или иную рецептуру. Расчет был на универсальность действия на разные организмы. Такая «избыточная» терапия возможна только потому, что восточная медицина не пользуется ядовитыми и токсичными растениями. Современная научная фармация ничего подобного не знает.

Народы Востока, как оказалось, охотнее всего лечили древними по происхождению растениями, в основном, представителями доцветковой флоры. Древнейшие и древние растения в старинных восточных рецептах встречаются вдвое чаще, чем филогенетически молодые растения. В Европе – наоборот. Анализ химического состава растений, входящих в рецептуру восточной и европейской медицины, также указывает на серьезное различие.

Современная медицина чаще всего использует растения, в состав которых входят щелочеподобные вещества чрезвычайно сильного действия, так называемые алкалоиды. Древнейшие виды растений содержат мало алкалоидов. Основная часть лекарственных растений предназначена для общего действия на организм. Большинство их относится к симптоматическим средствам. Это – отхаркивающие, потогонные, послабляющие и пр., в то время как половина растительных препаратов, которые используются в СНГ – это средства местного действия.

Современная наука только нащупывает подходы, находя научное подтверждение и доказательства практикам, созданным

сотни лет назад китайскими врачами и даосскими отшельниками и магами. Первый иероглиф – ци – состоит из двух частей. Первая часть переводится как воздух, вторая – как рис. В более широком смысле воздух, а, точнее, содержащиеся в нем кислород и пища, символически представленная иероглифом рис, являются основными источниками энергии для нашего тела. Тот же самый смысл мы можем выразить и современным универсальным языком – языком науки.

Если провести условную аналогию между нашим телом и заводом или фабрикой, то вот что мы увидим. Наши внутренние органы и системы жизнеобеспечения похожи на заводские механизмы для переработки сырья и превращения его в конечный продукт. Сырьем для нашего тела являются пища и воздух, а конечным продуктом – жизнь. Для эффективной работы любого завода необходимо не только производственное оборудование, но и бесперебойное энергоснабжение. Ци в нашем теле – это практически то же самое, что электрическая энергия, которую потребляет любое промышленное предприятие. Только в нашем теле вместо конвейерных линий и станков в энергии нуждаются системы и органы – кишечник, печень, селезенка, кровеносная и нервная системы... Центральная нервная система, системы крове- и лимфообращения, а также система циркуляции ци обладают сходным строением и равномерно распределены по всему организму. И хотя в отличие от остальных систем жизнеобеспечения каналы движения ци являются нематериальными и не могут считаться физическими объектами, без них наше тело не может нормально существовать. Ведь как различные механизмы на промышленном предприятии требуют различного напряжения электрического тока, так же и различные внутренние органы и системы тела требуют различных уровней ци. Если станок или любое другое промышленное оборудование подключить к источнику тока с несоответствующим напряжением, то это сразу или через какое-то время приведет к поломке оборудования. То же происходит и с нашими внутренними органами и системами жизнеобеспечения, когда уровень ци больше или меньше оптимального. Это, в конечном итоге, приведет к нарушению работы или преждевременной изношенности органа.

Для поддержания внутренних органов и систем тела в здоровом состоянии, для обеспечения их эффективной работы на долгие

годы, мы должны добиться соответствующих поставок ци к ним. Именно недостаток ци, а, точнее, низкий уровень Ци и Крови является основной причиной большинства заболеваний.

На ци влияет качество вдыхаемого нами воздуха, вид потребляемой нами пищи, весь наш образ жизни – даже эмоциональный склад нашего характера и ваши личные качества. Пища и воздух – это топливо для нашего предприятия, образ жизни – это способ использования и эксплуатации имеющегося оборудования, а личные качества – стиль управления личным предприятием – организмом. Цель метафор, приведенных выше – показать, насколько важна роль ци для нашего здоровья и долголетия. Без понимания этого очень сложно сознательно взять заботу о своем здоровье в собственные руки, а не полагаться только на авторитет врачей и общепринятые способы оздоровления. Человек – не фабрика и не робот, а живое существо, обладающее чувствами и эмоциями, которые также очень сильно влияют на циркуляцию ци в вашем теле. Итак, ци в слове цигун означает жизненную энергию. Иероглиф гун означает работу, движение. Таким образом, слово «цигун» можно интерпретировать как работу для движения энергии, или наши усилия, обеспечивающие оптимальную циркуляцию жизненной энергии внутри нашего тела.

Скептик, или человек, который в штыки принимает все новое, может сказать, что под этот критерий подходит любая двигательная деятельность, даже обычная ходьба. И будет в этом прав. Потому что проблема находится гораздо глубже. А именно – сможет ли любая двигательная деятельность дать оздоровительный эффект вашему организму? Вот что об этом говорит один из самых популярных сегодня в Китае гуру здорового образа жизни – доктор Чжэн Фучжун в своей лекции: «Если вы когда-нибудь видели дерево с мощным, крепким стволом и слабыми безжизненными ветками, то наверняка подумали, что в этом есть что-то странное и неправильное, так в природе не бывает. Но мы зачастую начинаем тренировать мышцы, не думая о том, достаточно ли готовы к этому наши внутренние органы. Я вовсе не против спорта. Просто нужно понимать, что главное, а что второстепенное. С чего начать, а что оставить на потом» [110].

Вот принципиально важные замечания знаменитого доктора. Всё больше и больше людей увлеченно занимаются спортом и фитнесом. Все надеются, что это укрепит мышцы, оздоровит орга-

низм, улучшит внешность. Способов тренировки очень много, но все они направлены на укрепление наших членов, улучшение фигуры и с этой задачей справляются. Но способны ли эти занятия действительно укрепить наше здоровье и продлить жизнь? Многие пришли к спорту или фитнесу из-за того, что испытывают недостаток энергии, или чтобы избавиться от лишнего веса, какой-то болезни, либо просто, чтобы улучшить свою фигуру. Цель тренировок – здоровое и красивое тело, но из-за того, что зачастую есть проблемы со стороны внутренних органов, такие занятия нередко наносят здоровью вред.

Известно, что уровень ци и крови в организме может меняться. В организме есть определенная система регулирования количества энергии. В соответствии с потребностями выживания, в первую очередь кровь и ци подаются на нужды внутренних органов, и лишь во вторую очередь – к костям и конечностям. Так же, как дерево – сначала корни, ствол и ветви, и лишь потом листва. Внутренние органы обеспечивают производство и хранение ци и крови, и только если органы здоровы, все функции организма сбалансированы, организм имеет возможность обеспечить ежедневные потребности всех органов, тканей и частей тела в энергии. Если человек чересчур активно занимается тренировками и не задумывается при этом, достаточно ли у него в организме ци и крови, это может нарушить работу внутренних органов. После тренировки мышцы и кровеносные сосуды требуют дополнительного количества крови, и организму приходится постоянно увеличивать производство крови и ци. Но быстро увеличить производство невозможно, обычно для заметного увеличения количества производимой энергии требуется 1–3 месяца. И этот период времени организм будет находиться в ситуации «едоков много, каши мало», и конечности, и внутренние органы будут испытывать нехватку ресурсов. В этот период сердце и легкие будут работать на износ, ускорится пульс, меньше энергии будет подаваться к желудочно-кишечному тракту. Понизится поступление крови и ци к некоторым внутренним органам. Мышцы будут крепнуть, а внутренние органы – слабеть. В условиях недостаточного снабжения энергией организму нужно проводить работу по переработке и усвоению питательных веществ, обеспечению обменных процессов, нужд иммунной и нервной систем, регулированию желез внутренней секреции. Это может привести к сбою в рабо-

те некоторых органов, особенно тех, которые и до начала занятий спортом испытывали недостаток крови и ци.

В условиях недостаточного снабжения энергией организму нужно проводить работу по переработке и усвоению питательных веществ, обеспечению обменных процессов, нужд иммунной и нервной систем, регулированию желез внутренней секреции. Это может привести к сбоям в работе некоторых органов, особенно тех, которые и до начала занятий спортом испытывали недостаток крови и ци.

Продолжительный период нехватки ци и крови ведет к ослаблению функционального состояния органов, преждевременному износу. Мы знаем, что многие известные западные спортсмены в старости страдали от серьезных недугов, были прикованы к инвалидному креслу. А в Китае известно много мастеров ушу, которые из-за плохого понимания законов работы организма уделяли внимание только тренировкам мышц и отработке движений, пренебрегали восполнением уровня ци и крови. И они тоже не отличались долголетием. Многие из них позднее заболели сердечно-сосудистыми заболеваниями, некоторых настиг инсульт. Редко встретишь дерево с мощным стволом и слабыми ветвями, это противоречит законам природы. Если корни и ствол крепкие, ветви и листва тоже в порядке. То же самое происходит и с нашим организмом.

Приступая к укреплению тела, следует понимать порядок действий – сначала нужно укрепить внутренние органы, а потом думать о мышцах и фигуре. Если внутренние органы испытывают недостаток крови и ци, то занятия спортом принесут только вред. Сначала нужно обеспечить поступление достаточного количества энергии к органам, добиться их гармоничной работы, и только после этого приступать к спортивным нагрузкам.

В самом общем виде суть этого метода – нормализовать кровотоки и гармонизировать работу основных энергетических каналов в нашем теле. Не просто усилить движение ци и крови в теле, а переместить излишки ци и крови от одного органа к другому, из одной части тела – к другим, которые в данный момент испытывают в них недостаток. При этом ци и кровь не растрачиваются впустую. Все внутренние органы в нашем теле взаимосвязаны. Если где-то есть избыток энергии, значит, в другом месте есть ее недостаток. Оздоровительная гимнастика цигун как раз и применяет-

ся для того, чтобы переместить излишки энергии в нужное место, не дать им растратиться впустую или нанести вред организму. Ее цель – нормализовать движение ци и крови по большому кругу кровообращения и устранить все преграды (т. е. мусор – шлаки, токсины, грязный ци), стоящие на пути этого движения, вымывая их из организма.

Итак, с помощью оздоровительного цигун можно быстро нормализовать кровоток в своем теле, активизировать основные каналы, по которым движется энергия, убрать заторы и «мусор». Дело в том, что китайская медицина считает организм человека совершенной системой. Но современный человек слабо верит в мудрость собственного тела, куда больше он полагается на медицинскую науку. Совершенно не пытаюсь понять, какие процессы происходят в организме, мы решаем, что что-то идет не так и вмешиваемся в естественные процессы. «Люди подчиняются природе даже когда противоречат ей» (Гёте).

Очень многие болезни являются прямым следствием этого бездумного вмешательства. Китайская медицина установила, что охранная система человеческого организма состоит не только из иммунной системы, как считает западная медицина. В нее входят также системы самодиагностики, управления ресурсами, самовосстановления и регенерации. Главным условием эффективной работы всех составляющих охранной системы организма является достаточный уровень ци и крови. Если жизненной энергии (ци и крови) в организме достаточно, он сможет поддерживать все процессы на оптимальном уровне – за счет работы собственной системы восстановления организма. Неправильный образ жизни, основанный на ошибочных представлениях о здоровье, а также неправильный подход к лечению болезней ведут к постоянному снижению уровня ци и крови. А это, в свою очередь, приводит к развитию хронических заболеваний. Вывод прост – если обращаться с организмом правильно, энергия, данная человеку изначально, будет восстанавливаться, и можно быть уверенным, что ее окажется достаточно для функционирования всех систем организма. И в этом организме не начнут развиваться болезни. А если человек заболел, включится функция самоисцеления и организм самостоятельно восстановит нанесенный ему ущерб. Все, что требуется, чтобы помочь своему организму поддерживать здоровье тела, – поднять уровень своей жизненной энергии и под-

держивать его, чтобы все системы жизнеобеспечения, в том числе – системы восстановления и самоисцеления, могли работать без сбоев. Подобно тому, как кровь движется внутри нашего тела по артериям и венам, энергия (ци) движется внутри тела по меридианам, или энергетическим каналам. Меридианы – это сеть в человеческом организме, которую китайские врачи обнаружили несколько тысяч лет назад.

Здесь следует немного отвлечься от достоверности этого утверждения, так как есть мнение, что знания об энергетических меридианах и точках пришли в Китай из Индии. Ссылаясь на книгу «Линь Шу», утверждают, что эти знания были даны внеземным разумом на территорию Индии 8 тысяч лет назад. Для понимания сущности меридианов и точек это не принципиально важно. Однако в теории и на практике пока доминирует традиционное представление.

Западная анатомическая наука долго не могла найти подтверждения существованию этой сети. Но научное оборудование становится все более совершенным, позволяя нам проникать все глубже в тайны мироздания. И в 1998 г. теория меридианов не только получила научное доказательство своего существования, но даже была определена ее оптико-волоконная структура. А также подтверждена теория китайской медицины, что лекарственные вещества циркулируют в организме по ходу меридианов. В отличие от других сетей в организме человека, которые имеют собственную определенную структуру, система меридианов – это волшебная сеть, покрывающая весь организм и образованная элементами различной физической природы. Меридианы соединяют между собой внутренние органы, конечности и кости. Можно сказать, что каждая частица организма – внутренние органы и системы, кости и мышцы, кожа и волосы – все включены в эту сеть. Поэтому при развитии какой-либо болезни в соответствующем больному органу месте сети звенит звонок, предупреждая о необходимости принятия срочных мер. Нам нужно только определить, на каком конкретном энергетическом канале прозвенел звонок, и мы найдем, какой орган или система пребывают в аварийном состоянии. Заставить кровь свободно и беспрепятственно двигаться по большому кругу – главный принцип здоровья, благодаря которому можно быстро повысить уровень ци и крови в теле, а, значит, вернуть ему здоровье и молодость.

«Холодный ци» исключительно неблагоприятно сказывается на циркуляции ци и крови, замедляя их движение внутри тела... Как говорят китайские врачи: «Склеивает кровь». Если внешние факторы способствуют образованию «холодного ци», который приводит к застою крови, то внутренние факторы приводят к образованию «огня в сердце», что, в свою очередь, приводит к образованию в организме «грязного ци» – последствием наших негативных эмоций и плохого настроения, раздражительности. «Грязный ци» действует таким же образом, как и «холодный», он мешает нормальному кровообращению. Поэтому от «грязного» и «холодного» ци нужно избавляться. Когда работоспособность какого-либо органа из-за воздействия «холодного» или «грязного» ци понижается, меридианы начинают блокироваться, что негативно влияет на связь этого органа и соответствующего ему меридиана, а непроходимость меридиана усугубляет проблемы органа.

Под болезнью врачи традиционной китайской медицины понимали нарушение циркуляции ци и крови, образование заторов и блоков на ее пути. Именно такой подход, в котором приоритет отдавался не лечению больного органа и, тем более, не устранению симптомов болезней, а восстановлению свободной циркуляции жизненной ци и крови во всем теле, был заложен в основу традиционной китайской медицины. Для усиления циркуляции энергии и крови древние врачи разработали упражнения и медитации, позволяющие сохранять ци, правильно нормализовать ее потоки, избавлять тело от негативной энергии или преобразовывать несбалансированную энергию в чистую и положительную. У каждого типа организма есть свои сильные и слабые места. Чтобы справиться с болезнью, нужно воздействовать на ее корень. Корень болезни – человек тип организма. Если понимать, к чему прикладывать свои усилия, вы непременно станете своим собственным доктором, владеющим высшим искусством. И не нужны будут другие врачи. Человек должен сам привести в порядок свое физическое тело, а также все остальные – тонкие тела, и тогда ни о какой болезни не может быть и речи. Необходимо формировать массовый спрос на здоровье, практически отсутствующий в настоящее время.

Медицина современного Китая может по многим пунктам служить примером для западного мира. Сегодня во всех клини-

ках и врачебных практиках КНР можно видеть лозунг: «Ставить на первое место профилактику болезней». Западный врач, занимающийся китайской медициной, должен стремиться к тому, чтобы видеть за принципами диагностики и терапии, в зависимости от синдромов, симптомы и сущность болезни. В этом случае его лечение будет направлено на самую суть болезни и приведет к успеху. Он должен четко обличать главное от второстепенного в болезни, дифференцировать легкое и тяжелое, не терпящее отлагательства от несрочного, чтобы овладеть болезнью. При этом он должен установить, исходя из принципов диалектики, основное противоречие и преодолеть его. В искусство врача входит также ясная оценка ситуации пациента, чтобы правильно назначить лечение – с учетом времени года, географического положения места проживания пациента и его индивидуальности. Правила профилактики болезней, а также специальные правила лечения основаны на диалектическом подходе, без которого они не будут эффективны.

Любопытный факт: учеными СНГ создан автоматический Неинвазивный Экспресс-Скрининг Анализатор. Тест длится 3–12 минут и включает в себя 131 параметр с усредненной точностью в 98,8%. Аналогов в мире не существует. Один АМП способен заменить собой десятки, если не сотни диагностических приборов. АМП имеет ряд параметров, которые измеряются неинвазивно впервые в истории медицины – внутричерепное давление, например. Инсульт и сердечный приступ – две наиболее частых причины смерти. Давление спинно-мозговой жидкости никогда раньше в истории медицины не измерялось неинвазивно в абсолютных величинах. Поэтому, помимо всех тех способов оздоровления, о которых было сказано выше, можно надеяться, что однажды человек сможет еще и техническим образом изменять клетки своего тела, омолаживая их, если ему удастся с помощью науки изобрести такой аппарат, который способен записывать его биополе. Когда он научится это делать, то, записав биополе в более благоприятном возрасте и полностью его скопировав, можно будет время от времени погружаться в это поле, а клетки тела быстро начнут восстанавливать информацию этого молодого организма.

Но медицина, даже стремясь к целостности, тем не менее, остается не полной, не целостной. Она должна вобрать в себя еще и духовное измерение. Только тогда человек предстанет для медицины не как пациент с определенным набором болезней, а как

человек в его существе, как, говоря без преувеличения, божественное чудо, способное к самоизменению и принесению в окружающий мир гармоничных творений и чудесных красок.

В целостной медицине человек понимается как огромный узел связей и отношений, как центр фокусировки энергий и влияний всех уровней организации жизни.

Известно множество путей потери энергии Духа Жизни, среди которых выделяют: болтовню, суету, излишнюю тревожность, чрезмерное (или застойное) мышечное напряжение, лень, уныние, скуку, раздражение. Самодисциплина же есть умение сознательно заблокировать указанные пути потери энергии, без чего накопление должного ее потенциала попросту невозможно. Человек должен в сознании своем стать исполнителем воли Творца, обрести понимание задач собственной жизни и всего человечества, т. е. осуществить сознательное вхождение в Веру, понимать, чувствовать и контролировать – для того, чтобы вести себя адекватно происходящему внутри и изменять внутреннее в точном соответствии с внешними переменами. От чистоты, ясности и адекватности мышления и чувствования, от торжественности устремлений и возвышенности мотивов зависят чистота и здоровье человеческого организма. Духовная позиция – это всегда подвижничество и пламенное стремление к совершенствованию себя и мира.

Только уяснив Истину Мира как Целого и саму Истину как Целое, человек сможет действительно творчески, созидательно чувствовать, мыслить и действовать. Только имея Основу, Ориентир, можно строить все остальное и двигаться в направлении истинно человеческих целей и горизонтов. Это – задача не только медицинская, но в значительной мере и социокультурная, точнее, мировоззренческая. Без этого любые внушения и разъяснения бесполезны. Необходимо решать и просветительскую задачу, знакомить людей с сутью и возможностями системного подхода, а также с самой возможностью иметь совершенное здоровье; добиваться понимания того, что над здоровьем необходимо постоянно работать и что абсурдно ожидать панацеи. Каждому из нас необходимо последовательно заниматься собственным здоровьем, не быть бременем для окружающих, не взваливать на них собственные огрехи и недоработки. Мы обязаны позаботиться о собственном здоровье и возжечь пламя самоактивности, поддер-

живая работоспособность. На эти действия самооздоровления необходимо сознательно и планомерно выделять силы и время – в продолжение дня, недели, месяца и года. Необходимо сдвинуть весь спектр привычек и стереотипов, определяющих наш образ жизни, необходимо регулярно очищать установки собственного подсознания, контролировать себя и трудиться.

Такова единственно возможная духовная позиция культурного человека. Ведь невнимание к собственному здоровью – это бездуховное самопопустительство в отношении к ближним и обществу в целом, это попросту дикость и невежество, которые рано или поздно выкристаллизуются в болезнь. Хотя известно, что всё мудрое – простое и близкое. Поэтому каждый индивид, зная основы функционирования организма, в принципе, может сам осуществлять профилактику и оздоровление самого себя. Для этого необходимы знание и умелое применение висцеральной хиропрактики, остеопатии, правильное питание, дыхание, умелое управление энергопотоками в организме. В настоящее время надо знать, когда, сколько и какую воду пить. А вода должна быть структурированная, слабощелочная, с окислительно-восстановительным потенциалом от минус 50 до минус 150 милливольт. В целом нужно поддерживать в норме физиологический состав крови.

У современного чрезмерно эгоистичного человека желание здоровья – животное желание. На самом деле поддержание высокой трудоспособности необходимо для созидания, творчества во имя ближних. Если действительно глубоко осознать тот факт, что внешние формы жизни лишь отражают то, что у каждого из нас находится внутри, станет понятным: для изменения всех жизненных реалий, прежде всего, необходимо измениться нам самим. Измениться лично, индивидуально, внутренне, психологически, духовно. Именно нежелание менять что-либо в собственном строе мыслей и характере чувств и определяет упрямую застойность внешних форм социального бытия. Мало кто ищет трансформации собственной души, люди даже не пытаются связать проблему достижения здоровья с проблемой собственных изменений. Подлинное исцеление происходит лишь изнутри, из глубин очищаемого сердца, из сокровенных источников освещаемого духом и разумом тела. И для того, чтобы начать это внутреннее преобразование, сначала необходимо понять, осознать, что спасение не придет к нам извне. Мир вступил в тот этап есте-

ственноисторического процесса, с которого начинается всеобщая всемирная история, история объединенного человечества. Людям еще предстоит понять всю полноту истины о том, что их жизнеустройство, на всей Земле без исключения, зависит всецело от их духовного мира. Поэтому человечеству необходимо радикальное самоизменение – изменение буквально во всем: в качествах внутреннего мира, в отношениях со средой проживания и освоения, в характере удовлетворения потребностей и т. д.

Какие же выводы можно сделать из всего сказанного?

Главные интересы лежат теперь в области внутреннего мира. Но преобразование внутреннего мира, в первую очередь, предполагает системную работу с целой иерархией эгоизма. Наш внутренний мир, по сути, весь состоит из эгоистических программ – как соответствующих более-менее законам гармонии, так и далеко выходящих за ее рамки. Духовная часть человека создана по подобию Творца и она должна развиваться до определенного уровня, чтобы перекрыть животный механизм психики. Как только это произойдет, тогда и будет состояние здоровья, радости и счастья, причем на постоянной основе. На индивидуальном уровне процесс эволюции, как указывает Нил Дональд Уолш, будет происходить намного быстрее у тех людей, которые предпочтут сознательно выбирать пути своего развития. Те же, кто считает себя, скорее, свидетелями, чем участниками процесса эволюции, будут продвигаться медленнее. На коллективном уровне скорость продвижения зависит от количества людей, которые примут решение управлять процессом личной эволюции сознательно, от того, как быстро такие люди будут находить друг друга и объединяться для совместного построения будущего, и от того, как скоро число этих людей достигнет критической отметки. Выполнение этого условия – тоже в руках человечества. Если большое количество людей объединятся, создадут команду и примут решение эволюционировать, *сознательно*-критическая масса может образоваться очень скоро. За десятилетия, не за века. Возможно даже, за считанные годы.

Переход к пониманию гармонии бытия предполагает ориентацию на трансцендентные основания культуры, стремление укоренить себя в надындивидуальных, универсальных ценностях. Это понимание связано с *метаисторическими* законами порождения самого человечества и представлено новейшими данными, которые получены человечеством на рубеже третьего

тысячелетия. Это – не очередная утопия, придуманная человеком, а такое знание, которое приходит только свыше и для человека оно – поистине чудо. Фактически, сегодня на Земле есть достаточно людей, готовых напрячь свои силы, чтобы начать жить собственно по-человечески. От действия их удерживают только качества души и сознания, недостаток столь необходимого знания об истинной природе жизни и устройстве мира и неведение об их предназначении. Людей, которые были бы счастливы привнести какие-то изменения в свою жизнь и в окружающий их мир, – если бы они только знали и могли.

Литература

1 От Большого взрыва – к орбитальному супертелескопу James Webb Space Telescope и новым Нобелевским премиям. Лекция Нобелевского лауреата по физике Джона Мазера. Полный текст // <http://ria.ru/science/20091029/191199764.html>

2 См.: Паркер Б. Мечта Эйнштейна: в поисках единой теории строения Вселенной. – М.: Наука, 1991. – С. 220.

3 Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – Изд. 2-е. – М.: Академический Проект, 2010. – 351 с. – С. 156.

4 См.: The Next Fifty Years: Science in the First Half of the Twenty First Century (All New Essays from 25 of the World's Leading Scientists). – Edited by John Brockman. – New York: Vintage Books, 2002. – P. 7.

5 Паркер Б. Мечта Эйнштейна. – С. 221.

6 См.: Там же. – С. 143.

7 Хайдеггер М. Бытие и время. – Изд. 3-е, исправленное / Пер. с нем. В.В. Бибикина. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 4.

8 См.: Дахин А. Philosophy as a way for contemporary inquiry of the universe // XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. – Athens: University of Athens, 2013. – P. 138.

9 См.: Hawking S., Mlodinow L. The Grand Design. – N.-Y.: Bantam Books, 2010. – 208 p.

10 Ср.: Время Поворота // Последний Завет. 1:28.

11 Вайнберг С. Первые три минуты: современный взгляд на происхождение Вселенной. – М., 1981. – С. 125.

12 В вышеупомянутом *Времени Поворота* оно обозначено как информационно-энергетическое Тело, а в одной из священных книг новейшего времени, Книге Основ (1:5) – как Целое, обретшее Тело сверкающей сферы.

13 См.: Плыкин В. Д. «В начале было Слово...», или След на воде. – Ижевск, 1997. – С. 20.

14 См.: Коире А. В. Очерки истории философской мысли: о влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М., 1985. – С. 17.

- 15 Бальзак О. Луи Ламбер // Бальзак О. Собрание сочинений в 24 т. – Т. 19. – М.: Правда, 1960. – С. 315.
- 16 Лачинян С. Торсионные эффекты в аудиотехнике // 777 sss @ mail.ru
- 17 Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 49–50.
- 18 См. напр. статью Н. Моисеева, написанную с позиций «универсального эволюционизма» (Идеи естествознания в гуманитарной науке // Человек. – 1992. – № 2. – С. 7).
- 19 См.: Там же. – С. 9.
- 20 Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 19.
- 21 Об этом см. напр.: Венециано Г. Миф о начале времен // <http://www.modcos.com/articles.php?id=43>
- 22 Павленко А.Н. Место «хаоса» в новом мировом «порядке» // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 48.
- 23 См.: Миндель Ниссан. Философия Хабада. – Вильнюс, 1990. – С. 70.
- 24 Паркер Б. Мечта Эйнштейна. – С. 130.
- 25 http://kosmos-x.net.ru/news/vselennuju_ozhidaet_bolshojrazryv /2012-07-23-1712
- 26 See: Ellis G. Before the Beginning: Cosmology Explained. – Bowerdean /Marion Boyars, 1993; Ellis G., Coles P. Is The Universe Open or Closed? The Density of Matter in the Universe. – Cambridge University Press, 1997.
- 27 См.: Эра супертехнологий. – influx.ru – С. 6/14.
- 28 См.: Козырев Н.А. Причинная или несимметричная механика в линейном приближении. – Пулково, 1958.
- 29 См.: Маженов Н. Маленькая книжка о большой Вселенной (начало Великого Объединения). – Алматы, 2000.
- 30 См.: Время Поворота 1:38 // Последний Завет. – Т. III. – Кн. 2. – СПб, 41 год Э. Р. – С. 699 и др.
- 31 Для полноты обзора отметим, впрочем, и другую, альтернативную версию космогенеза, которую надо понять так, что Вселенная не расширяется, а сжимается. Эта весьма дискуссионная версия изложена, в частности, в книге казахстанских исследователей В. Феофанова и Б. Пилата (См.: Феофанов В. А., Пилат Б. В. Физические начала Мироздания. – Алматы, 2004).
- 32 Плыкин В.Д. «В начале было Слово...», или След на воде. – С. 31–32.
- 33 См.: Налимов В.В. Спонтанность сознания: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М., 1989. – С. 7–8, 229–230.
- 34 См.: Последний Завет 13. 23: 94–102. – СПб., 44 г. Э.Р. – С. 442.
- 35 Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – С. 179–180.
- 36 Там же. – С. 25.
- 37 Сэл Рейчел. Изменение Земли и 2012 год // www.salrachele.com.
- 38 Штеренберг М. И. Проблема Бергаланфи и определение жизни // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 59
- 39 Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – В 3-х т. – Т. 2. Философия природы. – М., 1975. – С. 356.

- 40 *Anne Trafton*. Cell circuits remember their history // MIT News, February 10, 2013.
- 41 *Соловьев В.С.* Сочинения в двух томах. – Т. I. Философская публикастика. – М., 1989. – С. 80.
- 42 <http://top.rbc.ru/health/30/10/2012/822436.shtml>
- 43 См.: *Астафьев Б.А.* Стратегический прогноз и управление на основе Генома Мира: Теория и практика. – М., 2005. – С. 61–62.
- 44 *Паркер Б.* Мечта Эйнштейна: в поисках единой теории строения Вселенной. – М.: Наука, 1991. – С. 219.
- 45 См. напр.: *Henry Gee*. Jacob's Ladder: The History of the Human Genome. – New York-London: W.W.Norton & Company Ltd., 2004. – 272 p.
- 46 *Лем С.* Солярис. Эдем. Непобедимый. – М., 2010. – С. 289.
- 47 *Любищев А.А.* Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. – М., 1982. – С. 107–108.
- 48 См. напр.: *Fisher R. A.* The Genetical Theory of Natural Selection. – 2-nd edition. – New York, 1958.
- 49 *Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора. – Л.: Наука, 1991. – 539 с. – С. 419.
- 50 *Чайковский Ю. В.* Философия дарвинизма против философии эволюции // Вопросы философии. – 2007. – № 9. – С. 81.
- 51 *Афанасьев С. А.* Библия как эволюционный кодекс // www.proza.ru.
- 52 *Баландин Р.К.* Анти-Дарвин. Миражи эволюции. – М.: Язуз; Эксмо, 2010. – 352 с. – С. 44.
- 53 Там же. – С. 183.
- 54 См. напр.: *Астафьев Б. А.* Стратегический прогноз и управление на основе Генома Мира: теория и практика. – С. 90, 95.
- 55 См.: Жизнь родилась не на Земле // arxiv.org/abs/1304.3381
- 56 *Спенсер Г.* Гипотеза развития // *Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские. – Мн.: Современный литератор, 1998. – С. 16.
- 57 *Погодин А. Л.* Язык как творчество (психологические и социальные основы творчества речи): происхождение языка. Изд. 3-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2011. – С. 545.
- 58 *Вирилио П.* Низвержение в пустоту // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. – С. 248.
- 59 *Чайковский Ю. В.* Философия дарвинизма против философии эволюции. – С. 82.
- 60 *Гольбах П.* Карманное богословие. – М., 1961. – С. 74–75.
- 61 *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 147.
- 62 *Зинченко В. П.* Размышления о душе и ее воспитании (Час Души) // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 120.
- 63 Там же. – С. 135.
- 64 *Гуссерль Э.* Феноменология // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12.
- 65 *Франк С.Л.* Душа человека: опыт введения в философскую психологию // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест – М.: АСТ, 2000 // <http://psylib.org.ua/books/frans01/txt00.htm>

66 См.: Уилбер К. Око Духа. Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. — М.: АСТ, 2002; Уилбер К. <http://ru.wikipedia.org/wiki/5170143214>Интегральное видение. — М.: Открытый Мир, 2009; Уилбер К. Теория всего. Интегральный подход к бизнесу, политике, науке и духовности. — М.: ПОСТУМ, 2013.

67 См. напр.: Проект – Пространство души // www.ontopsycholog.ru

68 См.: Уилсон Р. Квантовая психология. — Киев: София, 1998.

69 Левитин К. Е. Личностью не рождаются / Ответственный редактор академик АПН СССР В. В. Давыдов. — М.: Наука, 1990. — С. 91.

70 Говорят также о «дыхании», «душе» не только человека и животных, но и разнообразных неживых предметов и явлений. К примеру, прекрасный винный «букет» называют «душой вина», а общую атмосферу музыкального произведения – «душой музыки». Подобные сравнения позволили, например, Морису Метерлинку ввести в его феерию «Синяя птица» целый ряд персонажей, олицетворяющих те или иные предметы, вещи, физические явления: духи деревьев, души часов, душу Света...

71 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979. — С. 169.

72 Аристотель. Сочинения. — В 4-х т. — М., 1976. — Т. 1. — С. 371.

73 Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. — М., 1980. — С. 401.

74 Фуллье А. История философии. — М., 1893. — С. 182.

75 Лейбниц Г. В. Сочинения. — В 4-х т. — Т. 2. — М., 1983. — С. 233–234.

76 Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Собр. соч. — М., 1994. — С. 247.

77 Гегель. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. Наука логики. — М., 1974. — С. 141.

78 Там же. — С. 406.

79 Папюс (Жерар Анкокс). Окультизм. Магия и гипноз. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — С. 59.

80 См. напр.: Письма Махатм. — Самара, 1993. — С. 256.

81 Концевич И. М. Православие и буддизм // Вышеславец Б. П., Зеньковский В. В., Концевич И. М., Лосский Н. О., Франк С. Л. Христианство и индуизм. Сб. статей. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1994. — С. 110.

82 Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. — М.: Русская панорама, 2012.

83 Зинченко В.П., Подорога В.А. О человеческой душе и плоти // Знание. Понимание. Умение. — 2005. — № 1. — С. 35.

84 Андреев Д. Л. Роза Мира. Метафилософия истории. — М.: Прометей, 1991. — С. 45.

85 Лебедько В. Феноменология души. — Пенза: Золотое сечение, 2010. — С. 54.

86 Swedenborg E. Heaven and Hell. — New York, 58th printing. 1990. — P. 337.

87 См.: Барле. Окультизм. — Ленинград, 1991.

88 Безант А. Древняя мудрость (очерк теософических учений). — М., 1992. — С. 190–191.

89 См.: *Шри Ауробиндо*. Супраментальное проявление на Земле. – Киев, 1993. – С. 185.

90 *Честертон Г. К.* Избранное. – СПб, 1999. – С. 711.

91 Интегральная йога Шри Ауробиндо. – М., 1992. – С. 12.

92 *Гуревич П.С.* Уникален ли человек? // *Человек*. – 1991. – № 3. – С. 200.

93 См.: *Плыкин В. Д.* «В начале было Слово...», или След на воде. – Ижевск, 1997. – С. 31.

94 *Хайдеггер М.* Бытие и время. Изд. 3-е, исправленное. – М., 2011. – С. 96–97.

95 *Уорд Л.* Психические факторы цивилизации. – СПб, 2002. – С. 56.

96 *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. – Т. 1. – М., 1955. – С. 190.

97 См.: *Последний Завет*. – Т. III. – Кн. I. – СПб, 40 год Э. Р. – С. 675.

98 *Митио Каку*. Физика будущего / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2013; *Его же*, Гиперпространство: научная одиссея через параллельные миры, дыры во времени и десятое измерение / Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014; *Перминов А.А.* Мироздание. Единая фундаментальная физика 21-го века. Изд. 12-е, испр. и доп. – М., 2014.

99 На эту тему имеется обширная литература. См., напр.: *Наука на пороге 21-го века – новые парадигмы*. – М., 1996.

100 *Мамкин П., Астапович О.* Хочу быть Я. О практике самопознания. – СПб, 2008; *Кельмович М.Я.* Ключ к жизни: система энергетической адаптации. – СПб; 2004; *Фомин М.И.* Интегральная медицина. – М., 2003.

101 Принципиальное различие микрокосма и микротеоса не различают даже исследователи неортодоксальной науки и вненаучного знания. См., напр.: *Сидоров Г.А.* Сияние вышних Богов и крамешники. – М.: Родович, 2013; *Хамидов А.А.* Научное и вненаучное знание: конфронтация и конвергенция. Монография. – В 3-х частях. – Усть-Каменогорск. 2014.

102 *Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. – М., 1988; *Пучко Л.Г.* Многомерная медицина. Система самодиагностики и самоисцеления человека. Изд. 6-е, испр. и доп. – М., 2001; *Караваев В.В.* Три атланта здоровья. Универсальная оздоровительная система нормализации трех обменных процессов: питания, дыхания, психики. – М., 2007; *Огулов А.Т.* Висцеральная хиропрактика в старорусской медицине. – М., 1994; *Ентшура П., Локэмптер И.* Выведение шлаков – путь к здоровью. – Ростов-на-Дону, 2006.

103 *Каймер М., Шмедтман Н., Вилль Р.* Биоэнергетика: коды здоровья. – Минск, 2008.

104 См.: *Последний Завет*. – СПб., 1996–2014 гг. 1–15.

105 *Зинченко В.П.* Размышления о душе и ее воспитании, (час Души) // *Вопросы философии*. – 2002. – № 2; *Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. – Екатеринбург, 1997; *Арсеньев А.* Проблемы развития и бытия личности // *Развитие личности*. – 2013. – № 2. – С. 14–83.

106 *Шнорренбергер К.* Учебник китайской медицины для западных врачей. – М., 2003; *Гаваа Лувсан.* Традиционные и современные аспекты восточной рефлексотерапии. – М.: Наука, 1986; *Anatomical Atlas of Chinese*

Acupuncture Points. – Jinah, China, 1982; О различии, например, западных и восточных представлений о сексе см.: *д-р Польш*. Секс. Как достичь гармонии. – М., 1995; *Никоарэ А., Танака Э.* Анатомия секса. – Ростов н/Д; Краснодар, 2008.

107 *Цинчжун У.* Инструкция по применению человеческого организма. – Краснодар, 2012. – С. 32.

108 *Там же.* – С. 37.

109 *Там же.* – С. 42–43.

110 См.: *Чжэн Фучжун.* Лучший доктор – ты сам / Пер. с кит. Елены Буяновой. – Краснодар, 2012. – С. 277–278.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие науки в XX–XXI вв. объективно тяготеет к признанию все большего значения человеческого измерения в познавательной деятельности. По этой причине существенно меняется и объект изучения: он начинает приобретать «челoveкoразмерные» характеристики. Поэтому всё чаще пересматриваются такие понятия, как истина и объективность. Конечно, этот процесс имеет две стороны. Он ведет к расширению познавательной способности и познавательной практики современного человечества, но и чреват прагматизмом и субъективизмом в познании, релятивизацией науки.

Следовательно, в современном научном познании возрастает требование развития, внутреннего совершенствования самого субъекта познания. Теперь это должен быть уже не просто субъект, навязывающий природе свое. Соответственно, и объект сегодня уже не может быть просто объектом, т. е. отображением внешней реальности в структуре субъекта. Наша эпоха выдвигает принцип их взаимодействия: движения внутри объекта и движения внутри субъекта как взаимных наложений, порождающих новые уровни природы, субъекта, процесса и результатов познания.

Главное при этом заключается в том, чтобы не только отобразить, но и дополнить природу, одухотворив ее.

Только при этом условии снимается с повестки дня вопрос о том, а не наступил ли науке конец, может ли она развиваться дальше – или все открытия уже сделаны, всё принципиально важное открыто, так что дело теперь – лишь в нюансах, деталях, «складках».

Вопрос о будущем науки, который может показаться парадоксальным и даже абсурдным, впервые был поставлен не кем-нибудь, а представителем академической науки, известным физиком-теоретиком Ричардом Фейнманом. Трудно рассчитывать, считает он, на постоянную смену старого новым, скажем, в тече-

ние ближайшей тысячи лет. Не может быть, чтобы такое движение вперед продолжалось вечно и чтобы мы могли открывать всё новые и новые законы.

На это следует возразить: с учетом вечного расцвета бытия Мироздания (о чем мы говорили в этой книге) и вечного расцвета человеческого духа наука не исчезнет, но будет приобретать новые формы, синтезироваться с другими формами познания и мироотношения.

Сегодня наука – перед разверзающейся бездной. Бездной бесконечных связей, переходов одной системы вещей в другую, бесконечных трансформаций, всеобщего метаморфизма. До сих пор она постигала лишь относительно разрозненные кирпичики в виде химических, физических и других закономерностей и феноменов. Но теперь она обязана стать всеохватным пониманием всего в его целостности, в его живой жизни, где, как в видениях Плотина, каждое связано с каждым и каждое есть всё. Или, как писал Оноре де Бальзак в «Серафите», здесь всё «было однородно»: свет порождал мелодию, мелодия – свет, краски были светом и мелодией, движение – числом, наделенным даром слова; наконец, всё здесь было одновременно звучным, просвечивающим, подвижным; поэтому пространство, в котором всё взаимопроникало, не имело препятствий, и ангелы могли «добраться до глубин бесконечности».

Подобным образом наука сегодня и завтра с необходимостью подразумевает глобальные синтезы, многомерную диалектику (мультилектику).

В то же время, во избежание формализации научного познания и во имя полноценного развития человеческих сущностных сил, необходима и всемерная гуманизация знания. Важно именно человеческое качество на Земле. Только развивая свой духовно-чувственный мир, можно действительно расцветать в собственно человеческом плане. Тогда будет возможно беспрепятственно изучать любые явления, тогда и обретаемые знания пойдут действительно на пользу и во благо. С этими знаниями человечество уже многое сумеет преобразовать в окружающем пространстве реальности, но для этого надо сначала воспитать в себе истинную человеческую первооснову.

Наука никуда не исчезнет, если будет согласовываться с духовным становлением – таким, чтобы научные достижения по-

зволяли наиболее интересно и широко реализовывать именно духовное, гуманное начало человека, видоизменяя существующую реальность в ее физическом проявлении. Из этого следует и необходимость формирования, в максимально крупных масштабах, единого истинного миропонимания. Надо срочно менять свою ориентацию в понимании жизни, менять свое мировоззрение таким образом, чтобы через него правильно, позитивно воспринимать реальность.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 12 ғылым кандидаты, 3 PhD докторы, 13 PhD докторанты және 7 магистрант ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. Олардың ішінде 5 PhD докторант және 6 магистрант 2014 жылы «Ғылым Ордасының» базасында ҚР БҒМ ҒК ҒЗИ-нің әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-мен бірігіп жүргізетін ғылым мен білімнің интеграциясы жобасы шеңберінде магистратура мен докторантураға оқуға түсті.

Институт 2012–2014 жылдарға арналған «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындайды. «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеу жұмыстарын және 2013–2015 жылдарға арналған «Қазақстан-2050» Стратегиясын ғылыми ілеспелеу бойынша Тақырыптық жоспар аясында зерттеулер жүргізеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларусьтің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ның, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӨТУ, ХБА және т.б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010,
Алматы қаласы, Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,
политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 12 кандидатов наук, 3 доктора PhD, 13 докторантов PhD и 7 магистрантов. Из них 5 докторантов PhD и 6 магистрантов в 2014 г. поступили в магистратуру и докторантуру PhD НИИ КН МОН РК совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» в рамках проекта интеграции науки и образования.

В Институте на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» выполняется 24 НИПа в рамках грантового финансирования, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына», проводятся исследования в рамках Тематического плана по научному сопровождению Стратегии «Казахстан-2050» на 2013–2015 годы.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, МАБ и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, scientific research works is conducted by 1 Academician, 2 Correspondent Member of the National Academy of Science of RK, 21 Doctors of Science, 12 Candidates of Science, 3 PhD doctor in Political Science, 13 PhD Students and 7 Master Students. In 2014 5 PhD students and 6 Master's students enrolled in master's and doctoral PhD training programs of SRI CS MES RK in cooperation with the al-Farabi Kazakh National University on the basis of the «Gylym Ordasy» within the frameworks of science and education integration project. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific research program «Gylymi kazyna» are being carried out in the Thematic Plan on scientific support of the Strategy «Kazakhstan-2050» for 2013–2015.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK

that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, round tables, where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, USA, Turkey, France, Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, IAB and others are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty, Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Для заметок

Для заметок

Научное издание

**НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ:
ПОИСКИ НОВЫХ ПАРАДИГМ**

При оформлении обложки использован – Интернет-ресурс

Редактор *Е.Н. Дремкова*

Компьютерный дизайн и верстка *Л.Н. Токтарбекова*

Подписано в печать 23.10.2014. Формат 70/100^{1/16}
Усл. п.л. 15,7. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волков А.И.»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1, оф. 319.
Тел.: 330-03-12, 330-03-13