

I. СТАТЬИ

Л.В.СКВОРЦОВ

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСХОДНЫХ ПОНЯТИЙ

1. Введение

Гуманитарное знание исторически зарождается как знание о человеке в специфическом цивилизационном контексте. Первоначально – это нерасчлененное описание того, как «видится» человек в целом, в определенных общностях – расовых, этнических, государственных, региональных. Описание может быть «внешним», относиться к *иному*, отличному от наблюдателя миру, или миру, к которому относится сам наблюдатель, знающий этот мир изнутри. Эта форма первоначального знания исторически видоизменяется, расчленяется на отдельные сферы, становящиеся как бы независимыми друг от друга: устные рассказы и предания, мифология, религия, история, этнография, антропология, искусствоведение, языкознание – все это описания человека в различных его ипостасях. Вместе с тем исторически происходит утрата исходного единства знания о человеке.

Возможно ли и необходимо ли восстановление этого единства? Такого рода попытки обычно осуществляются на основе теоретических интерпретаций *культуры*. На самом деле, культура как бы охватывает *все* области гуманитарного знания, так что дав правильную интерпретацию культуры, мы тем самым получаем и исходные категории гуманитарного знания.

Проблема, однако, состоит в том, что как только мы пытаемся дать определение культуры как внутренне единого явления, возникают серъ-

езные теоретические трудности: культура как бы распадается на две принципиально различные части — материальную культуру и культуру духовную. Если материальная культура наблюдаема, фиксируется в вещах, предметах, обработанных соответствующим образом человеком, то культура духовная требует понимания внутреннего смысла, выраженного в слове, в символе, в тексте, в звуке. Что же в таком случае составляет *исходную цивилизационную субстанцию* гуманитарного знания — материальная его основа или основа идеальная? Если исходное начало культуры — это идея, смысл, то тогда адекватное гуманитарное знание требует прежде всего восстановления духовных истин цивилизации. Если же субстанцией являются воплощенные в материальной форме артефакты, то тогда адекватность гуманитарного знания будет определяться наличием доступности артефактов, которые в своей совокупности и составляют культуру единого общества.

Без понимания цивилизационной субстанции трудно подступиться и ко второму ключевому вопросу гуманитарного знания — определению пути цивилизации. Всякая цивилизация в своей эволюции проходит определенный путь. Но что такое путь цивилизации, если мы не знаем его начала и не ведаем его конца? Если нам неведом путь цивилизации, то мы не можем верно оценить и его отдельные этапы. То, что мы воспринимаем как победы, может обернуться поражениями и наоборот.

Особенно отчетливо эта парадоксальность смысла событий фиксируется в священной истории. Например, распятие Христа с позиций здравого смысла — это очевидное его поражение. Однако, с точки зрения истории христианства — это триумф, победа духа над смертью, слияние с вечной нравственной истиной.

В этой связи встает вопрос о месте *событий* в формировании целостности пути. Сводится ли путь к простой сумме событий, независимо от их «качества», или же лишь определенные события составляют качество цивилизационного пути? Иными словами, существуют ли общие *границы* пути?

Третий ключевой вопрос, возникающий в этом контексте, — кто является *носителем* целостности пути как констант цивилизации — индивид, этнос, нация, класс, профессиональная элита или какой-то *иной* субъект? Если да, то какой?

На все эти вопросы обычно не дается четкого ответа. Молчаливо предполагается, что знание исходных категорий очевидно и оно не нуждается в уточнении. Это и порождает неопределенность гуманитарного

знания, его эпистемологических стратегий. Поэтому прежде всего важно прояснить, в чем состоит специфика эпистемологии гуманитарного знания и каков ее предмет.

2. Цивилизационное целое как предмет эпистемологии гуманитарного знания

В постановке вопроса об эпистемологии гуманитарного знания под термином эпистемология имеется в виду не столько исследование природы научного знания вообще, сколько теоретической способности схватывания *целого* как феномена цивилизационной жизни. Теоретическое удержание целого является предпосылкой понимания места и роли его составных частей. На этой основе оцениваются различные роды цивилизационного Бытия и возможности их «подгонки» друг к другу для составления из них образования, имеющего позитивный смысл для жизни человека.

Структура такого образования и составляет его *сущность*, которая находит отражение в гуманитарном знании. Сущее здесь – продукт взаимодействия субъекта и объекта, а постижение его сущности требует особой эпистемологии гуманитарного знания. Постижение сущности сущего — это традиционно задача философии. Но вместе с тем мы можем говорить об общих чертах гуманитарного знания, связанного с проникновением в сущность сущего как целого цивилизационной жизни, соединяющего субъективность и объективность в *единую реальность*. Это и определяет специфику гуманитарного знания.

Вопросы специфики гуманитарного знания не новы, они давно находятся в поле зрения философов, социальных теоретиков, историков. Линии расхождения методологии естественнонаучного и гуманитарного знания традиционно определяются по некоторым главным направлениям.

Если науки о природе в качестве стратегической цели познания имеют исследование объекта и его свойств, а в качестве основного метода – эмпирическое наблюдение и *эксперимент*, с одной стороны, и измерение количественных соотношений с помощью математики – с другой, то стратегической целью гуманитарного знания является *субъект*, как индивидуальное и цивилизационное образование и постижение сущности субъект-объектной феноменальной реальности.

Результат естественнонаучного исследования — это знание устойчивых свойств и повторяющихся взаимосвязей, находящихся свое ко-

нечное выражение в открытии объективного закона. Результат гуманитарного исследования — это постижение *смысла*, как основания и цели свободного выбора субъекта.

Этим определяется общность свойств и устойчивость связей в субъект-объектной цивилизационной реальности. Но это не законы в естественнонаучном смысле, а скорее квази-законы.

Устойчивость смыслов определяет и относительную константность взаимосвязей; эволюция смыслов влечет за собой и эволюцию констант цивилизации.

Очевидно, что метод эмпирического наблюдения и математических вычислений не всегда проникает в глубинные процессы субъект-объектной реальности. Здесь оказывается необходимым метод «двойного видения», т.е. видения внешних свойств феноменальной реальности и внутреннего смысла, «подтекста». Мир субъект-объектной реальности — это мир *символов*, т.е. реалий, которые помимо своих физических качеств несут в себе еще значения, возникающие в контексте определенных культур. Соответственно одни и те же физические качества явлений в контексте культур могут иметь не только различный, но и противоположный смысл. Так цвет траура на Западе — черный, на Востоке — белый.

Для естественнонаучного знания характерна *однозначность*, которая трактуется как признак точной науки. На основе открываемой однозначности явлений и все более точного постижения количественных отношений становится возможным и предсказание результатов физических взаимодействий. Выявление однозначности определяет уверенность в том, что при одинаковых условиях результат предметных взаимодействий должен *повторяться*.

Субъект как цель гуманитарного знания несет в себе одно принципиальное отличие от объекта: наряду с физическими качествами и свойствами, которые ставят его в один ряд с объектами природы вообще, он обладает качеством *свободы*. В это качество и упирается точность естественнонаучного знания. Свобода — это неоднозначность, возможность выбора. Стало быть как только на субъект экстраполируется однозначность, характерная для естественнонаучной гносеологии, теоретическая мысль неизбежно впадает в иллюзии.

Существует субъективное стремление утвердить единство науки как единство ее методологии, преодолеть очевидное противоречие принципов гуманитарного и естественнонаучного знания. И здесь возможны два пути. Первый — это стремление сделать точность гуманитарного

знания такой же, как и знания естественнонаучного. Однако все попытки такого рода в конечном счете терпели провал.

Второй путь – это стремление вывести гуманитарное знание за пределы научного знания вообще.

Нет гуманитарного знания в системе науки, исчезает и ее методологическое противоречие. Характерно в этом контексте изменение отношения к философии: то ее возводили в ранг «науки наук», то низводили до положения спекулятивного мышления и предлагали под флагом утверждения научной «чистоты» свести с ней счеты как с метафизикой. При этом забывали, что сама наука получила свое рождение от философии, и что философская постановка проблем нередко инициирует научный поиск, а вместе с тем и научные открытия.

В ситуации психологического давления гуманитарное знание пытаются «спасти» в качестве науки путем его редуцирования до простого описания эмпирических объектов, которые оказываются в его гносеологическом пространстве. При этом исходят из того, что если не обнаруживается эмпирический эквивалент идеи, то идея должна быть объявлена спекулятивной фантазией, не содержащей реального смысла.

Помещение науки неоднократно «очищалось» от философского «мусора». «Мусор», однако, странным образом возникал вновь. «Крематорий» позитивистской критики нередко в качестве топлива использовал представление, согласно которому мир объективности однозначен и поэтому однозначность знания, если оно претендует на истину, предопределена логически. На самом деле, математическая истина – $2 \times 2 = 4$ однозначна в любой культуре. И если это идеальный тип истины вообще, то тогда для любого представления данный конкретной культуры мы можем найти точный эквивалент в иной культуре. Но этого как раз и не получается в гуманитарном знании. В это упирается, в частности, искусство поэтического перевода. В.Вейдле в одном из своих блестящих эссе «О поэтической речи» сопоставлял в различных переводах строчку из стихотворения Бодлера «Осенняя песнь» — «Adieu, vive clarté». В переводе на русский язык Эткинда *vive clarte* – это «яркий свет». Но оба слова здесь не те; однако и «живая ясность», отмечает В.Вейдле, не лучше. На этой строчке споткнулся и Стефан Георге, который не нашел в немецком языке ничего, что могло бы заменить «*vive clarté*». Дело в том, что «*Adieu, vive clarté*» – это не только смысл, но и *звукосмысл*¹. То есть в культуре физи-

¹ См.: Лики культуры: Альманах: Звучащие смыслы. – М., 1996. – С.14–15.

ческие качества и смысл образуют такое единство, которое превращает перевод поэтического творения по сути дела в самостоятельное произведение.

Еще более отчетливо существо этой проблемы проявляется, когда Вейдле предлагает ответить на вопрос: в чем состоит содержание стихотворных строк А.С.Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных, / Вхожу ль во многолюдный храм, / Сижу ль меж юношей безумных – Я предаюсь моим мечтам». Эмпирический «слой» этого стиха может быть описан однозначно. Но будет ли это воспроизведением его подлинного содержания. Разве в том оно состоит, что поэт идет по улице, входит в церковь, сидит где-то среди молодых людей, которых почему-то называет безумными, мечтает, говорит о прошедших годах? «Такой пересказ, – отмечает Вейдле, – не определяет содержания этих стихов, а его разрушает»¹.

На самом деле «эмпирический слой» стиха здесь всего лишь фон, на котором происходит поиск поэтического контрапункта всему прекрасному и вместе с тем быстро преходящему в жизни. Пушкин называет две таких константы – равнодушную красу природы и вечную игру молодой жизни. Мы их называем вслед за поэтом, но не знаем, находил ли сам Пушкин умиротворяющий смысл в этом утверждении.

Знание поэтической «материи» не есть воспроизведение эмпирической событийности как таковой, поскольку центр, основное событие – сам поэт, его духовный поиск, его внутренний мир, его колебания. Здесь описание внешних событий определяется противоречивым состоянием субъекта; это состояние определяет и оценку того, что видит и с чем сталкивается поэт. Если же мы сводим содержание поэтического творения к эмпирически данному слою «фактов» (условие истины в эмпирической методологии), то грубо искажаем истину поэтического творения.

Означает ли это, что в гуманитарном знании истина достигается тогда и только тогда, когда удастся точно воспроизвести сложный внутренний мир субъекта, его противоречивое движение к смыслу, который становится для него ориентиром жизни? К такому выводу подталкивает реальное переживание *подлинности*, которая и воспринимается как эквивалент истины жизни. Подлинные чувства, поскольку они выступают как *слияние непосредственного переживания с волей и разумом*, не могут не восприниматься как знание истины. Человек *знает* эту истину непосредственным образом, отвергая всё, что вступает с ней в противоречие.

¹ См.: Лики культуры. С. 17.

Но разве не следует скептически относиться к этим переживаниям как простому «*томлению духа*»? С точки зрения трактовки истины, как адекватного отражения данной нам внешней реальности, так и следует поступать. Но ведь эти переживания являются адекватным *отражением другой реальности, а именно – внутреннего состояния субъекта*. Почему такое отражение не может входить в пространство истины?

Можно утверждать, что воспроизведение внутреннего мира субъекта, в котором соединяются воля и разум в единое переживание, есть истина особого рода, а именно – *субъективная истина*. Для естественно-научного знания это представление совершенно неприемлемо. И это понятно: всякое включение субъективности в знание об объекте ведет к искажению истины.

В гуманитарном знании выделение субъективной истины имеет определенные следствия, а именно: реальность, существующая здесь и теперь как факт, с точки зрения субъективной истины может быть признана *неадекватной*. Тем самым привычное понимание истины переворачивается с ног на голову: не точное соответствие представления объекту как факту есть критерий истины, а наоборот – соответствие фактического положения дел тому представлению, которое субъект утверждает в качестве истины.

Вот почему основанием суждения о пути личности оказывается его интегральное внутреннее чувство соответствия или несоответствия его поступков в жизни коду его бытия, который он принимает за истину. Когда человек говорит: «Все, что я сделал в этой жизни, я сделал правильно», – это важное самоподтверждение того, что человек стремился к подлинным ценностям жизни, как он их понимал, а не растратил свою жизнь впустую.

Субъективная истина может утверждаться и в качестве цивилизационной константы. И это имеет функциональный смысл, ибо проясняет, почему сохраняется восприятие цивилизационных ценностей, несмотря на происходящие исторические изменения. Коль скоро субъективная истина превращается в константу, она становится *кодом данной цивилизации*.

Но как это происходит? Завесу над этой загадкой отчасти приоткрывает этимология слова «истина». Древнерусское прилагательное ИСТЬ относилось к тому, что *надлежало* произнести, сделать по установленному закону и ритуалу. Древнерусский термин ИСТО означает капитал, отсюда происходит «истец». Как показывает лингвистический анализ, в различных индоевропейских языках эволюция слов, приводящая

к понятию «истина», опосредована социальным установлением, социальным правилом либо в форме ритуала, либо правилом жизни семьи, клана¹.

Таким образом, субъективная истина содержит в себе критерий определения подлинности или неподлинности явлений окружающего мира.

Субъективная истина – это истина субъекта, отражающая условия выбора и возможности продуктивного воспроизводства его бытия.

Субъект, знающий свою истину, сохраняет ее проверенные опытом фундаментальные основания. В этом источник устойчивости традиции. Нарушение традиции ведет к эрозии оснований цивилизации. Специфика цивилизаций, как и специфика их традиций, определяется тем, что открывается цивилизационному субъекту в процессе его творчества, взаимодействия с объективностью. Это могут быть как открытия скрытых свойств природы, так и открытия таких качеств социального порядка, которые в наибольшей мере соответствуют предпочтениям субъекта.

Например, мрамор в природе – это камень; мрамор в облицовке храма – это проявляющий свои скрытые качества архитектурный материал. Вещи в связке с субъектом меняют свою сущность. Попадая в обычную домашнюю обстановку, вещи обретают определенные отношения с хозяином. Даже их местоположение играет специфическую функцию.

Гуманитарное знание отличается тем, что оно научает видеть изменение свойств объектов в феноменальной реальности. Это изменение определяет эволюцию цивилизации.

Но как человек вообще научается открывать эти специфические свойства? Историков культуры эта проблема волнует особо, ибо в ней – ключ к пониманию цивилизационного развития.

В особом контексте здесь встает вопрос о функциях искусства как механизма гуманитарного мышления, проникающего в сущность цивилизационной реальности.

Арчи Грэхэм, рассматривая проблему поэзии как мысленного эксперимента, по сути дела, выявляет некоторые важные механизмы научения цивилизационному мышлению.

Научение цивилизационному мышлению коренным образом отличается от научения конкретным дисциплинам, имеющим дело со свойст-

¹ См.: Степанов Ю. Константы: Словарь рус. культуры. – М., 2001. – С.438–441.

вами классов предметов. Здесь приходится *отучать* от обычного видения реальности. Арчи Грэхэм, в частности, ссылается на особенности школы дзен-буддизма. В Японии X века учителя дзен-буддизма использовали *коаны*, чтобы научить монахов соприкасаться с цивилизационной истиной.

Учитель спрашивает своего нового ученика: «Откуда ты пришел?». «Из Сяо», – отвечает ученик. «Где ты был летом?» – спрашивает учитель. «Я был в монастыре Хоцзю, в южной части озера», – отвечает ученик. «Когда ты покинул это место?» – спрашивает учитель. «25 августа», – отвечает ученик. «Я назначаю тебе шестьдесят палочных ударов», – говорит учитель.

Когда на другой день ученик спросил учителя, в чем заключается его ошибка (ведь он говорил правду!), то учитель назвал его «мешком риса», который интересуется лишь южной частью озера или его западной частью, тогда как вопросы имели совсем иной, а именно – философский подтекст. Учителю вовсе не интересно знать, что ученик пришел из Сяо. Ему важно было знать, как ученик понимает свое духовное происхождение как человека, желающего постигнуть глубинный смысл бытия. Аналогичным образом философский смысл имели и все другие вопросы¹.

Цивилизационное видение реальности приводит к признанию правомерности парадоксальных суждений. Например: «горы ходят и плавают»; «истина есть неистина»; «сокрытие несокрываемого». Когда высказываются столь парадоксальные суждения, то они могут восприниматься как лишённые любого смысла, кроме одного – обычный язык не может выразить цивилизационную истину, которая переживается непосредственным образом, так что молчание и может быть своеобразной манифестацией знания истины. Но в таком случае и незнание истины может выдаваться за ее знание.

Исторически в теоретическом сознании произошло своеобразное отождествление необычной сущности цивилизационных явлений с сущностью явлений вообще, в том числе и природных.

Отсюда вырастает представление, согласно которому чувственное восприятие вещей вводит в заблуждение, а рассудочные формы знания порождают неразрешимые парадоксы. Но это верно лишь применительно к сверхъестественным свойствам цивилизационных реалий. Субъективная

¹ Graham A.S. Art, Language and truth in Heidegger's Radical Zen // J. of Chinese philosophy. – Honolulu, 2000. – Vol. 27, N 4. – P. 522–523.

истина как выражение условий воспроизводства цивилизационным субъектом самого себя и становится предпосылкой таких парадоксальных соединений.

Одним из таких очевидных парадоксов является постоянное *соединение в реальном бытии субъекта его истины с не-истиной*. Истина индивида, выражающая его понимание подлинности бытия, нередко оказывается в противоречии с истиной социума, к которому он принадлежит.

Психологически индивидуальное переживание истины бытия как бы «вырывается» из-под власти истины социальной, которая превращает всех индивидов в нечто *идентичное*. Индивидуальность однако – это реальность, которая переживается отдельным субъектом как абсолютная ценность.

Такого рода переживаниям противопоставляются застывшие традиции, а также правовые и нравственные *нормы*. Они-то и объявляются абсолютным социальным критерием оценки правильности индивидуального поведения. Но является ли этот критерий абсолютно истинным? Во-первых, этот критерий порождает противоречия свободы: социум, устанавливая диктатуру общих норм, сковывает свободу личности, свободу определения человеком подлинности жизни.

Во-вторых, почему субъект, переживающий свои чувства в качестве подлинных, неправ, а «холодные» традиции, нравственные нормы и правовые установления, стоящие над его жизнью, несут в себе истину? Можно, конечно, сказать, что они выражают подлинные чувства *большинства* и поэтому являются критерием истины. Но этот аргумент не может быть убедительным.

Большинство может быть подвержено влиянию иллюзорных представлений, которые, как ему кажется, являются очевидными истинами. Например, люди верили, что земля плоская и не может быть иной. В области нравственных представлений, где управляет свободное знание истины, дело обстоит не менее сложно. Это хорошо показал Шекспир в знаменитой трагедии «Ромео и Джульетта». Ромео и Джульетта полюбили друг друга и свободно следовали своему чувству вопреки воле семейств Монтекки и Капулетти. Свобода Ромео и Джульетты несла субъективную истину, которая оказалась в нравственном отношении выше воли и моральных норм двух семейных кланов. Почему?

Ответить на этот вопрос невозможно, если проблема истины сводится лишь к воспроизведению подлинности *мотивов* поведения инди-

видуального или коллективного субъектов. Каким-то образом мотивы поведения должны соотноситься не друг с другом, а с общим их арбитром, с чем-то «*третьим*». Но что представляет собой это «третье»?

Предполагается, что это «третье» должно быть чем-то *стоящим выше* субъективных истин индивида и социального субъекта. Это – безличностная, абстрактная *справедливость*.

В российской ментальности слияние внутреннего убеждения со справедливостью рассматривается как путь к *правде*. Формальная юрисдикция, однако, требует подчинения справедливости *закону*. В российской ментальности дело обстоит не так.

Ю.Степанов отметил, что только в русской культуре справедливость соединяется с внутренним убеждением, с «правдой» и включается в поле «истины»¹. Вместе с тем на этой почве в российской интеллектуальной традиции возникают дивергентные тенденции. С одной стороны, рождается субъективная социология народников, утверждающая единство правды-истины, и легитимизируется принцип партийности гуманитарного знания в марксистско-ленинской общественной науке. С другой стороны, включение в поле «истины» принципа справедливости, правды характеризуется как особая форма веры, выходящая за рамки науки. Таковы позиции Н.А.Бердяева, следующего в этом вопросе западной эпистемологической традиции.

В этом противоречии находит отражение иллюзорность отождествления истины в гуманитарном знании как с подлинностью индивидуального чувства, так и с уверенностью большинства, зафиксированной в законе.

Но нельзя ли здесь пойти обычным путем науки? Обычный путь науки – это проверка совпадения представления с *наличной реальностью*. Но этот путь не годится для гуманитарного знания. Дело в том, что в гуманитарном знании истинность выявляется не только путем соотнесения представления с наличной реальностью, но и путем его соотнесения с реальностью *потенциальной*.

Истина в гуманитарном знании выявляется через проекцию представлений и переживаний на путь жизни в цивилизационном целом. Правильным оказывается представление, отвечающее требованиям успешного прохождения *этого пути*. Таким образом не индивидуальность и

¹ См.: Степанов Ю. Константы, с.446.

социальность являются конечными критериями истины, а субъект-объектная реальность пути.

Истину несут индивиды, которые видят пока еще не существующее, но заложенное в действительности как ее реальная возможность. Обычно их не принимают всерьез. Их признание, как правило, происходит *post festum*, т.е. после того, как событие, которое они предсказывали, уже произошло. В этом случае *все* видят то, что находится перед глазами. Но как можно видеть то, что не находится перед глазами?

Такое видение исторически называлось *пророческим*. Пророки видели виртуальную реальность и свидетельствовали о ней, но им, как правило, никто не верил. Легендарный мифологический пример прорицания Кассандры, неверие в которое привело троянцев к поражению в войне с греками и к гибели Трои.

Но возможно ли получение истинного видения виртуальной реальности за рамками мифологических и религиозных представлений?

Разве субъект не обречен лишь на догадки и ошибки, не подвержен случайностям в определении потенциального будущего?

Возможно ли здесь гуманитарное знание именно как знание, а не как произвольная фантазия?

Проблема состоит в следующем: если в действительности содержится возможность *всего*, то любая фантазия о будущем должна приниматься как знание. Если однако ведется речь о *действительной* возможности, то тогда следует прояснить механизм ее выявления. Таким механизмом является субъект-объектное взаимодействие.

Обнаружение истины потенциальной реальности обусловлено процессом творчества субъекта. В этом процессе испаряются субъективные представления, рушатся уже принятые законы, распадаются подчас дорогие сердцу иллюзии; потенциальное будущее предстает в своей реальности: *скрытое становится явным*, а субъект делает для себя *неожиданные открытия*.

Способность правильно оценивать то, что открывается вопреки общим мнениям и догмам, и есть основание действительного знания, а значит и коррекции общих мнений. Общество, как индивид, не способное к такой коррекции, и открытости в восприятии своего будущего, обречено постоянно шарахаться от насильственного утверждения догмы к анархии общественного сознания и наоборот.

Другим ключевым условием знания истины цивилизационного пути является видение условий *построения жизни как единого смысло-*

вого целого. Такое видение предопределяет последовательность целей и их реализации.

Однако, что такое целое жизни? Биологически – это рождение, детство, юность, зрелость и смерть. В гуманитарном смысле – это конечная самореализация, практическое осуществление себя в творении, объективация смысла той жизни, которая дана человеку. Жизнь как целое – это весь ее путь. Целостность жизни определяется реализацией ее главных целей на всем пространстве пути.

Соответственно, главные цели соотносятся с результатами самореализации и оцениваются как истинные или ложные, а жизни человека дается положительная или отрицательная оценка. Оценку дает и сам субъект, и ближайшее окружение. Важные персоны получают оценку официальных общественных и государственных организаций.

В этих оценках может быть немало конъюнктурной предвзятости, скрытых симпатий и антипатий, т.е. субъективизма не в смысле истины субъекта, а скорее его *не-истины*.

Например, человек при жизни мог иметь успешную или, во всяком случае, заметную карьеру, публично провозглашал заманчивые для общества цели. Однако практическая реализация его идей дает ничтожные или деструктивные для общества результаты. Можно ли считать такого человека знающим *свою* истину, или же он попал в чуждое для него поле деятельности и принес больше вреда, чем пользы; фактически он *не состоялся* как личность, хотя имел большой замах «с шумными» последствиями.

Объективная оценка субъекту дается временем. Именно время вносит коррекции во все субъективные оценки: кажущееся большим превращается в малое, кажущееся великим — в ничтожное и наоборот. Здесь-то и обнаруживается, что истинное цивилизационное видение не является обычным. Скорее оно имеет парадоксальный характер. Так один из самых великих людей в истории цивилизации – это человек, который изобрел *колесо*. Однако он не отмечен никакими званиями и наградами. Мы даже не знаем его имени. Чтобы оценить его, необходимо видеть цивилизацию не только в ее проекции на настоящее, но и на будущее. Без такого видения нельзя понять реальность целого жизни, а без этого нельзя оценить и действия субъекта в настоящем.

Способность видеть целое жизни формируется культурой. Культура, давая понимание жизни как целого, видоизменяет отношение чело-

века к самому себе, своим целям и поступкам. Без этого нет адекватного цивилизационного поведения.

Человек высокой культуры каждое свое действие, каждый свой поступок соотносит с тем, как он определяет свою сущность. Он всегда свидетельствует о самом себе независимо от того, видят его другие или нет. Это свидетельство определяется тем, *какую* цель ставит человек, как цель всей жизни, и реальными успехами в ее достижении.

Именно культура позволяет человеку видеть связь его действий в конкретных ситуациях здесь и теперь с реализацией виртуального целого цивилизационной жизни. В каждой мимолетной ситуации человек может принимать решения, ему самому кажущиеся несущественными и незначительными, которые, однако, окажут влияние на *весь* его жизненный путь. В этом проявляется приоритет виртуального целого, которого как бы нет в данной ситуации, но которое испытывает на себе воздействие каждого поступка здесь и теперь.

Хотя человек не имеет перед собой виртуального целого своей жизни как эмпирически данной объективности, однако, познав свои главные цели, он стоит на страже проекта их реализации и удерживает целое жизни в каждый момент времени. Он знает целое как прошлое, настоящее и как осуществляемый проект. Эти части целого жизни влияют друг на друга и претерпевают изменения: проект становится настоящим, настоящее – прошлым.

Можно представить этот путь в виде действия от условной исходной точки как от нуля, от *ничто* – к воплощенной реальности, к нечто.

Здесь-то и обнаруживается специфическое цивилизационное содержание ничто. Казалось бы, ничто не может иметь какого-либо содержания. Однако в цивилизационном контексте ничто – это реальность, вызывающая эрозию смыслового целого жизни.

Действие ничто нейтрализуется цивилизационными константами.

Цивилизационные константы служат удержанию смысла. Соответственно, знание констант становится ориентиром цивилизационного поведения.

Реальность цивилизационных констант — это исходное основание формулирования цивилизационных истин, установления определенности и границ цивилизационного пути. Когда мы говорим, что расколотый народ, расколотое общество не устоит в истории, то имеем в виду, что это – цивилизационная истина, поскольку «норма» – это сохранность цивилизации в истории, а ее эрозия – это «ненормальность».

Констатируя исторические факты, мы говорим, что цивилизации возникают и умирают, и это – фактическая истина. Субъективная истина цивилизационного субъекта, однако, ориентирует его не на констатацию фактов, а на определение системы действий, которые могут обеспечить сохранность цивилизации в истории.

Как же фиксируются границы цивилизационного пути с точки зрения субъективной истины?

3. Определенность и границы пути

Истина пути, как определенность условий сохранности цивилизации, — это общая проблема, решение которой предполагает знание тех границ, за которыми цивилизация *перестает быть собой, утрачивает свою сущность*. В этом смысле начало и конец пути цивилизации не совпадают с ее эмпирическим началом и концом. Эмпирический подход требует относить начало цивилизации к моменту биосоциального перехода от обезьяны к человеку. Здесь цивилизация отождествляется с социумом вообще. Между тем, социум вообще — это лишь эмпирическая предпосылка цивилизации как *определенной смысловой целостности*.

Носителем цивилизаций является *исторически реальный*, а не природный субъект. Цивилизационная реальность отличается от природной тем, что она придает природным объектам сверхъестественные качества.

Трудности в постижении границ субъект-объектной цивилизационной реальности во многом связаны с тем, что человек видит эту реальность либо через призму универсалий своего сознания, либо полагает себя «растворенным» в объективной реальности, как ее момент. Через призму такого видения цивилизация воспринимается как вечность, естественным образом вытекающая либо из вечных законов природы, либо из всеобщности универсалий сознания.

В действительности же цивилизационный мир имеет свои границы. И это — объективная истина. Субъективная же истина субъекта цивилизации диктует особое видение реальности: цивилизационный мир — это мир явленной в социальных формах вечности. Естественно, что его реалии кажутся «странными». Постигание этих реалий требует специфической методологии. Исторически вырабатывались различные гносеологические механизмы проникновения в сущность цивилизации, расшифровки «странных» цивилизационных реалий. При этом первоначально проник-

новение в сущность цивилизации и в сущность мира вообще представлялось совпадающим непосредственным образом.

Характерен в этом отношении *метод всепроникающего звука*. Услышать такой звук, значит соприкоснуться с сущностью сущего, с реальностью, которая несет в себе информацию о сущности мира. Интересны с этой точки зрения суждения Пиейн Чена (Чикагский университет), который комментирует этот метод, применяемый для достижения высшего просветления в буддизме махаяны¹.

Считается, что все будды учат именно этому методу. Посредством вслушивания достигаются состояние самадхи, просветления, освобождения от страдания, силы и комфорта независимости. В итоге распрощается бесстрашие на всех живых.

Почему будды учат методу всепроникающего звука? Да потому, что цивилизационная реальность имеет особую природу, требующую видеть ее единую и вечную сущность. Между тем чувства и разум человека не могут быть всепроникающими. Глаза не могут «проколоть» экран, не может этого сделать ни рот, ни нос. Тело чувствует лишь тогда, когда к нему прикасаются. Мысли рассудка несвязны и вводят в заблуждение. Между тем звук Вселенной существует во все времена как ее голос. Через звук Вселенной человек постигает истину цивилизационного поведения. Звук как очиститель, незатухающий шум прибоя океана, спасает *всех*, приобщая к вечности и свободе.

Голос Вселенной приводит человека в особое состояние – состояние покоя. В этом состоянии человек слышит «звуки барабанов» одновременно с десяти направлений. Иными словами, всепроникающий звук приводит человека в такое состояние, в котором он видит не только себя, *но все иное*, в качестве явления общего мира и поэтому прислушивается к иному, и стремится к его слиянию, соединению с ним в какой-то *новой системе жизни*, отличной от обыденной. Так человек становится носителем цивилизационной истины.

Человек не может освободиться от проблем обыденной жизни. Однако если он соприкоснулся с голосом Вселенной и вслушивается в него, чтобы жить по истине, он меняет свое отношение к повседневным реалиям, становится иным, обретая внутреннюю устойчивость. Это видение истины во многом определило характер цивилизаций Востока.

¹ См.: Pi-yen Chen. Sound and emptiness: Music, philosophy and the monastic practice of Buddhist doctrine // History of religions. – Chicago, 2001. – Vol. 41, N 1. – P. 47.

Человек уходит от повседневности путем растворения в явлениях природы, вечной красоты, невыразимой в своей сущности гармонии. Когда люди вслушиваются в звук Вселенной, они меняют характер своего поведения в соответствии с общим звучащим смыслом. Они обретают силу, уверенность, свободу и стабильность цивилизационного бытия. Здесь перестают действовать как абсолютные и непререкаемые эмпирические, и рассудочные доводы; здесь действует какой-то иной фактор, постижение которого выступает в форме переживания, приносящего высшее знание.

Отсутствие звука «опустошает» природу. Это можно толковать как метафору, указывающую на то, что звук несет с собой общий смысл, деструкция которого порождает хаос. Звучащий смысл – это *всё*, деструкция звучащего смысла – это хаос, пустота.

Таким образом метод всепроникающего звука – это механизм восприятия человеком сущности цивилизаций как смыслового целого. Без этого цивилизация подвергается внутренней эрозии.

Цивилизация обретает константность, поскольку она воспроизводит себя, вращается вокруг собственной смысловой оси. Но парадоксальным образом в этой видимости безграничности и находится граница цивилизации.

Метод всепроникающего звука дает косвенное знание пути цивилизации, пролегающего между великим смыслом и погружением цивилизации в пустоту, лишенную какого-либо смысла. Все великое многообразие индивидов образует целое, цивилизацию, когда они слышат всепроникающий звук и знают то, что делает всех принадлежащими к единому целому.

Это своеобразное цивилизационное прозрение и, если оно принимается обществом, то тем самым определяет взгляд на *другого* как *часть* целого. Этот взгляд и есть путь приобщения к цивилизационным ценностям.

Типы прозрения могут быть различными и эти различия в исходном цивилизационном представлении определяют судьбу цивилизаций.

Общим местом является констатация различий в судьбах цивилизаций Востока и Запада. Однако в объяснении этих различий не всегда учитывается роль фундаментальных прозрений. Тем интереснее подходы теоретиков, которые в полной мере отдают себе отчет в принципиальном значении этого фактора.

В этой связи нельзя не отметить суждение М.Хайдеггера о том исходном философском прозрении, которое предопределило дух *европейской* цивилизации. Единство европейской цивилизации определялось не вслушиванием в звуки Вселенной, а общим пафосом поиска ответа на вопрос: «что это?».

Когда грекам открылось, что все сущее в бытии едино, это вызвало их изумление. Бытие есть сущее и в бытии собрано все. Вопрос – «Что это?» — открывает путь к постижению всепроникающего начала и этот процесс постижения становится судьбой европейской цивилизации. Открывая единое как идею, атом, энергию, Запад овладевал тайнами природы, а вместе с тем и находил пути власти над ней. Это и определило общий дух западной цивилизации. Из вопрошания природы родилась наука, проникающая все дальше в глубины строения мира и определяющая характер технического и социального прогресса. Технический прогресс предопределил неизбежность побед западной цивилизации над другими цивилизациями. Это породило общий этос власти над другим. Зачем вслушиваться во всепроникающий звук «десяти барабанов», когда можно слушать только себя, пользоваться плодами побед, наслаждаться комфортом, созданным современной техникой? Какой резон «сливаться» с природой, если ее можно превратить в предмет простого любопытства и заключить в парки и зоопарки?

Прогресс знания и технический прогресс, казалось бы, открывают перед западной цивилизацией безграничную перспективу. Однако, как оказалось, в этой неограниченности технического прогресса и открывается *граница жизни*.

Доминанта трезвого знания природы снимает священный ореол со всего, в том числе и с самого человека. И как возможно относиться к другому как высшей ценности, если наука раскрыла нам неромантические тайны физиологии человека и глубинные основания его извращенной и эгоистической психологии? Экспансия научного знания рождает внутреннюю червоточину в социальной психологии цивилизации — это нигилизм.

Нигилизм с течением времени превращается в основание общего духовного кризиса. Совершенствование комфорта жизни не устраняет его корней. Нигилизм теряет почву лишь перед реальностью абсолютного. Между тем доминирующая позитивистская ментальность считает абсолютное фантомом. И естественно-научное знание подкрепляет это представление.

Открытие нигилистических следствий абсолютизации естествонаучного знания делает легитимным *гуманитарное* знание. В контексте гуманитарного знания философы XX в. обращают пристальное внимание на исходные цивилизационные представления, выступающие как продукт *специфического интеллектуального созерцания*. Эти представления, раз возникнув, определяют характер мировосприятия людей, их чувства и их разум, а вместе с тем и формы их цивилизационного поведения. В.В. Розанов, например, обращал внимание на тайны духовной жизни Египта, подчеркивал, что именно в Египте был сформирован, духовный фундамент, который оказался крепче и вечнее пирамид.

Сопоставляя египетское изображение «солнца, земли, людей и молитвы» с изображением греками богов и героев, Розанов подчеркивает *бесконечность содержания* у египтян.

Египтяне дают своеобразную *схему*, в которой фиксируется в универсальной форме рождение человека в его земной среде и вместе с тем наличие в нем порыва к солнцу, стремление к бесконечному восхождению, совершенствованию, наполнению человеческих отношений, отношений между мужчиной и женщиной, матерью и ребенком, человеком и природой священным смыслом. Таким образом, египетское искусство — это и образ, и вместе с тем бесконечное духовное движение, в котором «мы слышим нескончаемый гул голосов под землей, слышим говор народа и народов, стенания, мольбы, тоску, скорбь и широкую бытовую жизнь <...>. «Земля подняла из себя людей к солнцу: о какая это бесконечная мысль, какие дали!»¹ — пишет Розанов.

Здесь мы сталкиваемся с ранней формой интеллектуального созерцания, позволяющего в схеме-образе выразить высокие цивилизационные истины, обнажающие виртуальную реальность, определяющую чувства и размышления масс людей, открывающих для себя горизонты смыслов своей жизни.

Этот мотив мы обнаруживаем и в философском дискурсе М.Хайдеггера, который исходит из того, что всякое познание есть прежде всего созерцание, и соответственно, чувственность и рассудок — это лишь модусы трансцендентальной способности воображения. В этой связи П.П. Гайденок отмечает, что «как чувственность, так и рассудок оказываются, по Хайдеггеру, лишь двумя «стволами одного и того же корня» — трансцендентальной способности воображения. Сама эта спо-

¹ Розанов В.В. Возрождающийся Египет. — М., 2002. — С. 79.

способность в своей цельности, по Хайдеггеру, может быть понята лишь тогда, когда понятие (продукт рассудка) и созерцание (продукт чувственности) предстанут как результат расщепления образа — схемы продукта способности воображения»¹.

Заметим в этой связи, что рассматривая трансцендентальную способность воображения как исходное основание чувственности и рассудка в качестве характеристики познания вообще, Хайдеггер в действительности фиксировал особенности эпистемологии гуманитарного знания как постижения сущности цивилизационного целого.

Постижение сущности цивилизационного целого — это двуединый процесс расширения горизонтов знания и вместе с тем изменения характера бытия, восхождение из низин земли к высотам человеческого мира как переход из «жизни в хлеву» к «жизни в храме», который создается самим познающим человеком, соединенным со всеми общим знанием, позволяющим постигать сакральное как реальность, а не как фантом.

В этом контексте оказывается возможной продуктивная критика метафизического толкования Абсолюта и абсолютного.

Абсолютное открывается субъекту как то *конкретное явление*, в котором для него заключено *Всё*, весь смысл его жизни. Таким образом абсолютное обретает свою эмпирическую явленность и выходит из тьмы метафизических спекуляций. А это значит, что его изучение может быть предметом научного анализа.

Здесь открываются новые возможности интерпретации границ цивилизационного пути. Смысловые границы цивилизационного пути фиксируются в категориях *Всё* и *Ничто*. *Всё* — это абсолютное, открывшееся субъекту, *Ничто* — это антипод абсолютного, его эрозия, распад. Смысл жизни в этом контексте определяется способностью удержать абсолютное. Нигилистом становится человек, который утрачивает знание абсолютного, а вместе с тем и определенности своего пути жизни. Поэтому морально он готов к деструкции всего, в том числе и самого себя.

Категории *Ничто* и *Всё* могут иметь два значения.

Первое — это *временные* характеристики пути: *ничто* — это начало пути, исходная его точка; *Всё* — это завершение пути.

Второе значение — это смысловая характеристика пути, определяющая знание абсолютного и его эрозию. Смысловая характеристика

¹ Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М., 1997. — С. 271–272.

пути позволяет различать многознание как информационную эрудицию и знание смысла как основания определенности пути. Человек, обладающий многознанием, но не знающий смысла, оказывается перед духовной пустотой своей жизни.

Это оказывается верным и применительно к цивилизационной эволюции. Эрозия абсолютного в социальном восприятии жизни влечет за собой духовную смерть цивилизационного субъекта, утрату им чувства своего значения. В итоге происходит цивилизационная атомизация, превращающая народ в население. Здесь каждый знает свое и только свое абсолютное, так что каждый противостоит каждому в смертельной схватке за возможность подлинной самореализации. Вот почему в истории гибели великие цивилизации, казалось бы, не имевшие серьезных соперников на мировой арене.

Категории Всё и Ничто выражают границы не только личного бытия, но и смысловые границы цивилизаций. Поскольку начало и конец цивилизации лежат *в смысле*, то зарождение смысла означает и начало цивилизации; эрозия смысла — это начало ее конца.

В естественнонаучном знании категории абсолютного и ничто не могут иметь эмпирически проверенного значения. Однако в гуманитарном знании эти категории наполняются вполне реальным значением. Именно они позволяют оценивать границы пути жизни. Путь жизни в цивилизационном смысле находится между краями, за которыми цивилизация теряет свое фундаментальное качество. Если ничто — это край смысла цивилизации, за которым она теряет себя, то Всё — это другой край, обозначающий завершенность самореализации данной цивилизации и неизбежности ее перехода в иное качество. Стало быть, Всё в цивилизационном смысле парадоксальным образом смыкается с ничто. Это верно применительно и к индивидуальному пути жизни.

Всё и Ничто — это стрелки компаса, указывающие на два крайних полюса пути жизни.

Таким образом, и константное воспроизводство цивилизацией собственной сущности, и безграничное обновление на основе технического прогресса заключают в себе странную возможность самодеструкции. Осознание этого парадокса обнажает фундаментальное значение для судьбы цивилизации *гуманитарного вопрошания*. Его суть — у какого края пути жизни находится цивилизация? Этот вопрос задается не из праздного любопытства, а из стремления правильно определить главное направление стратегии жизни.

В своих предельных ситуациях цивилизация начинает зависеть не только от себя самой, сколько *от другого*. Именно в другом находится возможность такого обновления кода цивилизации, которое может позволить избежать ее самодеструкции.

Гуманитарное знание открывает ту истину, что сохранность цивилизационного бытия оказывается заключенной в абсолютной зависимости от другого.

Как Ничто, так и Всё — это фатальные границы цивилизации, взятой в «чистом» ее виде. Цивилизация отделяется от «чистоты» собственной смерти, лишь видоизменяясь в соприкосновениях с иными цивилизациями и получая таким образом все новые возможности своей самореализации. Цивилизация таким образом для собственного выживания должна все время входить в соприкосновение со своим инобытием.

Это – цивилизационный парадокс сохранности. Казалось бы, очевидно, что сохранность определяется сохранностью самого себя, особенно во враждебном естественном и социальном окружении. Однако какова природа самого себя в цивилизационном смысле? Если цивилизационная множественность имеет фундаментальное значение для сохранности цивилизационного субъекта, то тогда чем больше успехи субъекта в освоении для себя жизненного пространства за счет другого, тем ближе его собственный конец.

Эта смысловая зависимость жизни цивилизации может быть объяснена в том случае, если цивилизационный субъект обладает смысловой сущностью, *самостью* (self), эрозия которой и порождает распад цивилизации.

Но обладает ли самость цивилизационного субъекта реальностью и если да, то в чем она состоит?

4. Реальность «self»

Цивилизационное поведение «выстраивается» в зависимости от того, как человек понимает свое абсолютное.

В массовом сознании абсолютное может иметь и материальное и идеальное содержание. Коль скоро реальное абсолютное обретает материальное выражение, и оно *одно* для всех, например, земля или золото, то тогда все стремятся к овладению этим абсолютным. Так возникает война всех против всех.

Эта ситуация имеет тенденцию к деструкции цивилизации: таков ее внутренний вектор. Если допустить, что виды абсолютного различны для разных групп людей, что можно изменить внутренний вектор цивилизации, то встает другой вопрос: как возможно их соединение в одно, в цивилизацию?

Историческая жизнь дает ответ на этот вопрос — через открытие *духовного абсолютного*. Духовное абсолютное, коль скоро оно становится реальным ориентиром жизни субъектов, неисчерпаемо. Его «хватает» для всех, хотя каждый осваивает его по-своему. Вместе с тем оно объединяет всех: в медиуме общей духовной истины люди знают себя как «братья» и «сестры». Это — «духовная материя» цивилизаций, выходящих за рамки частных родоплеменных, этнических общностей, материальных эгоистических интересов.

В этом духовном рождении цивилизационный субъект исторически открывается не как носитель того или иного частного интереса, а как носитель знания абсолютного, определяющего вертикаль ценностной иерархии данной цивилизации.

Взаимоотношение цивилизационных субъектов определяется различным толкованием абсолютного, поскольку эрозия абсолютного означает деструкцию смысла данной конкретной цивилизации и необходимость перехода в иную жизнь. Обычно такие переходы получают однозначную религиозную или нравственную оценку. Существуют правоверные и неверные, патриоты и предатели, изменники. Это — однозначные, определенные оценки изменения отношения к цивилизационным ценностям.

Но на чем основываются такие оценки? Они основываются на реальности изначально-базисных цивилизационных отношений, определяющих «сцепление» индивидов в единое целое. Как только индивид делает эти отношения внутренним смыслом своего бытия, он становится моментом «самости» цивилизационного субъекта. Превращение индивида в момент самости цивилизационного субъекта — это его второе, духовное рождение. В итоге вся совокупность окружающих явлений выстраивается для него в иерархическую систему.

Эрозия абсолютного, как и «скачки», переходы от одного типа абсолютного к другому должны вызывать кардинальные изменения в типах поведения цивилизационного субъекта. Это — одна из ключевых проблем цивилизационного анализа.

Цивилизационная самость, коль скоро она оформилась, становится ключевым фактором социальной эволюции.

Воздействие самости, как субъекта цивилизационной иерархии, на социальную эволюцию не очевидно. Здесь возникает немало сложных вопросов. Первый, естественно, касается «материи» самости. Можно ли получить ответ на этот вопрос применительно к личности как «атому» цивилизации?

Философская рефлексия проявляет самость (self) личности как *чистую форму сознания*, сохраняющуюся пустоту, через которую протекает поток событий жизни. Эта пустота и объясняет тождество «я». Отсюда может быть логически выведено представление о равенстве людей, ибо все они суть «я». Это равенство абстрактное. Оно бессодержательно. Однако, когда речь идет о «содержании» «я», то сразу всплывает на поверхность его неповторимость, заключающаяся в индивидуальности. На чем же основана эта индивидуальность. Можно сказать, что она основана на различиях потоков событий каждого «я». Но разве различия потоков событий определяют внутреннюю сущность «я»?

Внутренняя сущность «я» определяется открытием индивидуального абсолютного. Если цивилизационное абсолютное дано индивиду обществом, то свое личное абсолютное *открывается* ему и определяет мотивы его поступков, характер событий может оказаться случайным по отношению к этой внутренней сущности личности.

Закономерно возникает вопрос, разве нельзя объяснить возникновение и эволюцию цивилизаций, не прибегая к понятию цивилизационной самости, основанной на знании абсолютного? Не является ли абсолютное сомнительным для науки понятием?

На самом деле, исторически возникновение объяснения рождения и эволюции цивилизаций, претендующих на научность, вполне обходилось без таких понятий. Они опирались на идею естественного детерминизма. Парадокс, однако, состоял в том, что исходные принципы детерминизма, призванные давать *однозначную* интерпретацию феномена цивилизации, породили *плюрализм* несовместимых концепций. Проблема возникла с выделением фактора, играющего роль *определяющей причины*. Как оказалось, в качестве определяющей причины можно выделять различные факторы: географические, этнические, экономические, органические, культурные. В последнее время возникло увлечение космическими факторами. Факторы интересны тем, что они позволяют открывать совершенно различные *законы* цивилизаций. Так, органическая теория видит в

эволюции цивилизаций основные стадии эволюции живого организма: детство, юность, зрелость и старость. Экономическая теория объясняет эволюцию цивилизаций прогрессом техники: каждому уровню развития техники соответствует своя формация. Географическая теория связывает характер цивилизации с константной природной средой — великими реками, морями и океанами, горными массивами, лесными и степными условиями обитания.

Культурная теория объясняет специфику цивилизаций воздействием общих верований всемирно-исторических религий, таких как буддизм, христианство, иудаизм и мусульманство. Космические теории делают акцент на воздействие излучений или посещениях земли космическими пришельцами.

Каждая теория, взятая по отдельности, кажется правомерной, поскольку в ней отражаются следствия влияния установленных факторов на цивилизационный процесс. Но почему в таком случае они не совпадают в общей теории?

Стремлением найти ответ на этот вопрос объясняются теоретические попытки выявления специфики той реальности, которая определяет сущность субъекта. Здесь, однако, также возникают концептуальные противоречия. С точки зрения психологической науки, сущность субъекта определяется его характером, а характеры укладываются в определенной классификации — они являются холериками или сангвиниками, меланхоликами или флегматиками. С точки зрения социологической, сущность субъекта составляет совокупность общественных отношений. Соответственно он является представителем определенной касты, сословия, класса или общественной группы.

Поскольку субъект попадает в определенную «клеточку» психологической или социологической классификации, то он «опредмечивается», обретает некую общую объективную характеристику, его индивидуальность «испаряется». Но ведь она-то и должна составлять сущность самости.

На этот аспект предметной интерпретации самости обращал внимание К.Ясперс. Он полагал, что в предметном мире нет ни места, ни отверстия, куда она могла бы быть помещена. Через бытие самости реализуется свобода. Через свободу субъект как раз и постигает свою сущность, которая оказывается моментом, соединяющим субъекты с трансценденцией, ускользающей, непостижимой реальностью.

В отличие от Ясперса Хайдеггер считал, что самость в своей неповторимости и индивидуальности подвергается расшифровке на основе новой фундаментальной онтологии. В соответствии с ней самость может быть истолкована как единство трех измерений времени – настоящего, прошлого и будущего. Самость – это единственный в своем роде путь бытия, имеющий свое начало и свой конец, но это единство пути можно истолковать как выражение универсальности трансцендентального «Я». Соответственно индивидуальность оказывается по ту сторону универсальности трансцендентального «Я».

Не означает ли это, что самость обладает скрытой сущностью, которая недоступна рассудочному анализу? Действительно, самость индивида не только скрыта от рассудочного анализа, но и от самосознания самого индивида. Она открывается ему в критических ситуациях, когда индивид начинает вести себя вопреки собственным представлениям о самом себе.

Фрейд предложил метод психоанализа, расшифровки бессознательного, где и заключена сущность самости. Это — метод выявления скрытых влечений, возникающих на основе сексуальных инстинктов. В такой интерпретации человек оказывается несвободным от своей скрытой природы ни при каких обстоятельствах. Если фундаментальные категории бытия самости это — свобода, время и бессознательные инстинкты, то возникает вопрос о возможности соединения столь различных понятий в общей концепции.

Применительно к интерпретации цивилизационного субъекта, представляется необходимым выход за рамки спекулятивных представлений и концепций, опирающихся на представления естественного детерминизма. Ключевым феноменом в цивилизационном процессе является *субъект цивилизационного творчества*. Энергетика этого субъекта создает такие факторы формирования цивилизации, как техника и культура. Но ведь и природа все более обретает новую форму под влиянием энергетики, заложенной в субъекте. Что же это за энергетика?

Это — энергетика, заложенная в самости, знающей абсолютное, определяющее путь жизни и вместе с тем строительство моста над пропастью Небытия. Это — главный, подчас скрытый, мотив цивилизационного творчества. Вместе с тем закономерно встают вопросы о *природе* самости. Первый вопрос, который здесь должен быть поставлен, можно сформулировать следующим образом: является ли самость материальной

реальностью или же это некоторое субъективное (личное или коллективное) *переживание*?

Для прояснения сути этой проблемы можно прибегнуть к помощи лингвистического анализа. Так, например, в английском языке *самость* — *self* — используется в самых различных смысловых комбинациях, сравнительное рассмотрение которых должно помочь в определении ее «субстанции».

Self может означать идентичность личности, субъекта. *Self* входит составной частью во многие понятия английского языка, такие как самоконтроль, самоограничение, самозащита, самоопределение, самообразование, самовыражение, самоуважение, самопожертвование, самодостаточность. Вместе с тем *self* может быть составной частью определений эгоизма, завышенной самооценки, тщеславия. Можно сказать, что все такого рода оттенки *self* находят свое выражение и в русском языке. Однако, есть один момент, который не находит своего выражения в английском языке: в нем нет определения *self* как реальности. Если это реальность, то тогда мы должны признать реальной и иерархию вещей, определяющую специфику каждой цивилизации. Если *self* — это субъективное переживание, то тогда цивилизационный мир можно толковать как культурологическое измышление.

Против реальности *self*, как кажется, восстает материалистическая логика. На самом деле, материальный субстрат человека в течение его жизни обновляется *несколько раз*. Стало быть, в начале жизни человек — это одна сущность, а в конце жизни — совсем иная. Поскольку субстрат человека обновляется постоянно, то было бы некорректно приписывать одному человеку как все его благие поступки, так и все его прегрешения. Отсюда следует вывод, что исторически складывающаяся цивилизационная система нравственных и правовых отношений, как и вся практика нравственных и правовых наказаний и поощрений, неадекватны реальной изменяющейся природе человека как субъекта социального действия.

Человека можно и следует поощрять и наказывать *лишь в момент свершения деяния*. Хотя, с точки зрения сложившейся практики, это и может показаться нелепым, однако теоретическая логика требует именно такого подхода: нельзя наказывать за совершенное преступление не того человека, который его совершил. Нельзя и поощрять иного человека за благой поступок. Конечно, можно выдвинуть серьезное возражение, опирающееся на открытия генетики. На самом деле, генетический код человека сохраняется, несмотря на все изменения, происходящие в нем.

Однако это возражение звучит недостаточно убедительно: ведь мы не можем поощрять и наказывать генетический код. Если бы мы следовали этой логике, то тогда в преступлениях и подвигах данного человека мы могли на законных основаниях видеть в качестве участников как его предков, так и его потомков.

Безусловно, мы можем рассматривать род как единое целое и в этом смысле говорить о «славе» рода или его «преступлениях». Но в основе этого единства лежит в силу действующей повсюду практики заключения браков не единый генетический код, а нечто иное. Что же это такое?

Поскольку применительно к личности самость как реальность возникает как следствие *второго рождения*, то личность — это выражение духовной зрелости человека, его реальных жизненных отношений, получающих свою явленность в принципах, которые человек внутренне признает своими и следует им в жизни. Это второе рождение либо соединяет человека с той цивилизационной средой, в которой протекает его жизнь, либо разъединяет. Таким образом *самость — это субъект-объектная феноменальная реальность, слияние духовных констант с телом как определенным материальным субстратом*. Материальный субстрат обновляется, претерпевает изменения, но духовные константы сохраняют свою идентичность. Аналогичным образом и род выступает как носитель духовных ценностей, передающихся из поколения в поколение, хотя поколения сменяют друг друга. Постоянные духовные ценности, как сущность образа жизни, его традиций, есть выражение второго рождения рода.

Коль скоро цивилизация формирует отношения, обеспечивающие воспроизводство рода в потоке исторического времени, индивид делает свой выбор идентичности, соединяющей его с этой всепроникающей сущностью цивилизации. Объяснение этой всепроникающей и всеохватывающей сущности можно найти в реалиях потенциальных *возможностей*, заложенных в единстве цивилизации. Осознание этих возможностей и формирует *общий дух*, общее настроение, которое становится основанием общей цивилизационной воли. Так возникает самость цивилизации, как общность ценностных ориентаций, воспринимаемых индивидами как нечто объективно данное.

Таким образом, реальность самости имеет двойную природу: это сущность субъекта, явленная в константах его жизненных ориентаций; и это специфическая сущность фактической самореализации субъекта как процесса выявления его потенциальных возможностей и целей.

Самореализация складывается как из осуществления качеств субъекта и объективных условий его творчества, так и случайных совпадений, определяющих возможности удач и неудач. Баланс интеллекта, воли, темперамента субъекта, с одной стороны, и удачного и неудачного стечения обстоятельств, с другой, образует сложную, подчас непредсказуемую траекторию жизни. Вместе с тем через эту траекторию подобно нити Ариадны проникает путь как энтелехия жизни, которую субъект несет в себе, знает ее как субъективную истину своей жизни. Энтелехия как постоянно присутствующая возможность и как цель и есть основание того факта, что цивилизационный субъект — дважды рождающийся и дважды умирающий. Наряду с физическим рождением он рождается духовно, и наряду с физической смертью он может испытать смерть духовную.

Духовная смерть — это нереализованная энтелехия, определявшая константы смысла жизни.

Цивилизационный субъект субъективно воспринимает энтелехию в форме *вечного пути*. В западной цивилизации вечный путь открывается как путь бесконечного и безграничного *прогресса*.

В цивилизациях Востока вечность пути видится в самотождественности со вселенским движением, круговоротом Бытия. Так преодолевается временность, а смерть превращается в момент круговорота Бытия.

Духовное преодоление временности жизни — это основание легитимизации цивилизационных констант. Цивилизационные константы сохраняют свое значение в границах цивилизационного пути. Исчезает цивилизация, теряют смысл и цивилизационные константы. Вместе с тем цивилизационные константы — это основа *привилегированного разума*. Привилегированный разум набрасывает покрывало на какие-то аспекты реальности, порождая специфическое комфортное *самоослепление*. Именно такое самоослепление и делает возможным суждения, согласно которым кто-то в цивилизационном смысле абсолютно прав, а кто-то абсолютно неправ.

Здесь цивилизационный субъект связывает свою правоту со знанием специфики своего пути, которую он воспринимает как *универсальную истину*, являющуюся истиной *для всех*.

Самость (self) цивилизационного субъекта — это коллективная способность, харизма, которая выявляется, когда возникает индивидуальный выразитель скрытой потенциальной возможности. Его роль проявляется в способности вызвать своеобразную «духовную эпидемию», стать закваской, придающей цивилизационному исходному материалу качество такого теста, из которого выпекается цивилизационный «хлеб»,

новая историческая объективность. Органическое слияние в цивилизационном творчестве воспринимается как озарение и постижение универсальной истины. Именно как знающие универсальную истину цивилизационные субъекты предстают друг перед другом, уверенные в своей правоте.

Здесь возникает сложный теоретический вопрос: возможна ли универсальная истина в своем индивидуальном воплощении? С цивилизационной точки зрения – эта проблема истины как *универсальной* сингулярности.

В науке универсальность истины наиболее очевидным образом выявляется в простых материальных исчислениях, которые могут выражаться в оперировании цифрами или знаками. Здесь сингулярность не имеет какого-либо фундаментального смысла: складываем ли мы яблоки или пуговицы, математический смысл сложения будет тем же самым.

По-иному обстоит дело в цивилизационном знании: здесь индивидуальность может обретать всеобщий универсальный смысл. Это явление нашло свое отчетливое проявление в процессе формирования всемирно-исторических религий.

Так, если мы рассматриваем буддизм, то не можем выявить его сущность, абстрагируясь от личности его основателя Будды, его жизни и процесса его просветления. Лишь сопереживание его пути, мысленное его повторение позволяет добиваться внутреннего совершенствования и фундаментального изменения отношения к жизни и избавления от страдания.

Аналогичным образом осмысление христианства, его превращения во всемирное явление позволяет понять, как цивилизационная истина обретает форму универсальной сингулярности. Известный французский исследователь Алан Бадью в своей работе «Апостол Павел. Обоснование универсализма»¹ отмечает специфическое явление цезуры, разрыва с традиционными толкованиями цивилизационной истины Павлом, которого называли «апостолом народов». Павел толковал событие воскресения Иисуса Христа как специфический разрыв в истории, разрыв с открытием истины через пророчество и через закон, по которому жили иудеи, с одной стороны, и через вопрошание природы, познание космоса, через мудрость философии, которой следовали греки. Иудейский путь истины исключает

¹ См.: Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.; СПб., 1999. – С. 94.

путь греков и наоборот. Иудеи ставят вопрос о законе, греки – о мудрости, а Павел говорит: «нет *уже* Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского...»¹. Как же «исчезают» эти различия? Они теряют смысл перед уникальным событием: Христос умер на кресте и воскрес². Перед этим фактом утрачивают свою истину и закон, и мудрость: согласно закону, Христос был распят на кресте, а его воскресение совершенно не укладывается в мудрость греческих философов.

Павел проповедует воскресение Христа, *совершенно не заботясь о доказательствах*. Это — *вера* как заявленная мысль о возможной силе мысли. Для него истина содержится в самом утверждении воскресения Христа, поскольку этот путь является путем харизмы, переполнения благодатью, духовным знанием, обращенным ко всем. Это — путь возврата человека к жизни, наполнения ее смыслом, который черпается из агапе — универсальной любви, освоение которой возвращает человеку и любовь к самому себе. Без этого человек — *ничто*. Соответственно *надежда* понимается не как воображение об идеальной справедливости, которая рано или поздно восторжествует через страшный суд, а как открытие в опыте своей сопричастности к общему спасению³.

Универсальная сингулярность как истина — это специфическое цивилизационное явление, которое может отражаться как действительное событие, так и событие фиктивное. Признание универсальной сингулярности в качестве истины определяется ее собственным внутренним смыслом и его воздействием на преобразование человека и возникновение его способности к самоотождествлению с другим. Поскольку виртуальная реальность превращается во внутреннюю истину жизни, она изменяет поведение человека, наполняет его константами, верность которым сохраняется в новых условиях места и времени. Это и есть проявление самости цивилизационного субъекта.

Характерно, что в XX веке универсальность «одержала победу» над цивилизационной спецификой. Казалось бы гуманитарное знание начинает обретать универсальную форму знания математического. Ведущие идеологии представляли себя вне цивилизационной специфики. Они видели в себе либо отражение общих законов мирового развития, либо выражение универсальных принципов образа жизни, который толковался как безусловно лучший и самый правильный. Универсальная сингулярность,

¹ Послание к Галатам. 3:28.

² Бадью А. Цит. соч., с. 30.

³ См.: Бадью А. Цит. соч., с. 74–82.

однако, давала о себе знать в различных культах — дуче, фюреров и вождей, в мифологии отцов-основателей. С другой стороны, общие законы и универсалии сознания прокладывали путь к господству. Духовым барьером на пути такого господства оказалось обнаружение фундаментального значения цивилизационной специфики. Универсалии сознания — это истина, но истина лишь *определенного* цивилизационного субъекта.

Эта истина может заимствоваться *иным субъектом* и накладываться на иную цивилизационную реальность. Такое заимствование есть знак отсутствия способности к свободной интеллектуальной активности и соответственно — неуважения к ней. Так возникает *цензура* свободной интеллектуальной активности, которая становится механизмом формирования *интеллектуальных рабов*.

Общее интеллектуальное рабство — это духовная смерть при видимости приобщения к цивилизационным ценностям, это воспроизводство в качестве смысла бытия смысла, принадлежащего иному субъекту, это *имитация* владения духовной истиной.

Духовная смерть может быть следствием *несчастливого сознания*. Несчастное сознание становится общим явлением, когда возникает необходимость *забвения self* в ситуации цивилизационного смещения. Такое смещение исторически происходит постоянно. Оно порождает ситуацию видения *многих абсолютных*, которые в силу этого воспринимаются как *относительные*. Субъект не может сделать выбор абсолютного и поэтому становится внутренне разорванным. Преодоление этого разрыва как раз и достигается путем забвения self.

Забвение не означает деструкции self, тем более физического уничтожения, ибо это означало бы и деструкцию жизни и исчезновение проблемы пути. Забвение self означает «вынесение за скобки» его абсолютных иерархических претензий, утверждение такого взгляда на мир, который свободен от диктата иерархии вещей, обусловленной помещением self в центр бытия.

В современной ситуации забвение self оказывается специфическим механизмом *просвещения*, подгонки самосознания к реалиям плюралистического мира. Аутентичность пути жизни, как кажется, совпадает с исчезновением абсолютных различий между self и другим, отречением от иерархии, на основе которой устанавливаются взаимоисключающие различия между «правильным» и «неправильным» образами жизни. В этом случае путь человека совпадает с путем вещей и других людей, и в этом совпадении утрачивают свою силу бинарные различия. Правильный путь

не есть подчинение иерархическому мышлению субъекта, а общее движение, напоминающее движение стаи рыб. В этом движении *согласованность* имеет приоритет для цивилизации в целом.

Проблема согласованности приобрела в современной цивилизационной ситуации ключевое значение. Вместе с тем ее решение требует глубокого переосмысления сложившихся инерционных движений цивилизационного мышления.

На уровне духовном западная цивилизация находила свои решения проблемы согласованности через максимы христианства. Однако практически она принять их так и не смогла. Жертва Христа — это практическая реализация забвения self и вместе с тем путь к нравственному возвышению. На деле, однако, в западной цивилизации становится характерным *презрение* к субъекту, отрекающемуся от своей самости. Такой субъект воспринимается общественным сознанием как идиот. Однако нельзя не видеть и цивилизационного мотива в сопротивлении забвению self, а именно стремления противодействовать эрозии цивилизационного субъекта и цивилизации. Это стремление может приобретать крайние формы, когда массы людей стремящиеся адаптироваться к рождающейся ситуации цивилизационного смешения подвергаются философскому остракизму: утрачивающему свою самость человеку, который теперь достоин презрения, противопоставляется *сверхчеловек*.

Сверхчеловек утверждает цивилизационную субъективность как абсолютную и универсальную истину, и в этом самоутверждении он начинает духовное противоборство с миром. Этот путь противоборства с внешним миром означает скольжение по канату с возможным трагическим концом — падением в пропасть всеобщих междоцивилизационных конфликтов.

Возможна и другая линия адаптации к цивилизационному смешению: линия постоянного самоотречения от своей духовной идентичности.

Эта тенденция наглядно проявилась в цивилизационной традиции России. Приглашение варягов на правление открыло путь для добровольного утверждения *некоренной* культуры в качестве *титульной*.

При видимом благородстве российской традиции ее вряд ли можно считать оптимальной. Утверждение доминирующей роли некоренной культуры порождает глубокий *внутренний* раскол общества.

Но как возможно в современной ситуации цивилизационного смешения одновременно и самоутверждение self, и забвение self? И то и

другое представляется необходимым, но они, как кажется, исключают друг друга.

Такова очевидная странность современного цивилизационного бытия. Каким образом преодолевается эта странность? Она преодолевается путем признания относительности самовозвышения как общего правила современной жизни.

Привилегированное мышление знает *только свое абсолютное*. Слияние чувства, разума и воли здесь мотивировано своей и только своей субъективной истиной. В контексте всемирной цивилизации эта субъективная истина превращается в не-истину, поскольку она оказывается в противоречии с «фасетным» характером абсолютного в цивилизационной реальности.

Цивилизационная истина в условиях современных реалий жизни оказывается доступной лишь *пульсирующему мышлению*.

Пульсация мысли происходит от полюса знания своего абсолютного к забвению self и возникающей таким образом способности видеть себя из всех других точек цивилизационного пространства. Это то, что мудрецы Востока называли умением одновременно слышать звуки десяти барабанов, идущие из разных направлений.

Это — способность слышать *весь* симфонический оркестр мировой цивилизации, а не один его инструмент. Именно в этой способности и состоит специфика современного самовозвышения. Это — новый тип духовной культуры, путь превращения локальных цивилизаций в составные части цивилизации всемирной.

5. Заключение

Эпистемология гуманитарного знания открывает возможности нового видения цивилизационных реалий. И это видение облегчает адаптацию к сложной и противоречивой структуре межкультурных отношений.

Перед лицом грандиозных практических цивилизационных проблем правомерно поставить вопрос: что могут дать для процесса познания и для практической жизни такие абстрактные категории как *субъект-объектная феноменальная реальность*. *Всё и Ничто* как *границы пути, самость (self) цивилизационного субъекта*? Не будет ли правильным отнести их к тому роду спекулятивных понятий, которые хороши для тренировки и игры ума, а не для реального знания?

Нельзя не согласиться с тем, что эти категории, взятые сами по себе, не наполнены эмпирическим содержанием и в этом смысле могут казаться «пустыми». Однако если мы посмотрим на них с другой позиции, а именно — с позиции методологии, позволяющей увидеть цивилизационные реалии в их действительной сущности, то их фундаментальная роль станет понятной.

Можно провести определенную аналогию между эпистемологией гуманитарного знания и прибором ночного видения. Человек в темноте не видит, однако прибор ночного видения открывает перед ним реальную картину возможностей, их границ и опасностей. Это прежде всего возможности пути, исключающего крайние самоопределения, порождающие миражи достижения неких высших и финальных точек, обозначающих абсолютные победы и абсолютные поражения. Абсолютные победы и абсолютные поражения — это проекции в бесконечность субъективных локальных истин. Такие проекции и порождают цивилизационные миражи.

Эпистемология гуманитарного знания как знания научного содействует трансформации цивилизационной ментальности, вооружает «фасетным зрением», постигающим единство множественности путей и абсолютных ценностей, способностью выявлять новые формы самореализации субъектов в качестве их фундаментальных смыслов и жизненных задач.

Эпистемология гуманитарного знания превращает отдельные стихийные проявления такой трансформации в теоретически осмысленное явление, способное стать ориентиром новой цивилизационной стратегии.