

### 1.3. Рациональность и проблема духовно-чувственного познания

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Познание – это процесс пересечения реальностей.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Что же именно?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Литература

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

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

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