

## I. СТАТЬИ

*Л.В. СКВОРЦОВ*

### ПРИНЦИПЫ РАЗУМА, ИНФОРМАЦИЯ И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ

#### 1. Универсалии равенства и свободы как принципы Разума и информационный рационализм

Современный цивилизованный мир обретает специфику, связанную с рождением и формированием информационного общества. В информационном обществе информация приобретает всеохватывающий характер. Информация становится основной опорой принятия решений в сфере бизнеса, сфере политики и сфере повседневной жизни. Вместе с тем информация – это и среда, в которой живет человек, и те технические средства, которые служат источником информации, – телевидение, радио, пресса и наряду с ними компьютеры, мобильные телефоны, делающие доступными мировые ресурсы информации и новые средства образования и развлечения, такие как компьютерные игры. Нарастание объемов доступной человеку информации, как представляется, совпадает с прогрессом знания, а вместе с тем и неуклонным совершенствованием всех аспектов общественной жизни, распространением рациональности, а значит, и цивилизованности. Информационное общество в таком понимании можно считать реальным торжеством рациональности, сужающей сферу действия, а в конечном итоге элиминирующей негативные, безнравственные и преступные проявления. Поскольку этого не происходит, то теория должна вернуться к анализу исходных предпосылок Разума. Исходные предпосылки Разума были сформулированы Просвещением как

универсальные принципы равенства и свободы, практическая реализация которых, согласно теории, должна привести к реализации конечных целей истории. И это представление казалось чуждым утопизма.

На самом деле, прогресс образования, поголовная грамотность и поголовное участие граждан в управлении государством, а также обучение и дисциплинирование миллионов трудящихся крупным, сложным обобществленным аппаратом почты, железных дорог, крупных фабрик, крупной торговли, банковского дела и т.д. становится той неодолимой силой, которая делает всякое уклонение от разумного общественного порядка неимоверно трудным, редчайшим исключением. Но не противостоит ли этому разумному общественному порядку индивидуальная свобода, абсолютизация своего «я», о чём предупреждал Ф.М. Достоевский? Как казалось, однако, равенство всех перед разумным общественным порядком – это то непреложное требование, перед которым не может устоять свобода отдельного индивида. Коль скоро это понято, то универсалии Разума, провозглашённые эпохой Просвещения – свобода и равенство, – должны обрести внутреннюю иерархию. Фактическое равенство должно быть признано в качестве приоритетного универсального принципа, перед которым всегда должна отступать свобода. Этот логический вывод и был сделан В.И. Лениным в его работе «Государство и революция» в канун эпохи практического строительства социализма.

В.И. Ленин полагал, что организация производства и общественной жизни в эпоху обобществления труда делает свободу субъективного, личного самоопределения отдельного индивида негативным феноменом, наносящим ущерб общему порядку. Именно в этом контексте В.И. Ленин утверждал, что «пока есть государство, нет свободы»<sup>1</sup>. При этом имелось в виду любое государство – будь то буржуазная демократия или диктатура пролетариата.

Это представление лежало в основе ленинского понимания «механизма» перехода от капитализма к первой, а затем и к высшей фазе коммунистического общества. Конечная цель этого перехода – **торжество фактического равенства**, т.е. торжество универсального принципа, провозглашённого Французской револю-

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Избранные произведения. – М., 1968. – Т. 2. – С. 303.

цией в качестве ипостаси Разума. Поголовная грамотность, обучение, с одной стороны, и быстрое, серьезное наказание за всякие нарушения установленного порядка – с другой, по мысли В.И. Ленина, предопределяют реальность того, что «необходимость соблюдать несложные, основные правила всякого человеческого общежития очень скоро станет привычкой»<sup>1</sup>. Очевидно, что сила Разума, состоящая в универсальности его принципов, казалось бы, не нуждалась в дополнительной силе «быстрого и серьезного наказания». Однако В.И. Ленину механизм наказания казался необходиым именно потому, что он интуитивно схватывал неизбежность протesta индивидуального самосознания против того фактического равенства всех, которое установится тогда, когда общество «будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы»<sup>2</sup>. Торжество разума и превращение во имя Разума общества в одну контору с равенством платы кажется явлением абсурдным.

Для того чтобы абсурдное явление обрело всеобщий характер, нужен не разум, а привычка как иррациональное средство утверждения в обществе абсурдной системы общественных отношений. На самом деле человек может привыкнуть ко всему.

Но в этом случае возникает фундаментальный вопрос: может ли принцип Разума быть универсальным и не ведет ли его практическая реализация в конечном счете к абсурдной ситуации?

Как кажется, именно информация во всем многообразии ее форм может «спасти» универсальность Разума. Если информация совпадает со всем многообразием знания, то тогда всеобщая доступность информации может сделать общество основанным на знании, а значит и разумным.

Информационное общество, казалось бы, освобождает от необходимости использования для реализации принципов Разума быстрых и серьезных наказаний и иррациональных средств, таких как привычка. Информация, как знание, заменяет и наказания, и привычки. А это значит, что информационное общество предполагает **соединение Свободы с Разумом**, реализация которого не требует насилия, а напротив, отвергает его.

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Избранные произведения. – М., 1968. – Т. 2. – С. 308–309.

<sup>2</sup> Там же. – С. 308.

Это представление могло бы рассматриваться как теоретическое основание практических лозунгов антисоциалистической революции 1991 г., если бы они не были простой негативной реакцией на «одну контору», т.е. на практическую реализацию универсального принципа равенства.

В действительности, однако, одному универсальному принципу Разума был противопоставлен другой универсальный принцип Разума – принцип свободы. Но что означает практически реализация принципа свободы в качестве всеобщей и универсальной нормы? Практически она означает отрицание общих норм, правил общежития, торжество индивидуализма. Знание здесь, как и информация, превращается в средство эффективного достижения личных, индивидуальных целей. А это влечет за собой массовые нарушения правовых и нравственных норм, моральное оправдание своеволия и индивидуализма, безответственности перед будущим.

Свобода как универсальный принцип обретает деструктивный смысл. Исторически один универсальный принцип побивает другой универсальный принцип. В итоге принцип фактического равенства исключает принцип свободы, а принцип свободы исключает действие принципа фактического равенства, что и показал российский опыт минувшего столетия.

Так как же быть с универсалиями Разума? Следует признать, что знание и информация не совпадают с универсальными принципами Разума. Но если это так, то проблема знания теперь смещается в другую плоскость: знание не относится к универсальным принципам. Универсальные принципы Разума не есть знание. Знание – это питательная среда информации. Стало быть, проблема рациональной организации информационного общества смещается к проблеме отношения знания и информации. Но откуда берется знание?

Как кажется, средства информации делают доступным **все знание**, так что знание воспринимается как **готовый продукт**, которым человек может пользоваться так, как он пользуется естественными общедоступными продуктами, такими как воздух и вода. И здесь уже не возникает вопрос: как получается информация, из чего она происходит, откуда она берется? Информация и знание воспринимаются как совпадающие по своему объему и содержанию величины.

Перенасыщенность современного мира информацией отодвигает в тень два фундаментальных вопроса. Во-первых, что будет с обществом, если исчезнет поток информации или она будет неточной, искаженной, как «искажается» загрязнением чистая вода? Во-вторых, как будет выглядеть цивилизация, если информация будет лишена поступления новых знаний? Не будет ли это означать, что информационное общество станет вращаться в замкнутом интеллектуальном пространстве, «двигаться» не про-двигаясь вперед, подобно тому как двигается белка в колесе? Вечное возвращение, известная фантазия Ф. Ницше, может стать реальностью.

Современная цивилизация оказывается перед скрытыми информационными проблемами, решение которых затрагивает ее судьбу.

Прояснение сущности и практической значимости этих проблем требует ответа на ряд гносеологических вопросов.

Во-первых, необходимо выявление отправного пункта в получении знания. Знание – это результат **открытия**, делающего ранее неизвестное известным. Но что такое неизвестное и как оно становится известным, т.е. знанием? Очевидно, что это происходит в результате соприкосновения субъекта с миром непознанного, с трансценденцией, лежащей за пределами доступного и освоенного человеком мира. Получение нового знания, таким образом, это специфический процесс, требующий прояснения вопроса о том, как человек соприкасается с сущностью трансцендентного мира.

Во-вторых, если информация – это не первичная реальность, как это кажется человеку, входящему в мир информации, а реальность вторичная как обработанная сумма знаний, то это значит, что все формы манипулирования информацией имеют дело с готовым, обработанным определенным образом знанием. Так что же дает компьютерная обработка знаний? Дает ли компьютерная обработка новое знание или же здесь **не происходит открытия нового знания, а лишь комбинирование готовых знаний** для решения конкретных практических задач? Если в комбинировании готовых знаний не происходит соприкосновения субъекта с трансценденцией, то не может быть и открытия.

Гносеологическая проблема взаимодействия знания и информации затрагивает самые существенные аспекты жизни информационного общества.

И в связи с этим встает ключевой вопрос: «Что такое открытие?»

## 2. Что такое открытие?

Если семантически открытие вывести из глагола «открывать», т.е. снимать заслонку или крышку с какой-либо емкости, с тем чтобы извлечь ее содержимое, то открытие – это устранение препятствия, границы между целью и тем содержанием, на достижение которого эта цель направлена.

Открытие в таком толковании – это метафора, описывающая широкий круг физических и интеллектуальных явлений. Так, например, географическое открытие – это физическая встреча человека с новыми, неизученными регионами, новыми континентами. Здесь устранение препятствия на пути открытия – это пересечение труднодоступной местности, просторов морей и океанов для освоения и описания новой местности, особенностей и обычаяев заселяющих ее аборигенов, растительного и животного миров.

Понимание открытия как описания явлений физического, материального мира может соотноситься с более точным и конкретным его определением, а именно – **научным** открытием. Советский энциклопедический словарь определяет научное открытие как новое достижение в процессе научного познания природы и общества. Соответственно в законодательстве открытие, как объект специальной правовой охраны, определяется как установление неизвестных ранее объективно существующих закономерностей, свойств и явлений материального мира<sup>1</sup>.

Из этого определения следует, что новое знание, не относящееся к закономерностям, свойствам и явлениям материального мира, не может считаться открытием и не будет охраняться законом, а юридические права исследователя этого нового знания не могут быть защищены.

---

<sup>1</sup> Советский энциклопедический словарь. – М., 1990. – С. 960.

В общественном сознании эта ситуация подчас не воспринимается как странная, нелогичная или даже нетерпимая с правовой точки зрения.

Однако сами создатели нового гуманитарного знания, коль скоро его нельзя аprobировать в инженерном решении или физическом эксперименте, подчас не чувствуют себя субъектами открытий, которыми незаконно пользуется публика, нарушая их авторское право. Напротив, они скорее видят в этом признание и подтверждение истинности их нравственной и интеллектуальной миссии.

Но откуда возникают такие представления? Их истоком является историческая традиция.

Эта традиция связана с отождествлением гуманитарного знания с откровением, которое не может быть ни куплено, ни продано. Это знание дается человеку свыше, как сакральная истина, которая распространяется бескорыстно. В Словаре В. Даля говорится: «откровение – просветление свыше, открытие истин, до коих человек умом своим не доходит»<sup>1</sup>.

Но здесь, естественно, возникает вопрос: является ли откровение открытием? Те тексты, которые считаются результатом откровения, можно рассматривать как полученное **Новое** знание, а значит, как открытие. Это очевидно. Однако очевидно и то, что это – открытие особого рода, отличное от установления самим человеком неизвестных ранее закономерностей, свойств и явлений материального мира. В этом контексте правомерен вопрос, является ли новое знание откровения научным открытием, и можно ли считать носителя такого знания ученым? Или для этого нужно использовать иные понятия? Можно, например, считать носителя знания, полученного путем откровения, мудрецом или пророком, но не ученым.

Здесь возможны два ответа. Первый ответ категорически отлучает откровение от научного открытия. Если откровение определяется как атрибут монотеистических религий, таких как иудаизм, христианство и ислам, как волеизъявление божества или исходящее от него знание, то, как представляется, между научным откры-

---

<sup>1</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1979. – Т. 2. – С. 732.

тием и откровением вырастает непреодолимая стена: научное открытие базируется на эксперименте, который ученый может воспроизвести в любое время и в любом месте; откровение же основано на уникальном, исключительном моменте озарения, которое делает доступным человеку-пророку исходные истины бытия, но исток которых не поддается точному описанию.

Однако откровение как форма знания все же имеет определенные связующие с научным открытием черты. Как показывает история открытий, в научной ментальности сохраняется легитимное место озарения. Важнейшие научные открытия стали результатом озарения, а не точно поставленного эксперимента или логически безупречного рассуждения. Для открытий, ставших результатом озарения, эксперимент «выстраивается» *post festum*, как их «обоснование», необходимое для того, чтобы они были приняты как нечто соответствующее общей ментальности научного сообщества. Д.И. Менделеев, например, не мог бы сослаться в качестве неоспоримого аргумента в пользу своей периодической системы элементов на те представления, которые внезапно **открылись ему во сне**. Между тем это – ключевое звено в фундаментальном научном открытии, которое он совершил. Это открытие приводило в «общий порядок» химические элементы. То есть речь шла об исходных представлениях, которые относились ко всем, в том числе и открываемым в будущем, химическим элементам. Эпистемологическая проблема здесь заключалась в том, что поскольку многие элементы еще не были открыты, то периодическая система не могла базироваться на полном фактическом знании эмпирического материала. Эти недостающие элементы не могли быть описаны спекулятивным путем: их еще предстояло открыть как объективную реальность. Между тем периодическая система и основанная на ней таблица химических элементов были открыты. Каким же образом могло открыться знание периодической системы? Если это знание основывается на **внутреннем доверии** к иррациональным источникам, то тогда можно признать реальной смысловой связь между научным открытием и откровением.

В этом контексте кажется заслуживающим внимания определение откровения, которое дается в Словаре Вебстера. В Словаре Вебстера откровение (Revelation) расшифровывается не только как

данное Богом знание, но и как изначальное открытие<sup>1</sup>. Здесь принимается во внимание то обстоятельство, что изначальное открытие как исходное начало системы знания не может быть построено ни эмпирически, ни спекулятивно. Это оказывается принципиально важным для объяснения открытий, которые имеют отношение к нравственным основаниям жизни.

С такими открытиями мы постоянно встречаемся в цивилизационном знании. Исторически это знание облекалось в религиозную форму откровения. Так, например, в Нагорной проповеди Иисус Христос утверждает: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки»<sup>2</sup>.

Это положение признается общей цивилизационной истиной, которая впоследствии обретает философскую форму категорического императива Канта. Если это представление является общим законом, то откуда оно выводится? Разве можно утверждать, что это – универсальная истина, поскольку она соответствует эмпирической реальности человеческих отношений? В действительности эмпирическая реальность человеческих отношений, как правило, не соответствовала этому представлению. Значит ли это, что данное представление ложно?

Коль скоро мы принимаем христианское суждение за истину, то тогда мы должны признать ложной эмпирическую реальность исторически сложившихся человеческих отношений, базирующихся на имперском комплексе и двойных стандартах. Отсюда следует вывод, что эмпирическая реальность человеческих отношений является ложной, коль скоро она противоречит цивилизационным законам. Открытие цивилизационного закона как истины, таким образом, оказывается «выше» эмпирической истины человеческих отношений.

Это фундаментальное открытие переворачивает с ног на голову распространенное представление об истине как зеркальном соответствии образов сознания реальному положению вещей. Открытие Закона цивилизации влечет за собой потрясение основ «научной» эпистемологии.

---

<sup>1</sup> Webster's new school and office dictionary. – N.Y., 1974. – P. 611.

<sup>2</sup> Мф., 7: 12.

Но как понимать природу истины этого закона? Ведь она не устанавливает константные связи свойств и явлений материального мира, а устанавливает что-то иное. Это иное относится к правильности массового человеческого поведения. И эта правильность первоначально регулируется религиозным сознанием, которое может находиться в противоречии с теми или иными формами нерегулируемого поведения. Нерегулируемое поведение «свободно» в том смысле, что оно следует индивидуальному импульсу, а не общему правилу. Но разве принуждение к определенной форме поведения можно считать нравственным законом? Очевидно, что нет, поскольку нравственный принцип принимается или отвергается свободно.

Здесь философия встречается с противоречием, напоминающим проблему «квадратуры круга»: нравственное свободное поведение направлено на добровольное отречение от свободы.

Разрешение этого противоречия мы находим в понятии «совершенного закона» как **закона свободы**. Именно этим понятием оперирует религиозное сознание, играющее роль духовного стержня цивилизации. Так, например, в соборном послании апостола Иакова пребывание в законе свободы определяет блаженство действия исполнителя дела<sup>1</sup>. Иными словами, закон свободы определяет **внутреннее самочувствие как переживание истины** действия, совпадающее с блаженством. Здесь ощущение истины действия рождает ощущение счастья, основанного на понимании соответствия человеческого действия высшим принципам бытия. Отсюда следует, что отступление от высших принципов объективно порождает внутреннее состояние **несчастья**. На этом и основывается понимание того, что внешнее благополучие, достигнутое за счет отступления от высших принципов или их полного попрания, порождает константное внутреннее состояние несчастья, которое рано или поздно проявит себя в полную силу.

В этой сфере реально действуют константы, отличные от физических констант. Выявление этих констант и раскрывает рациональный смысл понятия «Закон свободы». Но как понимать закон свободы? Свобода по определению означает отсутствие каких-либо ограничителей, тогда как закон – это очевидное ограничение, отри-

---

<sup>1</sup> Иак., 1: 25.

зание бесконечности возможностей, обнаружение определенных их пределов. Стало быть, «Закон свободы» – это соединение взаимоисключающих понятий. Но это не значит, что «Закон свободы» бессмысленное понятие. Оно отражает конкретный смысл в контексте свободы выбора. Если субъекту открывается высший смысл, и он свободно принимает его принципы в качестве константного вектора своего бытия, то тогда его свобода трансформируется и превращается в реальность закона свободы. Естественный индивид имеет различные физиологические, биологические, психологические устремления, вытекающие из его природы и изменения обстоятельств его жизни.

Принимая закон свободы как императив бытия, естественный индивид становится **личностью**, как носитель константного принципа. Это – нравственное лицо индивида, выражающее качественно новый тип его свободы.

Применительно к этносу высший принцип превращается в общую **сакральную ценность**, обретая материальные формы в виде алтарей, священных рощ, священномий, ритуалов, гимнов, храмов и икон. Возникает сакральная материальная реальность и видимость того, что ее смысл заключается в ней самой. Однако в действительности она делает наглядным для массового сознания высший внутренний смысл и вместе с тем скрывает его.

Мировые религии в своей основе и несут высший смысл закона свободы и создают различную его материальную реализацию.

Закон свободы имеет различное литературное содержание и материальное выражение, которое в массовом сознании отождествляется с сакральной истиной. Различиями религиозного сознания объясняются различия в восприятии действительности. Эти различия становятся знаком «хронотопа», специфики и цивилизационного времени и места бытия человека. Эта специфика проявляется через реальность двух векторов человеческого поведения: локоцентризма и топофилии.

Локоцентризм характеризуется органической связью с пространством, ставшим составной частью цивилизационного бытия человека. Топофилия определяется стремлением человека к безграничному, к разгадке сущности бытия, лежащего за границей освоенного человеком феноменального мира.

Истина закона свободы предстает, таким образом, в своем раздвоенном состоянии. Это раздвоение «снимается» через высшие переживания субъекта, соединяющего его собственную сущность с сущностью Универсума. Это – опыт особого типа, дающий образ, несущий в себе универсальное знание.

Философские рефлексии связаны именно с этим опытом. Философы по-разному расшифровывали смысл этого опыта. Пожалуй, наиболее ярко и образно об этом свидетельствовали немецкие романтики.

Филипп Отто Рунге, один из представителей немецких романтиков, говорил об этом так: «Это чувство взаимосвязи всей Вселенной с нами, этот восторг и ликование духа, самого живого, самого проникновенного, какой живет в нашей душе, этот единый аккорд, который в своем порыве затрагивает все струны нашего сердца, эта любовь, которая держит нас в своих объятиях и несет через жизнь, это сладостное существо рядом с нами, которое живет в нас, любовью к которому пылает наша душа, – все это переполняет нас и побуждает сообщать себя другим, мы запечатляем высшие точки своего существа, и таким путем в нас возникают определенные мысли»<sup>1</sup>.

Здесь говорится об истине универсального чувства, которое захватывает всех, в котором все чувствуют свое единство. Таким образом, речь идет об **универсальном чувстве**, что **кажется парадоксом**: чувство имеет конкретный эмпирический, индивидуальный смысл; универсальным смыслом может обладать категория как интеллектуальный продукт. Однако когда в чувстве концентрируется все, в одной картине и одновременно, то это чувство становится образом бесконечного. В этом смысле философское знание обретает эмпирическое основание и входит в ряд научного знания. Характерно, например, что Гегель все время подчеркивал научный статус своей философии, поскольку исходным моментом его философской системы было чистое бытие как совпадение ничто и нечто, что можно толковать как переживание феномена мысли в ее исходном состоянии. Имеет ли какой-либо практический смысл переживание исходного состояния Бытия? Исторический опыт наглядно демонстрирует огромную энергию, заложенную в массовом пере-

---

<sup>1</sup> Эстетика немецких романтиков. – СПб., 2006. – С. 312–313.

живании исходного состояния Бытия. Из этого переживания исходит энергия, которая изменяет жизнь не только отдельных личностей, но и жизнь цивилизации в целом. Так, кочевые арабские племена, как кажется, не являвшиеся сколько-нибудь значительным историческим субъектом, под воздействием пророка Магомета, давшего толкование сущности скрытой от глаз основы Бытия, превратились в мощную силу, сломившую сопротивление своих соседей, и через сто лет оказались под Пуатье. Это – не переход одного и того же количества материи и энергии из одного состояния в другое, а нарастание исторической энергии из «ничего». В этом состоит теоретическая «странный», расшифрованная Гегелем в понятии «чистого бытия».

Как представляется, нарастание исторической энергии происходит из нового смысла, разрушающего старые смыслы и вместе с тем определяющего новое целое, которое из себя черпает энергию. Специфика новых смыслов – в их синергетическом воздействии: старые элементы «складываются» таким образом, что рождается новое энергетическое качество. Это интуитивно схватывали немецкие романтики.

Ф.О. Рунге отмечал, что как только человеческий дух достигает этой наивысшей степени предчувствия, все прежние знаки рушатся, приходится начинать все с самого начала. Теперь каждый предмет входит в целое, которое определяется образом бесконечного. Смысл целого придает общий смысл цивилизации, из которого каждый может формировать и свою духовную опору. Таким образом, в цивилизационной реальности существуют скрытые «точки», воздействуя на которые можно радикально менять судьбы народов и государств. Материалистическое понимание истории «проходило мимо» этого феномена цивилизационной жизни. В этих «точках» проявляется специфика субъект-объектной цивилизационной реальности. В контексте с субъектом универсум представлял в своей связной, органической форме, поскольку он становился общей средой жизни, а значит, и моментом той истины, которая соединяла в целое человека и мир. С позиций человека как субъекта, «так называемая чувственная, материальная природа есть символ и копия внутренней, духовной природы»<sup>1</sup>. Это суждение

---

<sup>1</sup> Эстетика немецких романтиков. – СПб., 2006. – С. 379.

Франца Баадера есть взгляд на универсум из положения субъекта в мироздании: это – **мировоззрение**, которое является продуктом цивилизационного знания. Цивилизационное знание, по мысли Баадера, движется своим специфическим путем: сначала в нашей душе лежат, как неразвитые члены тела в зародыше, все по отдельности, рассыпанные, неясные признаки. Они, как бы не получив еще формы, плавают в царстве теней. Затем же творящая душа в один миг складывает всех их в единое целое. Вместе с тем все неясные понятия обретают опору, реальность, жизнь. Они составлены в одно новосотворенное существо.

Что это – пустые фантазии или отражение существенной для цивилизационной жизни реальности? Мы имеем дело с метафорами цивилизационных трансформаций. Прежние составные части цивилизации при определенной перекомбинации начинают жить в новой целостности качественно новой жизнью. Проблема состоит лишь в «малом» – в определении характера этой новой целостности.

Реформаторы, опирающиеся на позитивистскую методологию, принимают во внимание лишь видимые экономические и политические факторы и совершенно не учитывают «невидимые» факторы цивилизационной гармонии, полагая их несуществующими вовсе или эфемерными по своему воздействию на исторический процесс. Закон свободы подталкивает к коррекции и другие формы привычного в науке менталитета: это твердая вера в однотипную направленность причинно-следственных отношений. Однотипные причины должны порождать однотипные следствия. Это представление применительно к цивилизационным явлениям сталкивается с явным парадоксом.

Наука отчетливо фиксирует идентичность основополагающих физиологических и психологических качеств человека. Возникает вопрос, чем объяснить, что идентичность естественных свойств человека порождает столь различные «продукты» цивилизационной жизни.

На этот парадокс обратил внимание Клиффорд Гирц. В антропологии, отмечал он, эта проблема сопровождала нас в особенно беспокойной форме. Малиновский, Боас и Леви-Брюль в фазе становления дисциплины, Уорф, Мосс и Эванс-Причард впоследствии, Хортон, Дуглас и Леви-Стросс – все они оказались не в со-

стоянии отделаться от беспокойства по поводу этой проблемы. Сформулированная первоначально как проблема «примитивного мышления», позже как проблема «когнитивного релятивизма» и, наконец, как проблема «концептуальной несоизмеримости», эта проблема несоответствия между взглядом на человеческое сознание с точки зрения «общего знаменателя» («даже папуасы проводят различия между предметами и понимают причинно-следственную связь») и взглядом на него с точки зрения «иных существ – иных понятий» («амазонцы воображают себя попугаями, смешивают Космос с деревенской структурой и верят, что беременность женщины делает мужчину нетрудоспособным») стала слишком отчетливой, чтобы ее можно было не заметить<sup>1</sup>. «Эванс Причард, – пишет Клиффорд Гирц, – столкнувшись на Верхнем Ниле с жертвоприношением огурцов и поэмами в честь коров, вздыхал: “Мы чувствуем себя зрителями в театре теней, наблюдающими игру этих бесплодных теней на экране... То, что глаз видит и ухо слышит, не соответствует тому, что воспринимает ум!”»<sup>2</sup>.

Клиффорд Гирц отмечал, что Фрейда, Пиаже, фон Неймана, Хомского, Юнга и Скиннера, несмотря на все различия их теоретических позиций, объединяло убеждение в том, что механика человеческого мышления **инвариантна**, независимо от времени, пространства, культуры и обстоятельств.

Но тогда каким же образом происходит «соединение» общности процесса мышления с плюрализмом его продукта? У структуралистов, пишет К. Гирц, Леви-Страсса и его приверженцев мысль в аспекте «продукта» превращается во множество условных культурных кодов, которые, будучи расшифрованы, должны открыть ясный текст психологических инвариант мысли. Везде, будь то бразильский миф или фуга Баха, – во всем одни и те же контраты восприятия, логические оппозиции и трансформации, определяющие структуру отношений. Последователи Э. Дюркгейма, считает К. Гирц, воссоединяют аспекты «продукта» и «процесса» с помощью модернизированного социологического детерминизма. То, что раньше виделось как вопрос сравнимости психологических

<sup>1</sup> Гирц К. Как мы сегодня думаем: К этнографии современной мысли // Культурология. – М., 2005. – № 1 (32). – С. 180–181.

<sup>2</sup> Там же. – С. 182.

процессов у различных народов, теперь рассматривается как вопрос соизмеримости концептуальности структур одного дискурсивного сообщества с другим. Если диетические нормы у евреев обязывают к бесконечному распределению типов пищи, то это объясняется сознанием герметически закрытого общества, зацикленного на процессах границы.

Коль скоро мы выясняем, каким образом другие люди организуют свой значащий мир, открывается возможность и понимания этого мира и тем самым прояснения того, как христианин может понять мусульманина, европеец – азиата. И этот подход кажется универсальным: теперь убежденный коперниканец может понять убежденного птолемеевца, а поэт – художника.

Такие подходы К. Гирц определяет как «практическую эпистемологию», на путь которой, по его мнению, встали Виктор Тэрнер, Эдмунд Лич, Мирча Элиаде и Мелфорд Спайро, пришедшие со стороны релятивизма, а также Томас Кун, Мишель Фуко, Нельсон Гудмен и сам Клиффорд Гирц в силу более комплексных внутренних причин. Казалось, что с помощью таких подходов можно «снять» неопределенности в объяснении единства процесса мышления и различий его духовных продуктов, уйти от ссылок на озарение, которое связано с религиозным откровением. Цивилизационное открытие должно находить свое точное объяснение в терминах четко фиксируемых причин и их следствий, будь то структуры оппозиций и трансформаций, или социально детерминированные символические действия, объясняющие целенаправленное оперирование любыми культурными формами, в том числе и такими, как плуг, средства торговли или даже внутренние переживания – желания и сожаления. Последовательное движение по этому пути рождает новый взгляд на мышление. Мышление начинает рассматриваться в контексте символических форм, так что язык, искусство, миф, теория, ритуал, технология, право, как и обще принятые формы – поговорки, советы, предубеждения, оказываются моментами жизни общества, в котором мысли создают конструкцию и осуществляют деконструкцию, как в мастерской, воздействуя на историю как территорию, которую они захватывают или на которой они уступают новым представлениям, влияя на презентацию власти, демаркацию границ, риторику убеждений, проявление лояльности или оппозиционности.

В этом подходе, который представляется практически весьма эффективным, все формы мышления образуют «складское помещение» мастерской и извлекаются из него в зависимости от того, что в ней конструируется в данный момент времени. Если вы оказываетесь в ситуации контакта с племенем, обитающим в бассейне Амазонки, то вряд ли вы сможете достигнуть успеха, если будете излагать аборигенам новые идеи в области нанотехнологии. Однако в ситуации контакта с сотрудниками Массачусетского технологического института такой подход наверняка принесет успех. Открытие здесь – это путь к влиянию и власти. Влияние и власть зависят от мышления, а коль скоро все формы мышления могут быть переведены в поле информации, то они тем самым оказываются на одной и той же плоскости. Та иерархия, которая возникает в контексте озарения, т.е. видения исходной высшей Истины, на основе которой определяется иерархия ценностей, утрачивает свое определяющее значение.

Человек, как и общество, теперь обретает свою сущность, свои качества в информационных ситуациях, которые изменяются, а вместе с этим меняется и сущность человека, как и сущность общества, а значит, и их самоопределения. С этой точки зрения можно понять и оценить суждение Клиффорда Гирца, согласно которому изучение мышления представляет собой предприятие (историческое, социологическое, сравнительное и интерпретативное), в котором задействуются все доступные средства. Его цель – «сделать неясные материи понятными посредством помещения их в информативный контекст»<sup>1</sup>. Таким образом человек обретает поле доступного знания, оперирование которым либо дает полезный практический результат, либо оказывается бесполезным или даже деструктивным. Информативный контекст снимает проблему открытия как контакта субъекта с трансценденцией. Если информативный контекст определяется в метафоре «ясного дня», а соответственно понятного знания, то открытие фиксируется метафорой «темной ночи». Но что может означать для цивилизационного бытия отречение от открытия как «темной ночи»? Открытие, являясь продуктом связи человека с «темной» трансцендентной реальностью, превращает неопределенность в определенность. В 18 псалме

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 186.

царя Давида говорилось: «День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание». Не означает ли трансформация всего знания в информацию «остановку» процессов открытия?

### 3. Знание и информация

Сведение цивилизационных представлений к «общим знаменателям» рассудочности структурализма или принудительности социального детерминизма воспринимается и как шаг навстречу общей необходимости перевода цивилизационных знаний на язык науки, научно-технических трансформаций в кибернетике, теории коммуникаций, необходимости обработки знаний для создания баз данных и автоматизации передачи заключенной в них информации.

Очевидно, что этот процесс не может не оказать влияния на интерпретацию знания. Какие тенденции принимает эта интерпретация?

Жан-Франсуа Лиотар в своей работе «Условия постмодерна: Доклад о знании» (1979) подчеркивал, что знание может быть введено в новые информационные каналы и стать операционным. Но для этого необходимо результаты процесса познания переводить в точные и постоянные кванты информации. И производители, и пользователи знания должны и сейчас, и в будущем владеть соответствующими средствами трансляции знания в новые информационные языки независимо от того, изобретают они знание или обучаются знанию. Вместе с гегемонией компьютеров приходит и новая логика, вводящая совокупность предписаний, определяющих, какие суждения подходят под определение «знание». Преподаватель Лондонского университета Сюхэйл Малик, комментируя эту точку зрения Лиотара, определяет процесс изменения сущности знания как процесс его «экстериоризации», перехода от знания как культурного достояния человека к его формальной «систематизации». Лиотар увидел в новой логике путь к коммодификации (превращению знания в товар) и меркантилизации знания, а также усиления его центральной роли в формальной организации власти на всех уровнях, а вместе с тем и его инструментализации. По мнению Малика, в этом контексте «знание будет сохранять смысл лишь по-

стольку, поскольку оно будет операциональным»<sup>1</sup>. Согласно информативным требованиям знание должно придерживаться приоритета продуктивной логики, таких ее категорий и функций, как цель и средство. Это требование ограничивает представления, которые традиционно считались знанием. Удовлетворение любопытства, поиск ответа на вопрос: «Что это?» – главный вопрос классической греческой философии, из ответа на который вырастает фундаментальная наука, с операционной точки зрения представляется романтической наивностью. В постановке этого вопроса нет необходимых подвопросов, а именно: во-первых, неясно, какой практический результат дает ответ на этот вопрос; во-вторых, неясно, что делать с этим ответом в его возможном приложении к решению возникающих конкретных жизненных задач. Превращение знания в информацию означает экстериоризацию знания, а вместе с тем создание возможностей для его реализации как определенной ценности наряду с другими ценностями.

Однако здесь возникает непростой вопрос: как требование эффективности, которая понимается как продуктивность в отношениях товарного обмена, соотносится с личными и социальными потребностями человека. Чтобы отвечать этим потребностям, знание должно быть независимым и свободным, оно должно действовать во имя познания как такового. Если же оно подчиняется требованиям эффективности оборота капитала, то утрачивает эти качества.

Экстериоризация знания, таким образом, определяет его скорее в контексте **обмена ценностями**, нежели **пользования** ценностями для расширения поля свободы человека, его способности подняться над узким горизонтом практических потребностей здесь и сейчас. Можно ли считать набирающий силу процесс сужения горизонтов видения человеком фундаментальных условий своего бытия фатальным? И что может означать это рыночное «вето» на проникновение в сущность мироздания, как не имеющее инструментального смысла? Свой ответ на эти вопросы дает Лиотар. Лиотар отмечает, что знание само по себе не превращается в информацию. В информацию его превращает **инструментализация**. Но

---

<sup>1</sup> Malik Sh. Information and knowledge // Theory, culture a. society. – L., 2005. – Vol. 22, N 1. – P. 29.

значит ли это, что вся информация является результатом инструментализации? Знание, подвергшееся инструментализации и ставшее информацией в этой ее форме, не охватывает всех форм информации. Однако не значит ли это, что вся информация под внешним воздействием информатизации общества в конечном счете превращается в инструментальную категорию? По мнению Малика, остается несомненным фактом, что информация если полностью и не замещает знание, то сдвигает его в новые каналы и структуры, организованные научно-техническими и капиталистическими предпочтениями. Соответственно традиционные философские, онтологические и гносеологические озабоченности знания вытесняются узкоситуационными.

Если раньше проблема истины затрагивала ключевые аспекты бытия человека в мире универсума, то инструментальная трактовка знания оставляет их в стороне. Вместе с тем утрачивается эпистемическая почва самокритики цивилизации, ментальность которой становится ситуационной, не выходящей за пределы цивилизационного горизонта настоящего, нацеленной на решение конкретных проблем здесь и теперь. Последствия этого процесса стали предметом критики Скотом Лэшем информационного общества. Лэш считал, что в информационном обществе наблюдается коллапс возможностей рефлексии как предпосылки цивилизационного самосознания, понимания обществом смысла собственного бытия.

Очевидно, что инструментализация знания создает широкие возможности для математической обработки информации, что позволяет извлекать из информации многочисленные практические выгоды. Бессспорно, это – прогресс.

Но этот процесс имеет и свою негативную сторону. Какую?

В цивилизационном контексте трансмутация знания ведет к эрозии высокого смысла бытия, что порождает сведение его к потребительской суete.

Но что означает эта трансмутация знания в цивилизационном контексте? Что означает эрозия высших смыслов бытия как романтических иллюзий?

Если смыслы бытия сводятся к потребительской суete, то в конечном итоге общество утрачивает свою цивилизационную перспективу, так что кумулятивная энергия цивилизационной эволюции начинает исчезать, а эйфория, связанная с удовлетворением

ближайших бытовых потребностей, перерастает в общую скуку. Теоретическая мысль, осознавая опасность этой тенденции, оказывается перед вопросом: возможно ли противодействие ей? Естественно, что в информационном обществе следует находить информационные средства исправления возникающих негативных тенденций. Но каким образом информативные средства и методы могут восстановить высшие смыслы бытия?

Для того чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо определить: что такое информация? И эта проблема оказывается необычайно сложной. Дело в том, что под информацией могут иметь в виду телесную, материальную субстанцию, как, например, геном в генетике; или сигнал без определенной локации или материально-телесной спецификации, обладающий переходящими колебаниями, как, например, в кибертеории; или количественно-статистические особенности системы, как, например, в коммуникационной теории; под информацией могут иметь в виду и инструкцию. Каждое из этих определений имеет в виду ту или иную рационализацию системы с помощью каналов контроля сигналов и их трансмиссии. Но лишь инструкция – это, бесспорно, тип инструментальной рационализации, которая дает очевидное однозначное решение вопроса об инструментальной трансформации знания.

Для того чтобы определить, возможна ли полная инструментальная трансформация знания, необходимо проанализировать, как она «работает» применительно к различным сферам.

Сюхэйл Малик справедливо полагает, что апробация информации в разных сферах знания позволит прояснить ее действительные возможности.

В качестве опытного поля он предлагает биологию, которая дает свое истолкование процесса развития.

Образцом инструментальной рационализации полагается статистически-количественная модель информации, доминирующая в развитых физических и математических науках, которая претендует на статус общей теории информации. Эта теория исходит из допущения, что в исходном информационном содержании, имеющем характер инструкции, заключаются все вытекающие из нее следствия. Всякое отступление от этого правила может быть объяснено как отступление от истины, как очевидная «ошибка».

Это и делает возможной точную математическую обработку информации.

Если эта модель адекватна как в области объяснения процессов биологического, так и социального развития, то тогда наука осуществляется прорыв, о котором всегда мечтали великие ученые.

Как кажется, здесь открывается возможность вернуться к классическому представлению Леонардо да Винчи, который в своей знаменитой «Книге о живописи» утверждал, что никакое человеческое исследование не может быть названо истинной наукой, если оно не проходит через математические доказательства.

Подобно тому как в метеорологии применение мощных компьютеров позволяет учитывать действие все большего количества факторов, влияющих на погоду, и предсказывать ее все более точно, так и в общественной жизни количественный подход превращает компьютер в мощное орудие все более точного социального прогнозирования. Если компьютер «Дип Фритц» успешно играет в шахматы с чемпионом мира Крамником, то это ли не подтверждение огромных интеллектуальных возможностей компьютерной техники, открывающих новые пути социального и гуманитарного знания, решения практических проблем общественной жизни!

Все это кажется бесспорным. Коль скоро мы держим в своих руках **все факты и все факторы**, относящиеся к конкретному событию, то предсказание динамики этого события при опоре на современные возможности компьютерной техники оказывается не только возможным, но и необходимым для жизни информационного общества.

Однако как быть с той «частью» реальности, которая в принципе не поддается компьютерной обработке? Это реальность двух видов. Во-первых, это **бесконечность** универсума и, во-вторых, это **свобода** человека как бесконечность его внутреннего мира.

Специфика гуманитарного знания как раз и определяется тем, что оно дает свое категориальное осмысление этих реальностей. Влияние этих реальностей на жизнь цивилизаций огромно. Их «рационализация» оказывается возможной в специфических категориях – таких, как Абсолют и Ничто. Все основные цивилизации в конечном счете выстраивают свой образ жизни в соответствии с ориентацией на тот или иной образ Абсолюта, позволяющий синхронизировать массовое поведение и тем самым минимизировать

неопределенность бытия. Вместе с тем, поскольку эта неопределенность продолжает свое действие, подрывая веру в истину абсолюта, происходит радикальный слом традиционной ориентации и создание новой. Эта трансмутация смысла и фиксируется в категории ничто. Ничто ничтожествует, разрушает старые истины, расчищая путь новым.

Информационное общество, несмотря на все успехи его тотальной компьютеризации, в цивилизационном контексте стоит перед теми же проблемами, перед которыми стояла китайская цивилизация в эпоху Конфуция. Казалось бы, инструментализация информации радикально выводит информационное общество за пределы традиционной ментальности, позволяет «отряхнуть» с современных ног «прах» традиций. Однако это не так. В традиционном обществе знание также играло инструментальную роль, и, возможно, в более радикальном смысле. Рождение христианства, например, неразрывно связано с преодолением «праведности» книжников и фарисеев, требовавших неукоснительного соблюдения Закона Субботы, обрезания, понимания справедливости как следования императиву «око за око, зуб за зуб».

Превосходство христианства над фарисеями вытекало из свободного принятия качественно новых императивов: не женись на разведенной; не клянись, а лишь давай слово и соблюдай его; отдай и верхнюю одежду тому, кто просит у тебя рубашку; молись за обижающих вас; любите врагов ваших; не труби перед собой, когда творишь милостыню; не собирай сокровищ на земле; не можешь служить Богу и мамоне.

Все это переворачивало правила общественной жизни «вверх дном». Книжники и фарисеи, с их проповедью, были «первыми» в обществе, тогда как последователи Иисуса Христа «последними»: их преследовали, подвергали гонениям и мучительным истязаниям. Но эта фактическая сторона дела не перечеркивала той истины, что «многие же будут первые последними, и последние первыми»<sup>1</sup>. В конечном итоге так оно и случилось. Из свободы в отношении к традиционным истинам родилось новое цивилизационное содержание. Николай Кузанский в своей работе «Об ученом незнании» выражал такого рода цивилизационные трансмутации как совпаде-

---

<sup>1</sup> Мф., 19:30.

ние абсолютного максимума с минимумом. Абсолютный максимум как высший предел включает в себя все, в том числе и минимум. Между тем рассудок не может связать противоречия, разделенные бесконечностью.

Этим объясняется то обстоятельство, что для массового сознания достаточным основанием рождения нового Абсолюта является чудо. И не случайно рождение новых цивилизационных ориентиров сопровождается описанием чудесных явлений.

Здесь находит свое выражение смена смыслов в процессе эволюции цивилизационной структуры. Именно рождение нового Смысла оказывается открытием Абсолюта, тогда как деструкция старого смысла открывает реальность действий Ничто.

Очевидно, что перемена Смысла – это скачок к новому Абсолюту, который не может найти свое удовлетворительное выражение в количественно-статистической модели информации. Здесь качественный аспект смысла имеет приоритет. Можно считать за слугой Малика то, что он обнаруживает ограниченности количественно-статистической модели даже применительно к области биологии. Через нее он пытается найти объяснение структурирования и деструктурирования экономики, знания и культуры, в которых информация, по выражению Лиотара, в современном обществе начинает играть лидирующую роль.

Малик обращает внимание на исследования, связанные с рассмотрением роли информации в решении проблемы эпигенезиса<sup>1</sup>. При этом он ссылается на те работы Скота Лэша («Критика информации»), Поля Вирилио («Неизвестное количество»), Бернарда Стиглера («Техника и время»), в которых иллюстрируется, как смыслы конституируются эпигенетически.

Для биологов проблема эпигенезиса заключается в объяснении того, как клетка увеличивает собственную сложность в ходе своего развития. Признание гена в качестве носителя информации означает, что его информация определяется порядком нуклеотидов подобно тому как информация слова зависит от того порядка, в котором располагаются его буквы. Информация в обоих случаях соответствует порядку элементарных единиц, образующих ряд. По-

---

<sup>1</sup> Эпигенез – учение о постепенном новообразовании органов и частей зародыша из бесструктурной субстанции оплодотворенного яйца.

этому можно говорить о количественной линейности генетической информации. Значит ли это, что возникающая в результате развития биологическая структура соответствует линейности генетической информации?

Как оказывается, функция протеинов, образующих биологическую структуру, определяется расположением аминокислот **в трехмерном пространстве**. Значит, их построение, считает Малик, определяется дополнительной информацией, которая отсутствовала в гене. Это означает, что **гены не несут в себе всей информации**, которая образует протеины. Но тогда откуда берется недостающая информация? Эта проблема была поставлена Марчелло Барбиери в его работе «Органические коды: Введение в семантическую биологию» (2003).

Реконструирование биологической структуры происходит как нарастание ее сложности от того исходного состояния, которое идентично состоянию с **неполной информацией**.

Но если ген не исчерпывает понятия биологической информации, то как определять эту информацию?

Барбиери высказывает предположение, что эпигенезис организуется в соответствии с «органическими кодами», которые определяют смысл для живой системы на разных уровнях ее биологических функций и развития.

Код определяет совокупность правил, устанавливающих соответствие между независимыми формами бытия. Здесь можно провести аналогию с азбукой Морзе, которая устанавливает связь между определенными комбинациями точек и тире и буквами алфавита.

В связи с этим и возникают смыслы.

Объяснение явлений эпигенеза оказывается возможным, если принимаются во внимание не только исходная информация, заключенная в гене, и энергия, обеспечивающая жизнь, но и те смыслы, которые возникают в процессе взаимодействия элементов, образующих биологическую структуру.

Таким образом, конечный определенный результат эпигенеза возникает не только из определенности генетической информации, но и из некоей неопределенности.

Каким образом истолковывать эту неопределенность? Ответ на этот вопрос приобретает принципиальное значение, поскольку

здесь оказывается возможной и аналогия с цивилизационными явлениями.

Как к этой проблеме подходит Малик? Он считает своей теоретической задачей доказательство того, что информация – это не столько редукция знания, а, скорее, **комплексификация**, в которой инструментализация – это лишь определенный слой информационной оперативности, который возникает в антропотехническом комплексе. При этом Малик ссылается на точку зрения Сюзан Ояма, ее работу «Глаз эволюции: Системный взгляд биологии – разделенная культура» (2000), в которой подчеркивается, что информацию в живых системах нельзя сводить к гену или к какому-то другому единственному элементу каузального контроля за наследственностью.

Ояма предлагает системное понятие информации, которое вносит свою коррекцию в предложение Грегори Бэтсона определять информацию как «различие». Ояма считает важным коррелировать определение информации той ролью, которую она играет в развитии системы как целого, а значит, давать ответы на вопросы: различия в чем (на что вы обращаете внимание), о чем (в чем существо дела), для кого (кого задевает проблема).

Это значит, что информация, как считает Никлас Люман («Социальные системы», 1995), предполагает структуру, хотя сама не является структурой, а скорее тем событием, которое влияет на структуру, актуализирует ее использование.

Для определения информации как события приводятся три основных довода: а) информация изменяет состояние системы и поэтому действует как событие; б) информация не терпит повторения: повторяясь, информация сохраняет значение и перестает быть событием; в) информация, как и событие, темпорализует систему, вводит в нее временнóе разделение «до» и «после».

Для системы информация с ее смыслом становится центральной озабоченностью: она либо изменяет систему, влияя на специфические условия ее организации; либо упрочивает тот смысл, который присущ системе, и сохраняет его значение.

С этой точки зрения можно понять глубинные сдвиги, происходящие под воздействием событий информации. Профессиональное владение формированием и использованием информации ста-

новится, как выражался один любитель шумных информационных эффектов, «судьбоносным».

Цивилизационная система порождает специфическую гамму проблем, связанных с ролью кодов соответствия, которые обеспечивают не событийную, а константную связь между различными независимыми мирами, будь то отдельные индивиды, социальные группы, касты, сословия, классы, этносы; придают значение структурам; становятся теми общими правилами, которые не зависят от индивидуальных особенностей элементов, составляющих систему.

Роль таких кодов соответствия могут играть священные тексты, храмы, монументы, иконы, гимны, флаги, ритуалы. Информационный смысл таких кодов не вытекает непосредственным образом из их физических свойств. Расшифровка их подлинного смысла требует **исторически определенного реципиента**, внутренний мир которого осуществляет дешифровку кодов соответствия.

Эта дешифровка определяется традиционно наследуемым знанием того, как осуществляется связь человека с миром в целом, как достигается соответствие образа его действий и образа жизни с сущностью этого мира. Очевидно, что такой подход к интерпретации цивилизационных явлений не совпадает со структуралистской и социально-детерминистской методологией.

Здесь оказывается необходимой интерпретация кодов соответствий, действующих в цивилизации, определение механизмов их возникновения. Ответ на эти вопросы предполагает «видение» того, что эмпирически невидимо, скрытый смысл неопределенности, которая получает свое выражение в культурной символике.

Информация в этом контексте оказывается результатом «видения», открытия невидимой реальности, которая, не менее действительна, чем гранит, в котором резец мастера обнаруживает скульптуру. Цивилизационное открытие – это духовное событие, которое изменяет внутренний мир человека, а возможно, и «переворачивает» его «вверх дном». Это та информация, которая и укрепляет исторически сложившиеся цивилизационные константы, и ведет к их деструкции.

Открытие **дуально** по своему возможному смыслу – укрепления и эволюции цивилизации. Данный человеку феноменальный мир здесь и теперь не исчерпывает сущности цивилизационного бытия, в котором находится человек и который является его носи-

телем. Эта сущность подобно дереву жизни своими корнями уходит в прошлое, а ростом своих ветвей в будущее. Данная же человеку реальность как мир феноменов – это настоящее, момент жизни здесь и теперь.

Между тем и прошлое, и будущее открываются человеку в его настоящем. Прошлое открывается как действие истории и традиции на настоящее, а будущее как действие энтелекии, потенции, возможности, которая реализуется в характере жизнедеятельности цивилизационного субъекта. Ситуационная инструментализация информации, ее подчинение сиюминутной операционной логике цели и средства приводит к исключению из информационного поля основных пластов цивилизационных смыслов.

Истина бытия человека определяется целостностью измерений времени. Но ситуационная информативность не несет в себе эту целостность. Цивилизационная память, закрепленная в кодах системы, придает смысл и значение каждой ее составляющей, т.е. каждому индивидуальному ее элементу. В этом контексте разрушение кодов соответствия порождает тенденции внутреннего хаоса цивилизации. Внутренний хаос цивилизации субъективно воспринимается как следствие разрыва человека с истиной, утраты связи с сущностью Универсума, его понимания.

#### **4. Что открывается в понимании?**

Коды цивилизационного соответствия черпают свою легитимность из предполагаемого знания сущности высшего смысла. Очевидно, что знание сущности высшего смысла – это основание истинности и конкретного смысла цивилизационного знания, которое при этом получает статус всеобщности. Не случайно исторически цивилизационное самосознание в конечном итоге обращается к метафизике бытия для утверждения своих представлений в качестве безусловной истины. Этот процесс, как правило, в своеобразной «логике» массового сознания обретает образную метафорическую форму, форму мифопоэтического толкования пространства. Человек мысленно воображает себе мир как данное и как пространство, недоступное непосредственному опыту (край, лежащий за горами, «за тридевять земель» и т.д.). Мифическое пространство становит-

ся почвой для космологических представлений: небесное и подземное царства; страна восходящего и заходящего солнца, край вечного счастья (Аркадия), край несметных богатств (Эльдорадо) и т.д.<sup>1</sup> Осмысленное геокультурологическое толкование пространства различает **место** как пространство, освоенное человеком, как часть его бытия, и пространство **неизведанное**, как возможность открытий и приключений.

Философия открывает особое, метафизическое пространство. Метафизическое пространство – это не мифический и не художественный образ действительной реальности, а **образ-категория**. **Образ-категория** не является отражением эмпирической реальности. Образ-категория выражает собой виртуальную реальность.

В этом есть определенное сходство метафизического пространства с пространством геометрическим, которое также не совпадает с эмпирической реальностью непосредственным образом. Однако создаваемые геометрией образы являются образцами математической точности, в соответствии с которыми человек развитой культуры формирует свой окружающий предметный мир.

Функция метафизического пространства состоит в определении исходных принципов построения правильного цивилизационного мира, его внутренних структурных отношений.

Как происходит открытие метафизического пространства? Открытие здесь – это не исчисление количественных отношений, а обнаружение истинности виртуального бытия, противостоящего неистинности реальных, эмпирически данных отношений. Открытие оказывается следствием **понимания** как обнаружения неоднозначности явлений феноменального мира для бытия человека.

Понимание – это преодоление «слепоты», которая парадоксальным образом порождается «зрячестью». Проблема «зрячей слепоты» была сформулирована Платоном, предложившим метафору «пещеры» для прояснения ситуации человека в контексте постижения истинного знания. Человек видит на стене пещеры игру теней, которые рождены источником, находящимся за его спиной. Если он принимает игру теней, которую он отчетливо видит, за ис-

---

<sup>1</sup> Щукин В. Российский гений просвещения. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 169.

тину, то он впадает в заблуждение. Значит, для получения истины он должен определить, что скрыто за видимой игрой теней.

Обнаружение этой ситуации есть первая стадия открытия как исходного пункта в поиске истины бытия. При этом сущность бытия оценивается в **контексте реальности бытия человека**. Как толковать сущность бытия, если реальностью является бытие человека? Реальность бытия человека – это критерий оценки реальности и нереальности феноменов объективного мира. Объективный мир «раздваивается»: реальным в нем является то, что соответствует фундаментальным интересам бытия человека в мире; потенциально «нереальным» полагается то, что противоречит этим интересам. В контексте этого раздвоения и воспринимается истина бытия.

Это – истина цивилизационного бытия человека; она может вступать в противоречие с истиной факта, если факты образуют бессмысленность, хаотичное скопление разнородного вещества. Цивилизованная истина – это целостность, обладающая внутренней формой, определяющей реальность ее смысла. И в этом случае как относится смысл бытия человека к сущности смысла Универсума? Именно через смыслы человек определяет соответствие своего бытия с бытием Универсума. Универсум – это все, вся реальность.

Поскольку сущность всего не дана непосредственным образом, то гуманитарное знание вынуждено принимать легитимную форму гипотезы. Гипотеза гуманитарного знания схожа с геометрическими построениями, возникающими на основе противоположных по смыслу аксиом. Если геометрия Евклида отталкивается от аксиомы, согласно которой параллельные прямые никогда не пересекаются при бесконечном их продолжении в пространстве, то геометрия Лобачевского и Римана, исходя из представления об искривленности пространства, допускает пересечение параллельных прямых.

В гипотетическом определении сущности всего как виртуальной реальности противоположные исходные аксиомы также неизбежны, поскольку все по определению охватывает и данное, и его противоположность. Формально-логического смысла это гипотетическое допущение не имеет, поскольку не соответствует закону исключенного третьего. Но это не значит, что оно не имеет смысла вообще.

Но как выявить этот смысл?

Если теория исходит из аксиоматического допущения, что сущность всего едина, то необходимо дать определение Единого. Единое, если оно составляет сущность всего, не может находиться в какой-то отдельно взятой точке. Единое должно находиться везде и в то же время, поскольку оно не имеет четкой локальной определенности, нигде.

Везде и нигде – это очевидное логическое несоответствие, противоречие, непостижимое для рассудка, привязанного к эмпирической реальности. Разрешение этого противоречия можно представить путем допущения, что единое, как виртуальная материя, обретает пространственную определенность специфическим образом – через посредство идеального единого. Это – внутренняя «граница» виртуального материального мира, которая существует в нем самом как форма, как информационная действительность, как «космический Интернет», т.е. вездесущая форма, образующая смысловую реальность. Человек принимает эту гипотезу, поскольку она открывает для него возможность смыслового контакта с миром. Если возможность смыслового контакта с миром исчезает, то вместе с этим исчезает и определенность существования человека в мире. Вечная ситуация бытия человека в мире делает легитимным метафизическое толкование сущности всего как единого, имеющего двойственную природу. Поскольку это допустимо, истина бытия человека, как цивилизационного бытия, открывается ему в его специфике, в полноте бытия как движения, превращающего бессмысленное в осмысленную реальность. Понимание в этом контексте обретает характер постоянного самоопределения.

Но как можно говорить о самоопределении как истине? Ключ к ответу на этот вопрос дают слова великого Гёте: «So Wahr, So Seiend». Истина открывается как полнота бытия даже в отдельном феномене жизни. Материальная сторона жизни, не имеющая внутреннего смысла, и идеальная форма без материального исполнения не составляют истину. Они абстрактны в своей односторонности и не выражают дуальность единого – как пути истины. Соответственно постижение истины всего как сущего оказывается адекватным тогда, когда удается в чувственном опыте открывать скрытый его смысл. И это – задача метафизики.

Метафизика обретает характер гуманитарного знания тогда, когда ее представления соответствуют принципу полноты бытия. Соответственно понятия метафизики могут выявлять истину и неистину реальной жизни человека.

Если человек не следует понятой истине бытия, его жизнь будет подвергаться духовной и физической эрозии, подобно тому как разрушается здание, в строительстве которого архитектор не соблюдал истины геометрии.

Но разве возможно теоретическое воссоздание метафизики после ее разрушительной критики И. Кантом?

Ответить на этот вопрос попытался Ханс-Георг Гадамер<sup>1</sup>.

Гадамер утверждает, что в западной традиции совокупность искусств (литература, изобразительные искусства, архитектура и музыка), взятых как целое, руководит метафизическими наследием Запада. Это наследие не кануло в Лету, как полагали некоторые философы, а продолжает жизнь, утверждая теперь философскую аутентичность искусств. Вместе с тем в этой своей функции различные виды искусства должны быть объединены общей классификацией, преодолевающей их разделение. Это разделение стало общим местом, после того как Лессинг в «Лаокооне» (1766) определил специфику поэтического слова, поэзии как последовательности во времени и изобразительного искусства как расположения частей в пространстве. Но что может объединить в общей классификации столь различные виды искусства? Такое объединение, по мысли Гадамера, возможно в том случае, если любое искусство расшифровывается как «суждение истины». Но что свидетельствует о сущности искусства как суждении истины? Гадамер выделяет два фундаментальных момента. Первый ключевой момент состоит в том, что произведение искусства, созданное в определенное историческое время, поднимается над временем. Именно вневременной характер является признаком подлинности произведения искусства, его специфической истины. Но в таком случае что выражает вневременная природа произведения, если окружающий мир в своих проявлениях находится во власти времени?

---

<sup>1</sup> Gadamer H.-G. Artworks in word and image // Theory, culture a. society. – L., 2006. – Vol. 23, N 1. – P. 57–83.

Произведения искусства, зачастую воспринимаемые как **копии** чего-либо определенного во времени, будь то портрет, пейзаж, подражание движениям, звукам и формам, в действительности приковывают нас к себе не как простые копии чего-либо, а как произведения, заключающие в себе нечто невыразимое, что открывается нам и оказывает непосредственное влияние на наше мышление и характер мировосприятия. Объяснить вневременной характер смысла произведения искусства и его скрытое содержание путем простого соотношения с эмпирией окружающего мира невозможно.

Искусство, как суждение истины, носит не эмпирический и не рассудочный смысл. Именно этот особый смысл и определяет **подлинность** произведения искусства.

Через искусство происходит прикосновение к скрытой сущности всего. Знание этой способности искусства позволяет адекватно воспринимать его различные формы – будь то изобразительное искусство и литература, музыка и танец, театр и архитектура.

Это не значит, что качество искусства как суждение истины лежит на поверхности и доступно каждому в любой момент времени, здесь и сейчас. Это не так. Хотя есть виды искусства, где это качество более доступно для восприятия. Такова архитектура, интерьер храмов, которые воспринимаются как модель мироздания. Конечно, человек понимает, что архитектура храма, взятая сама по себе, не тождественна мирозданию. Между тем через архитектуру храма он переживает невыразимое. Переживание есть определенность, выражающая реальность невыразимого.

Нужно отдать должное Гадамеру, который избегает пустых спекуляций и фантазий, повторяя слова Шлейермакера: «Я ненавижу все теории, которые не вырастают из практики».

Практика при этом толкуется широко, не только как производственная повседневная материальная или экспериментальная деятельность. Практика понимается как создание духовных форм, результатом которого стали ранние пещерные изображения, имевшие магический смысл, мифологическое творчество античного мира, из которого вырастают идеи неоплатонизма и, наконец, рождение ключевого слова немецкого идеализма – понятия «Абсолют», латинский смысл которого – «независимый» как контрпонятие слова «относительный». Понятие Абсолют, отчеканенное развитой

философской мыслью, – это общая реальность внутренней близости искусства, религии и философии. Вместе с тем оно объясняет, казалось бы, «странную» сохранность ценности представлений, возникших в минувшие исторические эпохи. Гадамер отмечает, что христианское послание сохраняет ту же эсхатологическую ценность, что и в момент своего рождения; великие философы Античности являются нашими современниками, с которыми мы ведем постоянный диалог.

В искусстве также невозможно мыслить в терминах исторического прогресса, находящего свое завершение в каком-то конечном исполнении. Но что это означает практически? Как следует относиться к цивилизационному опыту здесь и теперь?

Настоящее как реальность обретает полноту бытия и становится истиной, коль скоро оно основано **на опыте**, а значит, на прошлом, и вместе с тем направлено на будущее. В этом единстве трех измерений времени проясняется вневременной смысл цивилизационной истины как реальности абсолюта. Однако открывающаяся реальность абсолюта сталкивается с очевидной проблемой. Эта проблема наиболее рельефно проявляется в области отношений между различными религиями, каждая из которых полагает себя и только себя выражением абсолюта. Здесь и проясняется открытость и скрытость в построении сущности всего. Эта неопределенность цивилизационного знания образует теоретическую возможность понимания легитимности различных интерпретаций абсолюта. И это имеет огромное практическое значение. В ситуации глобализации, массовой миграции, возникновения мультикультурализма необходимо уживаться людям с различными верованиями, верующим с атеистами, а атеистам с верующими. Что же происходит, когда соприкасаются друг с другом различные истины цивилизационного понимания? Это соприкосновение, при теоретической открытости сознания, обнажает вопрос истины Бытия как постоянную составляющую поиска пути и вместе с тем оказывает воздействие не только на сферу знания, но и сферу реальной жизни. Соприкосновение как притяжение и отталкивание есть создание духовных мостов, образующих глобальную сеть, которая превращается в пространство диалога цивилизаций, диалога, рождающего качественно новую глобальную ментальность общего освоения истины путем преодоления незнания другого.

Реальность этого процесса наглядно подтверждается волнами глобальных влияний в сфере культуры.

Гадамер обращает внимание на тот факт, что Моцарт и Шуберт приняты в Азии. Европа восприняла музыкальные языки Африки. Культуры ассимилируют все, что им подходит, и не только содержание знаний, но и формы бытия.

Горизонтальный диалог в современном межцивилизационном пространстве соединяется с вертикальным диалогом, диалогом с предшествующими эпохами, которые также заключают в себе суждение истины. Мерцающий характер цивилизационной истины – это и реальность, и необходимость, придающая дух жизни цивилизации, не дающий ей «замереть» в какой-то одной точке. Пульсация – это ритм жизни цивилизаций, подобный сердечному ритму. Этот ритм на поверхности жизни обретает форму культурной динамики.

Форма и стиль культуры исторически меняются. Но что-то делает произведение искусства прошлой эпохи абсолютно современным. Что?

Чтобы ответить на этот вопрос, Гадамер обращается к семантическому анализу слова «поэзия», которое в первом значении несет смысл «делать», конструировать, производить что-то, охватывая все царство вещей, которые создаются ручным ремеслом, а затем и иные виды производства, вплоть до индустриального.

Наряду с этим слово «*поэзия*» имеет особое значение как композиция, как создание «текста». Создание «текста» и является своеобразной моделью творения. Творение – это процесс рождения ни из чего целых миров, процесс становления бытия из небытия. Этот процесс начинается с **творящего слова** и при этом он не имеет в виду удовлетворение какой-то полезной цели. Это – творчество в чистом виде, создание «продукта» без наличия какого-либо исходного материала. Мнемозина – богиня памяти и мать девяти муз – не нуждается в материале.

Если ремесло имеет исходный материал и служит реализации какой-то практической цели, иначе оно теряет всякий смысл, то искусство обнаруживает свое фундаментальное сходство с творением. Произведение искусства просто выставляется и требует лишь подписи автора. «Ничего полезного» – признак подлинного искусства.

Вместе с тем произведение искусства – феномен прекрасного; его переживание сходно с переживанием истины. Здесь обнаруживается близость теоретического и эстетического в самой сущности цивилизационной истины. Знание истины и переживание прекрасного образуют в своем единстве идеал бытия. Здесь истина совпадает с пребыванием в определенном состоянии. Если переживание знания истины и переживание прекрасного становятся внутренним духовным миром человека, то он воспринимает это свое состояние как воплощение истины жизни, как достигнутый идеал бытия. Это и есть *habitus* истинного цивилизационного субъекта, который в случае воплощения в отдельном индивиде сакрализуется массовым сознанием. Все, что не соответствует этому эмпирически найденному воплощению истины, отталкивается массовым сознанием как не-истина.

На это обратил внимание Платон. В концепцию прекрасного он включает понятие истинного: истина, соединенная с красотой, – это радость видения чистых форм и красок; красота, симметрия и истина образуют в своем единстве троицу, которая находится за пределами эмпирического бытия. Но вместе с тем как виртуальное исходное истины бытия человека, троица превращается в критерий.

В этом смысле критерий содержит в себе элемент эмпирической неопределенности.

Это кажущаяся слабость, против которой и восстает коммуникационная теория информации. Она исходит из того, что все, что нельзя зафиксировать в качестве однозначно определенного знания, следует относить к разряду незнания. Характерна в этом отношении позиция Фреда Дрецке. Фред Дрецке понимает абсолютное не как идеальное виртуальное бытие, соединяющее истину и красоту в абсолют, а как концепт конкретного знания. Концепт знания абсолютен в том смысле, что он имеет твердую эмпирическую определенность. В своей работе «Знание и поток информации»<sup>1</sup> он исходит из положения, согласно которому знать или получить информацию означает исключить все соответствующие альтернативные возможности. Концепт знания именно в этом смысле абсолютен. Не абсолютен лишь путь его применения к различным ситуациям.

---

<sup>1</sup> Dretske F. Knowledge and the flow of information. – Oxford, 1981.

Таким образом, смысл исчерпывается в знании, знание обретает твердую определенность и поэтому может быть квантифицировано и представлено от 0 (нет знания) до 1 (знание). Между 0 и 1 изменяется не информация сама по себе, или знание, которое она образует, а практический контекст, в котором используется это знание. В этом практическом контексте и происходит градуирование информации. Событие информации в этом смысле есть «нauчение» тому, как использовать знание. В этом контексте достигается полная ясность: обладая знанием в данной конкретной ситуации, мы можем с его помощью получить определенный результат, если будем двигаться определенным путем. Это и есть информативный подход к знанию. Он обладает универсальностью и поэтому может быть компьютеризирован.

В цивилизационном контексте такая интерпретация знания сталкивается с серьезными трудностями. Проблема заключается в том, что каждая цивилизация обладает своим кодом соответствия, который обеспечивает общее понимание истин жизни и синхронизацию поведения в цивилизационном целом. В силу этого твердая определенность, однозначность знания и, соответственно, результат оперирования этим знанием, которые будут истиной применительно к данному цивилизационному контексту, окажутся заблуждением применительно к другому цивилизационному контексту. Стало быть, однозначный концепт знания не может быть абсолютом. Абсолют имеет иной смысл. Он характеризуется дуальностью и поэтому его смысл не может быть квантифицирован. Его расшифровка требует понимания. В этом контексте знать означает не исключать, а допускать альтернативные возможности. Понимание – это знание исходного основания альтернативных возможностей, которые могут быть соединены посредством кодов соответствия. Отсюда вытекает роль понимания и его функций как интерпретации кодов соответствия, образующих цивилизацию как гармонизацию реальности.

Через коды соответствия, синтезирующие исходный «хаос» в эффективно и синхронно действующий человеческий «материал», возникает процесс нарастания мощи цивилизации, которая возникает «из ничего» и «внезапно», поражая окружающий мир.

Мы имеем дело с силой смысла, которая обретает реальность в структурах взаимодействий. При этом истина совпадает с точно-

стью, но это – специфическая точность, отличная от той эмпирической однозначности информации – знания, о которой рассуждает Фред Дрецке как об абсолюте. Это – точность мудрости. И вместе с тем точность – закон истины. Проблема точности занимала умы философов и Античности, и Средневековья. Но она рассматривалась под специфическим углом зрения. Истина прекрасного в их понимании совпадала с возвышенным. При этом возвышенное не противостояло реальности, поскольку сама реальность трактовалась как возвышенное творение. Казалось очевидным, что искусство должно точно соответствовать возвышенному мировому порядку.

Реальность, создаваемая искусством, как и сам процесс творения искусства, – это процесс обнаружения возникающей реальности, которая может быть названа истиной. Дискуссии возникали лишь вокруг вопроса о том, **какой путь** ведет к истине. В этом контексте и следует понимать феномен иконоборчества как противодействия ложному пути постижения истины. Можем ли мы сказать, что античная и средневековая мудрость соответствует современному пониманию истины?

Это та серьезная проблема, на которую обращает внимание Гадамер.

Гадамер отмечает, что когда в Новое время физика взяла истину под свою юрисдикцию, проявление истины перестало совпадать с сиянием красоты космоса или мира как божественного творения.

Истина обрела прозаичную форму и вместе с тем универсальную практическую приложимость к решению широкого круга проблем жизни человека. Но при этом стали испаряться ориентации на соответствие смыслов.

Истина, с точки зрения науки Нового времени, опирается на два столпа: математические вычисления и эксперимент. И путь математики, и путь эксперимента дают тот единый результат, который, в случае постоянного повторения, считается истиной. Иными словами, точность математических вычислений и точность эксперимента подвергаются проверке и дают определенный однозначный результат. И это – бесспорный триумф истины.

Этот триумф, однако, нельзя было отнести к постижению сущности единого. Это и стало основанием отвержения истин метафизики как находящейся за пределами поля истины, создаваемо-

го экспериментальной наукой и математикой. На самом деле, как осуществлять с единым математические операции, таким образом его «складывать» или «вычислять», на что «умножать» или «делить»?

Аналогичным образом возникает вопрос, как с единым провести эксперимент? Для этого единое должно превратить себя в **предмет эксперимента**, т.е. каким-то образом «отделиться» от самого себя, что невозможно. Таким образом, остаются два пути: либо признать, что единого как реальности и истины его понятия не существует, либо занести его в разряд недоступных для научного познания объектов. Если единого не существует, то тогда мир окажется совокупностью отдельных разрозненных феноменов, что противоречит очевидной связи явлений универсума, наличию фундаментальных его констант. Если же единое недоступно для научного познания, то тогда следует признать его фундаментальную ограниченность. Естественно возникает вопрос: возможен ли другой путь – путь признания специфических особенностей точности в гуманитарном знании?

Это не та «измеренность», которая рождает определенность, доступную для компьютерных операций. Точность в гуманитарном знании достигается посредством **искусства меры, которое ведет к достижению соответствия**. Практическое достижение соответствия становится возможным на пути диалога и парадоксальным образом реализует себя в «точности самой по себе». Опять-таки это – соответствие между противоположностями, как органическое единение частей. Когда достигается такое единство, например, в музыкальной гармонии, то возникает ощущение прекрасного как его непосредственное знание здесь и теперь. При этом достаточно отклонения одной ноты от сотворения гармонии и это уже плохо для музыкального сочинения в целом. То же самое наблюдается и в делах человеческих. И в этом проявляется специфика «третьей» – субъект-объектной цивилизационной реальности.

Если в гуманитарном знании строго следовать тому пути достижения точности, который предлагается Фредом Дрецке, то наука неизбежно столкнется с огромными трудностями. Если, например, возникает задача теоретического анализа созданной гением поэмы, то правильность или неправильность ее смысла и содержания должна, с точки зрения Фреда Дрецке, рассматриваться

путем анализа правильности или неправильности построения тех отдельных фактов, из которых она складывается. Это отдельные факты-предложения. Стало быть, оценку поэмы можно получить в результате рассмотрения правильности построения всех предложений, из которых состоит поэма. Однозначность выводов здесь обеспечивается, как обеспечивается и возможность в любое время осуществить проверку этих выводов. То есть мы получаем «истину» в абсолютном выражении на основе абсолютности истин отдельных фактов, из которых она складывается. Концепт знания здесь абсолютен, альтернативные возможности оценки исключены. Это – торжество метода Фреда Дрецке. Но великая истина искусства в этом случае минует нас. На самом деле этот метод анализа «освобождает» полученную «истину» от главного – от знания смысла, лишая тем самым достигнутый результат знания, относящегося к сущности произведения, а значит, и от информации о его действительном содержании.

Между тем представление об истине, сформированное наукой Нового времени на основе механико-математических представлений, оказалось столь влиятельным, что Кант дистанцировался от специфики цивилизационной истины, проводя принципиальную грань между аналитическим и синтетическим знанием как знанием научным и эстетикой как сферой лишь субъективного чувства. Инерция этого разделения весьма сильна. Гадамер, избегая катка «научной критики», очерчивает особое царство суждений в сфере искусства как царство «несокрытости», алетеи как гуманистического мышления, или видения движения самой жизни. Именно эти формы движения Аристотель называл «чистой энергией». Нахождение в этом движении сродни жизни богов, как непрерывного наблюдения, полная реализация которого и есть **теория**, как участие в высшей форме активности. Через эту активность постигается и смысл искусства, сущность которого заключается в выявлении высшей реальности, которая присутствует в произведении искусства, проясняющего и скрывающего в себе эту реальность. Цивилизационная истина, как и подлинное произведение искусства, есть создание и открытие в едином процессе как высшей форме активности, творящей истинную реальность.

Гуманистическое знание, таким образом, это не просто знание об исторически возникших творениях культуры, информация о

них, совокупность музеев и библиотек. Гуманитарное знание – это лейтмотив субъекта цивилизационного процесса, соединяющего в настоящем прошлое и будущее цивилизации.

Гадамер анализировал гуманитарное знание через призму искусства, полагал его неразгаданной до конца тайной. И эту тайну нельзя вычислить математически или зафиксировать с помощью бит компьютера. Она заключена в оригинале произведения искусства, так что процесс творчества не есть то, что можно просто повторять бесконечно, научившись это делать, как это происходит в ремесленном изготовлении посуды или в плетении корзин. Интересным в этом контексте представляется суждение Гадамера о том, что подлинное произведение искусства никогда нельзя считать «исчерпанным». Оно все время открывает нечто совершенно неожиданное. Даже портрет человека, которого зритель хорошо знает, оказывается открытием все новых глубин личности, превращаясь в своеобразный диалог с ним.

Здесь возникает проблема истолкования репродуцирования произведений искусства. С точки зрения Гадамера, всякое репродуцирование влечет за собой утрату глубинной сущности произведения. Эта глубинная сущность проявляется в непосредственном диалоге интерпретатора с оригиналом. Творец произведения искусства и его интерпретатор должны иметь нечто общее, а именно – чувствовать свое соприкосновение с сущностью всего. Только в этом случае интерпретатор будет соответствовать подлинности произведения искусства. Это – иная адекватность, нежели адекватность точного «отражения». Дело в том, что сама сущность произведения, которое следует «отразить», содержит в себе связь с вечностью. «Отражение» этой связи зависит от гениальности интерпретатора, которая отсутствует у механического исполнителя, даже самым точным образом репродуцирующего произведение. Интерпретатор поистине превращает, казалось бы, знакомое произведение во «внезапную встречу».

Но это не значит, что между подлинным произведением искусства и репродуцированием его существует непреодолимая бездна. Сам процесс репродуцирования, в том числе в сфере ремесла, может рождать действительные шедевры. Как, например, с этой точки зрения следует расценивать пасхальные яйца Фаберже? Как ремесленные поделки или творения искусства? Такие вопросы воз-

никают и в отношении результатов иконописного мастерства, не говоря уже о творениях архитектуры и скульптуры, где ремесло и искусство переплетены непосредственным образом.

Гадамер справедливо говорит об угрозах технического репродуцирования в современном массовом искусстве. Современное массовое искусство, поскольку оно базируется не на таланте, а на техническом репродуцировании, шаг за шагом лишает искусство функции многозначной интерпретации, а вместе с тем и исполнения функций гибкого кода соответствия, соединяющего различное в гармоничное целое. Приоритет в современном массовом искусстве приобретает рыночный механизм получения максимального дохода путем использования новейших технических достижений. Смысл искусства смещается из цивилизационной сферы открытия истины как соответствия в сферу массового внушения, в направлении формирования «общего транса».

Возникает двойственность духовной ситуации: сочетание трезвости холодных расчетов во всех сферах межличностных отношений со стремлением уйти от реальности в сферу общего транса. Этот процесс имеет следствием нарастание эрозии соответствий, возникновение цивилизационной проблемы понимания другого, разрушение «мостов» коммуникации. Это результат калькуляции интересов, точного определения размеров выигрышер и проигрышер, которые практически невозможно привести в состояние общего баланса. Вот почему применение исключительно точной механико-математической модели к сфере межцивилизационных отношений приводит к парадоксальным результатам. Каждущаяся полная ясность и твердая определенность порождают нарастание цивилизационных проблем. Но если истина понимания, определяющая смысл гуманитарного знания, не является столь же однозначной, какой является истина в математике и экспериментальной физике, то возможно ли ее практическое применение или же она имеет своим следствием паралич человеческой воли?

## **5. Практический смысл понимания**

Практический смысл знания обычно определяется его непосредственной пользой для решения конкретных жизненных задач. Поскольку понимание относится к обнаружению сущности всего,

то его непосредственная польза оказывается неопределенной. Обнаружение сущности всего не может накормить человека хлебом, напоить вином, одеть и обуть. Оно даже не может стать источником его веселого настроения. А это значит, что оно не может стать товаром и его практически невозможно продать. Этим объясняется распространенный скептицизм в отношении практической пользы гуманитарного знания вообще. Сущность этого знания, как кажется, сводится к движению Духа внутри Духа. Для менеджера, желающего иметь прямую ощутимую выгоду, это движение лишено реального практического смысла.

Однако движение Духа внутри самого Духа обнаруживает специфический смысл, когда оно совпадает с приведением Духа в состояние виртуального порядка, который определяет для субъекта все вещи в соответствии с иерархией их обнаруженных ценностей. Этот порядок соединяет различное в единое целое, а значит, создает основание для упорядочения поведения и образа жизни человека. Без такого порядка поведение человека следует диктату случайных знаний и переменчивых страстей. Оно кажется «свободным». Но эта кажимость не совпадает с той духовной свободой, которая открывает и формирует коды соответствия, поднимающие свободу на уровень, позволяющий видеть реальность цивилизационной идентичности физически и социально различных индивидов. Движение Духа внутри Духа формирует виртуальный порядок, находящийся за пределами непосредственных интересов. Виртуальный порядок означает нахождение исходного начала, той нити Ариадны, которая выводит человека из бесконечного лабиринта случайных мерцаний смыслов в эмпирическом мире. Открытый виртуальный порядок становится краеугольным камнем цивилизационного духа как общего для всех смысла цивилизации, обеспечивающий ее стабильность. Гармония Духа, поскольку она превращается в духовную гармонию каждого, образует информационную матрицу общей цивилизационной структуры, сохраняющейся в течение исторического времени. Притягательность цивилизационной структуры определяется совпадением в ней истины и красоты. С этим связана специфическая магическая функция искусства, которая проявляет себя в творчестве великих художников.

Мировые цивилизации основываются на исходном совпадении истины и красоты, хотя каждая трактует и свою высшую исти-

ну, и свою высшую красоту по-своему. Это совпадение получает различные символические воплощения, но их сущность идентична. Идентичность сущности цивилизации – это то объективное основание, которое делает возможным диалог цивилизаций.

Совпадение истины и красоты определяет реальность внутреннего смысла цивилизации. Этот смысл «высвечивается» и в сознании человека как знак безграничности и вечности ее бытия. В философии и в искусстве этот знак находит свои спекулятивные и образные выражения, через которые человек воспринимает данный ему здесь и теперь феноменальный мир. Мир феноменов в цивилизационном самосознании из первоначального состояния хаоса объективности преобразуется высшими духовными силами в субъект-объектную реальность, имеющую смысл. Вместе с тем объективность «выстраивается» в иерархию смыслов.

По выстроенной в соответствии с иерархией смыслов цивилизационной реальности можно судить об общей духовной сущности народа. Именно в самоосуществлении внутренней иерархии смыслов в порядке и эстетике окружающего мира раскрываются потенции человека и его ограниченности.

Вместе с тем истина духовной самоидентификации определяется ее ориентацией на безграничность и вечность. Ориентация самосознания человека на знаки безграничности и вечности становится исходным пунктом **свободы самореализации в полноте бытия** – в творчестве, в отношениях гармонии с природой, в безграничности любви, дружбы, верности, самоотверженности, в реализации цивилизационных кодов соответствия.

Контрапунктом полноты бытия являются эмпирические ситуации индивидуализма, хаоса отношений, противоречий интересов, рабства страстей. Поскольку поглощенность страстями означает отпадение от полноты бытия, создающее видимость счастья в одержанных «победах», в противостоянии с другими, то удовлетворение страстей, создающее видимость счастья, в конечном счете порождает несчастье, и чем больше «счастья», тем глубже падение в бездну несчастья.

Как это возможно, чтобы уникальный дар счастья жизни порождал тупики смыслов и становился источником несчастья и страданий без конца? Гуманитарное знание обнаруживает общий исток трагического раскола смысла жизни; это – забвение пути,

ведущего к сферам безграничности и вечности, объединяющего всех общим смыслом. В итоге происходит утрата общего языка понимания. Одной из наиболее влиятельных попыток определения верного пути преодоления страданий жизни стала философия буддизма.

Истина путы исторически обретает различные метафорические формы, но в них находит отражение сущность цивилизационной проблемы – проблемы движения духа внутри духа как предпосылки нахождения общего смысла и соединения различного в цивилизационное целое. Эта проблема «снимается» в условиях господства позитивистской ментальности, которая находит объединяющие смыслы в эмпирически данной общности реальных экономических, политических интересов, интересов безопасности, в провозглашении общности идеологических символов и родственных чувств, казалось бы, уводящих от разделяющих барьеров. Однако «странным образом» в конечном итоге все возвращается к ситуации, когда люди вновь начинают топтаться у тех самых барьеров, от которых стремились удаляться.

Где лежит объяснение этого парадокса, перед которым постоянно оказываются не только частные лица, отдельные индивиды, но и субъекты современной политики?

Нарастание остроты этой проблемы порождает все более заметный интерес общества к **практическим аспектам** проблемы понимания. О природе периодически возникающего практического интереса общества к проблеме понимания в свое время определено высказался Ханс-Георг Гадамер<sup>1</sup>. Этот интерес он связывал с крушением стремлений достигнуть понимания между частями внутри нации, между нациями, блоками наций и между поколениями<sup>2</sup>. Эта проблема, конечно, и шире, и глубже по своему смыслу. Однако Гадамер выделил наиболее острый – **политический** аспект проблемы, обратив внимание на тот факт, что концепции, которые обычно считаются объединяющими по языку и путеводными для обсуждения, такие как «демократия» и «свобода», функционируют как эмоциональный призыв, делающий противоречия

<sup>1</sup> Gadamer H.-G. Language and understanding (1970) // Theory, culture a. society. – L., 2006. – Vol. 23, N 1. – P. 13–27.

<sup>2</sup> Там же. – С. 13.

более устойчивыми, а напряжения более крайними, и именно те напряжения, которые стремятся ослабить. Гадамер предлагает неожиданное решение проблемы понимания. Он считает, что понимание формируется не экономическими интересами и не идеологиями, а лингвистическими средствами. Но разве «демократия» и «свобода» не являются теми словами, которые двигали массами, объединяли большинство на митингах, рождали чувство гордости и поднимали высоко грудь? Слово реально влияет на формирование событий. Но вопрос, стало быть, заключается в том, какой смысл несет это слово?

Очевидно, что освободиться от утопических подходов, от слепой веры в силу слова может лишь реальная аргументация.

Какую же аргументацию предлагает Гадамер? Гадамер исходил из того, что все явления, включенные в процесс понимания и составляющие фокус «герменевтики», очевидным образом носят лингвистический характер и включают в себя язык. Он высказал радикальное предположение, согласно которому общий процесс достижения понимания между личностями и процесс понимания как таковой **являются языковыми событиями и выражают внутреннюю беседу души с собой**, беседу, которую Платон считал сущностью мышления.

Хотя Гадамер считает это утверждение **провоцирующим**, поскольку достаточно посмотреть вокруг, чтобы найти целый рой противоположных примеров, однако он настаивает на языковом решении проблемы понимания как механизма согласия. При этом он выделяет феномен **молчаливого согласия** как высшей формы понимания.

Но можно ли относить молчаливое согласие к модусам языка? Гадамер считает, что следует дать положительный ответ на этот вопрос. Но как с этой точки зрения можно объяснить «молчаливое удивление» или что значит «онеметь от восторга»? Эти явления оставляют нас безмолвными. Но даже тогда, когда язык покидает нас, это, считает Гадамер, – форма языка. Это означает, что нам хочется сказать так много, что мы не знаем, с чего начать: здесь речь не закончилась, а подошла к своему началу.

Это тонкое по своему смыслу рассуждение проясняет, что имеет в виду Гадамер под молчаливым согласием, его герменевтическим значением. Гадамер видит различия в типах понимания:

понимание в научном контексте и понимание в социальном контексте – это два различных феномена.

Молчаливое согласие, по мысли Гадамера, естественно в ситуации, когда понимание не содержит скрытой проблемы, схватывается всеми одинаково в контексте того, о чем идет речь. Всем ясно, оправданно ли данное суждение или неоправданно.

Понимание отсутствует, когда приходится встречаться с чем-то странным, вызывающим, дезориентирующим. Понимание в этом случае приходит к своей остановке. Так, человек бывает поражен тем фактом, что корень из двух – это иррациональное число. Понимание этого факта требует проникновения к новым, более глубоким уровням знания в области математики.

В области точных механико-математических наук остановка в понимании требует перехода на новый, более глубокий уровень знания. Можно ли считать универсальным этот механизм формирования понимания? Как представляется, в области социальных отношений механизм понимания обладает своей спецификой. Здесь также может действовать механизм молчаливого согласия, но он направлен не на знание предмета, а на **взаимодействие субъектов**, обладающих своей скрытой внутренней позицией. Методология гуманитарного знания толкует механизм понимания как наведение мостов между Я и Ты, как устранение взаимного непонимания субъектов.

Но как это возможно? В силу эмпирических различий Я и Ты и неясности «материи», образующей их тождественность как основание понимания, новый уровень научного знания сам по себе не может дать решения проблемы. Здесь необходим другой подход. Гадамер предлагает такой подход. Он считает, что «наведение мостов» между различными субъектами и объяснение возможности такого наведения требует некоторых допущений. Теоретически «наведение мостов» между субъектами возможно лишь в том случае, если допускается, что понимание по своей сущности **более первично**, нежели непонимание. Но в этом случае **истина понимания** базируется на самой себе.

Это априорное допущение становится основанием другого постулата, согласно которому гуманитарное знание, основанное на правильном истолковании понимания, может быть **универсальной наукой**. Универсальность здесь понимается не как всеобщность

знания, заключенного в таблице умножения, а как всеобщий механизм, обеспечивающий возможность диалога субъектов и достижения согласия в итоге диалога. В контексте этого рассуждения становится понятным, почему понимание обретает лингвистический характер. Язык как универсальное средство общения оказывается единственным цементирующим материалом межличностной коммуникации. Но как же быть с достижением общности смысла? И эта проблема находит согласно Гадамеру свое априорное решение. Разговаривать с другой личностью не значит говорить после нее. Разговаривая с другой личностью, считает Гадамер, мы создаем некий общий для нас аспект вещи, о которой ведется речь. Беседа преобразует точку зрения обоих и создает общность реальных сфер бытия.

Если понимание первично и универсально и если языковая коммуникация формирует общие сферы бытия и общие аспекты восприятия вещи, то тогда понимание в контексте глобального диалога может стать общей сферой, составляющей достаточное основание для гладкого процесса формирования единства глобальной цивилизации.

Но почему-то в действительности происходит эрозия понимания между частями нации, между нациями, блоками наций и поколениями, возникает угроза столкновения цивилизаций. Это происходит потому, что утрачен механизм формирования кодов соответствия. Эта утрата и делает неэффективным весь лингвистический механизм. Вместе с тем со всей очевидностью обнаруживается определенный пробел в лингвистической аргументации. Как оказывается, лингвистическая «материя» и стоящий за ней смысл не совпадают непосредственным образом, когда речь идет о социальных отношениях. В этих отношениях механизм молчаливого согласия играет специфическую по сравнению с научным согласием роль. И это объясняет многое. Если обратиться к молчаливому согласию в сфере политики, то оно, безусловно, существует, но проявляется странным образом в языковой коммуникации. Непонимание этого порождает стратегические ошибки в политике. Лингвистически оформленная беседа в контексте глобального диалога специфическим образом маскирует молчаливое согласие одних при молчаливом несогласии других. Поскольку молчаливое согласие и несогласие обретают общую языковую форму, то она сама требует

интерпретации, расшифровки скрытого смысла. Общая языковая коммуникация здесь порождает ту общую материальную среду, которая несет в себе надежду для одних и смертельную угрозу для других. Языковая коммуникация, представленная в общей правовой и нравственной форме, содержит в себе скрытый смысл «приглашения на казнь». «Общей вещью», соединяющей Я и Ты, здесь становится **гильотина**. А это значит, что универсализм понимания совпадает с признанием неизбежности войны.

Язык сам по себе не размывает границ, не делает понимание безграничным, а значит, и не влечет за собой общность молчаливого согласия. Что происходит, когда за языком, создающим видимость общности, открывается для части этой общности «приглашение на казнь» со стороны другой части? Здесь «мост» между Я и Ты содержит ту ловушку, о которой знает Я и в которую должен провалиться Ты. Таким образом, проблема понимания – это проблема не только языка, но и проблема универсальности смысла. А универсальность смысла возникает в том случае, если он рождается в контексте формирования кодов соответствия. В противном случае языковой универсализм скрывает тайный смысл, который требует своего раскрытия. Это, естественно, ставит самосознание перед проблемой интерпретации, а точнее, проблемой **искусства** интерпретации. Искусство интерпретации – это механизм выявления подлинности скрытого смысла. Это – искусство умения читать текст и одновременно открывать смысл подтекста и делать из него верные заключения.

В связи с этим можно говорить о **неувядающей актуальности воспроизведения истории искусства интерпретации, или герменевтики**. Это и стремился показать Гадамер.

Существовала версия, согласно которой сам термин «герменевтика» происходит от имени Гермеса как вестника, доносящего до людей скрытую волю богов. Искусство интерпретации было необходимо и для понимания воли светской власти, для того, чтобы правильно толковать приказы царей или геральдических вестей, где любые ошибки могли иметь фатальные последствия.

Герменевтика могла толковаться и как определенный тип философской мудрости, объяснения тех или иных сложных явлений путем истолкования фактов на основе строгих логических рассуждений, раскрывающих их неявный смысл.

Проблема герменевтики возникла и в рамках христианской теологии. Это была проблема устранения явных противоречий между текстами Ветхого и Нового Заветов, составляющих, однако, целое Священного Писания – Библии.

Для устранения этих противоречий были необходимы допущения того, что соответствующие положения текстов Священного Писания имеют характер аллегорий. Против аллегорической интерпретации, однако, выступили теологи протестантизма, требовавшие буквального восприятия текстов Священного Писания. Эпоха Просвещения «сняла» эти противоречия, породив веру в то, что общность цивилизационного самосознания может быть достигнута не на основе общей веры, а только на основе универсальных принципов разума. Этот подход породил интерпретацию религиозных и метафизических представлений как «выбросов» ложного сознания. Приемлемым для разума было лишь то, что соответствовало принципу рациональности и действительной возможности. Философия Канта завершила этот процесс критической интерпретации духовного опыта, основанного на мифологических, религиозных и метафизических представлениях.

После Канта духовная общность цивилизации стала рассматриваться не как сверхъестественное следствие веры или естественное следствие разума, а как **результат духовной активности**. Согласно Гегелю эта духовная активность является внутренней сущностью универсального субъекта, внеперсонального разума, который обретает форму Духа, осуществляющего себя во времени, использующего исторических личностей в качестве исполнителей предначертанной линии исторической драмы.

Спекулятивность философских доктрин, отталкивающихся от идеи исходной разумной предпосылки истории, подталкивала к «реалистическому» подходу, к истолкованию человека как реального деятеля истории, к выявлению психологических мотивов, закономерностей его поведения, к так называемой «понимающей психологии». Этим путем пошел В. Дильтей, предпринявший попытку создать основы наук о духе, выделив константные типы мировоззрений, определяющие общность образцов цивилизационного поведения. Однако путь реализма приводил и к иным результатам, не совпадающим с концепцией наук о духе. М. Хайдеггер высказывал радикальные сомнения относительно типологических подхо-

дов. Он пошел по пути создания герменевтики фактичности, концепции *Dasein* – как экзистенции, проектирующей и реализующей свои возможности через индивидуальность истины бытия. Понимание в этом контексте оказывалось не просто одной из форм мышления наряду с другими, не поведением, основанным на научных процедурах и заключениях, а основой конкретного человеческого бытия, которое меняет смысл истины как таковой. В контексте философии Ницше такая интерпретация открывает в духовных формах жизни исток не слияния всех в ипостасях общего разума, общих психологических устремлений, а стремления к доминированию над другими, над массой, воли к власти, которая обретает онтологическое значение.

Но если это так, то языковая коммуникация не может дать позитивного результата ни сегодня, ни завтра. Это можно признать теоретически, но практически смириться с этим просто невозможно. И не случайно трагический опыт XX столетия развернул философскую мысль в противоположном направлении, возродил веру в утопию, с которой связывались новые надежды на установление глобальной гармонии в мире.

Понятно пристальное внимание Гадамера к проблеме понимания, стремление найти теоретические предпосылки восстановления его универсального смысла. Соотнося основные вехи истории герменевтики с современной ситуацией, Гадамер считает необходимым искать и находить новые пути. В этом контексте он выдвигает идею «Философской герменевтики»<sup>1</sup>. Философская герменевтика по своей методологии, в истолковании Гадамера, отличается от виртуального индивидуально-психологического сопререживания как пути постижения скрытых мотивов, внутренней сущности творчества, воссоздания прошлого и настоящего, как и воспроизведения скрытых намерений и планов субъектов. Как известно, именно по этому пути шли такие истолкователи философии истории как Шлейермакер и Коллингвуд. По мысли Гадамера, философская герменевтика, хотя она и исходит из того, что понимание возможно лишь тогда, когда человек вводит в игру собственные предположения, однако не может служить оправданием субъектив-

---

<sup>1</sup> Gadamer H.-G. Classical and philosophical hermeneutics // Theory, culture a. society. –L., 2006. – Vol. 23, N 1. – P. 29–56.

ных предпочтений и предрассудков. Так, например, основанная на личном разуме интерпретация текстов Священного Писания не раскрывает их духовного смысла, рожденного определенной ситуацией этноса в его временных и пространственных измерениях. Вообще, почему нелепое с точки зрения современного здравого смысла представление исторически оказывается сакральным и сохраняет свою силу? Это не только проблема понимания примитивных культур. Аналогичная проблема возникает и с интерпретацией литературных текстов, с пониманием исторических и этнических особенностей «эстетики восприятия». Рационализм интерпретатора здесь может давать специфическую «осечку».

Не менее сложная ситуация возникает и в юриспруденции. Еще Аристотель в *«Никомаховой этике»* обсуждал проблему соотношения естественного закона и приличия. Поведение, поступки приличных людей, если они не соответствуют формальным положениям закона, могут быть мотивированы более высокими, чем сам закон, нравственными соображениями. Приличный человек также может оказаться жертвой случайных обстоятельств. Проблема интерпретации закона неразрывно связана с оценкой практики его применения. Проблема оказалась весьма актуальной в отношении римского права в его применении к миру европейской культуры Нового времени<sup>1</sup>.

С этим приходится сталкиваться современному российскому обществу. В сфере юриспруденции, например, необходимо исходить из особенности юридических канонов, которые противостоят всякой размытости и неоднозначности. «Судьи принимают решения на основе формализованных признаков соответствия норм права, языка и морали. Но, как выясняется, все эти области претерпевают радикальные изменения, будучи включенными в процессы современной публичной коммуникации»<sup>2</sup>. Интерпретация сталкивается с проблемой проявления истины в ситуации определенности-неопределенности критериев. Истина фиксируется судьей. Но судья, следующий лишь формализму закона, не может быть при-

---

<sup>1</sup> Gadamer H.-G. Classical and philosophical hermeneutics // Theory, culture a. society. –L., 2006. – Vol. 23, N 1. – P. 43.

<sup>2</sup> Кузнецов А.М., Бурдин Л.С., Солнцева Н.В. Юрислингвистика: (язык и право). – М.: ИНИОН РАН, 2006. – С. 16.

знат подготовленным профессионально. Но и судья, следующий своим субъективным мотивам и интересам, не является судьей в точном смысле этого слова. Это значит, что судья должен обладать профессиональной интуицией, обнаруживающей истину в ситуации определенности-неопределенности критериев. На этом основывается **авторитет** судьи. Таким образом, речь идет о некоем не поддающемся формализации знании. Аналогичным образом обстоит дело и в других сферах гуманитарного знания.

Гадамер предпринял попытку найти пути решения проблемы объективности понимания. Он исходит из того, что философская герменевтика в качестве меры оценки объективности полагает определенную «материю», «вещь», «дело», которые рассматриваются в данное время, либо текст, который пытаются понять. При этом неустранимая дистанция между временными периодами, культурами, классами, расами и даже отдельными личностями создает свои напряжения для понимания и в то же время оказывается более чем просто субъективным, т.е. транссубъективным моментом интерпретации.

Интерпретатор имеет свой горизонт, а противостоящий ему текст – свой горизонт смысла. Понимание оказывается **смешением** этих горизонтов, в ходе которого происходит сдвиг от субъективности в сторону объективного общего смысла, опосредствованного действительностью. Именно действительность открывает смыслы, которые сбрасывают герменевтику с субъективного психологического базиса. Понимание – это механизм выявления объективных смыслов. Для этого используются языковые средства. Гадамер решительно отвергает представление, согласно которому объективность достигается в результате использования языка экспертов как универсального искусственного языка.

Он полагает, что язык выполняет свою коммуникативную роль тогда, когда он **формирует реальность**. Эту роль играет **событие-слово**. Это – не конструирование языка, свободного от двусмысленностей, как это делает аналитическая философия, а движение в направлении универсальности диалога. Диалог соединяет различных субъектов с различными типами ментальности. И в этом смысле универсальность диалога, способная охватывать всех, пре-восходит универсальность логики, которая имеет избирательный характер.

Движение в направлении универсальности диалога выполняет свою интеллектуальную миссию, поскольку и сущность мышления, как отмечал Платон, составляет диалог с самим собой. Соответственно философская герменевтика, как теория понимания и достижения объективности понимания, обретает величайшую, насколько это возможно, универсальность. Философская герменевтика выражает диалектические связи, переходы, самоотождествление противоположного. Это оказывается недоступным искусственным языкам, созданным аналитической философией. Вместе с тем философская герменевтика обозначает движение от языка науки к языку повседневной жизни, от наук опыта как эксперимента к опыту в «жизненном мире».

В «жизненном мире» слово – это фактор влияния на другого, средство убеждения. Движение слова в направлении «жизненного мира» требует соответствующей оценки способности владеть силой слова. В известном смысле это возврат к Вико, который отстаивал традиции риторики, выявляющей роль убеждающего аргумента. Так создается общая реальность, которая в своей действительности и есть реализация понимания.

Позицию Гадамера можно понять, если иметь в виду тот факт, что цивилизационная субстанция является субъект-объектной реальностью, т.е. реальностью, которая является «сплавом» объективности и субъективности. Убеждающий аргумент в этом контексте должен толковаться как слово, формирующее общую реальность субъектов, образующую цивилизационную субстанцию. Это объясняет, почему Гадамер в противовес Эрнсту Кассиреру считает язык не просто одним из символических средств наряду с другими символическими формами, а рассматривает его как путь формирования общности разума, которая и проявляется коммуникативно в языке. Так через посредство языка рождается общность цивилизационной реальности.

Но здесь, однако, возникают и непростые вопросы. Можно ли утверждать, что цивилизационная общность как реализация события-слова в качестве убеждающего аргумента является результатом **внушения**? Если внушение – это форма социального гипноза, то его функция может быть амбивалентной, и это доказал опыт XX в.

Гадамер пытается для нейтрализации возможного субъективизма опираться на феномен предпонимания как исходного безусловного знания цивилизационных истин. Термин «предпонимание» был введен Бультманом в теологию. Гадамер видит в этом термине эпистемологический путь реабилитации предрассудка как неизбежного элемента цивилизационного диалога.

Но как может соотноситься предпонимание с универсальной сущностью языка?

Если язык есть творение, через которое, как полагает Гадамер, Бог говорит с нами, и если Бог един, то тогда, действительно, истина человеческого знания опосредствована лингвистически. Язык не только факт, но и, как сказал Ричард Хонигсвальд, принцип, на котором покоится универсальность герменевтического измерения. Но как толковать эту универсальность, если признается легитимность предпонимания в диалоге и если реабилитируются предрассудки как неизбежный элемент диалога?

Гадамер исходит из того, что и научное знание неизбежно обретает специфическую интерпретацию в зависимости от индивидуальных особенностей ученого. Следуя за М. Полани, сторонником личностного знания (personal knowledge), Гадамер утверждает, что первостепенная задача герменевтики как философской теории заключается в интеграции всего знания, которое мы имеем в науках, в персональное знание индивидуального опыта. Философская работа с научными концепциями формирует критический элемент в самом использовании концепций. Соответственно, утверждает Гадамер, тот, кто требует однозначности понятий, не понимает сущности языка. Точные языки, согласно такому толкованию, – это лишь окостеневшая корка живого потока мысли и речи.

Действительно, с точки зрения цивилизационной коммуникации язык аналитической философии окажется совершенно негодным средством. Если конечная цель философской герменевтики – восстановление естественной способности к коммуникации с другими, а не только терапия, излечивающая от увлечения нереляльными идеями, то тогда, по мысли Гадамера, следует скептически относиться к любому сознательному стремлению использовать систему экспертного знания для оценки живого опыта процессов коммуникации. Живой опыт включает в себя предпонимание, «предрассудки», которые вступают в игру, формируя богатую кон-

кретность герменевтического опыта. Принципы «просвещения» оказываются всего лишь «бледными абстракциями» сложной реальности процесса коммуникации. Если просто проклинать «предрассудки» как пустые риторические конструкции, то тогда нельзя будет ни понять действительного смысла, ни тем более осуществить на практике процесс коммуникации. Коммуникация означает встречу Я с Другим. Герменевтическая рефлексия включает понимание Другого – и предмета, и личности, а это значит, что понимающий не должен претендовать на позицию превосходства. Между тем обычная практика отношений определяется превосходством мнений специалистов по всем вопросам межцивилизационных отношений. Этот принцип действует также в психоанализе и в критике идеологий. И психоанализ в своих оценках, и критика идеологии апеллируют к научному знанию, позволяющему отбросить иные представления как ложные. В отличие от них философская герменевтика не апеллирует к науке. Она не говорит Другому, что избавит его от его ограниченных или ложных представлений и обеспечит более точное, более высокое проникновение в самого себя, историю своей жизни, в ее действительную сущность.

Герменевтическая рефлексия включает в себя **самокритику**. Базисная модель достижения понимания – это такой диалог или такая беседа, в ходе которой постоянно присутствует самопонимание, включающее в себя представление о том, что диалог невозможен, если один из партнеров владеет предварительным знанием ошибочности предпонимания, которому следует другой. Если кто-то следует этому представлению, то он запирает себя в круг собственных предрассудков. Таким образом, позиции Гадамера можно принять, учитывая тот факт, что постижение сущности всего, на котором базируется цивилизационное самосознание, находится в постоянном состоянии открытия-скрытия истины. Эксперт не может вывести цивилизационное самосознание за границы этой ситуации. При очевидной актуальности идей философской герменевтики остается, однако, непроясненным тот предел, за которым самокритика субъекта не превращается в беспринципное приспособленчество к заведомо ложным и опасным представлениям. Гадамер исходит из априорного допущения, что диалог ведется нравственно идентичными субъектами. Но в действительной жизни это скорее исключение, нежели общее правило. Требует своего прояс-

нения и проблема универсальности философской герменевтики. Если каждое предпонимание принимается как виртуальная истина, а она неизбежно оказывается плюралистичной, то универсальность философской герменевтики оказывается под вопросом. На самом деле, если предпонимание – это «непосредственное знание» сущности всего, то оно может быть выражено в разных концептуальных представлениях и символических образах. Именно поэтому возникает проблема совместимости этих образов. Общий цивилизационный диалог – это поиск и нахождение точек соприкосновения исторически возникших различных предпониманий. Как возможна терпимость к различиям этих предпониманий? Терпимость возможна только тогда, когда различия предпониманий носят не взаимоисключающий, а взаимодополняющий характер. Гносеологический анализ этой проблемы совпадает с расшифровкой основного вектора образа-схемы, лежащей в основе предпонимания.

Что такое образ-схема? По мысли В.В. Розанова, – это предпосылка формирования отношения к эмпирической реальности жизни и смыслу логических умозаключений. Диалог представляется возможным, если при различии образов их схемы будут иметь общий вектор, определяя характер той духовной лестницы, которая позволяет человеку подняться из хлева скотской жизни к бытию в соответствии с высшими ценностями.

Если же герменевтика утверждает, что все представления относительно сущности всего равнозначны, а точные языки науки не ведут к цивилизационной истине, то как возможно универсальное гуманитарное знание? Для выявления универсальности гуманитарного знания необходимо следовать специфической эпистемологии, принципы которой отличаются от исходных принципов универсальности истины в механико-математических науках. Механико-математическая ментальность с ее специфической однозначностью выводов имеет свой ограниченный эпистемический регион, выход за пределы которого приводит к неадекватным результатам.

На пределах правильности научных и технических практических решений как раз и настаивает Гадамер.

Он утверждает, что герменевтика следует философской рефлексии относительно пределов любого научного и технического контроля над природой и обществом. «Эти пределы являются истинами, которые нужно защищать в противовес современным кон-

цепциям науки, и защита этих истин – одна из наиболее важных задач философской герменевтики»<sup>1</sup>.

Проблема пределов приобретает вместе с ускорением научно-технического прогресса все большую остроту. Как ни парадоксально, в информационном обществе проблема пределов приобретает характер предотвращения фатально надвигающихся катастроф. Некоторые теоретики связывают эти угрозы со **смысловыми трансмутациями**, и это ставит проблему понимания в новом ракурсе. В связи с этим Гадамер считает неизбежным возвращение от искусственных языков, претендующих на исключительную точность, к языкам естественным, к языкам повседневной жизни, отличающимся исключительной гибкостью, способностью соединять и отождествлять различное. Он видит в этом путь адекватного решения жизненных проблем современного общества.

Однако здесь возникает непростой вопрос: где гарантии, что гуманитарное знание не будет поглощено примитивными путаными представлениями обыденных языков?

Гадамер связывает решение этой проблемы с феноменом коммуникации и исторического опыта как гарантии от фатальных ошибок. Опыт – это истина традиционного общества. В информационном обществе возникает ситуация смысловых трансмутаций: это общество, повернутое к созданию и перемене смыслов.

Предпонимание концентрирует в себе историческое знание. В информационном обществе возникает приоритет информации по отношению к знанию. Информационное общество – это общество, создающее смысл и меняющее смыслы. Происходит переориентация смыслов на всех уровнях, что, по мнению некоторых теоретиков, создает угрозу «катастрофического» разрушения знания, включая сам способ знания как формы сознания<sup>2</sup>.

Что означает возникший разрыв между предпониманием как началом цивилизационного самосознания и перманентной трансмутацией смыслов? Истина понимания означает слияние прошлого с будущим в настоящем. Это и есть проявление сущности Бытия, охватывающей прошлое, настоящее и будущее. Взятые сами по

<sup>1</sup> Gadamer H.-G. Classical and philosophical hermeneutics // Theory, culture a. society. –L., 2006. – Vol. 23, N 1. – P. 53.

<sup>2</sup> Virilio P. Unknown quantity. – L., 2003.

себе предпонимание как выражение прошлого и трансмутация смыслов как выражение многообразия возможностей будущего, не являются выражением полной истины. Они – лишь «истины-не-истины», материал для полной истины. Полная истина проявляет себя в реальной жизни и деятельности субъекта, который соединяет вместе истину предпонимания с истиной трансмутаций смыслов. В этом процессе действительного соединения прошлого с будущим открывается цивилизационная истина. Отступление от этой истины влечет за собой фатальные последствия, которые трудно увидеть в силу той эйфории, которую порождает калейдоскоп смысловых трансмутаций. Как пишет Поль Вирильо, «главное несчастье относится не только к бездумности, но к сумасшествию – сумасшествию добровольной слепоты к фатальным последствиям наших действий и изобретений... Мы сможем наблюдать фатальное рождение *случайности знания*, информационная технология которого может быть знаком подлинной природы его несомненных достижений, но также неизмеримого ущерба, который оно нанесло»<sup>1</sup>.

## 6. Заключение

Исторический опыт жизни цивилизаций приводит к смене их доминирующих духовных парадигм. Западная цивилизация пережила целый ряд глубоких духовных изменений. С рождением христианства сформировалась экуменическая ориентация на образ жизни идеального субъекта, человека как Бога, дающего универсальный пример для всех жаждущих спасения. Жизнь отдельного идеального субъекта, таким образом, обретает смысл священной истории.

Эпоха Просвещения формирует цивилизационную парадигму, возникающую на основе признания безусловной истины универсалий разума – равенства и свободы.

Обнаружение взаимоисключающего в практике жизни смысла этих универсалий поставило фундаментальный вопрос о приоритете: что должно иметь цивилизационный приоритет – равенство над свободой или свобода над равенством?

---

<sup>1</sup> Virilio P. Unknown quantity. – L., 2003. – P. 7.

Распад Советского Союза и социалистического содружества, казалось бы, дал окончательный ответ на этот вопрос. Свобода одержала победу над равенством. Однако победа свободы над равенством оборачивается ее моральным поражением. Гегемония свободы открыла возможности агрессивной международной политики, реализации потенций имперского комплекса, эрозии системы международной безопасности, использования несанкционированных международным сообществом ракетных и бомбовых ударов, военных вторжений, механизмов оккупации суверенных государств. Вместе с тем абсолютизация принципа свободы стала почвой для распространения криминала, коррупции, утверждения безнравственности во всех сферах жизни, деградации культуры.

В связи с этим встает вопрос: является ли эмпирическая реальность «победы» свободы над равенством окончательным и безусловным критерием истинности или неистинности универсальных принципов?

Очевидно, что универсальные принципы не распадаются вместе с распадом эмпирической реальности, которая считалась их воплощением. Они продолжают свою жизнь в виртуальной реальности, сохраняя свою концептуальную универсальность. И в этом смысле как принцип свободы, так и принцип равенства оказываются в одинаковом положении: либо они оба истинны, либо они оба ложны. Третьего не дано.

Если признается неадекватность универсалий Разума в контексте реалий исторической жизни, то встает другой вопрос: на чем может быть основана новая парадигма истины цивилизационного бытия? Какие возможности в этом отношении открывает информационное общество?

Как представляется, информационное общество, поскольку исходным началом для него становится информация, «освобождается» от утопизма универсалий. Оно обращено к конкретности ситуаций и опирается на конкретность информации при принятии решений. И эта обращенность открывает новые возможности жизни по истине.

Информация как явление конкретной рациональности и практической ориентированности свободна от идеологического контекста. И в этом смысле она «всеподатливая». Универсальность здесь совпадает с «всеподатливостью». А это значит, что критерии истины ме-

няются радикальным образом. Информация истинна как реальный феномен, как событие. Феномены информации различаются по характеру и степени их влияния на поведение людей. А это значит, что информацию можно оценивать по шкале степени ее влияния на реальный ход событий.

Соответственно межцивилизационные отношения могут переводиться в информационную плоскость, а духовная сила цивилизации оцениваться по степени ее информационного воздействия на события в современном мире.

Информационная реальность превращается в «заместителя» подлинной реальности. Более того, подлинность начинает восприниматься как атрибут информационной реальности. Тем самым создаются предпосылки для применения математического и естественно-научного объективизма для анализа и прогнозирования цивилизационных процессов. В этом анализе сущность субъекта как исходного принципа гуманитарного знания может быть элиминирована, сведена на нет.

Эта тенденция выводит анализ духовной жизни общества за рамки критериев гуманитарного знания. Информационный занавес отделяет сознание человека от сущности субъект-объектной цивилизационной реальности. Естественный энтузиазм, рожденный небывалым информационным прогрессом, породил и свои иллюзии, и своих кумиров. Кумиром теперь стал неодушевленный механизм – компьютер, который играет роль дружественного источника знания и средства решения жизненно важных проблем. Информационные принципы, принятые в математических и естественных науках, стали экстраполироваться на всю систему научного знания.

Это можно воспринимать как информационный реванш за известную деструктивную диктатуру диамата как гуманитарного знания в отношении таких наук, как генетика, физика и химия. Но какую реальную угрозу несет с собой вытеснение принципов гуманитарного знания? И можно ли говорить о такой угрозе в условиях бурного информационного прогресса?

Эта угроза не лежит на поверхности. Ее выявление требует теоретического анализа взаимодействия гуманитарного знания и информации. В итоге этого анализа выявляется тенденция поглощения информацией всей сферы гуманитарного знания. А это оз-

начает «сужение» двух ключевых сфер – сферы открытия и сферы понимания, исчезновение основного источника поступления нового знания и своеобразное «испарение» возможностей формирования кодов соответствия. Вся ситуация гуманитарного знания схлопывается в пределах отношения цели и средства, обретая сугубо практический смысл.

Вместе с тем резко сокращаются возможности продуктивного межцивилизационного диалога.

Происходящий духовный сдвиг оказывает заметное воздействие на механизмы принятия решений. Поскольку информация становится единственным основанием принятия социальных решений, то информационный механизм предполагает разделение всей информации на «открытую» и «закрытую».

Открытая информация, информация «для всех» определяет характер массового поведения. Закрытая информация, информация для руководящих структур в экономике и для правящей элиты в политике определяет скрытый механизм, мотивы принятия решений на «высшем уровне». В цивилизационном контексте такой подход порождает феномен «случайности знания» как специфической закономерности жизни информационного общества. Коль скоро сохраняется непроясненность этой гносеологической проблемы, сохраняется и тенденция нарастания массовой «случайности знания» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Эти последствия в конечном итоге равносильны цивилизационному коллапсу.

Возникновение феномена «случайности знания» связано с эрозией видения цивилизационного целого как исходного принципа оценки явлений жизни в качестве «добра» и «зла». Размытие границ «добра» и «зла» и делает знание «случайным».

Непроясненность гносеологических проблем – это мина замедленного действия. В условиях обострения социальных проблем эта мина взрывается и происходит возрождение идеологического противоборства. И критерием здесь становится не истина, а практический успех на всех возникающих «фронтах» общественной жизни. Цивилизационный диалог, цель которого – достижение истины, превращается в общую свалку. Именно в этой ситуации происходит смешение всех понятий.

Все это, взятое в совокупности, можно определить как эффективно действующий механизм дискредитации демократии.

Демократия без профессионально развитой системы гуманистического знания,двигающаяся эмпирическим путем, на ощупь, нередко рассчитывает на случайную удачу, которую может принести либо благоприятное стечеие обстоятельств, обеспечивающих перевес в мировом балансе сил, либо благоприятная для данной страны рыночная конъюнктура. Использование этих благоприятных обстоятельств представляется как доказательство эффективности демократии, как панацея для решения социальных и цивилизационных проблем и формирования социального согласия, «консенсуса» в обществе.

В действительности же в ключевые условия цивилизационной стабильности помимо экономических и политических ее составляющих, входит и философская, культурологическая ее составляющая. Она предполагает сохранение озабоченности в отношении «необычных» угроз. Для правильного понимания этих «необычных» угроз приходится обращаться к духовному опыту тысячелетий.

Историческая опора, которая создается вековыми итогами движения философии, представленной текстами великих мыслителей, это – составная часть универсальной истины информационного общества. Рождение культуры происходит в исторической среде, которая присваивается каждым новым поколением, поднимающимся на очередную ступень лестницы духовного восхождения. Без этого духовное движение превращается в маршировку общества на одном и том же месте.

Историческое – это не чужое, а наше, о чем в свое время столь ясно говорил Франческо Петрарка: «Как я могу назвать что-то чужим, пусть оно и придумано другими, когда тот же Сенека буквально пересказывает суждения Эпикура, что все хорошо сказанное кем бы то ни было – не чужое, а наше?»<sup>1</sup>.

Наша философская мудрость может опираться на более широкий и более глубокий массив исторического знания. На основе

<sup>1</sup> Петрарка Ф. Книга о делах повседневных: 18-е послание Фоме из Мессыны об изобретении и таланте // Антология мировой философии. – Минск; М., 2001. – С. 12.

этого знания возможна нейтрализация негативных следствий феномена «случайного знания» путем выявления сущности **открытия** как источника получения нового знания; определения знания как совокупности доказанных устойчивых представлений, образующих корпус научного пространства; истолкования информации как знания, обретающего форму, пригодную для практической обработки и связанную с соответствующими материальными носителями; расшифровки понимания как открытия кодов цивилизационного соответствия на основе определения пути постижения сущности исходных первоначал. Таким образом, гносеологическую истину информационного общества образует соответствующее содержание Троицы. Это – открытие как новое знание; информация как знание, обработанное для практических целей; понимание как определение пути постижения первоначала и нахождения кодов соответствия для соединения различного в гармоничное целое.

Вначале было Слово. Расшифровка этого евангелического представления вполне реальна. Слово совпадает с кодами соответствия, которые формируют цивилизационную реальность как устойчивую структуру, сохраняющую себя в истории.

Сила такого слова заключена в соединении знания, достигнутого в прошлом, с настоящим и создании таким образом надежной опоры для целенаправленного прояснения неопределенности будущего.