

Л.В.СКВОРЦОВ

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИАЛОГ КАК ПРОГРЕСС ИСТИНЫ

1. Введение

Объективированным выражением диалога культур исторически становится взаимосвязь и взаимозависимость цивилизаций. Диалог цивилизаций обретает форму сопоставления образов жизни, определения их сходства и различий, преимуществ и недостатков.

Диалог цивилизаций — это ключевая и в то же время драматическая проблема современной жизни. Эта проблема, как правило, рассматривается в своем «горизонтальном» измерении: цивилизации сосуществуют рядом друг с другом в реальном географическом пространстве современного мира. Условием их *мирного* сосуществования полагается *толерантность*, т.е. терпимость к особенностям их культур, ценностных ориентаций и образов жизни.

Странным образом, однако, толерантность не становится всеобщей установкой. И, соответственно, мы становимся свидетелями рождения потенциала *столкновений* цивилизаций, которые превращаются в угрозу миру. Международный терроризм, который охватывает различные регионы Азии, Африки, Европы и Америки, — это лишь один из симптомов этой угрозы.

Возникает вопрос: в чем причина того обстоятельства, что толерантность не становится универсальным принципом современных международных отношений? Обычный ответ — это различие эконо-

мических и геополитических *интересов* держав, стремление к установлению региональной и мировой гегемонии со стороны отдельных государств. И это, конечно, соответствует действительности. Но это — не полный ответ на поставленный вопрос. Чем объяснить, что адепты отдельных цивилизаций считают себя и *только себя носителями истины*? Ведь в этом случае толерантность не может не оцениваться как *беспринципность*, как нежелание до конца следовать требованиям истины. И здесь находится гносеологический исток фанатизма, готовность отдать все, в том числе и собственную жизнь, *ради утверждения цивилизационной истины повсюду в мире*.

Для того чтобы понять смысл и пути решения этой проблемы, недостаточно *«горизонтального» рассмотрения структуры* диалога цивилизаций в их пространственной взаимосвязи. Необходим анализ *«вертикальной»* структуры диалога цивилизаций как их саморефлексии, возникающей в контексте *исторического времени*. А это значит, что следует выявить специфику внутрицивилизационного диалога как *прогресса истины*. Если возможен прогресс цивилизационной истины, то тогда возможна и адаптация различных цивилизационных истин друг к другу: они не есть нечто застывшее и неизменное в своей абсолютности.

В этой связи возникает реальная потребность в *коррекции установившегося взгляда на теорию истины*.

2. Теория истины

Коррекция теории истины становится социальной потребностью, когда обнаруживается *неоднозначность* интерпретации истины в межкультурном диалоге, а вместе с тем выявляется возможность признания *плюрализма истины*, что, как представляется, противоречит самому ее понятию.

Но что такое понятие истины?

С одной стороны, как кажется, нет ничего более простого, чем истина. Все знают, что такое истина и что такое ложь. В повседневных отношениях постоянно выводят на «чистую воду» лжецов, тех, кто пытается в силу тех или иных причин ввести других людей в заблуждение. Существуют специальные службы, которые владеют различными методами доказательств, позволяющих выяснить, говорит ли человек правду или же он лжет. Но это значит, что все, кто прини-

мает участие в работе такого рода служб, знают, что такое истина, каковы ее определяющие признаки. Аналогичным образом в обычных отношениях используются достаточно простые критерии отличия истины от неистины. Главный критерий здесь — соответствие утверждений фактическому положению дел. В контексте этого массового убеждения рождается теория, которая становится доминантой здравого смысла и естественно-научного знания. *Это — теория отражения.* Само возникновение теории отражения может показаться ненужным, поскольку главные постулаты этой теории соответствуют представлениям массового сознания. Однако причина рождения такой теории становится понятной, если учесть, что она скорее имеет своей целью освобождение массового сознания от ложных представлений, от всего того, *что не является отражением* реалий объективного мира. К их числу, конечно, относятся мифологические, религиозные представления. Под каток теории отражения попадает и философская метафизика, любые концепции которой выходят за пределы чувственной достоверности эмпирического мира.

В теории отражения присутствуют два основных элемента. Это субъект, обладающий сознанием, и объект, обладающий реальными качествами и свойствами. Сознание субъекта полагается своего рода *зеркалом*, в котором отражаются свойства объекта. Соответственно, процесс познания истины полагается *бесконечным процессом накопления знания* об объективности, противостоящей субъекту в виде предмета знания. Предполагается, что получаемое таким образом знание достоверно, и это подтверждается практикой. Таким образом мы получаем ясное и четкое представление о том, что есть истина и каков тот путь, который ведет к ней.

И вместе с тем, как оказывается, нет ничего более загадочного, чем истина. Великие мудрецы ставили своих учеников в тупик, когда те пытались дать стандартный ответ на этот вопрос. Странности истины фиксируются уже в Священном Писании. Пилат спрашивает Иисуса Христа: «Что есть истина?» Пилат сам не может для себя решить вопрос, как следует вести себя, чтобы жить по истине. И это — умудренный жизненным опытом государственный деятель.

Когда мы встречаемся с такими ситуациями, то догадываемся, что имеем дело с каким-то необычным контекстом, в котором рассматривается проблема истины. Здесь речь идет о том, *как должен вести себя человек*, если он хочет следовать истине. То есть сама по

себе правильная фиксация свойств факта, как его чувственная достоверность, еще не означает, что мы получаем ответ на вопрос о том, что нам делать с этой достоверностью, чтобы следовать истинным путем. Дело в том, что истинный путь должен привести к такой жизненной ситуации человека, которая лучше для него по сравнению с той, которая существовала на пороге этого пути.

Теория отражения проходит мимо этого контекста проблемы истины. Поэтому при всей ее убедительности в своей ограниченной сфере, она оказывается не способной дать ответ на ключевые проблемы жизни по истине, т.е. проблемы адекватных форм **цивилизационного поведения**. Эта слабость теории отражения подчас выявляется путем постановки таких экстремистских вопросов, которые ставят под сомнение достоверность всех ее истин. Возможно ли эмпирическое знание начала и конца Природы, начала и конца Истории? Если теория отражения не может вразумительно сказать о началах и концах, о конечных причинах Природы и Истории, то тем самым она признается в своей ограниченности. Если нет истинного знания явления в целом, то это значит, что и адекватное знание отдельных моментов и частей этого целого не может претендовать на окончательную достоверность. На самом деле, если вы самым тщательным образом изучили форму, качества и свойства хобота, но не знаете, что этот хобот принадлежит слону, то вы не можете высказать истинное суждение о функциях хобота слона, хотя и дадите тщательное описание его эмпирических качеств. Вам нужно выйти **за пределы** данного вам эмпирически хобота, обратиться к своему воображению, построить в воображении модель животного, которому может принадлежать хобот. Аналогичным образом обстоит дело и тогда, когда вы пытаетесь ответить на вопрос: как можно описать универсум как целое? К истине вы будете двигаться не в соответствии с теорией отражения, а умозрительным путем.

Если понимать под метафизикой те доктрины, которые ищут пути к истине за пределами чувственной достоверности данных нам явлений, то тогда метафизика окажется очень широким понятием, охватывающим не только профессиональные философские, но и любые умозрительные доктрины. На этом пути уже в античной философии возникли теории истины, которые при всех их внешних различиях содержали общее ядро. Суть его заключается в выявлении критерия **подлинности** истины.

Аристотель об этом писал так: «...Философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания — истина, а цель знания, касающегося деятельности, — дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время. Но мы не знаем истины, не зная причины... наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными»¹. Таким образом, ключевой признак подлинной истины — это общность и принадлежность к началам вечно существующего. Все преходящее не может относиться к этой сфере. То есть здесь происходит **различение реальности, выявление типов бытия, несущих в себе подлинную истину и не приобщенных к этой подлинности. На Востоке** широкое влияние получили доктрины, включающие представление о **майе** — чувственной пелене, скрывающей подлинную сущность Бытия. Сформировались различные варианты исключения мыслителя из чувственной пелены мира, погружения в себя и достижения такого состояния исключенности из чувственной достоверности, в котором начинает открываться подлинная сущность Бытия.

Выявление наибольшей, т.е. подлинной истины оказывает влияние и на образ мысли, и на образ жизни человека. Человек находит себя, свою сущность в постижении высшего, абсолютного, и через это знание формирует свое отношение к миру.

Можно, конечно, сказать, что именно здесь и происходит отрыв от объективного знания, погружение в область произвольного воображения. Однако история метафизики наглядно показывает, что в ее лоне зарождаются точные науки. Именно метафизика создает систему математических знаний. Ключевой фигурой в этом процессе стал Пифагор, который с помощью математических начал объяснял и устройство Вселенной, и судьбы людей.

Эта тенденция проложила путь к разработке Платоном философской концепции, в которой истина получила свое онтологическое определение. С тех пор определение единой истины как отражения реалий чувственной достоверности и противопоставление этому определению онтологического понимания становится своего

¹ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1976. — Т. 1. — С. 94–95.

рода константной проблемой философии. При этом мы наблюдаем колебательные движения теории в противоположных направлениях.

Сегодня вокруг проблемы единства истины разворачиваются острые философские дискуссии. При этом предпринимаются попытки «исправить» Платона с позиций современного позитивизма.

С анализом таких попыток выступил профессор философии Техасского христианского университета Блейк Хестир¹.

Он отмечает, что решение Платоном проблемы истинности и ложности получило дурную репутацию в среде философов-позитивистов. «Спасение» авторитета Платона подчас видят в том, чтобы осуществить коррекцию его воззрений современными интерпретациями теории истины. Одной из таких попыток является рассмотрение античной философии через призму концепции, которая формулирует истину как особое отношение между языком и действительностью. Френсис Корнфорд определяет это отношение как *соответствие*. Суждение в своей целостности является сложным, и его структура должна соответствовать структуре факта. Истина и есть это соответствие.

Теория соответствия приписывается и Аристотелю, который якобы заимствовал ее у Платона.

Блейк Хестир особо выделяет позицию Альфреда Тарски, который считает, что истина — это более простое понятие, чем соответствие или когерентность. При этом он утверждает, что его позиция подкрепляется авторитетом греческих философов.

Тарски отдает предпочтение следующему определению истины: истинным следует считать такое предложение, которое утверждает, что положение дел состоит в том-то и том-то, и действительно положение дел состоит в том-то и том-то. Тарски полагает, что его концепция истины есть модернизированная версия классической концепции истины. Он также утверждает, что классическая концепция лучше таких определений истины, как: истина предложения состоит в его согласии с реальностью; или: предложение является истинным, если оно обозначает существующее положение дел.

Тарски имеет в виду известное высказывание Аристотеля в его «Метафизике»: «...Мы прежде всего определим, что такое истинное и

¹ Hestir B.E. A «Conception» of Truth in Plato's «Sophist» // J. of the history of philosophy. — Berkely, 2003. — Vol. 41, N 1. — P. 1–24.

ложное. А именно: говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное: а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное»¹.

Блейк Хестир, однако, полагает, что в полной мере раскрыть понимание Аристотелем сущности истины невозможно без рассмотрения таких его работ, как «Категории» и «Об интерпретации», в которых выявляется близость понимания истины Аристотелем Платону. Заметим в этой связи, что и в «Метафизике» Аристотель вполне определенно формулирует свое отношение к чувственному восприятию, опыту и отвлеченному знанию. Он подчеркивает, что мудрость зависит от знания причин. Опыт есть знание единичного, поэтому имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием. Так, например, врачующий лечит не человека вообще, а Каллия или Сократа, и поэтому опытное знание особенностей пациента является условием успеха врачевания.

И вместе с тем признак знатока — это способность научить, а научить может лишь тот, кто обладает знанием причин. «Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственное восприятие, а владеющий искусством — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theōretikai) — выше искусств творения (poiētikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах...»²

Если мы признаем, что наука о конечных причинах и началах может быть истинной, то тогда как возможно ее подвести под определение истинного и ложного, если конечные начала и причины невидимы, неслышимы и вообще недоступны чувственному восприятию? Как мы можем знать относительно начал, есть они или не-есть?

Как известно, Платон решал проблему начал как сущего, прибегая к концепции воспоминания о мире идей, в котором пребывала душа до своего земного бытия. Тем самым открывался путь к пониманию мира истины **как онтологического мира**. Если существует особый идеальный мир как **мир истинного бытия**, то тогда критерий истины становится совсем иным: теперь реальный эмпирический мир,

¹ Аристотель. Указ. соч. — С. 141.

² Там же. — С. 67.

чтобы быть истинным, должен приближаться, в чем-то *походить на идеальный мир истинного бытия*. И не случайно Блейк Хестир утверждает, что Платон не является отцом теории соответствия, а тот, кто считает иначе, рискует либо приписать Платону глубоко проблематичную теорию соответствия, либо упустить один из пунктов Платона о фундаментальной природе истины.

Конечно, можно сказать, что теория Платона – это плод пустого воображения, и при этом сослаться на убедительную критику Аристотелем учения об эйдосах. Однако такой подход упустил бы из виду одну существенную «деталь». Если мы обратимся к реалиям цивилизационного мира, то увидим, что в нем *исходный образец* выступает как *начало*, порождающее многообразие копий, истинность которых как раз определяется их соответствием исходному образцу. Здесь адекватной может считаться теория соответствия, но только поставленная с ног на голову.

Реальность эйдоса находит себя в цивилизационном образце, который как цель действия превращается в причину, находящуюся между субъектом и объектом.

Исходный образец как предпосылка истины бытия поднимает сложную эпистемическую проблему универсальной сингулярности. В своем становлении исходный образец есть единичное. Вместе с тем как совершенный образец он несет в себе потенциальную универсальность. Слияние единичного и универсального – это путь к истине в цивилизационном смысле. В этой связи необходимо заметить, что Аристотель, оказавшись перед этой проблемой, был вынужден признать *дилемму понимания истины*.

Аристотель обнаруживает связь между толкованием истинного и пониманием сущности бытия. «Быть» – значит быть связанным и составлять одно, а «не быть» – значит не быть связанным и составлять больше, чем одно¹.

Стало быть, истинное бытие обладает определенной *единой структурой*, а значит, соответствует *форме*. Эрозия формы есть вместе с тем и эрозия истинного бытия. В этом контексте понятно утверждение Аристотеля, согласно которому истинным следует считать утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено. Ложным будет суждение, которое противоречит этому разграничению.

¹ См.: Аристотель. Указ. соч. – С. 186; 250.

Совершенно однозначно здесь напрашивается аналогия с гармонией цивилизационного единства как основания подлинности бытия. Существование вне цивилизационного единства *не есть бытие*. Соответственно, и истина в этом контексте может толковаться как отражение гармонии общей связанности и как отрицание разъединенности. Но, с другой стороны, как быть с общим представлением об истине: ведь ложное и истинное, говорит Аристотель, не находятся в вещах, так, чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в рассуждающей мысли¹. Это так, если связывание и разъединение находятся в мысли, но не в вещах, а сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле.

Но если рассуждающая мысль находит адекватную связанность, образующую единое целое, тогда эта связанность становится критерием в отношении сущего. Это сущее само по себе оказывается вне истины. Оно окажется в поле истины тогда, когда будет соответствовать связанности, найденной рассуждающей мыслью.

Но ведь рассуждающая мысль — это индивидуальный субъект, единичность внутри социальности. Почему он обретает объективный универсальный смысл?

Здесь-то и возникает фундаментальная проблема определения подлинности *универсальной сингулярности*. Исключительный характер такой подлинности определяется социальной санкцией.

Решение вопроса об истинности и ложности монополизируется, переходит в руки каст, наделенных особой властью, диктующих свой выбор в качестве обязательного для всех. Этот выбор «оконечивает» дурную бесконечность возможностей. Но он не является гарантией истины. Вместе с тем он всегда несет в себе определенную ограниченность, которая, однако, отделяет себя от всех иных выражений универсальной сингулярности. Плюрализм возможности сохраняется, и он пробивает себе путь в виде культов, которые существуют за пределами официально признанных догм.

Сакрализация догм ограничивает возможность цивилизационного диалога. Однако с исторической точки зрения цивилизационная истина обнаруживает себя как результат диалога, поскольку она открывает себя в процессе субъект-объектного взаимодействия, изменяющего свой характер в каждую новую эпоху. Эта специфика

¹ См.: Аристотель. Указ. соч. — С. 186.

цивилизационной истины всегда составляла и теоретическую, и психологическую проблему. Здесь обнаруживалось коренное отличие цивилизационной истины от истины знания природных фактов. Истина знания противостоит заблуждениям и оказывается в конечном счете одной. Цивилизационная истина как выражение различных реальных возможностей обретает диалогический характер. Как только она становится *одной*, то сразу же обретает амбивалентный характер. Как сакрализованная абсолютная истина она придает единообразный характер цивилизационному поведению; но вместе с тем, становясь мертвой догмой, она заключает в себе потенциал тормоза цивилизационного прогресса.

В этой ситуации потенциал истины знания используется как таран, пробивающий брешь в абсолютных догмах цивилизационной истины.

Фактическое обнаружение различий истины знания и цивилизационной истины рождает теоретические попытки их «соединения».

Один из вариантов такого «соединения» — это компромисс, признающий наличие своего «поля» у каждого типа истины. Так возникает концепция «двойственной истины».

Концепция двойственной истины фиксирует реальное расщепление критериев истины знания чувственной достоверности и истины цивилизационной. Такое расщепление можно было бы рассматривать как прогресс в эпистемологии. Однако на деле это расщепление положило начало длительной и мучительной борьбе *за утверждение единого, критерия истины*. «Победа» каждой из сторон в этой борьбе оборачивалась разрушительными последствиями. Абсолютизация цивилизационного критерия вела к подавлению прогресса научного знания, к заключению его в узкие рамки теологических воззрений. Наступление на принципы научного миропонимания открывает простор для фантастических верований, для широкого восприятия различных форм оккультных и магических представлений. С другой стороны, абсолютизация критерия истины знания чувственной достоверности влечет за собой не менее разрушительные последствия, оставляя за собой деструкцию цивилизационной истины, нравственных ценностей, разрушение памятников «ненаучной» культуры, вульгаризацию человеческих отношений, распространение панацейного мышления, основанного на вере в возможность технического решения любых социальных проблем.

Если абсолютизация цивилизационного критерия истины порождает клерикальную инквизицию, то абсолютизация критерия эмпирической истины порождает материалистическую инквизицию, выливающуюся в различные формы псевдонаучной нетерпимости, крайним проявлением которых стала практика воинствующего атеизма.

В этом контексте толерантность может толковаться не только как терпимость к различиям религиозных конфессий, но и как терпимость к *инакомыслию вообще*, как механизм нейтрализации крайностей любого фанатизма.

Но как в этом случае быть с истиной, как быть с инакомыслием, разрушающим правовые, нравственные, культурные основы общества?

Терпимость ко всему вообще еще не означает движение по правильному пути. На самом деле, если толерантность легитимизирует заведомо ложные воззрения, то она сама перестает быть благом, становится очевидным злом, представляющим грозную опасность для цивилизационной жизни. Инфекция ложных идей распространяется подобно эпидемии, а остановить ее становится крайне сложно. Стало быть, проблема состоит в точности определения толерантности как терпимости к различным формам *истины*, а не как беспринципности, ведущей к смешению истинного и ложного. В этой связи и возникает вопрос о возможности теории цивилизационной истины.

Проблема общего теоретического определения истины упирается в специфику истины цивилизационной. Объективная истина, лежащая в основании естественно-научного знания, в конечном счете очерчивается классическими определениями, в которых фиксируется необходимость соответствия между представлением и действительным положением дел, между идеальным и реальным, где носителем идеального является субъект, а реальность понимается как *предметная действительность*.

Как только это понимание истины переносится на цивилизационную реальность, возникают «странности»: ложные с точки зрения данного понимания истины представления оказываются истинными и наоборот — истинные представления — ложными.

Весьма отчетливо эти парадоксы истины проявились в процессе утверждения христианства. В ситуации начинающегося внутрен-

него разложения Римской империи, объединявшей многие разнородные этнические, социальные, религиозные группы населения, образовывавшие общую цивилизацию, христианство начинает играть *связующую духовную функцию*.

Исходный пункт этой духовной функции состоит в не соответствующем опыту и философскому знанию утверждении, согласно которому Христос после своего распятия на кресте воскрес из мертвых. Когда апостол Павел обратился с этой вестью к греческим философам, то последние со смехом разошлись в разные стороны.

Возникает вопрос: почему ложное с точки зрения опыта представление в конечном итоге получает повсеместное распространение? Объяснить этот феномен можно лишь тем, что в этом странном представлении содержалась какая-то *важная истина*. Эта истина не медицинская, а цивилизационная: распятие Христа на кресте, его самопожертвование во имя общего блага *людей* на Земле *делают его бессмертным в духовном смысле*. Таким образом, в заведомо ложных с объективной медицинской точки зрения утверждениях может содержаться цивилизационная истина.

Аналогичным образом становится понятным массовое воздействие странных с точки зрения эмпирического знания символов. Одним из таких символов является ТРОИЦА. В христианской догматике Троица объединяет три ипостаси: это Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Но как писал Аристотель, «не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно, либо утверждать, либо отрицать»¹. Три в одном — это с точки зрения логики парадокс. Между тем если анализировать это представление как средство формирования способности цивилизационного мышления, усматривающего общность различного и даже противоположного, то тогда станет понятным, что становление цивилизационных реалий, объединяющих население не по родовым, а каким-то совсем иным признакам, оказывается невозможным без создания механизмов самоотождествления индивидов, принадлежащих к различным сословиям, классам, этническим группам. Фантастические с точки зрения эмпирической истины представления корреспондируют с цивилизационной реальностью, и в этом смысле они истинны.

¹ Аристотель. Указ. соч. — С. 141.

Как оказывается, допустима толерантность к символическим формам знания, если в них выражается важная цивилизационная истина.

Эпистемология оказывалась здесь перед фундаментальными проблемами, требовавшими своего теоретического решения. Подходы к решению этих проблем мы и находим в движении философской мысли, т.е. в истории философии.

Поскольку история философии фиксирует специфическую природу цивилизационной истины, она вступает в очевидное противоречие с истинами знания, которые легли в основание позитивистской философии. И не случайно доминировавшая долгие годы позитивистская волна поставила под сомнение наличие рационального смысла в истории философии. История философии стала проблемой. Позитивистское понимание истины диктовало необходимость кардинального пересмотра всей истории философии, особенно истории метафизики, как формирующей неадекватное отношение к действительности. Так как же быть с определением смысла истории философии?

3. Существует ли рациональный смысл истории философии?

В своей сущности история философии есть процесс обсуждения теории истины. И в этом смысле она играет роль стержня, образующего *несущую конструкцию вертикали цивилизационного диалога*. Поскольку формирование цивилизации достигает фазы осмысленного созидания, перед субъектом цивилизации неизбежно встает проблема истины в своей практической форме: как следует строить то основание, на котором возводится здание цивилизации?

Историческое крушение цивилизаций, распад могущественных царств и империй превращают проблему цивилизационной истины в вопрос, над которым ломали голову лучшие умы.

Существуют два возможных направления ответа на этот вопрос. С одной стороны, правильной может считаться форма цивилизационного поведения, исходящая из реальных фактов социальной жизни: уровня развития техники, сложившихся общественных классов, семейных и социальных традиций и верований. Все это составляет базис, детерминирующий характер массового поведения. С другой стороны, можно представить правильное цивилизационное

поведение как ориентирующееся не на реально существующее, а на существующее *потенциально*, т.е. на виртуальную реальность, поскольку именно такое поведение открывает обществу историческую перспективу.

Двойственность понимания правильного цивилизационного поведения является скрытым основанием острых философских дискуссий. Дело в том, что остается не ясным, как постигается истина возможности, является ли она одной-единственной или такого рода истин может быть несколько и тогда как толковать природу плюрализма истин. Но самое амбивалентное в понимании истины возможности заключается в видимости того, что она подводит легитимное основание под произвол теоретического сознания, оправдывает любой продукт воображения. Между тем именно истина возможности становится духовной сущностью каждой цивилизации. Философская критика с этим обстоятельством стала связывать все злоключения истории: религиозные войны, преследования инакомыслящих, костры инквизиции, охоту на ведьм, осуждение выводов науки.

Когда цивилизационный диалог достиг своего апогея, его поворотным пунктом стала эпоха Просвещения. Именно в эту эпоху окончательно утверждается в качестве доминирующего представление, согласно которому единство критерия истины определяется соответствием представления эмпирической реальности факта. В этом смысле Просвещение — это духовная революция, стратегическая цель которой — вернуть человека в поле Истины, освободить его сознание от заблуждений, которые уже породили и могут дальше порождать злоключения действительной жизни. Просвещение стало исходным основанием признания универсальности принципов естественно-научного знания, которое в перспективе должно вытеснить все формы исторически возникшего неадекватного сознания.

Открытая Просвещением философская истина сделала ненужной историю философской мысли, поскольку она теперь предстала как цепь заблуждений наряду с заблуждениями мифологического сознания язычников и религиозного сознания христиан и мусульман. Просвещение поставило универсалии знания на твердую эмпирическую почву. И вместе с тем движение философской мысли с самого начала ставит под сомнение адекватность эмпирических универсалий.

Первый вопрос, который вставал в этом контексте, ставил под сомнение возможность сведения единичности эмпирически данных фактов к универсалиям теоретического знания. Уникальность каждого факта соседствует с другим единичным фактом, и они никогда не бывают абсолютно тождественными. С другой стороны, цепь единичных фактов уходит в бесконечность. Но бесконечность не может быть дана эмпирически. Как же в этом случае решать проблему адекватности универсалий? Духовная революция Просвещения логически не может не найти своего завершения в *агностицизме*, в признании принципиальных границ познания универсальной истины.

Как же выбраться из порочного круга, который возникает в результате легитимации воображаемого мира в качестве универсальной истины, с одной стороны, и деструкции этого мира, возвращающей сознание человека к раздробленному эмпирическому состоянию, — с другой?

Ответ на этот вопрос требовал разработки такой методологии, которая позволяла бы дать ответ на вопросы, которые казались теоретикам Просвещения несуществующими. Но это и придавало философствованию любительский характер. Вся история философии восставала против такого философствования. История философии — это диалогическое становление истины, соединяющей взаимоисключающие суждения. И в этом смысле история философии есть особый путь к истинному универсальному знанию сущности сущего. Этот путь удерживает в себе пройденные этапы и вместе с тем открывает все новые горизонты. Постигание сущности сущего включает в себя все. И в этом смысле оно становится всеохватывающим, а значит, и универсальным.

Профессор философии в Университете Далласа Филипп Роузман в этой связи справедливо отметил, что философия традиционно провозглашает истины, выходящие за исторические условия их возникновения. И каждая великая философская система, как правило, содержит некоторый обзор истории философии. И эти обзоры, в свою очередь, образуют историю¹.

Здесь кажется уместным сопоставление фундаментальных различий великих философских систем и великих открытий в естест-

¹ См.: Rosemann W. Heidegger's transcendental history // J. of the history of philosophy. — Berkeley, 2002. — Vol. 40, N 4. — P. 502.

венных науках. В отличие от философии естественные науки имеют перед собой реальный объект. Его исследование и позволяет делать новые открытия. Соответственно, для таких открытий не обязательно давать исторический обзор эволюции данной области знания. В этих сферах открытие великих истин означает деструкцию предыдущих великих заблуждений. Наглядной иллюстрацией этого может служить сопоставление геоцентрической системы Клавдия Птолемея, изложенной в «Альмагесте», и гелиоцентрической системы, изложенной Николаем Коперником в сочинении «Об обращениях небесных тел». Аналогичным образом закон тяготения, открытый Исааком Ньютоном, ведет к крушению прежних представлений о природе взаимодействия в космосе физических тел.

Теория относительности Альберта Эйнштейна выявляет ограниченность представлений Ньютона о свойствах пространства и времени. Выявление Антуаном Лавуазье роли кислорода в процессах горения, окисления и дыхания положило конец теории флогистона. Открытие Дмитрием Ивановичем Менделеевым периодического закона химических элементов положило начало качественно новому этапу развития химической науки, основанному на понимании оснований единства и различий между химическими элементами.

Теория Дарвина, объяснившая эволюцию живой природы по восходящей траектории, стала аксиомой биологической науки. Однако сегодня эта аксиома поставлена под сомнение. Александр Иванович Белов бросил вызов теории Дарвина, выдвигая эмпирические доводы в пользу концепции *инволюции*, в соответствии с которой возможны и вполне реальные параллельные изменения по *нисходящей*¹. В естественных науках признание истины одной теории ведет к «смерти» другой: нельзя соединить в науке два взаимоисключающих представления. Если вы доказали, что планета Земля имеет форму шара, то это значит, что прежние представления о Земле как плоской структуре должны быть отброшены, поскольку они являются заблуждением.

В философии же ни одна великая система не умирает с рождением новой великой системы. Она сохраняется в истории как момент постижения истины, а не просто как занятие для эрудитов.

¹ См.: Обезьяна произошла от Чадского // Моск. комсомолец. — М., 2003. — 19 авг. — С. 6.

В этом контексте представляет интерес взгляд Филиппа Роузмана на Аристотеля. Роузман считает Аристотеля первым историком философии Запада. Он имеет в виду не только книгу первую (А) «Метафизики», где излагаются воззрения философов Греции вплоть до Платона, но и тот факт, что свои воззрения Аристотель излагает в постоянном диалоге с предшественниками, так что *история* философии вплетается в ткань *самой философии*. Особенно показательной в этом отношении является, по мысли Роузмана, «Никомахова этика», в которой наиболее полная теория Аристотеля вбирает в себя казалось бы взаимоисключающие идеи предшественников. Движение философии вперед оказывается вместе с тем движением назад, к идеям предшественников, которые получают новую жизнь в ином контексте. Движение к истине как самореализации знания во времени здесь *образует своеобразный круг*.

В этом проявляется специфика цивилизационного знания как процесса кругового «накопления» истины.

Вместе с тем этому представлению противостоит идея линейного становления цивилизационной истины. Она утвердилась вместе с утверждением христианства. Христианское понимание истории как движения к конечной истине бытия и становится основанием этого представления.

Христианская доктрина делит историю на секулярную и священную. Хотя история с этой точки зрения безостановочно движется к своей предустановленной цели, однако время в истории является и механизмом спасения, и повозкой греха и трагедии. Если человек следовал высшей истине добра, то его судьба в конечной точке мира будет благосклонной к нему. Фома Аквинский отмечает, что время может быть хорошим помощником в осуществлении добра, но лишь в случае неустанного изучения добра и стремления к нему, так что с течением времени человек начинает видеть то, что он раньше не замечал. Ему *открывается новая истина*. Знания, которые созданы предшественниками, могут быть дополнены, и таким образом будет сделан еще один шаг вперед. Как сказал Аристотель, если бы не было Тимофея, мы не имели бы многих лирических песен; если бы не было Фринида, то не было бы Тимофея. Так это происходит и в совершенствовании ремесла: скромные достижения каждого, соединяясь вместе, постепенно вырастают в большое тело истинного знания. Если же происходит отрицание необходимости постоянной практики исследования, то время

становится причиной забвения истины: многие науки и искусства постепенно становились жертвой забвения, хотя они в свое время процветали. Общество может и не заметить, как оно погрузится в тьму невежества. Оно может думать, что свет знания дан человеку естественным образом и не требует постоянных напряженных усилий. Но это не так.

Фома Аквинский полагал, что время само по себе не имеет определенной направленности в смысле прогресса или регресса; важно, как оно используется. И хотя прогресс не является внутренней необходимостью секулярной истории, он возможен. Возможен в случае прояснения цивилизационной истины.

Движение философии в конечном счете есть прояснение цивилизационной истины. Великие философы как бы становятся на плечи друг друга, и им открываются все новые горизонты истины жизни. Движение философии, таким образом, выражает сущность, своего рода модель процесса постижения цивилизационной истины. Здесь мы имеем дело с прояснением того, что можно назвать истиной, относящейся *к искусству жизни*. Это не отражение эмпирической данности, а открытие того, как возникает благо во взаимодействии человека с объективной реальностью. Именно непрерывное накопление и закрепление таких открытий и дает кумулятивный результат рождения конкретной цивилизации. Исторический субъект, который не следует закону цивилизационного становления и не видит истины, никогда не достигнет высоких цивилизационных результатов. Он будет обречен на паразитическое потребление плодов иных цивилизаций. В этом состоит рациональный смысл различения варварских и цивилизованных народов.

В осознании закона цивилизационного становления ключевое значение имеет выявление основания преемственности: что является той константой, которая становится стержнем для кумулятивного наращивания цивилизационных истин, а значит, и достижений?

Ответ на этот вопрос отличается от простого указания на эмпирически данный факт или решение математической задачи. Это — интуитивное видение правильного цивилизационного поведения как удержания в одном различий и противоположностей.

Коль скоро открывается основание такого удержания, оно становится цивилизационной константой. Исторически формируются механизмы закрепления и удержания цивилизационных констант.

Их общая черта состоит в придании цивилизационным константам формы Абсолюта, священной истины, определяющей идентичность цивилизационного поведения.

Но как сохранить истинность цивилизационного поведения, если Абсолют «раскалывается»?

С этой проблемой столкнулась религиозная ортодоксия при рождении христианства. Иисус Христос говорил, что он пришел для того, чтобы исполнить закон Ветхого Завета, однако очевидно, что многие максимы Нового Завета делали недействительными максимы прежнего закона. С другой стороны, священный характер откровения определяет отношение христианства к языческому знанию и к языческой культуре. Христианская культура в своей сущности выступает как отрицание языческой культуры. Однако утвердившись, христианская культура встает на путь ассимиляции языческой культуры. Августин в этой связи говорил, что те, кого называют философами, особенно последователи Платона, не должны вызывать тревоги. Он также считал вполне оправданным использование золотых и серебряных предметов, созданных язычниками, в ритуалах для прославления христианской веры. Даже Моисей, отмечал он, самый верный слуга Бога, как это было сказано, овладел всей мудростью египтян.

Церковные авторитеты в конечном счете признают парадоксальное соединение в одном священной истины христианства с язычеством. Таким образом, цивилизационная истина первоначально открывается как *размежевание* с прошлым, а затем как *соединение* с тем, что решительно отвергалось как заблуждение. Какая-то сила ведет даже «линейное» христианское сознание по кругу, так что каждый раз мы имеем дело с колебательным движением вокруг определенной избранной точки. Цивилизационная истина начинает выглядеть как парадокс: константа, отвергающая духовную эволюцию, сама по себе не есть истина. Но и духовные движения, разрушающие константу, оказываются заблуждением.

Своеобразие доктрины христианства состоит в том, что она постулирует абсолютное знание, которое становится иным наименованием веры, — эта позиция и определяет отношение к философам вообще: позитивное, постольку, поскольку они могут стать материалом для доказательства истинности веры; негативное, если их учения не совмещаются с постулатами веры. Этот утилитарный подход к

философским доктринам обретает характер общей парадигмы, которая используется самими философами. Такой утилитарный подход проявляется каждый раз, когда возникает система, утверждающая абсолютную истину.

Таким образом рождается плюрализм абсолютных истин, которые сосуществуют и противостоят друг другу. Но это противостояние и ставит их всех под сомнение. Это сомнение определяет признание проблемы плюрализма философских истин. Необходимо либо выяснить природу этого плюрализма, либо признать, что философские системы не знают своего действительного предмета и поэтому лишены смысла.

Философский плюрализм, как проявление самодостаточности, логической последовательности и относительной замкнутости доктрин, и есть, собственно, предпосылка осознания специфики проблемы истории философии **как области научного знания**.

Вместе с тем историко-философские исследования вынуждены исходить из определенных толкований истины. Если истинное знание начал и причин однозначно, то и философские идеи четко разделяются на истинные и неистинные. Вот почему рассмотрение философских учений опирается на определенность философского знания. С этой точки зрения, позиция средневековых философов при всех их видимых различиях имеет общий момент, который требует приведения философского знания к «общему знаменателю»: **доктрины прошлого легитимны, но лишь постольку, поскольку они входят как составные части в структуру окончательного знания начал и причин**. Вот почему, несмотря на изучение текстов великих языческих философов и создание обширных комментариев к ним, философы и теологи эпохи патристики и Средневековья не создали ни одной сколько-нибудь обстоятельной истории философии¹.

Характерно, что Новое время находит *свою* абсолютную отправную точку, берет на вооружение доктрину истины рациональной и эмпирической философии, способной развеять предрассудки и ложные идеи прошлого. Поскольку основоположники философии Нового времени Ф.Бэкон и Р.Декарт утверждают в качестве адекватного метода философии методологию естественно-научного и математического знания, то это становится отправной точкой их критиче-

¹ Rosemann Ph. W. Ibid. — P. 505.

ского отношения к древним философам. Теперь кажется, что даже тогда, когда они говорят что-то дельное, не владея строгим научным методом получения истины, они облачают свои мысли в одежды невежества.

И вместе с тем и Ф.Бэкон, и Р.Декарт парадоксальным образом признают высший смысл религиозной истины как основания цивилизационного единства. «Будучи главной связующей силой общества, религия и сама должна быть скреплена силой единства»¹, — утверждает Фрэнсис Бэкон. Таким образом *de facto* отрицается методологическое единство истины и возникают две абсолютные отправные точки истинного миропонимания и два единства — единство эмпирического и рационального знания и единство веры.

Вместе с тем признание различных истоков цивилизационной истины создает тот фон, который определяет необходимость нового взгляда на историческую эволюцию философии. Открывается путь к рождению истории философии как такой области знания, которая основана на признании легитимности философского многообразия. Каждая философская доктрина может рассматриваться как равноправный центр постижения истины, так что все центры различными путями решают общую задачу. Иными словами, нет основания полагать, что какая-то одна доктрина исчерпывает философскую истину: все они образуют реальное движение по пути постижения истины. Собственно, это представление и можно считать отправным пунктом истории философии как самостоятельной и самодостаточной области знания.

Некоторые исследователи относят зарождение истории философии как особой дисциплины к 1715 г., когда Кристоф Аугуст Хейман основал журнал «*Acta philosophorum*», полностью посвященный тематике истории философии. Формируется и методология историко-философского исследования. Люсьен Браун выделил четыре основных историко-философских течения XVIII в., а именно: прагматическая история; история, понимаемая как прогресс; «критическая» (кантианская) история; романтическая история². Примером прагматической истории считается шеститомная работа Якоба Бруккера

¹ Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. — М., 1954. — С.50.

² См.: Braun L. Histoire de l'histoire de la philosophie. — P., 1973.

«*Historia critica philosophiae*». Прагматическая история создается методом классификации философских школ в соответствии с основными сложившимися их направлениями. История как прогресс знания и «критическая» история характеризуются применением строгого философского метода к историческим материалам. Романтическая же история отвергает такой жесткий рационалистический подход. Скрытое противоречие в методологии историко-философского знания, однако, продолжает сохраняться. Но это противоречие проявляется на более высоком теоретическом уровне. Так, И. Кант, который читал лекции по истории философии, предпринял попытку создать теорию философствующей истории философии, т.е. соединить критический подход к учениям прошлого с выделением в них тех моментов, которые входят в универсальное философское знание. Но эту задачу Кант решил не на основе постижения начал и причин, а на основе критики чистого разума, которая привела его к отрицанию возможности реального метафизического знания. Соответственно, для Канта ядро проблемы истории философии составляло выявление сущности метафизики. Метафизика, считал Кант, — это безбрежное море, в котором движение вперед не оставляет никакого следа, а на горизонте его нет никакой видимой цели. И вместе с тем необходимо понять, почему призыву прекратить вечное втаскивание сизифова камня никто не внимает.

И Кант приходит к выводу, что если мы определяем метафизику как науку, которая служит тому, чтобы с помощью разума идти от познания чувственного к познанию сверхчувственного, то тогда необходимо точное и тщательное исследование способности и принципов рассудка, чтобы знать, где и как может решиться разум сделать переход от предметов опыта к сверхопытному¹.

История философии для Канта — это, прежде всего, критическая оценка достижений метафизики. По мнению Канта, метафизикам нужно было лишь заботиться о том, чтобы не допустить в свои суждения никаких противоречий с самим собой, хотя бы эти суждения и лежащие в их основе понятия и были совершенно пусты. Этот прием догматиков, начиная с самых древних времен, с предшествен-

¹ Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Соч.: В 6 т. — М., 1966. — Т. 6. — С. 179–181.

ников Платона и Аристотеля, и кончая Лейбницем и Вольфом, хотя и неправильный, но самый естественный. Однако все попытки расширения знания в сфере сверхчувственного, недоступного никакому чувству, а также знаний о Боге, свободе и бессмертии неизбежно рушатся. При этом сам разум разрушает эти свои попытки. Кант был убежден в том, что проблема метафизики может быть решена лишь постольку, поскольку осуществлена задача критики самого чистого разума и его способности а priori расширять человеческое познание.

Соответственно, согласно Канту, философия должна пройти три стадии для решения проблемы метафизики: первая стадия — догматизм, вторая — скептицизм, третья — критицизм чистого разума¹.

Кант формулирует проблему истории философии в виде дилеммы: или история философии сама может быть частью философии, или же она сохранится лишь как часть истории эрудиции как таковой². Его ответ однозначен: философия — это развитие человеческого разума, а такое развитие невозможно на эмпирическом (историческом) пути, и, соответственно, философская история философии возможна только на рациональном, т.е. априорном пути. То, что мы называем фактами разума, выводится не из истории, а из философской археологии, из константной природы человеческого разума. История философии должна быть понята именно как «археология», как открытие и исследование априорных принципов, управляющих развертыванием разума в истории. Фундаментальные аспекты, открытые человеческим разумом, ложатся в основание константных философских типов: догматизма, эмпиризма, рационализма, скептицизма. Коль скоро установлены эти основные ориентации, исследователь получает в свое распоряжение априорный инструмент для организации эмпирических данных, поставляемых философской историей.

Из философии Канта следовал тот вывод, что исходный пункт универсальной цивилизационной истины — это безличное трансцендентальное сознание, несущее в себе априорные синтетические и аналитические истины.

¹ Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Соч.: В 6 т. — М., 1966. — Т. 6. — С. 185.

² Rosemann Ph. W. Ibid. — P. 507.

Очевидная для Канта реальность трансцендентального безличного сознания в действительности является проблемой, более загадочной, чем те истины, которые открывали миру великие метафизики Греции. И хотя, казалось бы, априорные универсалии сознания должны открывать путь к общему согласию, а значит, вечному и всеобщему миру, однако на практике они создавали субъективные предпосылки оправдания мировых революций и мировых войн как принципиальной борьбы за торжество вечных истин.

Утверждение субъективной воли под флагом универсалий сознания в качестве всеобщих истин без учета специфики цивилизационной эволюции различных регионов и стран возможно лишь в том случае, если признается ничтожность мира перед субъективной волей, владеющей универсальной истиной.

Кант здесь оказывается перед вопросом о достоверности внешнего опыта и спрашивает, не находятся ли всегда в нас те объекты, которые мы считаем находящимися вне нас, так что «совершенно невозможно с достоверностью признать что-либо, как таковое, находящееся вне нас»¹.

Теория Канта разместила пространство и время, а значит, весь универсум, в субъективных формах нашего чувственного созерцания. На такую магическую метаморфозу не решался ни один догматик. Тем самым Кант невольно взялся втаскивать в гору тот самый философский сизифов камень, от которого он обещал избавить философию.

И, видимо, не случайно преодоление априоризма Канта тесно связано с восстановлением великой традиции метафизики. Путь метафизики полагался путем возвращения к объективности цивилизационного мышления, восхождения к научной точке зрения в толковании цивилизационного творчества.

Этот гигантский труд проделал Гегель.

Гегель увидел кардинальную недосказанность в рассуждениях Канта. Если внеперсональное трансцендентальное сознание заключает в себе истины бытия, то это значит, что оно способно творить бытие. Важно понять действительную сущность этого бытия. Собственно философская метафизика открывает этот тип бытия и формирует его своим движением. «Это понятие философии, — утверждает

¹ Кант И. Указ. соч. — С. 199.

Гегель, — есть мыслящая себя идея, знающая истина, логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, удостоверяющаяся в своем конкретном содержании как в своей действительности»¹.

Иными словами, Гегель предвосхищает открытие специфики цивилизационного бытия, рационально организующего мир природы и истории как особый субъект-объектный мир, для которого не существует проблемы «вещи в себе». «Вещь в себе» открывает себя в субъект-объектном взаимодействии, становится моментом цивилизационного мира, мира права, моральности, нравственности.

Но главное, к чему приходит Гегель, заключается в том, что постижение цивилизационной истины есть специфический процесс, в ходе которого открывается истина противоположных суждений, синтез которых дает новую, более высокую истину, содержащую в «снятом» виде преодоленные противоположности. Этот взгляд открывал возможность интерпретации истории метафизики не как собрания пустых заблуждений, а как процесса выявления возможностей, постигаемых диалектической логикой. Так происходил прорыв научного знания в сферу, которая ранее считалась «доступной» лишь оракулам и пророкам.

Хотя философия Гегеля фактически с момента ее утверждения встретила активную оппозицию, однако никому из его противников не удалось осуществить тот синтез истории философии и философии, который удался Гегелю. Этот синтез можно рассматривать как результат восхождения к научной точке зрения, о которой Гегель говорил в «Феноменологии духа». Эрозия этого синтеза привела к реализации взгляда на историю философии как собрание внутренне логически последовательных учений великих философов (Куно Фишер), как процесс возникновения вечных мировоззренческих проблем и попыток их решения (В.Виндельбанд), как строгое описание лишь фактического слоя истории философии без каких-либо оценочных суждений (Ибервег-Гейнце). Какими бы талантливыми сами по себе ни были такого рода историко-философские изыскания, они оставляли чувство неудовлетворенности, так как не давали нового окончательного ответа на главный вопрос: а как связана история философии с цивилизационной истиной?

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Соч. — М., 1956. — Т. 3, ч. 3. — С. 364.

Попытка Карла Ясперса представить философские системы прошлого как индивидуальные прорывы к трансцендентному, как своеобразные шифры открывающегося великим философам знания, по сути дела, снимала проблему истории философии как науки.

В XX в. к этому вопросу вернул философов М.Хайдеггер. Причем настолько основательно, что в его постановке этот вопрос благополучно переключался и в XXI в.

Считается, что позиция М.Хайдеггера мотивирована философией Фридриха Ницше, который противопоставил рационалистической доктрине Гегеля свое истолкование цивилизационного процесса как своеобразной взаимной игры принципа Аполлона и принципа Диониса, рационального и иррационального. При этом рациональный принцип лишь маскирует определяющее влияние иррациональных, таинственных сил в истории. Поскольку в западной философской традиции доминирующая рационалистическая линия иницируется гением Сократа, то представляется обоснованным возврат философской мысли к досократикам.

Заметим в этой связи, что возврат к досократикам, по Хайдеггеру, не тождествен всеобщему приобщению к культу Диониса. Здесь скорее можно говорить о легитимации движения философской мысли назад во времени как пути к истине. Суть проблемы сводится к постижению реальности. И здесь Хайдеггер вновь встает на путь критики западной метафизики, начиная с Платона, полагая, что она и привела к фундаментальному цивилизационному заблуждению, к отрыву от реальности.

Хайдеггер пытался найти исторические корни того типа цивилизационного мышления, который делает ставку на отношение субъекта к действительности, опираясь на абсолютную власть техники. Абсолютная власть техники влечет за собой окончательное забвение человеком фундаментальных принципов мировой гармонии. Мировая гармония — это соединение в одно различного и противоположного. Мировая гармония исчезает как феномен, если исчезают противоположности: без них не может быть гармонии лиры, лука и стрелы. Признание технологического детерминизма в качестве стержня цивилизации порождает тотальную стандартизацию. Отсюда следует определение: «Цивилизация — мир стандартов». Согласно этому представлению, Макдоналдс, Голливуд и многое другое — это куль-

турная стандартизация¹. Перспектива мира с этой точки зрения — это его полная унифицизация, удобная во всех отношениях. Здесь, правда, возникает только одно фатальное неудобство: техника сотворит нечто такое, в силу чего человек перестанет быть творцом, т.е. он уже не будет сделан по образу и подобию Бога.

Парадоксальным образом технологический детерминизм лишает и природу ее фундаментальной сущности как творения, как великого данного человеку блага, фундаментальной предпосылки его собственной жизни.

Могущество техники порождает самоуверенность человека, его убеждение в том, что он может все предвидеть, найти техническое решение любых проблем. Человек как субъект ставит себя в центр мироздания и свои проекты полагает законом, по которому должна строиться вся жизнь.

Этот тип мышления превращает мир в объект, в материал.

Именно эту тенденцию и увидел М.Хайдеггер и оценил ее как грозную опасность, вытекающую, по его мнению, из традиций западной метафизики. Поскольку продукт западной метафизики — субъект — ставит себя в центр Бытия, то его сведение к себе всех реальных, превращение их в материал, в средство ведет к тотальной деструкции природного творения, к нарушению гармоничного взаимодействия человека и природы. И это происходит в силу того, что человек сам превращает себя в техническую причину цивилизационных изменений. И этот процесс отождествляется с прогрессом до тех пор, пока не обнаруживается его катастрофическое для самого человека следствие — разрушение естественных предпосылок нормального бытия человека. Тотальная смерть как продукт технологического прогресса — это то, что неожиданно открывается в конце, тогда, когда техника реализует все свои возможности.

Стало быть, проблема цивилизационной истины — это проблема выявления того, что сокрыто в субъект-объектном взаимодействии и может открыться совершенно неожиданно.

Соответственно, историко-философская проблема как проблема открытия цивилизационной истины состоит в определении того типа мышления, который позволяет слышать тайну бытия как

¹ Дунаев А. Европа отвернулась от Бога // Огонек. — М., 2003. — № 34. — С. 15–19.

субъект-объектного взаимодействия. И здесь Хайдеггер фактически приходит к *идее цельного знания* — идее, которая разрабатывалась Владимиром Соловьёвым и другими русскими философами.

Хайдеггер находит опорные пункты цельного знания в ментальности греков. Он обращает внимание на то, что в Греции ремесленник и художник в равной мере считались творцами. При этом задача творца заключалась не в том, чтобы быть действующей технической причиной, а в том, чтобы собрать, соединить вместе материал, образ и цель. Техническое мастерство в Греции и художественное творчество не были оторваны друг от друга. С техническим мастерством с древних времен было связано и понятие научного знания. Это единство греческой культуры с течением времени и было нарушено, что породило глубокий цивилизационный кризис.

Как оказывается, история философии — это и процесс открытия истины, но вместе с тем это и процесс ее сокрытия, удаления от действительной сущности цивилизационного Бытия, а значит, и от цивилизационной истины, процесс ее забвения.

Сведение сущности цивилизации к стандартизации — это и есть симптом забвения цивилизационной истины.

Таким образом, Хайдеггер увидел явление открытия-сокрытия цивилизационной истины, заключенного в историческом движении философии. Однако более точным было бы отнести начало сокрытости цивилизационной истины не к эпохе античности, а к эпохе Просвещения.

Именно Просвещение изменило цивилизационную ментальность таким образом, что цивилизационная эволюция стала пониматься как процесс детерминируемой фактом динамики его технической основы. Человек в итоге свел свою цивилизационную функцию к тому, чтобы быть технической причиной. Техника — это причина, цивилизация — это ее следствие. Стадии цивилизации стали определяться характером индустриальных и научно-технических революций. Начался отсчет времени наступления цивилизационных катастроф.

Таким образом, мы видим два противоположных встречных движения в интерпретации смысла истории философии. Первое движение видит в истории философии «произрастание» истины от исходных элементарных идей до развитой системы всеохватывающего цивилизационного знания, позволяющего прийти к единству философского и научного

знания, правового и нравственного самосознания и таким образом увидеть ее в воплощенном Абсолютном Духе, следуя которому субъект сам становится воплощенной истиной цивилизационной жизни. Второе движение видит в начале цельное знание, в котором религия, философия, наука и искусство органически слиты, обеспечивая стереоскопическое видение смысла цивилизационной жизни и тип гармоничного поведения, гарантирующего соответствие человеческих и природных частей Бытия, а значит, и уход от рисков, способных вызвать цивилизационную катастрофу. История философии, таким образом, полагается процессом дробления цельного знания, а вместе с тем и забвения сущности цивилизационной истины.

Эти точки зрения на историю философии кажутся взаимоисключающими. На самом же деле они сходятся в своей сущности. Дело в том, что первоначальная форма цельного знания весьма абстрактна, она уже не может соответствовать современному уровню развития культуры. С другой стороны, дифференциация и фрагментация знания как результат его прогресса не может не вести к своеобразной теоретической «слепоте» в видении целого.

Рост технического могущества, основанный на совершенствовании технологий, порождает массовую эйфорию, ослепляющую человека и лишаящую его мудрости, а значит, и способности принимать правильные решения.

Философия, научающая рациональному построению Бытия самим субъектом, становится предпосылкой технического прогресса как основания истинного бытия, как непрерывного изменения ориентиров в достижении целей и комфорта жизни.

Философия, обращающая сознание к цельному знанию, ставит технический прогресс в границы гармонии, возникающей в результате *синтеза науки и искусства*, позволяющего воспринимать гармонию и следовать ее законам. Каждая из позиций взаимно дополняет понимание смысла истории философии.

4. Цивилизационное самоопределение

В истории философии обнаруживается парадоксальное движение знания как «исчерпания» противоположностей. В этом процессе происходит открытие-сокрытие истины.

Это явление требует своего объяснения. Если философия в своем движении отражает многообразие возможных проявлений Бытия, то тогда движение к истине и не может быть иным. Фиксируя одну возможность как истину, открытое знание маскирует другие возможности и тем самым скрывает истину.

В движении цивилизационного знания исторически выявляется такая же картина. Однако цивилизационное самоопределение происходит не на основе понимания диалектики цивилизационной истины, а совсем иными путями.

Индивид принимает свод цивилизационных ценностей не как вывод теории, а как «объективную реальность», как воздух, как землю, как воду. Он живет в среде ценностей, которые — и данная реальность, и продукт человеческого творения. Это — символаты, не тождественные простому человеческому изобретению. Изобретение — продукт творческой энергии отдельного индивида, в голове которого возникает идея, получающая практическую реализацию. Это — открытие индивидуального творца.

Творцы символических *сакральных* цивилизационных ценностей описывают ситуацию открытия иначе. Эти ценности *не создаются ими: они им открываются*. Это и есть откровение, механизм которого кажется загадочным.

Откровение — это непосредственное, интуитивное видение реальности, символизирующий совокупность тех установок и принципов, следование которым ведет к реализации цивилизационного порядка жизни. Цивилизационный порядок выделяется из мира обычных изобретений: ему приписывается *сверхъестественное происхождение*. На вопрос: «*Почему каждый индивид должен следовать цивилизационному порядку?*» — нельзя получить логически обоснованный ответ. Ответ на вопрос о *причине* следования цивилизационному порядку подразумевает знание *цивилизационного небытия*. Аннигиляция цивилизационного бытия влечет за собой и деструкцию сложившейся структуры личности. Через эту деструкцию индивид постигает абсолютный смысл цивилизационных истин. Непосредственное знание абсолютного смысла цивилизационных истин на поверхности реальной жизни являет себя как «*слепая вера*». «Слепая» вера становится основанием интуиции, определяющей способность каждого к соединению различного в одно общее тело цивилизационного субъекта. Это соединение придает новые качества всем индивидам, включенным в общее тело. А

это, в свою очередь, позволяет изменять характер отношений субъекта с окружающим миром, с обстоятельствами его исторического бытия.

В этом реальном взаимодействии, дающем определенный результат (позитивный и негативный), формируется **код**, определяющий повторяющиеся общие черты и формы поведения людей, их представления о **долге** и **чести**.

Рождение общих черт и форм поведения вызывает к жизни **энтелехию** цивилизации. Явленность энтелехии открывает новый диапазон возможностей. Вместе с тем субъект сохраняет себя как единое целое в случае **определенного** выбора, который получает статус **абсолютной** цивилизационной истины. Утверждение этого статуса исторически связано с жертвоприношением. Именно через жертвоприношение индивид воочию убеждается в абсолютном характере цивилизационной истины. Абсолютная истина обретает форму **бессознательного архетипа бытия**. Она принимается массой как истина через посредство **сакрализации**, особых ритуалов, через которые каждый усваивает цивилизационные принципы как сверхъестественные установления.

Сакрализация — это общая форма, через которую могут проходить различные явления цивилизационной жизни: вера, Родина, семья, те или иные образы правления, отдельные правители, различные символы власти.

Вместе с духовным прогрессом, развитием интеллектуальной культуры цивилизационная истина начинает постигаться и вполне осознанно. И в этом случае цивилизационная истина начинает совпадать с различными формами **знания**, а не со «слепой» верой. Здесь начинает проявляться диалектика цивилизационной истины как процесс открытия-сокрытия. Эта диалектика проявляется уже в эпоху античности. Сопоставление специфики цивилизационного самоопределения в Древней Греции и Риме позволяет понять и характер их социального поведения и вместе с тем проясняет особенности их исторической судьбы.

Для греков осмысленное цивилизационное поведение определяется знанием сущности сущего, бытия и ничто. Без этого не может быть правильного рассуждения, нельзя отличить истину от лжи, невозможно опровергнуть софиста, который приведет убедительные доводы для доказательства истинности взаимоисключающих суждений. Греки отчетливо осознали, что массовое неадекватное цивили-

зационное мышление приводит к власти в обществе демагогов, тех, кто владеет не истиной, а искусством рыбака, умением поймать на интеллектуальный крючок большинство людей. Цивилизационное поведение греков начинает определяться философами, которые искали путь к цивилизационной истине, сущности сущего.

Именно поэтому философия стала истоком духовного бессмертия Древней Греции. Иная исходная установка цивилизационной ментальности сложилась у римлян. Самосознание римлян определяется видением механизмов возрастания влияния, укрепления могущества, власти. М.Хайдеггер определяет эту установку как имперский комплекс (*imperialum*). С точки зрения этого комплекса, истинным в цивилизационном контексте следует полагать все, что упорочивает позиции субъекта как господина. Соответственно, реально истинным с цивилизационной точки зрения оказывается лишь то, что влияет на обстоятельства укрепления власти в нужном направлении, т.е. является *действующей причиной успеха*.

Подъем Рима, превращение его в господина огромного мира, охватывающего Ближний Восток, Северную Африку и обширные регионы Западной и Восточной Европы, является следствием активности в осуществлении мудрого государственного строительства и военных операций, обеспечивших упрочение и внутренней, и внешней *власти*. Герои Рима — это выдающиеся государственные деятели и полководцы, открывшие пути имперского могущества, его политические и правовые основания.

Теоретики и практики римского права были великими мужами и пользовались огромным уважением со стороны римского народа. Так, Аппий Клавдий, обладавший огромными знаниями в области права, был назван «*Centemmanus*» («сторуким»); Семпроний был назван римским народом «мудрым» (*sofos*), и никто до него не имел такого прозвища. Гай Сципион Назика получил от сената имя «лучшего». Авторитеты в области права обращались к судьям и выдавали свидетельства тем, кто спрашивал у них совета. Август для возвышения авторитета знатоков в области права установил, чтобы они давали ответы на основании его (Августа) власти¹.

Действие права — это повелевать, запрещать, разрешать, карать. Против закона поступает тот, кто совершает запрещенное зако-

¹ См.: Дигесты Юстиана. — М., 1984. — С. 29–36.

ном. *Вместе с тем принцепс свободен от соблюдения законов.* То, что решил принцепс, имеет силу закона, так как народ посредством царского закона, принятого по поводу высшей власти принцепса, предоставил принцепсу всю свою высшую власть и мощь (*imperium et potestatem*)¹. Приоритет *imperium* неразрывно связан с положенным и принятым противоречием: закон, как *общее* установление, распространяется на *всех*; но принцепс может не следовать общим установлениям. Тем самым имплицитно признается, что закон не является всеобщей нормой. Аналогичная проблема возникает и в отношении норм *естественного права и права народов*. Признается, что по естественному праву все рождаются свободными. Тогда как по праву народов возникает рабство. И хотя все носят единое наименование «люди», но согласно праву народов существуют три категории людей: свободные; и в противоположность им рабы; и третья категория — отпущенные на волю².

Цивилизационная истина, признающая приоритет имперского комплекса, заключает в себе внутреннее противоречие, но именно оно, т.е. его удержание в цивилизационной ментальности, оказывается условием успеха.

Полная реализация права народов как истины цивилизации означает расширение ареала рабства, а это неизбежно влечет за собой угрозу *коллапса* цивилизации. Таким образом, истина цивилизации заключает в себе возможность самодеструкции, а это значит, что она *скрывает* истину.

Крушение Рима — это обнаружение цивилизационной истины в ее полноте, открытие неистины, заключенной в праве народов. Христианство «снимает» неистину права народов, утверждая равенство *всех* в подчинении общей духовной истине.

Однако идеи права народов подчиняют себе нравственные установки христианства, так что принципы абсолютизма и права народов торжествуют в качестве цивилизационной истины вплоть до Французской революции.

Просвещение, поднявшееся на волне коллапса абсолютизма, противопоставило истине права народов истину *естественного права*, в соответствии с которым все и каждый обладают правом *свободы*.

¹ См.: Дигесты Юстиана. — М., 1984. — С. 32–34.

² Там же. — С. 24.

Свобода воспринимается как безусловная цивилизационная истина. Вместе с тем реализация всех ее возможностей порождает целую эпоху революций, которые, как кажется, не имеют конечной станции, поскольку реальная всеобщая свобода представляется уходящей в бесконечность.

В условиях ничем не ограниченной индивидуальной свободы исчезают понятия долга и чести, остаются лишь частные интересы и желания, стремление удовлетворить их любыми средствами. Нравственные принципы и правовые нормы используются как маскировка эгоистических интересов власти и богатства.

Деструкция традиционных цивилизационных ориентации, которые стали восприниматься как абсурдный атавизм, широкое распространение тезиса Фридриха Ницше «Бог умер» приводят к массовому формированию суррогатов цивилизационных истин.

Входят в моду ссылки на науку и научные открытия, которые якобы окончательно одолели все формы «слепой» веры в традиционные ценности. В результате коренной переоценки ценностей на основе антропометрических и психоаналитических выводов Европа подпала под влияние фашистских и нацистских идей, которые основывались на представлениях о биологических различиях рас и, соответственно, о существовании объективной иерархии их человеческих качеств. На Востоке эти идеи получили значительное влияние в Японии. В России эрозия цивилизационных ценностей породила доктрины экономического детерминизма, которые вылились в определение *конечных целей истории* — создания бесклассового общества, с одной стороны, и общества экономического либерализма — с другой. XX век в России стал веком реализации универсальных принципов справедливости, понимаемой как полное равенство, и свободы, понимаемой как осуществление воли каждого, «больших идей», которые каждый раз объявлялись «единственно научными».

На практическом поле истории реализовывались представления о свободных от всякой метафизики универсальных идеях как истинах, которые должны быть положены в основание политических стратегий.

Это был процесс тотального отвержения специфики цивилизационной истины, развеивания тумана исторически возникшей «цивилизационной мифологии». Вместе с тем возникли тенденции

эрозии оснований сохранения стабильности цивилизаций. Цивилизации сорвались с якорей традиций.

Началось утверждение «нового порядка», в соответствии с которым в мире должна править та раса, которая превосходит по своим качествам все другие расы. Развернулся процесс устранения всех сил, стоящих на пути формирования «нового порядка». В итоге масштаб человеческих жертвоприношений достиг невиданных ранее размеров.

Цивилизационная истина открылась, когда раса, считавшая себя «высшей», стала терпеть поражения от «низших» рас.

В ходе этой исторической битвы восстановились диалог цивилизаций, их взаимопонимание перед лицом нависшей над всем человечеством катастрофы.

Однако глубоких цивилизационных выводов из этого опыта сделано не было.

В XXI в. человечество вновь вошло с неугомонным теоретическим и практическим стремлением утвердить повсюду в мире принципы «высшей» цивилизации. И, естественно, носителем этих принципов является тот, кто держит в своих руках самую большую дубину.

На самом же деле речь идет о возрождении имперского комплекса со всеми вытекающими цивилизационными последствиями.

Современная модификация имперского комплекса — это идея униполярного мира. Строительство нового Вавилона — подтверждение идеи вечного повторения. И симптоматично, что оно начинается с разрушения и разграбления исторических памятников Древнего Вавилона.

Имперский комплекс в соответствии с правом народов опирается на осознание *исключительной правоты* какого-то одного субъекта, обладающего определенными качествами. От того, *как* определяются эти качества, зависит и поведение имперского субъекта в мире.

С углублением кризиса мировых религий обоснование исключительной правоты отталкивается не от идеи богоизбранности, а от достаточных расовых, культурных, социальных оснований.

В конечном счете таким реальным основанием становится *техника*. Техника дает в руки человека мощные средства влияния и власти. Соответственно, стремление к утверждению власти «высшей» цивилизации порождает грозную тенденцию гибели цивилизации вообще.

XX век — это и окончательный триумф ментальности, порожденной эпохой Просвещения, и обнаружение того факта, что эта ментальность влечет за собой деструкцию фундамента цивилизационного самоопределения.

Как оказалось, цивилизационная истина не сводится к истинам чувственной достоверности, а значит, и определению того единственного образца, по которому должна строиться жизнь всех цивилизаций. Это равносильно тому, как если бы один биологический вид был взят за образец для «переделки» всех других видов.

Отождествление цивилизационной истины с *одной истиной чувственной достоверности* влечет за собой не торжество высшей цивилизации повсюду в мире, а легитимацию субъективизма власти. Самосознание властного субъекта обрело социальный приоритет, и это не могло не наложить своей печати на исторический процесс.

Вместе с тем со всей очевидностью обнаружились негативные последствия деструкции фундамента цивилизационного самоопределения.

Истина самоопределения обнаруживает себя в более широком процессе, нежели самосознание властного субъекта. Властный субъект может достигнуть внутренней последовательности своего самосознания и может иметь видимый успех на пути утверждения своей власти. Но это вовсе не значит, что данный путь есть путь истины бытия.

В субъект-объектной феноменальной реальности утверждение субъективизма власти превращает ложную эмпирическую объективность в видимость цивилизационной истины. Поскольку эта видимость совпадает с успехом власти, она кажется совпадающей с цивилизационной истиной. Власть, диктующая законы, считает обладание превосходящей силой решающим «юридическим» аргументом. Однако право происходит от *«правосудия»* (iustitia); право есть наука о *справедливом*, а справедливое не является следствием силы. Справедливость — это понятие, отражающее действие социального механизма, уравнивающего несоразмерность действий и поступков и создающего условия восстановления социальной гармонии. Справедливость — это следствие истинной, а не мнимой философии. Вот почему вместе с оформлением зоны субъективизма власти возникает *зона риска*, которая расширяется по мере расширения сферы власти.

Этим определяется и историческая судьба всех, в том числе и великих империй.

5. Пути открытия истины самоопределения

Если право народов и естественное право не несут в себе абсолютную цивилизационную истину, а их последовательная реализация влечет за собой неприемлемые социальные последствия, а в конечном счете порождает угрозу цивилизационного коллапса, то встает проблема самокоррекции цивилизации.

Самокоррекция цивилизации становится реальной действующей силой именно в ситуации возникновения угрозы цивилизационного коллапса. Самокоррекция обуславливает возможность неожиданных и парадоксальных превращений цивилизационной эволюции. Именно в этой ситуации маргинальные группы попадают в мейнстрим общественной жизни, а мейнстрим становится маргинальным явлением. Под воздействием таких превращений, например, произошел распад социалистического лагеря и Советского Союза.

В настоящее время проблема самокоррекции начинает затрагивать весь цивилизованный мир. С этой точки зрения следует оценивать роль пацифистских, экологических, антиглобалистских движений. Их маргинальный характер не должен вводить в заблуждение.

В цивилизационной эволюции мы имеем дело со скрытым действием сверхчувственной виртуальной реальности, справедливостью как потенцией цивилизационной жизни, энтелехией, воздействующей на становление цивилизационной гармонии, гармонии отношений человека с человеком и человека с природой. В массовом сознании энтелехия может восприниматься как ареал пророчеств. Никто не может с полной определенностью удостоверить, прав пророк или не прав. Лишь Время может быть действительным судьей пророчества. Поскольку жизнь требует определенных решений здесь и теперь, никто не обращает серьезного внимания на пророчества, относящиеся к невидимой энтелехии.

Реальность энтелехии обнаруживается временем, своеобразным соединением прошлого и будущего с настоящим. В этом соединении и выявляется истина цивилизационного самоопределения,

преодолевающая его субъективизм и открывающая невидимые возможности цивилизационной объективности.

В условиях стабильности цивилизаций истина кажется положенной в традиции. В условиях «разлома» времени цивилизации определение истины становится проблемой. В традиции энтелехия дана как осуществленная реальность. В условиях, когда смыслы прошлого, настоящего и будущего оказываются разорванными и этот разрыв все более расширяется, энтелехия «скрывает» себя.

Материалистическое понимание истории ориентировано на выявление *общего закона цивилизационной эволюции*. Долгое время считалось необходимым и достаточным для определения судьбы цивилизации выявить этапы эволюции общества под воздействием технических революций. Как казалось, в Новое время индустриальное общество, постиндустриальное общество, информационное общество раскрывают *общую судьбу мировой цивилизации*. Предполагалось, что все человечество движется к единой цели, к изобилию, общему благосостоянию, повсеместному торжеству универсальных прав человека. Поскольку становится очевидной недостижимость этой цели, возникает стремление к пересмотру негативного отношения к традиционным цивилизационным истинам.

Как оказывается, технологический прогресс, открывая новые аспекты цивилизационной истины, вместе с тем ведет к ее сокрытию, делая будущее цивилизации неопределенным. Превращение неопределенности в определенность, нахождение исходных оснований самосохранения цивилизации представляется как парадоксальный прорыв в будущее, нарушающий технологический детерминизм.

Особенность такого прорыва в том, что в нем *постижение истины есть движение, направленное против повседневного опыта*. Это — один из парадоксов постижения цивилизационной истины. Поскольку в общем мнении истина всегда должна соответствовать опыту, то становится понятным, почему общее мнение первоначально отвергает цивилизационную истину.

Другая особенность цивилизационной истины заключается в том, что она противоречит выводам универсалистских теорий прогресса, а значит, и основанным на них рациональным расчетам. Она кажется иррациональной. В силу этого массовое сознание не формируется само по себе в медиуме цивилизационной истины.

Сегодня уже нельзя полагаться на процесс стихийного формирования цивилизационного самоопределения в его традиционно «бессознательной» и «сознательной» формах. Адекватное формирование цивилизационной ментальности сегодня требует учета особенностей эволюции цивилизационной истины как процесса открытия-сокрытия.

Эмпирический подход, как собирание и исследование фактов, недостаточен для получения цивилизационной истины, поскольку в фактах как таковых может заключаться онтологическая неистина. Невозможно рассчитывать и на точное знание прошлого, на строгое следование традиции. Наступают времена, требующие ломки традиций. Вместе с тем и прошлое не доступно нам во всей своей полноте. Мы можем лишь создать определенную *схему* прошлого, которая окажется продуктом нашей рассудочной деятельности, не обязательно полностью совпадающей с реальностью. Цивилизационная истина требует также определенного видения будущего, в котором положена реализация цели цивилизации. Однако наше видение будущего оказывается продуктом субъективной связи с трансценденцией, которой мы придаем форму реальности. Мы используем определенные символы, позволяющие создать видимость конкретной формы будущего, которая, однако, является лишь аналогией реальности. Теоретическая мысль нередко пытается прояснить историческую перспективу, манипулируя схемами прошлого и политически ориентированными символами будущего как конкретными фактами мировой истории. Это объясняет, почему и прошлое и будущее определенных цивилизаций сегодня переписываются многократно. При этом возникают либо положительные, либо отрицательные образы цивилизаций, логически исключаящие друг друга.

Такого рода теоретические метаморфозы обычно объясняют конъюнктурным типом мышления, желанием всегда оставаться «на волне». И это, конечно, правильно. Но все же это — не полное объяснение. Проблема состоит в том, что происходит кардинальное изменение цивилизационной реальности, и научное мышление не может это игнорировать. Цивилизация есть результат **взаимодействия субъекта и объекта**, субъект-объектная реальность, истина которой как раз и открывается в этом взаимодействии. Цель субъекта может быть субъективной; объективность как данная реальность может быть мертва с цивилизационной точки зрения. Субъект избиратель-

но относится к объективности и создает из того, что он отбирает, цивилизационное творение. В цивилизационном взаимодействии выгорает неистинная субъективность, с одной стороны, и открываются скрытые возможности, казалось бы, мертвой объективности — с другой. Цивилизационная истина открывается как реальный образ поведения, позволяющего найти выход из возникшего исторически цивилизационного тупика.

Образ такого поведения обычно относят к высокому государственному уровню жизни. Это, прежде всего, великие деятели, индивидуальность которых наложила свою печать на ход исторических событий. Но цивилизационные истины открываются и как реальные события индивидуальной жизни, складывающиеся из совокупности поступков, разрушающих утратившую смысл традицию и превращающихся в зерна новой традиции. Так, например, использование велосипеда вместо автомобиля в современных крупных городах может рассматриваться как открытие цивилизационной истины, хотя этот факт может оцениваться как шаг назад с точки зрения технического прогресса.

Зерна новой традиции, если они несут в себе цивилизационную истину, не могут не дать массовых всходов. Возникающее на этой основе массовое идентичное поведение становится предпосылкой сакрализации индивидуальной жизни как парадигмы поведения, ведущего к общему спасению. Так рождается *священная история*, которая играет роль карты, показывающей маршрут истинного пути жизни.

Истинный путь пролегает через прорыв повседневного опыта и индивидуальных эгоистических расчетов. Это — жертва частным интересом ради общего цивилизационного блага. Через эту жертву и добываются крупницы цивилизационной истины.

Но каким образом подходят к осознанной жертве? Каково ее основание?

Исходное здесь — интуиция, непосредственное видение индивидуального настоящего как общего будущего, его альтернатив — самодеструкции цивилизации или выживания; выбор пути как исходное в утверждении нового образа жизни, определенного типа цивилизационного поведения, демонстрация его в качестве *реальной возможности*; оценка результатов нового цивилизационного образа с

точки зрения *общего блага*; придание новому образу привлекательности как средоточия нравственной и эстетической *красоты*.

Эти составляющие в их органическом единстве определенного типа цивилизационного поведения и образуют цельное знание. В этом смысле цельное знание — это *толчок* для нравственного и цивилизационного *выбора*. Правильность выбора определяется способностью человека становиться орудием энтелехии, т.е. реально существующей возможности. Возможность в данном случае существует реально, но она еще не есть действительность. Носитель цельного знания как раз и оказывается «на стыке» реальной возможности и действительности.

Когда речь идет об опыте и разуме как составляющих цельного знания, то имеют в виду, что их простое сочетание не может еще образовать цельное знание.

Исторически и опыт, и разум становятся вполне *самостоятельными* путями постижения научной истины. С точки зрения самостоятельности опыта цивилизационное знание истинно тогда, когда оно фиксирует моменты эволюции цивилизации как *естественного процесса*, не зависящего от воли и сознания людей. С точки зрения самостоятельности разума цивилизационное знание истинно тогда, когда оно фиксирует основные аспекты эволюции цивилизации *как соответствующие общим интересам человека или как отклоняющиеся, в силу случайных причин*, от этих общих интересов, а значит, как *неразумные*.

Выявление реальных составляющих цельного знания позволяет бросить новый взгляд на аналитику цивилизационной истины.

Эта аналитика, рассматривая цивилизационную истину как результат *опыта*, обнаруживает, что старый опыт может вводить в заблуждение в новых исторических ситуациях.

Рассматривая априорные истины разума, такие как категорический императив, универсалии свободы и справедливости, удовлетворяющие рассудок каждого как очевидные истины, аналитики обнаруживают, что их практическая реализация неизбежно «режет» по живому социальную ткань, стрижет под одну гребенку своеобразие цивилизационных реалий. И даже тогда, когда истины универсального разума рассматриваются как результат «снятия» противоположностей и образования единства многообразия в завершающей стадии движения Абсолюта, результат окончательного разрешения против-

речий оборачивается утопией, с позиций которой реальная жизнь цивилизации представляется иррациональной.

В цельном знании опыт и разум становятся взаимно корректирующими предпосылками адекватного выбора, который происходит на грани открытия-сокрытия цивилизационной истины. Это — процесс, который придает знанию характер постоянного *начала* непрерывной цивилизационной эволюции.

В цельном знании опыт и разум занимают свое определенное место, становятся органическими составляющими понимания того пути, который ведет к формированию гармонии цивилизационного целого. И эти функции придают и опыту, и разуму *новое качество*.

С точки зрения цельного знания цивилизационная эволюция есть процесс созидания гармоничного целого, положенного в качестве начала в энтелехии, т.е. потенциальной возможности определенной формы реального поведения и образа жизни. Это поведение и придает цивилизационной «материи» ту *форму, которая создает ее сущность*. Опыт и разум обретают свой цивилизационный смысл в контексте создания и сохранения формы цивилизации, а не сами по себе.

Именно цивилизационный символический образ оказывается тем стержнем, который придает внутреннее единство цельному знанию. Образ здесь — это не субъективная идея и не продукт воображения, а универсальная сингулярность, как реальный символ реально возможного образа жизни и поведения.

Духовные механизмы формирования внутреннего единства цивилизации исторически оказываются различными, и это во многом обусловлено традициями.

В условиях глобализации закономерно возникает вопрос: как быть с традицией? Сторонники технологического детерминизма предлагают распрощаться с традицией, которая встала на пути стандартизации. Однако, как оказывается, одно и то же в контексте различия цивилизационных традиций получается различными средствами. Эта цивилизационная «деталь» и обрекает на неудачу попытки реализовать на данной конкретной почве великие истины, открытые на другой цивилизационной почве.

Для прояснения этого представления кажется уместной аналогия с приданием определенной формы металлу. Если вы решили создать шар и использовать для этой цели в качестве «материи» медь,

то вам целесообразно пойти путемковки. Когда вы получите листы меди, то должны придать им такую гармоничную форму, чтобы все точки листовой меди находились на одинаковом расстоянии от центра. Это и будет шар. Таким образом, гармоничная форма здесь и выражает сущность данного предмета как шара.

Если вы в качестве «материи» имеете чугуны и решите идти тем «правильным» путем, который был проверен на меди, то в итоге никакого шара не получите: вы раздробите молотом чугуны, превратите его в металлическую пыль. Это не значит, что чугуны вообще не могут принять форму шара. Может. Но для этого нужно использовать технологию литья, а нековки.

Цивилизационная «материя» имеет свои особенности, и их знание — условие успеха осуществления любых цивилизационных изменений.

Профессионализм цивилизационных лидеров различается так же, как и профессионализм кузнеца и литейщика. Соответственно, цивилизационная профанность — это та беда, о которой поведал в своей басне великий Иван Крылов:

«Беда, коль пироги начнет печи сапожник,
А сапоги тачать пирожник».

Способность цивилизационного субъекта — это знание порядка тех действий, которые ведут к совершенству цивилизационного создания.

Признаками цивилизационной профанности можно считать теоретические убеждения двух основных типов. Во-первых, это вера в то, что придание цивилизационной материи нужной формы совпадает **с общим для всех естественным процессом**. В соответствии с этим представлением постулируется наличие того объективного фактора, который должен выполнять роль цивилизационного регулятора. Таким фактором, в частности, может объявляться рынок, невидимая рука которого будто бы устанавливает гармоничные пропорции между различными хозяйственными сферами и справедливые социальные отношения. Таким образом, рынок наделяется функцией **социального разума**, а на первый взгляд сугубо материалистическая теория превращается в свою идеалистическую противоположность. Во-вторых, это вера в то, что цивилизационный процесс в своей сущности **иррационален**, поскольку складывается из совокупности **непредвидимых следствий** принимаемых человеком рассудочных решений. С этой точки зре-

ния, цивилизационная истина вообще не имеет рационального толкования, и потому все лидеры равны в ее незнании. Успех лидера зависит лишь от удачного стечения обстоятельств. Негативные цивилизационные следствия политики — коррупция, криминал, проституция и другие неправильности общественной жизни — не зависят от правильности или неправильности цивилизационной стратегии. С точки зрения этой теории, никто из управляющих не может отвечать за цивилизационные следствия той или иной экономической, национальной и культурной политики, поскольку такие следствия относятся к сфере свободы человека. В действительности же свободой здесь прикрывается цивилизационная профанность.

Признак цивилизационной компетентности — это соединение знания энтелехии и способности к ее практической реализации. И такое соединение — удел далеко не каждого политического деятеля. Скорее — это удел *гения цивилизационного управления*. Именно поэтому не может каждая кухарка управлять государством. Когда «кухарки» приходят к власти в государстве, то государству, как и всему народу, следует ждать большой беды. «Кухарка», поднимаясь к вершинам государственной власти, переносит свое, сложившееся в структуре обыденного сознания представление об истине и ее критериях на цивилизационную истину, которая для обыденного сознания является парадоксом. В итоге происходит массовая эрозия цивилизационных истин со всеми вытекающими отсюда социальными, нравственными, культурными последствиями.

«Странностью» нашего времени кажется и участие интеллигенции, образованных людей в деструкции цивилизационных истин. Однако этому есть свое объяснение. Под воздействием философии Просвещения произошло отождествление цивилизационного знания с *многознанием* вообще. Безусловно, многознание необходимо для познания цивилизации. Но многознание само по себе не ведет к постижению ее сущности, если под сущностью цивилизации мы понимаем форму внутренней гармонии как ее специфическое качество.

Цивилизационная профанность в политике влечет за собой «испарение» этого качества. И это относят к «свойствам народа». Соответственно, пути возрождения цивилизованности начинают искать в «*другой*» цивилизации. Так, например, в последние годы «правильную» сущность российской цивилизации пытались определить через основные характеристики цивилизации американской. При этом

даже не замечали, что попадали в смешную ситуацию известного анекдота. Пьяный ночью ползает на коленях вокруг фонаря. Милиционер подходит и спрашивает: «Почему ты ползаешь на коленях вокруг этого столба?» — «Ищу свой кошелек», — отвечает пьяный. «А где ты его потерял?» — спрашивает милиционер. «Да где-то там, около магазина», — отвечает пьяный. «Так почему же ты ищешь здесь, а не там?» — «Здесь светло, а там — темно», — отвечает пьяный.

В цивилизационном познании также нелепо искать истину в другом месте, там, где ее не может быть по определению.

6. Заключение

Раскрытие сущности цивилизационной истины позволяет правильно подойти к проблеме цивилизационного диалога. Если история философии отражает возможные проявления *энтелехии Бытия* как воды, воздуха, земли, огня, атомов и пустоты, эйдосов, логоса, то многообразие цивилизаций и их эволюции отражает возможные проявления энтелехии бытия цивилизационного. Истинность и неистинность здесь обретает свой смысл лишь в отношении к сущности субъекта. Иными словами, здесь мы имеем дело с *субъективной истиной*.

Понимание этой ситуации создает предпосылки саморефлексии цивилизации, ставящей границу агрессивному фанатизму, основанному на представлении, что данная цивилизационному субъекту истина одна и только одна, и она по определению должна стереть с лица земли все цивилизационные заблуждения.

Аналогия с историей философии позволяет понять абсурдность такого притязания: если мы считаем подлинной сущностью бытия *огонь*, то тогда по логике субъективной истины мы должны сжечь в нем все остальное — землю, воздух, воду, а вместе с ними неизбежно погибнет и разум как творец субъективной истины.

Проблема субъективной истины обретает острый практический смысл в условиях глобализации как формирования мировой цивилизации. Движение к мировой цивилизации как реальности действительной жизни и, соответственно, диалог цивилизаций становятся продуктивными лишь тогда, когда локальные цивилизации становятся на путь саморефлексии, осуществляемой на основе открытия цивилизационной истины. Такая саморефлексия и образует

вертикаль цивилизационного диалога, открывающего естественный, не обремененный насилием путь к конструктивному глобальному цивилизационному взаимодействию. Такое взаимодействие не может вырасти из рассудочных абстракций, какими бы привлекательными они ни казались. Оно может стать результатом двух взаимосвязанных феноменов: саморефлексии цивилизаций, открывающей путь к их совершенству, и той их встречи, результатом которой становится рождение общего блага. Духовный свет, освещающий путь к общему благу, и есть цивилизационный разум.

Движение цивилизационного разума к новому знанию происходит не обычным путем. Обычно движение разума к новому знанию осуществляется от простого к сложному, от очевидных истин и аксиом к истинам неочевидным и к многоступенчатым утонченным доказательствам. Цивилизационные истины постигаются обществом от **сложного к простому**, от индивидуальных парадоксальных открытий к их признанию всеми в качестве очевидных истин.

Признание новых цивилизационных истин — это скачок из реалий сложившегося привычного мира в **иную** действительность. Вот почему новые цивилизационные истины могут провозглашаться в качестве истин «не от мира сего». Здесь также лежит объяснение того факта, что индивиды, провозглашающие такие истины, воспринимаются в качестве вочеловеченного божества. Вместе с тем это может оказаться и причиной их трагической судьбы.

Хотя цивилизационные истины устраняют угрозу самораспада цивилизаций, они, как правило, воспринимаются в качестве утопий. Между тем эти утопии становятся фактором рождения спасительной траектории цивилизации. Так, Рим в эпоху внутреннего самораспада в конечном итоге был вынужден отказаться от преследования христиан и принять ключевой тезис их догмы, согласно которой **Бог есть любовь**. Это представление ниспровергает с пьедестала священные образы языческих богов. Но вместе с тем именно через него открывается связующая сила, соединяющая вместе мужчину и женщину, брата и сестру, иудея с греком, человека с другим человеком, с его занятием, делом. Любовь обретает разные формы и обличья — Эрос, филия, агапе, но сущность ее состоит в открытии связующего индивидов смысла. Жизнь, одухотворенная высоким смыслом, это уже не простое существование и не эмпирическое наслаждение от еды и питья, приятных запахов и улаждающих слух звуков, созерцания кра-

сот природы, а высокое удовлетворение от самореализации в объективно высоких общих ценностях, определяющих постоянное воспроизводство условий самосохранения цивилизации, а значит, *от соприкосновения с вечностью*. Никакое эмпирическое наслаждение не связывает человека с вечностью. Эту связь он переживает лишь тогда, когда сам становится воплощением цивилизационных констант. Субъективность индивидуальности в этом процессе объективируется, превращается в универсальную реальность. Вечное повторение в цивилизационной жизни — это преодоление текучести и эфемерности чувственной достоверности жизни путем соединения ее с энтелехией, с ценностями «не от мира сего». Тем самым эмпирические реалии жизни начинают приобретать новое качество. У них возникает ориентация на «невидимое», на внутренний эзотерический слой вечных ценностей. Эмпирические реалии жизни обретают иерархию, занимают свое место между жизнью как биологической реальностью и жизнью как включенностью в цивилизационное целое, с высшими ее духовными ценностями — общим благом, истиной и красотой.

Эта исторически выработанная цивилизационная ориентация оказалась поколебленной *властью техники*. Техника стала Богом новой цивилизационной жизни, поскольку она вместо вечных ценностей, как истиной ориентации, предлагает чувственную достоверность *комфорта*, открывающего возможность наслаждаться каждым моментом жизни здесь и теперь.

Техника дает человеку власть над природой и изменяет его жизнь, постоянно расширяя сферу комфортного бытия. Причастие комфортом задает новую эру цивилизационной эволюции, которая не может быть остановлена вплоть до полного раскрытия *всех возможностей техники*. Именно в этой ситуации оказывается, что все возможности техники включают в себя и могучее деструктивное начало, потенцию истощения и самодеструкции цивилизации. По мере раскрытия деструктивных начал прогресса техники формируются основания для пересмотра нигилистических представлений, согласно которым прежние цивилизационные ориентации безвозвратно ушли в прошлое. Так возникают основания внутреннего диалога западной цивилизации. Этот диалог начинает захватывать и другие цивилизации. Таким образом мир оказывается на пороге нового духовного ренессанса. Но что означает этот ренессанс? Не ведет ли он к реанимации религиозных войн со всеми вытекающими отсюда последствиями?

Пока мы не имеем адекватного ответа на вопрос, что должен делать человек сегодня, здесь и теперь, как он должен формировать свой образ жизни, чтобы встать на путь изменения траектории цивилизационной эволюции, не допустить необратимого исчезновения нормальных условий для константного воспроизводства жизни человека, нельзя уйти от необходимости цивилизационной саморефлексии.

Современный смысл такой саморефлексии — это отход от веры каждой цивилизации в самое себя как олицетворения абсолютной и единственной цивилизационной истины, противостоящей образам жизни «неверных». Альтернатива саморефлексии — это создание глобальной резервации для всех «неверных». В этом случае Техника будет играть роль большой дубины, предназначенной для решения этой задачи. И чем больше и совершеннее эта дубина, тем разрушительнее последствия ее применения. Конечно, сама по себе саморефлексия — это не ответ на вопрос, а скорее, толчок к осознанию необходимости фундаментальной теории, соответствующей современной стадии цивилизационной эволюции. Фундаментальная теория ориентирует на формирование символов информационной культуры, детерминирующих адекватное цивилизационное поведение. Соответственно, необходимо определение основных составляющих духовной истины, которая сегодня совпадает с той и только с той исторически найденной формой феноменальной реальности, в рамках которой возможна безграничная активность субъекта, обеспечивающая стабильность цивилизационного прогресса.

Духовная истина в этом смысле становится альтернативой замкнутости в себе традиционных форм цивилизационной жизни. Вместе с тем она противодействует бессмысленности существования, являющегося следствием отождествления истины бытия с эмпирической реальностью жизни как таковой. В бессмысленности существования человек самоподтверждает себя *в качестве двуногого живого существа*. И это все.

Может ли человек в современных условиях вновь обрести свою *абсолютную сущность* и доказать ее самоподтверждение?

Такое самоподтверждение сегодня требуется не только от отдельного индивида, но и от целых народов, государств. Стало очевидным, что изменение опасной траектории мирового развития требует радикальной смены ориентиров мировой политики. Ценностная

иерархия, определяющая место государств на основе критериев роста богатства и силы, ведет к углублению всемирного кризиса и возрастанию угрозы столкновения цивилизаций.

Прорыв к новой ценностной иерархии требует жертвы, такого шага со стороны самых богатых и самых сильных в военном отношении держав, который может служить общему благу, т.е. сохранению мировой гармонии. В этом и только в этом может найти себя обретение ими своей абсолютной сущности как нахождения контакта с условиями вечной жизни цивилизации.

Такой шаг и может играть роль той Встречи, через которую открывается истина современной цивилизационной жизни. И именно эта истина и кажется утопией.

Подлинной «истиной» современной цивилизационной жизни представляется субъективное самоутверждение на основе осознания уникальности и единственности феномена собственной цивилизации. В этой субъективности и видится абсолютная сущность Бытия.

Но абсолютная сущность Бытия открывается не через утверждение абсолютности единственной субъективной истины и не через многоголосье субъективных истин, а через явление объективно высокого, приоткрывающего завесу над вечными цивилизационными ценностями.

Субъект, знающий лишь абсолютную ценность своей субъективной истины, при Встрече с объективно Высоким открывает *примитивность* своего бытия.

Встреча здесь — это не нравоучение и не проповедь, а поступок, реальное действие, имеющее общий цивилизационный смысл. Сегодня такие поступки совершают не только отдельные индивиды, но и державы. И такие поступки реально изменяют сложившиеся представления. Державы, которые объявляли себя лидерами прогресса, лучшими, цивилизационным ориентиром для всего мира, взяв в руки большую дубину, становятся в арьергарде цивилизованности, апостолами нового варварства. И это для многих своего рода психологический шок.

Мир сталкивается с феноменом ненависти — любви к объективно Высокому. С одной стороны, не может не возникать внутреннее преклонение перед объективно Высоким. Но, с другой стороны, объективно Высокое обнажает примитивность сущности субъекта. Субъект оказывается перед дилеммой: либо самодеструкция абсолютности своего имид-

жа, либо бунт против объективно Высокого. Теоретическое основание Бунта современного человека против Высокого находит свое выражение **в культе самоутверждения**. Культ самоутверждения выражается в массовой культуре, открывающей дорогу диктатуре посредственности. Духовная сущность этой диктатуры — полное забвение скромности.

Исходный пункт восстановления смысла Высокого в современной цивилизации — это преодоление диктатуры посредственности. Только при этом условии возможно возрождение подлинной иерархии цивилизационных ценностей, а значит, и общее понимание смысла жертвы ради Высокого смысла жизни. Стандартизация штампов массовой культуры не может породить глобальную цивилизацию. Она лишь породит отторжение ее клише всеми цивилизационными традициями. Смысл Встречи — это выявление окончательных критериев Высокого в цивилизационном смысле.

Другим ключевым аспектом смысла Встречи становится реальное обнаружение той «материи», которая соединяет цивилизационно расщепленных индивидов. Это возможно лишь при выявлении реального наличия общей высокой цели. Людей нельзя скрепить стандартными гайками. Они не могут признать себя болтами с одинаковой резьбой. Они требуют других соединяющих сил.

Печальный факт современной жизни — это обнаружение той истины, что ни доктрина материалистического понимания истории и классовой борьбы, ни идеалистическая доктрина этического социализма и социального компромисса не дают решения этой ключевой цивилизационной проблемы.

Современная цивилизационная реальность, несмотря на процессы глобализации, порождает **расщепление индивидов**: индивид, поскольку он является носителем кода данной цивилизации, оказывается **общей и истинной ценностью**. Индивид как носитель кода иной цивилизации по этой логике оказывается **вне системы цивилизованных отношений**. Он всего **лишь объект** с определенными физическими свойствами и воспринимается как **средство**, которое можно использовать для собственного благополучия цивилизованного сообщества. Здесь лежит константное психологическое основание оправдания насилия, рабства и убийства в самых различных формах.

Сегодня в новых обстоятельствах открывается та истина, что ни универсальный лозунг социальной справедливости, ни универсальный лозунг свободы не привели к элиминации порабощения

человека в самых различных формах: они лишь изменяли социальные слои и этнические группы, выполнявшие функции господина или раба. Это также означает, что применение общего критерия разумности и неразумности к цивилизационной жизни оказывается амбивалентным: господин всегда будет считать цивилизационную жизнь, в которой он сохраняет свой статус, разумной, раб — неразумной. Проблема состоит в том, чтобы найти тот путь, который позволит осуществить соединение иерархии чувственных достоверностей внешних форм жизни и рассудочной рациональности интересов с приоритетом духовных истин, сделать их внутренним определяющим слоем жизни. Обыденное сознание судит о месте индивидов, о том, кто из них стоит «выше», а кто «ниже» именно по иерархии внешних форм. Но по этой иерархии на «высоте» зачастую оказываются социальные и криминальные элементы. В международной жизни высшим судьей всех и вся объявляет себя тот, кто держит в руках самую большую дубину.

Вместе с утратой внутренних духовных критериев все возвращается на круги своя: распадается цивилизационное единство, начинается война всех против всех.

Ментальность, ориентирующаяся на внешние формы жизни, ищет истину бытия повсюду там, где жизнь кажется лучше, чем дома. Соответственно, переход на более высокий уровень цивилизации отождествляется с овладением внешними формами иной, более высокой цивилизации. И кажется странным, что присвоение реальных эмпирических составляющих этой цивилизации не влечет за собой изменения сущности собственной цивилизации.

С этой странностью нам пришлось столкнуться в эпоху перестройки и последовавших за ней реформ. В эту эпоху общее наступление выражалось в словах: «Хотим жить как в Америке!» Это казалось делом несложным. Однако, поев ножек Буша и выпив пепси-колы, пообедав в Макдоналдсе, выучив слова «вау» и «о'кей», сев в машину Гранд чероки, граждане России почему-то не превращаются в носителей ценностей американской цивилизации. Они оказывались лишь эффективными потребителями ее продукции. Соответственно и мир, в котором они стали жить, остался далеким от американского мира.

Казалось бы, странным образом современная цивилизационная жизнь возвращает нас к толкованию истины, которое проклами-

ровалось античной философией. Истина оказывается связанной со знанием того, что можно считать началом данной конкретной цивилизации. Знание внешнего, постоянно изменяющегося эмпирического слоя цивилизации, где периодически реализуются различные заимствования или отвергаются как чужеродное тело, не дает возможности проникнуть в ее действительную сущность, а значит, и постигнуть истину цивилизационной жизни.

Значит, тот, кто слепо следует за чувственной достоверностью эмпирических реалий цивилизации, может оказаться в плену ложных представлений.

Как отмечал Аристотель, «ложное» может означать то, что *ложен предмет*, и в этом случае разное на деле не связано между собой или не может быть объединено. Ложно также то, что хотя и существует, однако по природе таково, что кажется или не таким, каково оно есть, или тем, что оно не есть¹.

¹ См.: Аристотель. Указ. соч. — С. 177.