

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Наши юбиляры

От редколлегии

Евгений Алексеевич Кротков родился 28 апреля 1941 года. В начальных классах школы часто болел – последствия тяжелейших условий эвакуации, в которых находилась семья. После школы обучался в ленинградском техникуме легкой промышленности (диплом с отличием). Служил в радиотехнических войсках, самое трудное время этого периода считает – Карибский кризис, мучительное ожидание неминуемости ядерного конфликта. Именно тогда Евгению Алексеевичу захотелось приобщиться к человеческой мудрости, поискать в философии ответы на непростые смысложизненные вопросы.

В 1964 году поступил на философский факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (диплом с отличием). Там же проходил аспирантуру по кафедре логики, защитил кандидатскую диссертацию в 1974 году под руководством Евгения Каземировича Войшвилло, которого считает своим наставником и учителем.

Над докторской диссертацией работал долго, посвятил ее логике и методологии врачебной диагностики. Защита состоялась в 1993 году также на философском факультете МГУ. Получил ученое звание профессора по кафедре философии, после чего заведовал в разное время тремя кафедрами философии.

С сентября 2002 года состоит профессором философии БелГУ. Является специалистом в области прикладной логики (логики врачебной диагностики, логики юридического и философского дискурсов). Увлечение – анализ феномена рисуночного юмора, удалось сформулировать принципы его дискурс-анализа. Опубликовал около сотни работ, автор либо соавтор восьми монографий и учебных пособий. Жизненный принцип – неучастие во лжи.

УДК 101.1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ФИЛОСОФИЯ РАЦИОНАЛЬНЫМ ПРЕДПРИЯТИЕМ? PHILOSOPHY IS NOW RATIONALITY?

Е.А. Кротков
E.A. Krotkov

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85
Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St., Belgorod, 308015, Russia*

E-mail: krotkov@bsu.edu.ru

Аннотация. В статье философия характеризуется как текст, интеллектуальная деятельность и коммуникация. Выделяются два равнозначных аспекта философского дискурса – когнитивный и коммуникативный. Рассматривается специфика семантики языка философии, ее понятий. Когнитивный аспект философского дискурса состоит в конструировании концептов, посредством которых осуществляется категоризация предельных оснований бытия и познания. Коммуникативный аспект реализуется в двухадресном пространстве «предпосылочного» и «встречного» текстов, а также в силовом поле внутреннего диалога ratio философа с его existentia. Обсуждается феномен философских ий, характер философского спора, языковые жанры философского дискурса, роль мировоззренческого дискурса в современной общественно-политической ситуации в стране.

Resume. The article is characterized as a philosophy text, intellectual activity and communication. There are two equally important aspects of philosophical discourse - cognitive-tion and communicative. We consider the specifics of the semantics of the philosophy of language, to understand it-rd. The cognitive aspect of the philosophical discourse consists in the construction of concepts by means of which the categorization of ultimate bases of existence and knowledge. The communicative aspect is implemented in the two-address space "premiered" and "counter" of texts, as well as in the force field of internal dialogue with his philosopher ratio existentia. Philosophical Controversy discussed phenomenon, the nature of philosophical dispute, linguistic genres of philosophical discourse, the role of ideological discourse in the contemporary socio-political situation in the country.

Ключевые слова: метафилософия, дискурс, мировоззрение, плюрализм, конфликт, диалог, толерантность, кодекс человечности.

Keywords: metaphilosophy, discourse, ideology, pluralism, conflict, dialogue, tolerance, humanity code.

Кто говорит на языке, понятным ему одному, тот не говорит вообще.
Х.-Г. Гадамер

Каждая мысль и каждая жизнь вливается в незавершенный диалог.
М.М. Бахтин

Каждому возрасту человека соответствует известная философия.
И.В. Гете

1. Философия как разновидность интеллектуальной активности не может развиваться, не подвергая самое себя критическому анализу, не находясь в состоянии перманентной саморефлексии. Философская саморефлексия, т.е. метафилософия, имеет целью конституирование проблемного поля философии, ее языка и методов, комплекса связей философии с наукой и религией, культурой в целом. Она исследует процесс формирования и трансляции философских идей (концептов), их роль в становлении и развитии научного познания Природы, Общества и Человека. Эмпирическую основу этого исследования составляет корпус текстов, которые их авторы считают философскими. Основатели аналитической традиции в философии полагали, что эти проблемы связаны с изучением логико-семантического и прагматического аспектов естественного и научного языков. При этом одни истолковывали анализ как комплекс дефинитивно-разъяснительных процедур по замещению менее ясных выражений более ясными и понятными (Дж. Мур), другие – как «перевод» высказываний анализируемых текстов на формализованный язык с целью прояснения их логической структуры и лежащих в их основе онтологических допущений (Р. Карнап, Н. Гудмен, В. Куайн), третьи следовали традиции прагматического анализа позднего Л. Витгенштейна: выявляли способы употребления языковых выражений в конкретных речевых ситуациях, вскрывали источники «сбоев» в работе языка, являющихся, по их мнению, причиной возникновения метафизических проблем и споров (Г. Райл, П. Струсон). Основную заслугу философов-аналитиков я усматриваю в следующем. Картезианская дихотомия «*res cogitans* – *res extensa*», ставшая парадигмой новоевропейской эпистемологии, отгородила неприкосновенной стеной человеческую субъективность от всего остального мира, сознание от действительности. И только рассмотрение отношения между ними через призму языка и речевых практик позволило обозначить путь к их долгожданному «воссоединению». Во всяком случае, теперь исследователей перестала волновать проблематика «чистого мышления» и «чистого бытия»: стало очевидным, что эти концепты являются всего лишь контрадикторно противопоставленными абстракциями от дискурсных процессов.

2. «Странности» философского дискурса начинаются с семантики терминов его тезауруса, таких, к примеру, как «бытие», «дух», «субстанция», «истина», «свобода», «ничто» etc. Их содержания не принадлежат к разряду научных понятий: для языка философии не типичны общие (универсальные) высказывания. «Свобода укоренена в духе» – репрезентативный для философского дискурса тезис, но он непереводаем на язык с кванторами. Более простой пример: «Человек – разумное существо». Очевидно, что и это высказывание не эквивалентно результату его логической реконструкции «Все люди – разумные существа» (Все S суть P). Иногда говорят: слово «человек» в философском контексте представляет «человека как такового», «человека вообще», «сущностного человека», а не действительных (конкретных) людей. Однако едва ли такого рода пояснения делают прозрачным эпистемологический и логический статус этого мыслеобразования. По этой причине трудно установить критерии осмысленности и, соответственно, истинности метафизических тезисов.

Полагаю, что философские понятия аналогичны по своей природе «идеально-типическим понятиям» в смысле М. Вебера. В самой реальности «этот мысленный образ в его понятийной чистоте ни где эмпирически не обнаруживается» и его роль «состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае устанавливать, насколько действительность близка этому мысленному образу или далека от него». Далее, речь идет о «конструировании связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными», и, следовательно, «объективно возможными» [1]. При этом Вебер подчеркивает нетождественность «абстрактно-типического» «абстрактно-родовому», хотя «родовые понятия» можно «посредством абстракции определенных существенных понятийных элементов превратить в идеальные типы». Назначение «идеальных типов» в дискурсе философии состоит в том, чтобы формировать категориальное пространство теоретического мышления, «координатами» которого являются эти концепты. Каждая значительная философия создает свою категориальную «геометрию» мышления, достраивает либо перестраивает предшествующую, вводя в нее новые концепты. Так, Платон ввел координатную систему, в которой эмпирические объекты обрели надэмпирическое, сверхприродное измерение. Декарт своим *cogito* «перелицевал» эпистемологические координаты объективного, субъективного и достоверного: достоверность субъективно данного (мышления) оказывается в них критерием существования внешнего мира. Кант реконструировал новоевропейское мышление введением координат «*ноуменальное* – *феноменальное*», «*априорное* – *апостериорное*», «*синтетическое* – *аналитическое*». В этом и состоит задача философии: «формировать, изобретать, изготавливать концепты» (Ж. Делез, Ф. Гваттари.), создавать «принципиально новые категориальные смыслы» (В.С. Степин) и тем самым «расширять наше представление о том, что возможно, обогащать наше интеллектуальное воображение» (Б. Рассел).

3. Другая особенность философского дискурса состоит в наличии у него двух равносильных (равноценных) интенций: когнитивной и коммуникативной. Когнитивный аспект философского дискурса – это как бы сцена, на которой развиваются перипетии персонажей авторской пьесы: артикулируя соответствующий текст, мы наблюдаем за судьбами непосредственных участников этого спектакля – философских концептов («Может ли Единое быть Многим?» «Вытекает ли Должное из Сущего?»). Однако в этом действе есть другие его участники, которые не всегда выходят на сцену, но без них, собственно, пьеса не состоится... Во-первых, каким бы ни был текст монологичным, сосредоточенным на своем предмете, он не может не быть ответом на то, что было уже ранее другими высказано о данном предмете. М.М. Бахтин отмечал, что каков бы ни был предмет текста, его автор – не библейский Адам, имеющий дело только с девственными, еще не названными предметами. Этот предмет «уже оговорен, оспорен, освещен и оценен по-разному, на нем скрещиваются, сходятся и расходятся разные точки зрения, мировоззрения, направления» [2]. Поэтому философский текст следует рассматривать, во-первых, как реакцию («ответ») на предшествующий тематически близкий текст-вызов. Этот ответ может состоять либо в частичной идентификации, либо в его неприятии, но с модифицированным воспроизведением проблемного поля текста. При любом исходе установить аутентичный предметный смысл авторского текста едва ли возможно безотносительно к философскому текстовому наследию, с которым состоялась встреча автора. Фрагменты из «предпосылочных» (М.М. Бахтин) текстов приобретают в авторском тексте иной (иногда – противоположный) смысл, в их содержании изменяется акцентуация (что было несущественным, становится главным, или наоборот). Одна из целей имплантирования части чужого текста в авторский состоит в использовании ее в качестве аргумента к авторитету. Однако авторитеты в философии существуют не столько для того, чтобы им следовать, учиться у них, сколько для того, чтобы обращать их в своих «единомышленников».

Изложенное дает основание для выделения двух типов авторской аргументации: предметной и диалоговой. Доводы в предметной стилизации имеют своей интенцией содержание философских концептов («Истина аподиктических суждений имеет внеопытное происхождение, ибо опыт, в силу его конечности...»). Доводы в диалоговой стилизации формулируются в виде пропозициональных установок («Уже Лейбниц полагал, что истина аподиктических суждений имеет внеопытное происхождение...»), причем автор интерпретирует содержащиеся в них высказывания таким образом, чтобы их можно было либо частично идентифицировать со своей точкой зрения, либо (что случается чаще) превратить в объект для критики. Эти доводы иногда маркируются (последний пример), но могут и не иметь источниковой индексации («Известно, что истина аподиктических суждений...»). Возможен вариант, когда интродуцированный текст оформляется автором в предметной стилизации, и требуется специальное исследование на идентификацию аргумента. В этой связи уместно напомнить, что установление авторства смыслового содержания философского текста – проблема трудно разрешимая, если ее понимать как задачу установления абсолютного авторства.

Во-вторых, авторский философский текст строится с учетом виртуальной встречной позиции, т.е. возможной реакции на создаваемый текст. Продолжая аналогию, встречный текст можно истолковать как отклик театрального критика на пьесу, которая еще только готовится к постановке, но строки из рецензии на ее сценический дебют уже маячат перед глазами режиссера... Автор «просчитывает» возможные pro et contra, иногда специально инсценируя диалоги филоносов с гиласами, или же вступает в диалог с безликими возможными оппонентами («Мне могут возразить, что...») и единомышленниками («Меня поймут те, кто...»), попутно разъясняя и уточняя свою позицию, которая, по его мнению, обретает тем самым некий «иммунитет» к виртуальной критике.

4. Следующий мой тезис: философский дискурс имеет экзистенциальные «корни». Как предполагал М.М. Бахтин, автор текста не отдает себя на «полную и окончательную волю» наличным и близким адресатам, оставляя для себя надежду на «идеально верное понимание» своего текста со стороны некоего «нададресата». Философ отвергает теологическую вертикаль диалогического пространства (иначе он был бы богословом, а не философом). Но тем самым его надежды на удостоверение истины создаваемого им текста становятся призрачными: в нем речь идет о Предельных Основах, Универсальных Смыслах, Конечных Целях, т.е. о том, что выходит за границы верификационного потенциала науки и опыта повседневности. В этой ситуации философ обретает опору во внерациональных компонентах своей личности. Не без оснований В. Дильтей считал «великие жизненные настроения» фундаментом, «подпочвой развивающихся на их основе мировоззрений», отмечая, что мировоззрения «не возникают в результате одной лишь воли познания», «они – результат занятой жизненной позиции, жизненного опыта всей структуры нашего психического целого» [3]. Аналогично, И.В. Гете увязывал то или иное мировоззрение человека с возрастными особенностями жизненного опыта личности, в силу которых юноша превращается в идеалиста, у мужчины все основания стать скептиком, а старик всегда должен будет тяготеть к мистицизму. И.И. Мечников отмечал, что эволюция «чувства жизни» в развитии человека составляет настоящую основу философии оптимизма. Консонанс ratio философа с его existentia – в этом суть диалогической «вертикали» авторского философского текста. Нетрудно заметить, что этот тезис позволяет снять восходящее к Кьеркегору жесткое противопоставление философии, трактуемой как теоретическое предприятие, философии, которая решает задачи существования, т.е. экзистенциальной философии: «Тогда как объективное мышление равнодушно по отношению к мыслящему субъекту и его существованию, субъективный мыслитель как существующий сущностно занят своим мышлением: ведь он существует в том» [4]. Итак, диалогический нададресат естественно-научного текста – Природа, «согласие» с которой достигается посредством логики и эксперимента.

Богословский текст таковым имеет Библию. Философский дискурс адаптируется к чувству жизни его автора, рационализацией которого и оказывается создаваемый им текст. «Подобно тому, как художники воплощают в типы, объективируют в художественные образы личное и глубокое выстраданное и тем как бы снимают с себя страдания, метафизики нередко объективизируют характерные черты своей собственной личности в мировоззренческую сущность» [5].

У возможных оппонентов этой точки зрения логика рассуждений должна быть иная. Философия призвана строить объективную картину «мира в целом», и правильной, или истинной, может быть признан только один такой образ. Возможен вариант: что-то истинно в одном философском учении (остальное – заблуждение), а что-то – в другом. Данный подход можно назвать «основным методологическим заблуждением» сторонников философского «единоверия». Во-первых, философская картина «мира в целом» – сугубо метафизический конструкт: лишь какие-то его фрагменты заимствованы из опыта повседневности и научных знаний, однако и они достаточно вольным образом экстраполированы на безграничность и бесконечность. Во-вторых, не существует внятной методологии перехода от какой-либо (определенной) онтологии к «соответствующей» ей системе ценностей (аксиологии), а от нее – к таким же общим принципам жизнедеятельности (праксиологии). В-третьих, при изложенном подходе в качестве «системы отчета» предубежденно избирается «мир в целом» (точнее, его метафизический абстракт), и уже под него «подстраивается» учение о человеке (мироцентристская антропология). Но не менее правомерен другой подход: философ создает то миропонимание, которое корреспондирует его чувству жизни, его экзистенции (антропоцентристская картина мира). Именно такой подход позволяет объяснить наличие феномена плюралистичности в мировоззренческой сфере.

5. Плюрализм как атрибут философского дискурса не означает, что в нем «все дозволено». Важнейшим ориентиром для дискурса философии является его дефинитивная и логическая корректность, которой, тем не менее, нередко пренебрегают. «Человек, однако, волит себя как добровольца воли к воле, для которого всякая истина становится тем заблуждением, в котором он нуждается, чтобы обеспечить себе самообман насчет того, что воля к воле не может волить ничего другого, кроме ничтожного ничто, в противостоянии которому он себя утверждает, не умея заметить свою собственную законченную ничтожность» – не самое загадочное высказывание из текстов классика философии XX века М. Хайдеггера [6]. Похоже, что и сам Хайдеггер осознавал семантическую непрозрачность своего письма, высказываясь в том смысле, что его начнут понимать лишь в отдаленном будущем. Послушаем более раннего германского метафизика Г.В.Ф. Гегеля: «Звук есть смена специфической внеположности материальных частей и ее отрицания, – он есть только абстракция или, так сказать, только идеальная идеальность этой специфичности...» [7]. У К.Поппера в связи с подобного рода гегелевскими пассажами даже возник вопрос, обманывал ли Гегель сам себя, загипнотизированный своим собственным жаргоном, или он пытался обмануть и запутать других? Несомненно одно: «Общий язык разума следует использовать, так сказать, без шифров, использовать прежде всего как средство рациональной коммуникации...» [7].

Новейшая история западной философии свидетельствует о многочисленности попыток дезавуировать основные логические принципы мышления. Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия является критерием заблуждения – этот сокрушительный для философского дискурса тезис был заявлен Гегелем в его диссертации (1801 год). В XX веке М. Хайдеггер и К. Ясперс весьма энергично настаивали на том, что противоречия, круг, тавтология являются конститутивными признаками философского мышления [9]. Постулат о существовании некоего высшего типа рациональности, на уровне которой требуется мыслить логическими противоречиями, поразительно сходен с тезисом фидеиста: где нет антиномий, там нет веры; чем ближе к богу, тем отчетливее противоречия. Так, П. Флоренский призывал рационалиста поверить мистика в том, что формально-логические противоречия «оказываются высшим единством в свете Незаходимого Солнца, и тогда они-то именно и показывают, что Священное Писание и догматы выше плотской разсудительности» [10].

6. И все же философ создает свои тексты не для того, чтобы переубедить (опровергнуть) оппонентов, а для того, чтобы во всей возможной полноте представить свою точку зрения: аргументы в его дискурсе есть часть содержания его философских убеждений. В этой же связи следует прояснить роль спора как диалогической формы философского дискурса. Мысль о том, что в споре рождается истина, менее всего может быть отнесена к философскому творчеству. Любой философский спор, проясняя и уточняя позиции его сторон, заходит, в конечном счете, в тупик (в качестве иллюстрации: финал значительной части платоновских диалогов). Р.Рорти предлагал рассматривать философию как некоторого рода «разговор человечества», в котором участники дискуссии в лучшем случае могут лишь попытаться понять друг друга.

Еще дальше идет А. Макинтайр, считая, что даже наша внутренняя позиция до дискуссии уже является выбором одной из несоизмеримых альтернатив («После добродетели»). Полагаю, что спор уместен разве что между приверженцами одной и той же философской доктрины, т. е. внутри «школы», но и он не приводит к изменению ее фундаментальных идей и принципов. Часто разгораются философские споры между адептами несовместимых философских учений, но ведутся они не с целью сближения позиций или преодоления концептуальных расхождений, а по соображениям чисто пропагандистского плана: было бы сверхтипичным склонить философа, работающего, скажем, в гегельянской парадигме, принять решение какой-либо проблемы (как, впрочем, и ее постановку) в позитивистском категориальном пространстве мысли. «Спорить хорошо за

круглым столом, но философия бросает свои зашифрованные кости на совсем иной стол. Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, так это то, что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же... Спорящие всегда оказываются в разных планах <...> Философия... не выносит дискуссий»[11].

7. Обсудим вопрос о выразительных средствах философского дискурса. Представляется уместным поделить его на две основные разновидности – поэтико-афористическую и понятийно-прозаическую (абстрактно-теоретическую). К первой можно отнести философские поэмы, диалоги, диатрибы, афоризмы, ко второй – философские трактаты, монографии и диссертации. Поэтико-афористическая форма философского дискурса иногда квалифицируется как неадекватная содержанию и целям собственно философского мышления. Отмечается, в частности, что поэтическая форма выражения философского размышления (Пифагор, Парменид, Эмпедокл) хотя и способствует яркости, чеканности мысли, однако она отягощена, ограничена чувственностью, конкретностью образов, в то время как стихия философской мысли – абстракция, всеобщее. В этом плане поэтическая форма и философское содержание вообще несовместимы: чем совершеннее первое, тем беднее, ограниченнее второе, и наоборот. «Если поэтическая форма выражает философскую абстракцию, то, похоже, от нее остается лишь форма», а если «форма на самом деле поэтична, она остается образной и не подходит для выражения философской абстракции, будучи для нее косвенной и символической»[12]. «Поэтическое представление как таковое уже делает проблематичным сравнение с определенными философскими идеями» (О.Ф.Большов). На этих же основаниях квалифицируется как неадекватный и афористический стиль философствования (Б. Паскаль, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше): сжатый обручем лаконичности и отягощенный образностью и метафоричностью, афористический дискурс по необходимости фрагментарен, не способен воспроизводить последовательность, сложность и дифференцированность философского содержания. Отсюда делается вывод: «Выбор афористического стиля выражает явную склонность к непоследовательности и нежелание систематизировать, с тем, чтобы легче соблазнить читателя, избавляя его от необходимости доводить до конца некоторые ходы мысли»[12].

Действительно, когда философ ограничивается поэтико-афористическим *façon de parler*, не трансформирует ее в понятийно-прозаическую, то это означает, что он отказывается доводить продукт своего творческого озарения до стадии коммуникативной «открытости». Философская идея, если она не вписана логически в органическую целостность других философских концептов, оказывается семантически неопределенной и потому амбивалентной, противится попыткам установить ее аутентичное содержание (в то время как такого содержания вообще может и не быть!). «Философии еще нет там, где нет стремления мыслить последовательно и прояснять внутренние связи идей»[12].

Но озвучу и иную позицию. В философском дискурсе манера «доводить до конца» «ходы мысли» нередко порождает спекулятивно-схоластические монстры, язык которых темен, стиль изложения тяжеловесен, а заслуживающие внимания идеи нередко «размазаны» по всему неохватному страничному пространству пухлых монографий и многотомных сочинений. И все потому, что их авторы не склонны формулировать свои мысли ясно и компактно (то ли мысли не додуманы, то ли не так «заумны», как хотелось бы). Вот и приходится приниматься за написание пролегоменов. Далее, согласно Кьеркегору, философ, оперирующий только абстракциями, всегда остается «беспристрастным»; экзистенциальный мыслитель, напротив, не беспристрастен, но, поскольку его мышление укоренено в особенных нуждах касающегося его жгучим образом собственного бытия, внутренне участвует в своем мышлении. Так вот, если мы не намерены отстранять философский дискурс от участия в этих «жгучих нуждах», литературно-художественные средства из этого дискурса следует признать вполне легитимными. Обоснованно обращается внимание и на то, что философские концепты «рождаются» не в книжной паутине бесконечных «поворотов и разворотов» монографической мысли, а из образов и метафор в недрах поэтико-афористического дискурса. В нем художественный образ органично ассоциируется с философским содержанием, что придает последнему интимную близость с дискурсом повседневности. А это немаловажно.

Дело в том, что философское творчество изначально ориентировано не только на построение категориального каркаса для мышления о мире и познании, но и движимо «пасторским» комплексом – желанием растолковать людям, в чем следует усматривать смысл жизни, ее главную цель, и в этой своей функции оно пытается выгнать «искупительную истину» религии (Р. Рорти). О чем бы ни рассуждал философ – об атомах или интуиции, о космосе или душе, о науке или искусстве – его мысль пребывает в силовом поле извечных вопросов о Добре и Зле, о том, как человеку достойно и, по возможности, счастливо прожить эту короткую, как выстрел в упор, жизнь. К примеру, разве не является «Критика чистого разума» И. Канта своеобразными «входными воротами» в «Критику практического разума»: первая из них подводит эпистемологический фундамент под тезис второй о неоспоримости нравственных истин новозаветной морали. Не в том ли состоит и скрытый пафос феноменологической модели человеческого познания Э. Гуссерля, чтобы утвердить интуитивную достоверность этих же максим? Можно напомнить в этой же связи об «Этике» Б. Спинозы, об откровении Ф. Ницше относительно того, что моральные намерения составляют живой зародыш любой философии. Однако абстрактно-теоретический модус философского дискурса делает этико-деонтологические построения труднопонятными для восприятия читателя. В то же время экзистенциализм, к примеру, стал необычайно популярным в среде интеллигенции во многом благодаря выражению его смысло-жизненных концептов и нравственных ориентиров в литературно-художественных образах Ф. Кафки, Ж.-Поль Сартра, С. де

Бовуар, А. Камю. Известными примерами того же ряда могут послужить и многие литературные произведения Ф. Тютчева, Л. Толстого и Ф. Достоевского.

8. В заключение – о роли мировоззренческого дискурса в контексте современной общественно-политической ситуации в стране. Сформулируем проблемную ситуацию в форме вопроса: как избежать конфликта между религиозным и безрелигиозным дискурсами, а также между дискурсами основных мировых религий? Для такой постановки вопроса имеются веские основания. Противостояние тех, кто «горой стоит» за веру и тех, кто индифферентен к ней либо относится к религии скептически, не завершилось в России фактом поражения политических сил, насаждавших безверие не только идеологическим террором, но и физическим насилием. Настали «новые времена», однако с уходом в небьтие «воинствующего» (В. Ленин) атеизма в стране нарождается феномен, который И.Кант обозначил «воинствующей церковью». Нарастает «девятый вал» инфильтрации клерикальных кругов во все сферы общественной жизни. Этой беспрецедентной компании способствует установление эксклюзивных отношений церкви с властью и бизнесом и, как следствие, усиление ее влияния в системе образования, органах культуры и даже в силовых структурах. Не обошли стороной и науку: в список «естественных» союзников, ревнителей веры – без малейших на то оснований – вносятся имена многих выдающихся представителей фундаментальной науки, т.е. той области знаний, которая веками оппонировала религии. В общественное сознание с завидной методичностью «вколачивается» мысль о том, что тотальное обращение народа в наиболее равную среди всех веру необходимо для спасения России от вестернизации (сохранения ее национальной идентичности), противостояния терроризму, нравственному нигилизму etc. Убеждают в том, что неверующий в Творца неизбежно приходит к мысли о вседозволенности, и потому потенциально безнравственен, непатриотичен и бездуховен. Сегодня само понятие «духовность» оккупировано клерикальной пропагандой в такой мере, что безоговорочно отождествляется с религиозностью. Словом, очередная идеологическая диверсия, но уже по схеме «истинноверующие против неверных» (т.е. безрелигиозных и иноверцев) стремительно набирает обороты.

Лидеры «основных» религиозных конфессий заключили между собой негласный пакт о ненападении, дабы не отвлекать силы в их «священной» борьбе за умы и сердца мирян и тех, кто еще не обратился в их веру. Уместно заметить, что это межцерковное перемирие не может не быть временным, тактическим, поскольку каждая из конфессий, следуя завету ее основателя, провозглашает свою веру единственно верной (аутентичной), а принадлежность к иной вере – едва ли не большим грехом, чем просто безверие. Феномен религиозного фундаментализма и фанатизма в современном мире – серьезный аргумент в пользу данного тезиса. «И так называемые религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры» – отмечал прозорливо И. Кант [15].

Не следует полагать, что автор ополчается на религию как таковую и намерен обелить тех, по чьей вине взрывались храмы и ломались судьбы тех, кто молился в них. Настаиваю лишь на принципиальном (последовательном и безоговорочном) соблюдении положений Конституции РФ о свободе совести и светском характере нашего общества. Кроме того, считаю, что праворазрешительный подход к решению обозначенной проблемы необходим, но едва ли достаточен. Не менее важна разработка концепции мировоззренческого партикуляризма и на ее основе формирование новой, более адекватной цивилизованному обществу фундаментальной установки в отношениях друг к другу субъектов разной веры, а также веры и безверия. Рискну представить некоторые базовые положения этой концепции.

Укрепление традиций плюрализма и автархии в мировоззренческой сфере

В науке плюрализм теорий – ситуативное явление. Содержание научного текста достаточно уверенно контролируется логикой и экспериментом, поэтому рано или поздно специалисты приходят к относительному единству в своих взглядах. В мировоззренческой сфере все обстоит иначе: сколько Апостолов (эпигоны – не в счет), столько и Откровений, и никакая рациональная дискуссия между ними не уместна. Мировоззренческий текст, «истина» которого пытается вытеснить, аннулировать «истину» другого, уже не мировоззренческий, а идеологический феномен. Не существует интерперсонального аргументативного преимущества ни у одной из мировоззренческих позиций, составляющих основу веры либо безверия. В подобных вещах, полагал Кант, «не так много значит мудрствование, как искреннее признание бессилия нашего разума». Все претензии на наличие доказательной базы в вопросах миропонимания – плод либо невежества, либо лукавства: «В природе тех данных, которыми располагает человек, нет ничего такого, что явно побуждало бы его ум примкнуть к какой-либо метафизической позиции, предпочтя ее всем другим» [16]. Поэтому в анализе мировоззренческого выбора вообще не уместны эпистемологические предикаты «истинно» и «доказано», либо «ложно» и «бездоказательно».

Приемлемый (цивилизованный) мировоззренческий текст должен быть не столько аргументативным дискурсом, сколько нарративом, т.е. повествованием о событиях жизни личности, подвигнувших ее к тому или иному миропониманию и мироощущению («Исповедь» Августина Блаженного или Льва Толстого). Также абсолютно бесперспективны дискуссии о «плюсах» и «минусах», пользе и вреде веры или безверия. «Бог мне судья!» либо «Я перед своей совестью и людьми в ответе!» – это все, что скажут честные и разумные люди друг другу, и никто не усомнится в их личностной правде. Сциентизм в вопросах веры и безверия – пройденный и, к сожалению, оплаченный непомерно высокой ценой этап в эволюции европейской цивилизации.

Отказ от мифа о детерминации общечеловеческих нравственных ценностей какой-то одной (привилегированной) мировоззренческой позицией

Как среди верующих, к какой бы конфессии они ни принадлежали, так и среди неверующих есть немало глубоко нравственных людей. Верно и обратное: нравственное оскудение и даже падение может постигнуть – при хорошо известных субъективных условиях – любого человека, с каким бы мировоззрением он ни идентифицировал свое мышление. В понимании природы этого обстоятельства мы можем опять-таки опереться на мнение Канта. Напомним его точно выверенное положение: «<...>для себя самой мораль отнюдь не нуждается в религии», «не нуждается ни в идее о другом существе над ним (человеком – Е.К.), чтобы познать свой долг, ни в других мотивах» [17]. И хотя Кант полагал, что «человеческой способности недостаточно для того, чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым», многие действительно счастливые люди, прожившие жизнь высоко-нравственно, не связывали свои надежды на участие в ней Всевышнего.

Как показывает история мировой культуры, одни и те же нравственные ценности и регулятивы могут иметь для разных народов равновысокую значимость, хотя их мировоззренческие «основания» оказываются не только существенно различающимися, но и трудно совместимыми. Убеждение, что «подлинная» мораль возможна только на некой «избранной» мировоззренческой основе, характерно для тоталитарного общества. Однако ни падение авторитета мировых религий, ни распад тоталитарных режимов не привели, в общем и целом, к краху общественной морали.

Признание принципа толерантности абсолютной ценностью мировоззренческого дискурса

Понятно, что взаимоуважение, терпимость, согласие и сотрудничество могут иметь место только в том случае, если у людей с разным мировоззрением имеется единое пространство их жизненной идентичности. Ныне человечество, сполна познавшее горечь религиозной нетерпимости, национального и социально-классового эгоизма, вплотную приблизилось к прозрению координат этого пространства, т.е. универсальных императивов консонансного социального бытия. Таковыми являются понятные каждому и непреложные для всех сапиентальные ценности: неприемлемость любой формы агрессии, расовой, национальной и конфессиональной нетерпимости, право на труд и собственность, свобода совести и политического выбора, бережное отношение к природе etc. И не столь уж важно, в чем философы, культурологи и теологи усматривают их источники – в антропологическом единстве человечества, адаптационных закономерностях эволюции социального бытия, или в Слове, которое было у Бога. Важно признать другое: только добровольное и осознанное следование императивам универсального кодекса человечности сохранит шанс на выживание планетарной цивилизации.

**Список литературы
References**

1. Вебер М. Объективность познания в области социальных наук и социальной политики / Культурология. XX век. М., 1995. С. 580-590.
Weber M. The objectivity of knowledge in the social sciences and social policy / Cultural Studies. XX century. М., 1995. S. 580-590. (in Russian)
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 289.
Bakhtin MM Aesthetics of verbal creativity. М., 1986. P. 289. (in Russian)
3. Вильгельм Дильтей. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / Культурология. XX век. Антология. С.220,225.
Wilhelm Diltthey. Types world and finding them in the metaphysical systems / Cultural Studies. XX century. Anthology. S.220, 225. (in Russian)
4. Цит. по книге: Больнов Отто Фридрих. Философия экзистенциализма <http://elenakosilova.narod.ru/studia/bollnow.htm>.
Op. the book: The patient Otto Friedrich. The philosophy of existentialism <http://elenakosilova.narod.ru/studia/bollnow.htm>. (in Russian)
5. Тиме Г.А. Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта // Вопросы философии. 2000. № 7.
Tim G.A. Pessimism and optimism spirit of the Absolute // Problems of Philosophy. 2000. № 7. (in Russian)
6. Цит. по книге: Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 215.
Op. the book: The philosophy of Martin Heidegger and Modernity. М. 1991.S.215. (in Russian)
7. Цит. по книге: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. М., 1992. С. 37.
Op. the book: Karl Popper, The Open Society and Its Enemies. V.2. М., 1992. P. 37. (in Russian)
8. Jaspers K. Die groben Philosophen. München, 1957. Bd. 1. S.450.
Jaspers K. Die groben Philosophen. München, 1957. Bd. 1. S.450; M. Heidegger, Introduction to Metaphysics. М., 1998. S.108-109.
9. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.2. М., 1990. С. 505.
Florensky P.A. The pillar and ground of the truth. V.2. М., 1990. P. 505. (in Russian)
10. Делес Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. М., СПб. С. 28.
Deles J., F. Guattari, What is Philosophy. Moscow, St. Petersburg. p. 28.
11. Гурина Мишель. Философия. М., 1998.С.14-15, 36-37.
Michel Gurin. Philosophy. М. 1998. p. 14-15, 36-37. (in Russian)
12. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С.178.
Kant I. treatises and letters. М., 1980. p. 178. (in Russian)
13. Тарнас Ричард. История западного мышления. М., 1995. С.345.
Richard Tarnas. The history of Western thought. М., 1995. p.345. (in Russian)
14. Кант И. Трактаты и письма. С.79.
Kant I. treatises and letters. P. 79. (in Russian)