



УДК 140.8

## ОБ ИСТИННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

**В.Н. ФИНОГЕНТОВ***Орловского государственного  
аграрного университета**e-mail: v\_fn@mail.ru*

В предварительном плане обсуждается проблема истинности мировоззрения. Предлагается дифференцированный подход к рассмотрению истинности различных составляющих мировоззрения. Обосновывается предположение, согласно которому оценке мировоззрения на предмет его истинности должна предшествовать процедура рациональной реконструкции этого мировоззрения.

Ключевые слова: мировоззрение, истинность, структура мировоззрения, мера, многомерность человека, многомерность универсума, рациональная реконструкция мировоззрения.

Значение мировоззрения в жизни личности и общества трудно переоценить. Об этом глубоко и убедительно писали многие выдающиеся исследователи. На величайшую значимость мировоззрения в жизни личности и общества многократно указывал, например, А. Швейцер. Он писал в связи с этим о «мировоззренческих основах культуры», о «культуротворческой» роли мировоззрения. А. Швейцер подчеркивал также «пагубность нынешнего безмировоззренческого состояния»<sup>1</sup>. В. Дильтей писал о «практической энергии» мировоззрения, о внедрении мировоззрения в человеческую жизнь и в глубины человеческой души. Немецкий мыслитель говорил также о созидательной и реформирующей роли мировоззрения<sup>2</sup>. Для выражения высокой значимости мировоззрения в жизни человека и общества я ввел в своих предшествующих исследованиях понятие «мировоззренческий детерминизм»<sup>3</sup>. Разумеется, не следует отождествлять мировоззренческий детерминизм с «диктатурой мирозозерцания»<sup>4</sup>, с навязыванием человеку того или иного мировоззрения. Понятие «мировоззренческий детерминизм» введено для того, чтобы подчеркнуть фундаментальную роль, которую мировоззрение (личности, социальной группы, сообщества в целом) играет в общественной и частной жизни человека. Иначе говоря, с помощью этого понятия фиксируется то обстоятельство, что образ жизни некоторого субъекта в значительной мере, а в некоторых отношениях, по сути, полностью определяется мировоззрением данного субъекта.

Осмысленная значимость феномена мировоззрения для жизни современного общества, следует принять во внимание то фундаментальное обстоятельство, что мы живем в эпоху мировоззренческих поисков, мировоззренческих дискуссий и, увы, в эпоху острых мировоззренческих конфликтов. В связи с этим поистине судьбоносное значение приобретает вопрос: возможны ли конструктивные и плодотворные мировоззренческие дискуссии или спор представителей различных мировоззренческих позиций – это всегда полемика? В свою очередь, данный вопрос актуализирует еще одну очень серьезную проблему: правомерно ли применение определений «истинный» и «неистинный» (ошибочный, ложный) к мировоззрению. И, наконец, если предположить, что к феномену мировоззрения применимы (в том или ином смысле) определения «истинный» и «неистинный», то мы неизбежно приходим к вопросу: каким образом отличить истинное мировоззрение от мировоззрения ложного (ошибочного)?

<sup>1</sup> См.: Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 1993. - С. 194, 272, 283 и др.

<sup>2</sup> См.: Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. - С. 222.

<sup>3</sup> См. об этом подробнее в кн.: Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009. - С. 97-111.

<sup>4</sup> Данный термин принадлежит Н.А. Бердяеву. См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Русская идея. М., СПб., 2005. - С. 501 и далее.



Приступая к краткому обсуждению поставленных вопросов, прежде всего, необходимо отметить, что требует осмысления и уточнения сама постановка проблемы истинности мировоззрения.

Действительно, мировоззрение весьма неоднородно по своему составу. Какие именно компоненты входят в его состав – это вопрос, достойный отдельного рассмотрения. Так, многие авторы вполне правомерно включают в состав мировоззрения такие его уровни как миропонимание, мировосприятие и мироощущение. Очевидно, что в составе мировоззрения присутствуют убеждения, верования, идеалы, ценностные ориентации. Немного ниже мы будем говорить о таких подсистемах мировоззрения как онтологическая подсистема, аксиологическая подсистема, антропологическая подсистема. Разумеется, в составе развитого мировоззрения следует выделять также гносеологическую подсистему, социально-философскую подсистему, теологическую подсистему. Многообразие составляющих, подсистем и уровней мировоззрения, неоднородность его состава, несомненно, усложняют проблему истинности мировоззрения. Это многообразие требует, очевидно, дифференцированного подхода к оценке истинности различных составляющих мировоззрения.

Сейчас нам важнее всего подчеркнуть, что в состав мировоззрения входят знаниевая составляющая и составляющая ценностно-смысловая.

Знаниевая составляющая мировоззрения включает в свой состав принципиально важные сведения о мире, в котором мы живем, о месте человека в мире, о познавательных и преобразовательных возможностях человека. Например, знаниевая составляющая мировоззрения современного человека в той или иной мере опирается на максимально обобщенные и схематизированные научные знания о мире, о человеке и их взаимоотношениях.

Соответственно, ценностно-смысловая составляющая мировоззрения содержит фундаментальные правила и нормы деятельности человека, представления о должном и недолжном в жизни человека и общества, а также индивидуальные и социальные идеалы. Значительное место в ценностно-смысловой составляющей занимают также убеждения, верования, ценностные ориентации субъекта данного мировоззрения.

Понятно, что между этими составляющими мировоззрения нет непреодолимой границы. Они теснейшим образом связаны друг с другом. Так, например, ценностно-смысловая составляющая мировоззрения, очевидно, выражается некоторой системой знаний, подсистемами которой являются, в частности, этические и эстетические представления субъекта мировоззрения. Тем не менее, указанные составляющие существенно отличаются друг от друга и по содержанию и по форме. Поэтому, разумеется, к вопросам об истинности (неистинности) этих составляющих мировоззрения необходимо подходить различным образом.

Как известно, проблема истинности знания при всей ее сложности, несомненно, может быть достаточно корректно сформулирована, и попытки ее философского решения принесли множество ценных результатов. По нашему мнению, эти результаты в значительной мере могут быть использованы при обсуждении проблемы истинности знаниевой составляющей мировоззрения. Ниже мы попытаемся это сделать.

Здесь следует принять во внимание то обстоятельство, что многие современные исследователи предпочитают обходиться без понятия «истина» и при характеристике различных форм знания. Более того, о многочисленных трудностях, связанных с употреблением понятия истинного знания, или даже о недостижимости истинного знания различные авторы говорили на протяжении, по сути, всей истории философии. Соответствующие аргументы скептиков, релятивистов и агностиков хорошо известны. Эти аргументы достаточно серьезны и заслуживают столь же серьезного обсуждения. Среди них – указание на бесконечность, неисчерпаемость универсума, с одной стороны, и конечность опыта человека и человечества на любой стадии его развития, с другой. Среди них – подчеркивание исторической изменчивости и социокультурной обусловленности знаний, которыми располагает человек. Здесь же – констатация того факта, что познание и знание всегда субъектно, субъективно нагружено. То есть, указание на то, что познание и знание неизбежно несут на себе печать персональных и социокультурных особенностей субъекта познания. Поэтому и многие современные философы считают, что философия и



наука должны отказаться от претензий на достижение истинного знания и быть всего лишь мировоззренческой проповедью. Речь идет в частности о некоторых представителях постпозитивизма и, по сути, обо всех представителях постмодернизма.

Думается все же, что такая позиция является излишне категоричной, односторонней и прямолинейной. Ее фундаментом, по моему мнению, является недопустимое отождествление истины с абсолютной истиной, понимаемой в контексте гносеологии как в полной мере адекватное, исчерпывающее и окончательное знание о мире и человеке. Недостижимость такой – абсолютной – истины представляется несомненной в свете признания бесконечности, неисчерпаемости универсума. Абсолютная истина – это представитель того ряда, в который входят также другие абсолюты: абсолютная свобода, абсолютное добро, абсолютная справедливость, абсолютный смысл... Нетрудно убедиться, что на достижение этих абсолютов можно надеяться, по сути, только в рамках религиозного (или квазирелигиозного) мировоззрения. Можно сказать, что достижение их человеком означало бы, что он перестал быть человеком и, по сути, стал Богом. Если же не отождествлять истину с абсолютной истиной и считать, что истина всегда соразмерна с человеком, что она является атрибутом именно человека, то притязания человека (человечества) на достижение истинного знания, на обладание им вполне правомерны. Тогда вполне правомерно говорить, что человек может не только искать, находить и творить истинное знание, но и том, что человек обладает истинными знаниями. Он обладает ими, хотя бы потому, что живет, более или менее удачно адаптируется к характеристикам природных и социальных систем, нередко добивается практических успехов в преобразовании этих систем.

Разумеется, истины, которыми обладает человек (человечество), должны быть охарактеризованы как исторически и социокультурно обусловленные и ограниченные, как относительные, частичные и даже субъективные. На первый взгляд, эти характеристики – историческая и социокультурная обусловленность, ограниченность, относительность, частичность, субъективность – не могут быть свойственны истинному знанию. Разве независимость от субъекта, объективность не является сущностным признаком истины? Разве истина не является в равной степени истиной для человека, ангела, Бога? – Не будем спешить с выводами. Рассмотрим, совместима ли субъективность знания с его объективностью.

Обсуждая этот вопрос, следует учитывать, во-первых, что субъект познания является многоуровневым и многообразно укорененным в универсуме.

На мой взгляд, несомненным, является то, что обосновать познаваемость универсума и, соответственно, правомерность притязаний человека на достижение истинного знания можно, только рассматривая познание и знание как онтологические феномены. В соответствии с таким подходом, знание есть особая форма самораскрытия универсума, осуществляющаяся через познавательную способность человека. Иначе говоря, в определенном смысле познание универсума человеком есть осуществление самопознания универсума. Познание универсума человеком, таким образом, является онтологическим, объективным процессом. Этот процесс имеет глубочайшие (дочеловеческие, в том числе) истоки и вплетен во множество других (индивидуальных и социальных) процессов, которые осуществляет человек.

Для раскрытия сущности истины и для обоснования возможности достижения человеком истинного знания представляется полезным и даже необходимым использование категории меры.

Хорошо известно, что в истории философии (в системе Гегеля, например) категория меры теснейшим образом связывалась с категориями качества и количества. Мера, следовательно, фиксирует единство, взаимозависимость качественных и количественных характеристик интересующего нас предмета. Можно сказать, что она есть выражение сущности, определенности этого предмета. Другими словами, для того чтобы поистине познать предмет, нам необходимо постигнуть собственную меру этого предмета. Необходимо, как указывал в свое время К. Маркс, подходить к каждому предмету в соответствии с его собственной мерой. Можно сказать также, что истинным будет тот подход (теоретический или практический) человека к объекту (предмету), который основан на учете как меры человеческой (меры субъекта), так и меры этого объекта.



Очень важно при этом не приписывать, не навязывать изучаемому предмету меры, свойственной данному субъекту познавательной деятельности. Опасность такого приписывания и навязывания вполне реальна. Уже Протагор, как мы помним, утверждал антропоцентрический взгляд на процесс познания. «Мера всех вещей человек!» – гордо провозглашал он. Макс Штирнер в своей нашедшей книге «Единственный и его собственность» пошел еще дальше. «Не человек, а я есть мера всех вещей», – писал немецкий философ, развивая сугубо субъективистскую, откровенно эгоцентрическую позицию<sup>5</sup>.

К чему привело человечество движение по антропоцентрическому пути, хорошо известно современному человеку. Попытки насильственного навязывания субъективистски искаженной человеческой меры земной природе – не это ли главная причина нынешнего глубочайшего экологического кризиса.

Кстати, в рассматриваемом плане не является, на мой взгляд, более предпочтительным подход, истоки которого можно было бы связать с именем Платона. Согласно этому подходу, «Бог есть мера всех вещей». Действительно, как показано Л. Фейербахом, З. Фрейдом и многими другими мыслителями, теоцентризм – это своего рода скрытый антропоцентризм, это, так сказать, превращенная форма антропоцентризма. В любом случае подходы Протагора (Штирнера) и Платона могут быть охарактеризованы как разновидности монистической точки зрения, утверждающей наличие некоторой единой, универсальной (человеческой у Протагора или божеской у Платона других религиозных мыслителей) «для всех вещей» меры.

Такая – монистическая – точка зрения, как уже сказано, ведет к «навязыванию» некоторой частной меры всему универсуму. Она пытается представить частное (или особенное) в качестве всеобщего. Именно она служит осознанным или не осознанным основанием отождествления истины с абсолютной истиной. Именно она служит также основанием узко прагматического, «хозяйского» отношения человека к природе. Монистическая (в указанном смысле) точка зрения не соответствует ни требованиям современного познания, ни требованиям современной практики. На смену ей, очевидно, должна прийти плюралистическая точка зрения, основывающаяся на признании многомерности (чтобы не сказать «бесконечномерности») любого фрагмента действительности. Такой – плюралистический – подход подчеркивает многоуровневость и многоформенность (многомерность, бесконечномерность) каждого объекта, а также многоуровневость и многоформенность (многомерность, бесконечномерность) человека. Признание многомерности (и, тем более, – бесконечномерности) универсума ведет к признанию относительности, ограниченности и изменчивости всех человеческих истин. Можно сказать, что в рамках плюралистического подхода истина предстает как принципиально не завершаемый процесс гармонизации многообразия мер, свойственных человеку, и многообразия мер, свойственных универсуму. Такая гармонизация, разумеется, может осуществляться только на основе синтеза самых различных – научных и вненаучных – видов когнитивной деятельности человека (человечества).

Вернемся к обсуждению проблемы истинности мировоззрения. В отличие от проблемы истинности знаниевой составляющей мировоззрения проблема истинности ценностно-смысловой составляющей мировоззрения (проблема истинности идеалов, верований, убеждений и ценностных ориентаций) представляется не только далекой от ее решения, но и весьма неясной по своей сути. Поэтому вполне естественной представляется точка зрения, согласно которой понятие истинности просто неприменимо к перечисленным компонентам мировоззрения.

На мой взгляд, более адекватной представляется другая точка зрения. Согласно этой точке зрения, проблема истинности мировоззрения для своего более или менее корректного обсуждения требует особой методологии. Центральным основоположением такой методологии должна быть уже упомянутая установка на осуществление дифференцированного подхода к осмыслению истинности различных уровней и разных составляющих мировоззрения.

В рамках такого – дифференцированного – подхода проблема истинности мировоззренческого знания, с одной стороны, и проблема истинности мировоззренческих

<sup>5</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков. 1994. - С. 340 и др.



убеждений, верований и т.п., с другой стороны, требуют существенно отличающихся друг от друга концепций.

В частности, для оценки истинности знаниевой составляющей мировоззрения, на мой взгляд, вполне уместно применить классическую (корреспондентскую) концепцию истины. Так, например, Г. Галилей в полемике со сторонниками геоцентрического мировоззрения мог подтвердить истинность важного для его мировоззрения утверждения, согласно которому в центре мира находится Солнце, а не Земля. Он мог это сделать, демонстрируя соответствие между результатами его астрономических наблюдений (в частности, – открытие системы спутников у Юпитера, наличие фаз у Венеры) и указанным утверждением. Аналогично следует рассуждать применительно к существенному для эволюционистского мировоззрения утверждению, согласно которому человек сформировался в результате длительного процесса развития определенных видов обезьяноподобных существ. Истинность или ложность этого мировоззренческого знания может быть установлена с помощью его сопоставления с результатами изучения останков древних человекоподобных и человеческих существ, найденных современными антропологами. Так же дело обстоит с оценкой важного в мировоззренческом плане возраста тех или иных космических структур (Земли, Солнечной системы и т.д.): истинность различных оценок возраста названных объектов может быть весьма надежно установлена путем сравнения этих оценок с результатами соответствующих измерений и расчетов.

Конечно, корреспондентская концепция истинности сталкивается со многими, в том числе принципиальными, проблемами. Но, в общем, по моему мнению, в каждом конкретном случае оценки тех или иных элементов знаниевой составляющей мировоззрения эта концепция может быть достаточно корректно сформулирована и применена.

Скорее всего, оценка истинности ценностно-смысловой составляющей мировоззрения с помощью корреспондентской концепции истины осуществлена быть не может. Точнее, при решении этой задачи указанная концепция может сыграть лишь вспомогательную роль. Она не может быть применена для оценки истинности названной составляющей мировоззрения «напрямую», непосредственно. Но поскольку между знаниевой составляющей мировоззрения и ценностно-смысловой его составляющей должна быть определенная связь, постольку проверка знаниевой составляющей мировоззрения посредством применения корреспондентской концепции истины является в то же время косвенной (опосредованной) проверкой истинности ценностно-смысловой составляющей этого мировоззрения.

Можно предположить, что для оценки истинности убеждений, верований, идеалов и ценностных ориентаций, свойственных некоторому мировоззрению, следует использовать прагматистскую концепцию истины. Напомню, что в соответствии с этой концепцией, верования или убеждения (да и знания) человека являются истинными, если обладание ими ведет этого человека к успеху, если они (верования и убеждения) полезны и эффективны в качестве инструментов для решения жизненных проблем данного человека. По всей видимости, прагматистская концепция действительно является релевантной (в определенной мере подходящей) для определения истинности (ложности) ценностно-смысловой составляющей мировоззрения.

Думается, однако, что эта концепция в данном случае нуждается в значительном ограничении и конкретизации. Дело здесь в том, что ключевые понятия прагматистской концепции истинности слишком неопределенны, широки и абстрактны. Речь идет, в том числе, о понятиях успешности, полезности и эффективности. Более определенными эти понятия могут стать, если их погрузить в некоторый ценностно-смысловой контекст.

Например, их можно погрузить в теистический ценностно-смысловой контекст. В таком случае религиозные верования человека, в частности его вера в бессмертие души или в грядущее воскресение людей, будут эффективными средствами для преодоления человеком ужаса смерти и т.п. Соответственно, такие верования в данном контексте следует оценивать как истинные. Можно еще более конкретизировать мировоззренческий ценностно-смысловой контекст. Мы помним, например, что в Новом завете Иисус говорит: «Я есть истина...». Таким образом, в этом контексте качества Иисуса, осуществленные данным человеком, свидетельствуют об истинности этого человека и, следовательно, об истинности ценностно-смысловой составляющей его мировоззрения.



Понятно, что если указанные понятия погрузить в другой ценностно-смысловой контекст, к примеру, в ценностно-смысловой контекст трагического гуманизма<sup>6</sup>, то ситуация радикально изменится: в качестве истинных должны будут рассматриваться совсем иные убеждения и верования человека.

Очевидно, что на этом пути легко попасть в логический круг, выход из которого, по крайней мере, не очевиден. Действительно, здесь получается, что некие ценности и смыслы выступают основой или мерой истинности других ценностей и смыслов. В таком случае невозможно оценить истинность этих «неких» (исходных в том или ином смысле) ценностей и смыслов.

Конечно, можно предположить, что существует некая привилегированная (изначально истинная) система ценностей и смыслов. Например, в качестве таковой можно рассматривать систему ценностей и смыслов, соответствующую сущности (природе) человека. Таким образом, если представителям различных мировоззрений удастся придти к единому пониманию сущности (природы) человека, то появится возможность для формулировки истинной системы ценностей и смыслов. Тогда, вроде бы, получается, что мы придем к единственно истинному (для данной стадии развития человечества) мировоззрению. Но не судим ли мы о сущности, о природе человека с позиций данного, конкретного мировоззрения (натуралистического, теистического, гуманистического и др.)? – Именно так! Дело в том, что о сущности, о природе человека невозможно судить, основываясь только на знаниях (на научных знаниях, прежде всего). Суждения о сущности, о природе человека обязательно включают в себя верования, гипотезы и постулаты, которые, в свою очередь, детерминируются, в том числе ценностно-смысловой составляющей мировоззрения субъекта соответствующих суждений. Поэтому основоположения ценностно-смысловой составляющей мировоззрения в определенной мере носят характер постулатов, антропологические и социокультурные следствия из которых поверяются качеством жизни человека и общества.

К проблеме истинности мировоззрения, на мой взгляд, можно подойти еще с иной стороны. Для этого следует принять во внимание, что, осуществляя анализ мировоззрения, его можно по-разному определять и структурировать. Выше мы исходили из того, что мировоззрение включает в свой состав подсистемы различного рода. В частности, мы указывали на наличие в мировоззрении знаниевой и ценностно-смысловой составляющих. Сейчас мы обратим внимание на то, что в качестве важнейшей составляющей мировоззрения вполне правомерно рассматривать мировоззренческие проблемы. В связи с этим может быть предложен достаточно эвристичный, как мне представляется, вариант определения мировоззрения. Согласно этому определению, мировоззрение – это система мировоззренческих проблем и подходов к их решению.

Если рассматривать мировоззрение в качестве системы мировоззренческих проблем и подходов к их решению, то рассуждения об истинности мировоззрения в духе прагматистской концепции можно несколько конкретизировать. А именно: об истинности (или неистинности) некоторого мировоззрения можно судить по его успешности (или безуспешности) в решении тех или иных мировоззренческих проблем.

При этом, правда, вновь возникают значительные сложности. Во-первых, пытаясь продвигаться по этому пути, мы, скорее всего, убедимся в том, что данное мировоззрение является успешным при решении некоторых мировоззренческих проблем и в то же время неуспешным в решении других мировоззренческих проблем. Во-вторых, попытки применения такого подхода сразу же приводят к вопросу: как определить степень успешности мировоззрения в решении той или иной мировоззренческой проблемы? В-третьих, в рамках такого подхода неизбежно возникает вопрос: как сопоставить «веса» различных мировоззренческих проблем в составе мировоззрения, как сопоставить «веса» вкладов успешных (и неуспешных) решений тех или иных мировоззренческих проблем в обоснование истинности данного мировоззрения?

К указанным трудностям тесно примыкает также вопрос: можно ли, вообще, говорить об истинности того или иного решения данной мировоззренческой проблемы? Пы-

<sup>6</sup> О трагическом гуманизме см. в книге: Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.



таясь ответить на него, мы, видимо, в конце концов, вновь вернемся к вопросу об истинности мировоззрения, которое мы пытаемся оценить на истинность в конкретном ее проявлении. По сути, мы сталкиваемся здесь с определенным вариантом герменевтического круга. Иначе говоря, с одной стороны, истинность некоторой части мировоззрения проверяется истинностью мировоззрения как целого. С другой стороны, истинность мировоззрения как целого определяется истинностью его частей. В действительности, скорее всего, в этом случае точнее говорить не о герменевтическом круге, а о «герменевтической спирали»: о процессе, в котором через взаимную проверку частей и целого происходит совершенствование и частей мировоззрения и мировоззрения как целого.

Еще один существенный момент, связанный с пониманием мировоззрения как системы мировоззренческих проблем и подходов к их решению, состоит в том, что различные мировоззрения включают в свой состав, так сказать, разные наборы мировоззренческих проблем.

Как следует рассуждать в этой связи об истинности (неистинности) того или иного мировоззрения? В сугубо предварительном плане в связи с этим можно сказать следующее. Во-первых, необходимо оценить полноту набора мировоззренческих проблем, сформулированных в рамках данного мировоззрения. Такую оценку можно осуществить, сравнивая этот набор с наборами мировоззренческих проблем, сформулированных в рамках других мировоззрений. Так, например, очевидно, что в большинстве философских мировоззрений гносеологические проблемы представлены гораздо более весомо и полно, чем в мировоззрениях религиозных. К этому же моменту примыкает отчетливость, ясность формулировок проблем, входящих в рассматриваемый набор. Несомненно, особое внимание при этом необходимо обратить на преднамеренные или непреднамеренные «умолчания», пропуски «неудобных» для данного мировоззрения проблем. Речь идет о таких принципиально важных проблемах, которые невозможно или чрезвычайно трудно решить в рамках данного мировоззрения. Здесь необходимо подчеркнуть впрочем, что само по себе «богатство» набора мировоззренческих проблем, свойственного некоторому мировоззрению не есть аргумент в пользу истинности этого мировоззрения. Действительно, с точки зрения представителя другого мировоззрения, многие проблемы из этого набора могут выглядеть как своего рода псевдопроблемы. В частности, для субъекта атеистического мировоззрения такими псевдопроблемами являются многие важнейшие для сторонников теистического мировоззрения проблемы. Для этого субъекта к проблемам такого рода относятся вопрос о взаимоотношениях Творца и сотворенного мира, вопрос о взаимоотношениях Бога и человека и т.п.

Проблематичность достижения адекватной оценки некоторого мировоззрения на предмет его истинности проистекает из того, что любая оценка мировоззрения есть, по сути, или его самооценка, или его оценка с позиций другого мировоззрения. Мы должны, разумеется, признать, что истолкования и оценки некоторого мировоззрения будут принципиально различны в зависимости от того, истолковывается и оценивается это мировоззрение «изнутри» или «извне». Так, истолкование и оценка мировоззрения, осуществляемые «изнутри», то есть осуществляемые сторонниками данного мировоззрения, скорее всего, будут апологетическими и завышенными. Ведь для создателей и сторонников некоторого мировоззрения их мировоззрение всегда является истинным или, по крайней мере, предпочтительным. В противном случае они не были бы субъектами этого мировоззрения. Если же истолкование и оценка некоторого мировоззрения будут осуществляться «извне», то есть будут осуществляться сторонниками (или создателями) иного мировоззрения, то реальна опасность непонимания или, как минимум, недопонимания, недооценки ими этого чуждого им мировоззрения. Получается, как видим, что оценка мировоззрения (и своего и чуждого) на предмет истинности всегда субъективны, всегда «мировоззренчески нагружены».

Такой вывод проистекает из весьма распространенного представления, согласно которому каждое мировоззрение является образованием не проницаемым для субъектов другого мировоззрения, несравнимым с другими мировоззрениями.

По мнению сторонников такой точки зрения, «самодостаточность» каждого мировоззрения (здесь имеются в виду, конечно, достаточно развитые мировоззренческие системы) может быть обоснована следующим образом. Любое (развитое, зрелое) миро-



воззрение образует целостность и, будучи целостностью, в принципе способно своими собственными, внутренними средствами сформулировать и решить основные для данного мировоззрения проблемы. Для этого оно, так сказать, «не нуждается в помощи других мировоззрений». Предлагаемые им решения мировоззренческих проблем могут представляться спорными, неубедительными, необоснованными, нелогичными сторонникам других мировоззрений. Однако эти решения вполне удовлетворяют тех людей, которые сформировались и живут в лоне данного мировоззрения. То есть они удовлетворяют носителей, субъектов соответствующего мировоззрения. Вполне возможно при этом, что некоторые проблемы, существенные для других мировоззрений, не решаемы в принципе с позиций данного мировоззрения. Однако это обстоятельство не рассматривается субъектами данного мировоззрения в качестве свидетельства его ущербности и неполноты, поскольку такие проблемы просто не являются для носителей данного мировоззрения мировоззренческими; такие проблемы, можно сказать, не существуют для субъектов данного мировоззрения. Самодостаточность некоторого мировоззрения состоит, следовательно, в том, что его носители не нуждаются в других мировоззренческих системах. С помощью этого (своего) мировоззрения они формулируют и решают главные для них вопросы, прежде всего, – вопросы экзистенциальные: вопросы о смысле жизни человека, о его счастье и несчастье, о смысле страдания и смерти, о свободе, о любви, об истине... Сквозь призму этого мировоззрения они воспринимают Бога, природу, общество, других людей, себя. Они живут в мире, заданном их мировоззрением. Они воспринимают этот мир как реальный, действительный, истинный, а все остальные миры – миры, задаваемые другими мировоззрениями – как вымышленные, искусственно сконструированные, иллюзорные.

«Непроницаемость» определенного мировоззрения для другого мировоззрения, в рамках обсуждаемого представления, состоит в том, что данное мировоззрение в целом и его существенные составляющие в принципе не могут быть адекватно поняты представителями другого мировоззрения. Обосновать это положение пытаются следующим образом. Известно, что понимание (чего-либо, кого-либо) всегда осуществляется в некотором контексте. Контексты, определяющие соответствующее понимание, могут быть, как показывает опыт герменевтики, принципиально различными по своему типу и масштабу. Так, например, понимание некоторого высказывания может быть достигнуто в контексте раздела, в который это высказывание включено, в контексте книги, в которую входит соответствующий раздел, в контексте всех произведений данного автора и т.д. Рассматривая некоторое мировоззрение как контекст понимания, можно утверждать, что оно представляет собой широчайший контекст, то есть такой контекст, который не может быть расширен. В таком случае каждое мировоззрение представляет собой для его субъектов широчайший контекст во всем множестве контекстов, в которых может осуществляться этими субъектами процесс понимания. Таким образом, получается, что каждое мировоззрение, являясь «широчайшим контекстом», в некотором смысле «охватывает все». С другой стороны, – ни одно мировоззрение не охватывает, не содержит в себе другое мировоззрение (другие мировоззрения). Мировоззрения в этом плане могут быть уподоблены субстанциям, поэтому взаимная непроницаемость различных мировоззрений может быть пояснена формулировкой Лейбница: «монады не имеют окон». Субстанции (роль которых у Лейбница играют монады), как известно, самостоятельны, самодетерминированы, они не могут действовать друг на друга, представляют собой своего рода «параллельные миры». Аналогичными качествами, с обсуждаемой точки зрения, обладают и мировоззрения: они самостоятельны, самоистолковываемы, они не могут быть постигнуты извне, то есть не могут быть адекватно оценены на предмет их истинности (или неистинности) с позиций других мировоззрений.

Достижимы ли в таком случае объективность и адекватность в истолковании и оценке мировоззрений? Признавая сложность этого вопроса, отмечу, что постановка задачи достижения более или менее объективной и адекватной оценки различных мировоззрений все-таки правомерна.

При этом процедуре рассмотрения некоторого мировоззрения на предмет его истинности, на мой взгляд, должна предшествовать процедура рациональной реконструкции этого мировоззрения. Дело в том, что многие мировоззрения неотчетливы, смутны,





нередко содержат в себе противоречащие друг другу фрагменты и т.п. Я имею в виду, прежде всего, различные варианты мифологического мировоззрения, а также различные виды религиозного мировоззрения. Стоит подчеркнуть, впрочем, что в рациональной реконструкции нуждаются и многие формы философского мировоззрения.

В свою очередь проблема рациональной реконструкции мировоззрения требует отдельного рассмотрения и детальной проработки. На данной – предварительной – стадии обсуждения данной проблемы отмечу, что эта процедура предполагает, во-первых, структурирование мировоззрения, то есть выделение разного рода ее составляющих (подсистем, уровней и т.п.), а также прояснения особенностей связей между этими составляющими. Во-вторых, процедура рациональной реконструкции мировоззрения предполагает выявление и отчетливую формулировку ключевых проблем, входящих в те или иные составляющие анализируемого мировоззрения, а также выявление и отчетливую формулировку попыток решения этих проблем, содержащихся в интересующем нас мировоззрении. В-третьих, данная процедура предполагает выявление возможных несоответствий и противоречий между самыми различными элементами рассматриваемого мировоззрения. Как видим, процедура рациональной реконструкции является весьма непростой и требует для своего осуществления деликатного подхода. Но, думается, без осуществления этой процедуры ни сравнить друг с другом разные мировоззрения, ни более или менее объективно оценить некоторое мировоззрение на предмет его истинности невозможно.

С другой стороны, ясно, что осуществление рациональной реконструкции некоторого мировоззрения может быть оценено его субъектами как своего рода насилием над этим мировоззрением, как искажение и деформация этого мировоззрения. Действительно, не вызывает сомнений тот факт, что мировоззрение до рациональной реконструкции и «то же самое» мировоззрение после его рациональной реконструкции нетождественны друг другу. Причем, по всей видимости, различия между реконструированным мировоззрением и мировоззрением исходным (первичным) могут быть значительными. Тогда, очевидно, что вывод об истинности или неистинности реконструированного мировоззрения лишь опосредованно характеризует «первичное» (нереконструированное) мировоззрение.

Очевидно также, что в реконструированном мировоззрении будет существенно присутствовать мировоззрение и методология того исследователя, который осуществлял эту реконструкцию. Другими словами, возможны различные рациональные реконструкции исходного мировоззрения. На мой взгляд, сама постановка проблемы рациональной реконструкции мировоззрения указывает на то, что наиболее успешно такую реконструкцию можно осуществлять на основе именно философского мировоззрения, поскольку философия в большинстве своих проявлений гораздо более рациональна, сравнительно с иными типами мировоззрения.

Любопытно, что при этом возможны своего рода итерации: неоднократные повторения процедур рациональной реконструкции мировоззрения. Осуществление такого процесса будет делать исходное мировоззрение все более рациональным, будет все более приближать его структуру и характер к структуре и характеру философского мировоззрения.

В связи со сказанным можно выдвинуть предположение, согласно которому становление философии (и как социокультурного феномена и как формы персонального мировоззрения) может рассматриваться как результат осуществления множества рациональных реконструкций некоторого «исходного» мировоззрения. Несомненно, что особенности этого результата, с одной стороны, зависят от характеристик исходного («первичного») мировоззрения. С другой стороны, особенности этого результата в значительной мере зависят от специфики осуществляемых неоднократно процедур рациональной реконструкции этого исходного мировоззрения. Поэтому, конечно, требуется детальное осмысление и описание этой процедуры.

Понимание мировоззрения в качестве системы мировоззренческих проблем и попыток их решения может быть уточнено и детализировано, если принять во внимание то обстоятельство, что мировоззренческие проблемы и подходы к их решению естественным образом группируются тематически. Одна группа мировоззренческих проблем и попыток их решения может быть названа онтологической составляющей мировоззрения.



Другая группа мировоззренческих проблем и подходов к их решению образует антропологическую составляющую мировоззрения. Третья группа мировоззренческих проблем и подходов к их решению образует аксиологическую составляющую мировоззрения. Четвертая группа мировоззренческих проблем и возможных способов их решения конституирует гносеологическую составляющую мировоззрения. Пятая группа мировоззренческих проблем и подступов к их решению образует теологическую составляющую мировоззрения. И т.д.

Я исхожу здесь из вполне естественного предположения, согласно которому различные подсистемы целостного мировоззрения, с одной стороны, относительно самостоятельны, автономны. С другой стороны, они, так или иначе, связаны друг с другом. Они в определенной мере соответствуют друг другу. Между ними существуют отношения взаимной детерминации и т.д.

Относительная автономность различных подсистем целостного мировоззрения проявляется в частности в том, что эти подсистемы не могут быть дедуцированы друг из друга. Иначе говоря, каждая из этих подсистем содержит свое собственное содержательное «ядро», которое и позволяет истолковывать соответствующую подсистему в качестве фундаментального, самоценного блока мировоззрения. Если некоторые из указанных составляющих могли бы быть логически выведены из других составляющих мировоззрения, то, очевидно, их следовало бы исключить из перечня фундаментальных, самоценных блоков мировоззрения.

В то же время между этими составляющими существует явное или неявное соответствие. Проявление связей между различными блоками данного мировоззрения, уточнение характера их взаимоотношений, несомненно, является принципиально важной формой проверки этого мировоззрения на предмет его целостности и самосогласованности (когерентности). В свою очередь, цельность и когерентность мировоззрения, несомненно, может рассматриваться как серьезный аргумент в обосновании истинности данного мировоззрения.

До сих пор я говорил о некоем «целостном» мировоззрении. Я говорил, так сказать, о «должном». В реально представленных в истории духовной культуры мировоззрениях имеют место самые разные сочетания их составляющих и различные взаимоотношения этих составляющих.

Так, например, широко представлены мировоззрения, в которых ведущую, доминирующую роль играет антропологическая составляющая. Она является в таких мировоззрениях своеобразной матрицей, в соответствие с которой выстраивается, конструируется онтологическая составляющая. В таких мировоззрениях, как правило, миру (универсуму) приписывается та или иная степень антропоморфности. Аналогично доминирующую роль может играть аксиологическая составляющая мировоззрения. В таких мировоззрениях универсум предстает как «ценностно нагруженный»: ему приписываются ценности и смыслы.

Мировоззренческим системам этого типа противостоят мировоззрения, в которых ведущую, определяющую роль играет онтологическая составляющая. В них человек рассматривается в качестве специфического уровня (формы) бытия универсума, в качестве своеобразной индивидуации некоторого мирового начала.

Существуют также весьма авторитетные мировоззрения, в которых доминирующую роль играет теологическая составляющая. В таких мировоззрениях все остальные составляющие (онтологическая, антропологическая, аксиологическая) являются вторичными и служебными по отношению к теологической компоненте.

На мой взгляд, подобное «неравенство» различных (фундаментальных) составляющих мировоззрения является свидетельством определенной дисгармоничности этого мировоззрения.

Наиболее предпочтительными в анализируемом плане мне представляются такие мировоззренческие системы, в которых онтологическая, антропологическая и аксиологическая составляющие, с одной стороны, обладают определенной степенью автономности, с другой стороны, гармонируют друг с другом (и другими составляющими мировоззрения). Автономность указанных составляющих состоит в частности в том, что качества, свойственные человеку (разум, воля, целеполагание), а также ценности и смыслы не пе-



реносятся на универсум, не приписываются ему. Соответствие, гармония между этими составляющими мировоззрения состоит, прежде всего, в том, что онтологические понятия (конечность и бесконечность, космос и хаос, время и вечность и т.д.) должны быть последовательно и честно применены к бытию человека, к каким бы «ужасным» выводам это ни привело.

Добавим в заключение, что говоря о проблеме истинности мировоззрения как целого, следует также иметь в виду также взаимосвязь, гармонию между различными составляющими мировоззрения. Речь идет, в частности, о взаимосвязи знаниевой составляющей мировоззрения, с одной стороны, и ценностно-смысловой составляющей этого мировоззрения, с другой стороны. Иными словами, в качестве необходимого условия истинности мировоззрения следует указать на отсутствие в нем внутренних противоречий, на самосогласованность (когерентность) этого мировоззрения. Таким образом, на этом уровне к проблеме истинности правильнее всего подходить с позиций концепции когерентности, согласно которой, как известно, быть истинным, значит быть элементом непротиворечивой системы.

И если поверять ценностно-смысловую составляющую мировоззрения еще и логикой и знаниевой составляющей этого мировоззрения, то, на мой взгляд, логический круг, упомянутый выше, размыкается. Действительно, логика очень редко подводит человека. А знаниевая составляющая мировоззрения, как уже отмечено, может быть достаточно надежно удостоверена многообразным опытом человечества и, прежде всего, достижениями современной науки.

Таким образом, «отшлифованные» опытом осуществления человеческой жизни ценностно-смысловые основоположения и следствия из них в единстве с надежно удостоверенной знаниевой составляющей в принципе могут образовать мировоззрение, которое можно охарактеризовать как в целом адекватное и природе человека и радикальным вызовам современной эпохи.

#### Список литературы

1. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 1993.
2. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
3. Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009.
4. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Русская идея. М., СПб., 2005.
5. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков. 1994.
6. Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.

## ABOUT THE VERITY OF THE WORLDVIEW: STATEMENT OF THE PROBLEM

**V.N. FINOGHENTOV**

*Orel State Agrarian University*

*e-mail: v\_fn@mail.ru*

The paper discusses the problem of the verity of the worldview. It proposes a differentiated approach to the consideration of the verity of the different components of a worldview. The author justifies the assumption, according to which the assessment of the worldview of the subject of his truth must be preceded by the procedure of rational reconstruction of this worldview.

Key words: worldview, the truth, the structure of world view, measure, multidimensionality of human, multidimensionality of the universe, the rational reconstruction of worldview.