

Александр Ральчук

/ Alexander Ralchuk

НАВЕДЕНИЕ НА РЕЗКОСТЬ. СИНЕРГЕТИКА СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ —

БЛЕСК И НИЩЕТА ПЕРЕСОТВОРЯЕМОГО МИРА 2



А. Ральчук / A. Ralchuk

**НАВЕДЕНИЕ НА РЕЗКОСТЬ. СИНЕРГЕТИКА
СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ –
БЛЕСК И НИЩЕТА
ПЕРЕСОТВОРЯЕМОГО МИРА 2 /**

**/ FOCUSING. SYNERGETICS
OF THE MODERN CIVILIZATION –
GLITTER AND POVERTY
OF THE CHANGEABLE WORLD 2**

Киев – 2019 – Kyiv

Нынешний мир пребывает в турбулентности, неопределенности с неизвестным исходом. Это требует рассмотрения современной цивилизации в ракурсе «больших смыслов» её состояния и перспектив. Подобные смыслы как-то незаметно отодвигаются в тень инструментальным могуществом цивилизации совместно с растущими возможностями и претензиями человечества. То, что для подавляющей части социума стало, по сути, безальтернативным и считается прогрессивным, автор предлагает оценивать с позиций иного миропонимания. Такое миропонимание, включающее в себя фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, постнеклассическую науку и синергетику, позволяет многие вещи, ставшие привычными и удобными, увидеть в другой оптике. Зачастую это вещи драматические, где человеку отведено играть роль, всё более уводящую его от собственного органичного предназначения.

Today's world is in turbulence, uncertainty with an unpredictable outcome. This requires to consider the modern civilization in the foreshortening of "big senses" of its state and prospects. Such senses are quietly moved aside by the instrumental power of the civilization, along with the increasing opportunities and demands of the mankind. The author suggests some other world outlook in evaluating what has actually become a single option and seems to be progressive for the majority of the socium. Such world outlook including fundamental ontology of M. Heidegger, post-nonclassical science and synergetics allows seeing things that have become customary and convenient in other optics. These things are often of dramatic character where the man is assigned a part that leads him more and more away from his original organic destination.

Продолжая анализ проблем нынешнего глобального мира, предпринятый в «Синергетике современной цивилизации...» (2017 г.), настоящая работа, сохраняя весь корпус ранее представленного материала, его существенно расширяет и рассматривает в дополнительных ракурсах. Это делает явным многие прежде не до конца проговоренные вещи, чем объясняется и соответствующая корректировка названия данной монографии.

В оформлении обложки использованы картины Морица Эшера «Относительность» и «Рисующие руки», а также тема, представленная в www.ingimage.com. Все права настоящей работы защищены. Монография может копироваться и распространяться как целиком, так и в отдельных фрагментах в любом формате и на любом носителе в некоммерческих целях при условии ссылки на работу и её автора. Текст работы публикуется в авторской редакции с сохранением орфографии и пунктуации.

Основной причиной ситуации, которая сложилась в мире, является всеобщая путаница, характеризующая умственную деятельность человечества, которая в этом отношении не претерпела сколько-нибудь существенного изменения на протяжении всей достоверно известной истории.

Д. Бом

Вся современная эпоха в целом, весь современный мир как таковой, находятся в состоянии глубокого кризиса.

Р. Генон

Если вы задумаетесь над современным состоянием мира, вам станет совершенно ясно, что человечество совершает великую ошибку. Мы все – на неверном пути. А если это так, то всем нам необходимо вернуться назад. Возвращаясь назад, мы скорее придем вперед.

К. С. Льюис

Мы вошли в эру обобщенной проблематики и конца больших мифов, даже если на место прежних мифов придут другие. Большинство успешных решений превратилось в проблемы, не переставая быть решениями.

Э. Морен

Всё ... нам удастся только в том случае, если прежде вопроса, который кажется ... ближайшим и звучит с уникальной настоятельностью: "Что делать?", мы задумаемся о другом: "Как начать думать?"

М. Хайдеггер

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Современность как забвение Бытия	5
2. Цивилизационная эволюция постава	17
3. Осмысление versus индоктринация – новая миссия новой науки	30
4. Законы синергетики в диагностике цивилизационной кризисности	41
5. Генезис цивилизационной патологии центризма	50
6. Патоцентрическая палитра постава	60
7. Постнеклассика осмысления и переоткрытия Бытия	70
8. Целостность мышления и Бытия – сопряжение взаимообусловленности	76
9. Истоки и культурно-цивилизационные возможности диалогичности	81
10. Переоткрытие аспектности – познающая геометризация Бытия	93
11. Смысл в кумулятивной полноте его переоткрытий	101
12. Мыслительная техника разума «пастыря бытия»	108
13. Триединое как место-и-время присутствия при Бытии	120
14. Триединое в ракурсе цивилизационной онтологии	127
15. Цивилизация и культура в измерении языка	140
16. Не быть самим себе чужими	147
Литература	156
Резюме	177
Глоссарий	191

1. СОВРЕМЕННОСТЬ КАК ЗАБВЕНИЕ БЫТИЯ

Нынешние цивилизационные неблагополучия при всем разнообразии их проявлений как *системного кризиса человечества* [20, с. 209–210] – от засилья массовой культуры до лавинообразного нарастания экологических проблем, от неустойчивости мировой экономики до растущих угроз милитарного характера – сущностно и глубинно все более часто начинают истолковываться как утрату некой исходной *онтологической целостности* – «забвения бытия» (М. Хайдеггер)¹. В своей *фундаментальной онтологии*, основы которой изложены в «Бытии и времени» [256], Хайдеггер (Х.) потерю такого целостного отношения к миру определяет как формирование ущербного («контр-трансцендентного») в открытом горизонте будущего, но эффективно-деятельностного в его текущих проявлениях мировоззрения, или *метафизики* – принятия во внимание исключительно *сущего* с игнорированием *бытия*, – и обозначает характер её генезиса в двух основных позициях².

Х. выделяет два ключевых исторических момента формирования подобной ложной метафизики – эпоху *досократиков* (древнегреческих мыслителей, предшествовавших Сократу) и *начало Нового времени*. Первый момент персонифицируется именами Анаксимандра, Парменида и Гераклита (VII – V вв. до н.э.), которые еще жили в «истине бытия» как когерентности *Бытия*³ – стихии мироздания – и *человека в нем* (его *здесь-бытия*, *вот-бытия* – *Dasein* (нем.) – Х.). Начиная с Платона (427 – 347 гг. до н.э.) наблюдается крах такого мировоззрения, уход от него. Позднее Х. назовет это формированием *первого начала* в философии – в отличие от *второго начала*, ведущего к подлинному пониманию Бытия и верности ему, – начала необходимого для человечества, но еще не готового для свершения [266]. Подобный крах сопровождается переосмыслением Бытия и его расщеплением на пассивный мир (объект, *универсум*, природа) и активное человеческое существо (субъект, производитель, делец, хозяин и так далее). Знаковым, что характерно – романтически-восторженным – в подобном переосмыслении может быть знаменитое высказывание Архимеда (287 – 212 гг. до н.э.): «Дайте мне точку опоры и я переверну мир». Однако здесь еще чувствуется признание, что для «переделки» (см. далее – *пересотворения*) мира чего-то в принципе «не хватает»⁴.

Второй – «подводящий итоги» – исторический момент обозначился уже в Новое время, начиная с Г. Галилея и Р. Декарта. Господствующим становится представление о мире не с позиций *Бытия* – стихии мироздания, а с позиций *сущего* – чем-то реально-предметного и, в принципе, достижимого, т.е. в его санкционировании и одобрении человеком⁵. Особая роль тут принадлежала Р. Декарту с его тезисом *ego cogito, ergo sum* («мыслю, следовательно, существую»), который возводил ясное осознание человеком (как оказалось, в первую очередь – человеком массовым, считающим свои представления окончательно-истинными) вещей и сущего, прежде всего – *конкретно-явленных* и *предметно-осязаемых*, как непоколебимого основания всякой достоверности – себя и мира. С таким мировоззрением человек становился предназначенным (призванным?) захватывать «центральное место» посреди Бытия, отождествляя с ним свое прагматическое (практически «удающееся») здесь-бытие – или, по сути, отрекаясь от «настоящего» Бытия (переходя к *забвению Бытия*) – всё истолковывая и преобразуя исключительно по своим меркам⁶.

Подобные мерки Х. – по второй позиции – обозначает как *Gestell* (с немецкого – *постав, по-став*). Это мерки, при которых глобальный социум (здесь-бытие преобладающей массы людей) представляет (или *выводит из потаённости* – Х.) всю возможную реальность Бытия (*осуществленного Бытия* по Уайтхеду) только как некий единственно предстоящий, «поставленный» перед ним в наличие материал, подлежащий по замыслу человека «переработке»⁷. Иными словами, в представлении человека нет ничего иного, кроме этого материала, причем лишь в форме, которая только и допускает такую переработку – форме однозначно фиксируемой и рационально оцениваемой, измеряемой и оптимизируемой, калькулируемой и технологически преобразуемой из одного вида в другие. «Жизнь в поставе», с созданием и использованием тех артефактов здесь-бытия, которые сами по себе, органичным образом никогда бы не возникли, позволяет человеку одновременно заглядывать и в глубины универсума (нанотехнологии с самоконструирующимися материалами), и за его «край» (космические исследования и освоение космоса), бодро завоевывать трехмерное пространство с помощью 3-Д принтеров и, наконец, «биовластно» вторгаться в поток самой жизни: «Объективно мы можем с абсолютной определенностью констатировать только одно назначение человека, которому он неизменно соответствует – всё большее переделывание мира» [67, с. 183]. Но, что характерно:

1) профанируя таинства универсума (его *очарования* – Э. Морен), с созданием множества искусственных, рукотворных *oikos*'ов, призванных как вытеснить единый органичный дом-универсум *oikos* [14, с. 58], так и преобразовать потенциально естественную глубину человеческого поведения в поверхностно-актуальное «общество спектакля» (Ги Дебор);

2) начиная всё с «чистого листа» и не считаясь с какой-либо традицией: «То, что в течение тысячелетий составляло мир человека, в настоящее время как будто потерпело крушение. Мир, возникающий в качестве аппарата обеспечения существования, принуждает всё служить ему. То, чему в нём нет места, он уничтожает» [301, с. 334];

3) *пересотворяя* (Ю. Осипов) мир по своим, как бы человеческим, правилам (меркам) и желаниям (произволу?), а, по сути, выполняя некий неосознаваемый им эксперимент с далеко идущими последствиями: «Мы производим эксперимент над истиной! Возможно, человечества от этого погибнет! В добрый час!» (Ф. Ницше);

4) в результате такого эксперимента человеку с его мнимой или реальной «исключительностью» [331] суждено исчезнуть не только в представлении о своей особой миссии в мире, но и превратиться в *постчеловека* с потерей своего прежнего органично-трансцендентного статуса, становясь в пределе «чужим самому себе» (Ю. Кристева);

5) в итоге осуществить *фатальную стратегию* (Ж. Бодрийяр) не предполагая того, что мир, которым он (человек) собрался править, «коварнее, циничнее и интереснее», чем это можно себе представить [54, с. 180], незаметно для себя *пересотворяясь пересотворяемым миром*. Такой новый мир «предлагает ... теперь не много истинного и прочного, на что отдельный человек мог бы опереться в своем самосознании» [303, с. 121].

Целый ряд ключевых моментов определяют «лицо» пересотворения, когда «сфера деятельности людей превысила сферу их жизни, их бытие вытесняется инобытием» (В. Кутырёв), а современность становится неустойчивой – «текучей» (З. Бауман).

Во-первых, пересотворение мира по *модальности* (способу осуществимости) имеет амбивалентный характер. Так, оно по своим текущим свойствам принадлежит к *миру возможного* [296, с. 232] – миру, который совместим с нашим «исходным» миром, но постепенно его преобразует, потенцирует. Однако пересотворение обладает и модальностью *необходимого*, поскольку свойства пересотворяемого мира, импера-

Современность как забвение бытия

тив его кардинальной изменчивости в целом предопределяются «поставным выбором» (см. далее), осуществленным некогда человечеством, и заложенным, по Х., ещё в *первом начале* философии [266].

Во-вторых, пересотворяемый мир формируется в обстановке неодолимой *иллюзии экономического детерминизма* как не подлежащего сомнению *всеобщего закона* жизни мирового человечества [326, с. 114]. Представляя всё пространство человеческой жизнедеятельности исключительно с позиций экономической выгоды неким *Rax Economica*, детерминизм воспитывает как соответствующий ему социум, так и создает необходимый для себя инструментарий. В социуме из исходного многообразия человеческих свойств – от альтруизма до эгоизма, и от банальности до самобытности – селективно выводится новый человеческий тип, находящий свое основное предназначение (призвание?) в треугольнике «потребитель – производитель – менеджер». Инструментарий силами детерминизма синергетически организуется как целостная триадическая структура, включающая в себя обуславливающие друг друга технику, науку и экономику. В этой структуре, дадим ей предоставляемое содержанием фрагментов самих составляющих наименование-неологизм «технаукомика», каждый из компонентов предопределяет, каким надлежит быть иным двум, а вся структура в целом действует как «экзистенциальная матрица», незримо, но надежно определяющая способ жизни глобального человечества (буквально «прибавочная репрессия» по Г. Маркузе). Причем здесь никоим образом не стоит вопрос о действии с позиций «истины бытия». Всё, в принципе, определяется тем, что получается как бы само по себе: «Упадочная цивилизация считывает свои задачи с открытых ей возможностей, выбрасывая в их поисках свои энергии. Так одноклеточные отрачивают временные ложноножки для захвата пищи» (В. Бибихин). Стартапы и технопарки – вперед!

Соответственно, в-третьих, здесь заявляет о себе аффектированная, и в то же время не поддающаяся однозначной классификации в таком мире роль энергии как некой *универсальной первоматери* [75, с. 29]: «Энергия, двигатель ... современной истории, питает то расширяющееся предприятие, каким стало человеческое присутствие на земле. Чем бы ни было занято это предприятие, оно еще не решило, что для него важнее, достичь определенной цели или поддерживать и наращивать энергетическое напряжение ... Не так важно, что человек делает с такой энергией, существенно, что он продолжает работу». Причем «Погоня за энергией приобретает паниче-

ские черты. Почерпнуть свежую энергию кажется первоочередной необходимостью. Оставленный сам себе без энергетических вливаний, мир кажется готовым к остановке» [40, с. 402-401] и потому отчаянно стремится к выработке энергии. Поэтому мир в ближайшие 100 лет (Каку Мичио) может достичь статуса так называемой цивилизации I-го типа (по шкале Н. Кардашёва) полностью используя энергетические ресурсы своей планеты⁸. Отсюда весьма вероятно, что «вся система трансформации мира посредством энергии вступит в вирусную эпидемическую фазу» [50, с. 150].

С аффектированной энергией и *Pax Economica* тесно сопряжен, в-четвертых, их «сообщник» – неустанный изготовитель продукции *homo faber* (по сути заменивший прежнего *homo sapiens'a* [114, с. 24]): «Продуктивность и творческая гениальность, эти боги и божки Нового времени, вот законодательные идеалы для *homo faber'a* с его фабрикующим изготовительством, т.е. те самые идеалы, по которым он мерит себя» [12, с. 387]. Особенным есть то, что *homo faber* не просто непрерывно производит что-либо «внешнее» относительно себя самого. Это «внешнее» определяется непрерывным ростом особого «внутреннего» продукта – желания потреблять. Такое желание, всей своей структурой и ресурсами, *автопоэтически* (см. далее) вырастающее из самого себя, представляет цивилизационную «машину желаний» [86] – окончательно гарантирующую рост «фабрикующего изготовительства».

В-пятых, *Pax Economica*, энергия и *homo faber* образуют те цивилизационные компоненты, которые замыкаясь через «машину желаний» в *триаду*, определяют особенности «самоутверждения» пересотворения и социума в нём относительно всего исходно-органичного⁹: «Мы существуем не среди возрастания, но среди наростов. Мы живем в обществе размножения, ... того, что продолжает возрастать и что невозможно измерить, что развивается, не обращая внимания на свою природу, чьи результаты разрастаются с исчезновением причин ... Лучше всего это можно сравнить с процессом распространения раковых метастазов» [50, с. 47-48].

В-шестых, пересотворение мира идет рука об руку с нарастающим чувством потери реальности, того что происходит, с исчезновением грани между действительным и мнимым, фантомным¹⁰. Это, являясь, по сути, «знаком качества» пересотворения, уже приобрело устойчивое цивилизационное наименование *симуляции*, а его «продукция» – *симулякра* (Ж. Батай). В процессе деградации (уничтожения?) чувства реальности симулякры, по своим возможностям, занимают целый диапазон соответ-

Современность как забвение бытия

ствующей специализации: от «простой» маскировки и искажения реальности до того, что за ними абсолютно ничего не стоит [52, с. 12]. Хотя, отметим, социум, похоже, с энтузиазмом верит в нынешнее «новое платье короля», питая симулякры своими сознанием, волей, энергией.

Седьмой особенностью пересотворения является *инверсия* у подавляющей массы социума органичной системы ценностей. Инверсия, в свою очередь, есть прямое следствие *нигилизма* (где его скрытая глубина – «забвение бытия» [266, с. 281], а родной социально-политический «брат» – *олигархизм* [232]) с насущной и как бы незаметной перманентной задачей формирования (самоорганизации?) новой системы квази-ценностей – легкой для понимания, доступной и броской. Подобная инверсия, похоже, вечная проблема, приобретающая пронзительное звучание у Б. Паскаля: «Чувствительность человека к пустякам, и бесчувственность к существенному – какая страшная извращенность!» [196, с. 322], через триста лет, уже в эпоху «развернутого пересотворения мира» подтвердилась печальным рефреном у Д. Мережковского: «Есть что-то непонятное и чудовищное в чувствительности людей к ничтожнейшим делам и в совершенной бесчувственности к делам величайшим. Точно заколдованные какой-то всемогущей силой погружены они в сверхъестественный сон» [174].

В таком пересотворяемом мире, не только интенсивно избавляющимся от своей исходной «человекообразной» (В. Стёпин) органичности, но и приобретающем новые, но чужие и чуждые для человека свойства, не может, в-осьмых, не происходить кардинального по многообразию принципиально новых форм и масштабного *отчуждения человека* [126]. В совокупности им становится отчуждение человека от своей исходной сущности (*идентичности* или того, «что позволяет нам изменяться, оставаясь самим собой» – А. де Бенуа). Отчуждение внешне не заметное и даже как бы приятное, с формированием «нового человека» [93, с. 12], собственно, упомянутого *homo faber'a*. Всё это превращает человека в заложника такого мира (отмеченные цивилизационные неблагополучия) – «фаустовские люди сделались рабами своего создания» (О. Шпенглер). По Х. подобное заложничество есть *метафизический рок* [264, с. 180], судьба, которую человек должен полной мерой прожить, приобретая некий отрицательный познавательный опыт, причем «Всё должно пройти через полное опустошение ... Только так можно сотрясти и прекратить существование двухтысячелетнего сооружения метафизики» [316, с. 200]¹¹.

¹ Отметим, что метафорическому «забвению» («Забвение бытия есть безудержная зевота, распространяющая пустоту на всё» [266, с. 90] и эпоха «махинаторства» [266; 316]), как и всему у Хайдеггера – глубинному, будет соответствовать «сухая» научная *цивилизационная кризисность* (или кризисогенность, при предварительном рабочем понимании самой цивилизации как целостного социального организма, предопределяющего определенный тип культуры – В. Стёпин): «Современный кризис ощущается во всех сферах человеческой деятельности – от глобальной до личной. Практически, в этом задействован полный спектр природы: неживая, растительная и животная ступени, а также человеческое сообщество» [146, с. 70]. Особенным в кризисе является то, что он сопровождается сменой «самого типа эволюционного развития общества», а, возможно, – «и самого характера антропогенеза» [177, с. 16]. Причем происходящий сейчас кризис может быть классифицирован как *эндо-экзогенный* [180, с. 241], поскольку провоцируется самим социумом («эндо») при его ключевым образом пагубным отношением к чему-то для него большего от чего он зависим («экзо»). Кризис, собственно, и есть ответной системной реакцией большего (см.: «Нам не грозит катастрофа извне – мы и есть катастрофа» [14, с. 14]). Такое большее будет рассматриваться далее как *Бытие*, а пагубное отношение как *постав* («поставный выбор»).

Здесь же, относительно всего множества действующих сносок, добавим, что параллельно с ними, подобную функцию необходимого разъяснения и дополнения выполняет и *гlossарий*, расположенный в конце всего текста. Однако если сноски дают пояснения *ad hoc* (по месту), то гlossарий – тематизированно и проблемно, но отдаленно. Отсюда, к примеру, уже тут, притом, что в гlossарии пространно разъясняется наше понимание *культуры*, в виде сноски (и в противовес упомянутой *масскультуре*) необходимо дать то её исходное рабочее определение, на которое по мере знакомства с текстом будут «наматываться» последующие характеристики культуры, готовя и к её пониманию по гlossарию.

Итак, культура, прежде всего – *система надбиологических программ* человеческой жизнедеятельности [230], *система трансляции ценностей* (простирающихся в прошлое и в будущее) в саму жизнь человека [135, с. 14]. Системная трактовка хорошо дополняется словами Д. Лихачева о культуре как о том, «что в значительной мере оправдывает перед Богом существование народа и нации» [152, с. 349]. Или – это своеобразие и красота жизни в самобытных национальных формах по К. Леонтьеву. Действенность же культуры в её необходимом разнообразии: «Только через различие [культур. – *Автор*] совершается прогресс ... Чтобы культуре быть самой собой и что-либо производить, культура и её носители должны быть убеждены в своей оригинальности и даже, до некоторой степени, в своем превосходстве над другими ...» [321, с. 20].

При том общем предварительном понимании культуры как цели человеческого существования, а цивилизации – как средства, инструментария обеспечения культуры, между ними существуют отношения взаимной обусловленности (см. далее). Это предопределяет характеристику подобной обусловленности как «культурно-цивилизационной», а её синергетическое рассмотрение – как «культурно-цивилизационной системы» [284].

² Следует, прежде всего, отметить сильные самокритические сомнения Х., питаемые *благородной непостижимостью бытия* (невозможностью не только однозначно-рационального, но и метафорического представления), относительно его отражения в «Бытии и времени». Так при том, что эта работа увидела свет в 1927 г. и затем неоднократно переиздавалась, уже в 1932 г. в дневниковых записях «Черных тетрадей» автор замечает: «"Бытие и время" как книгу нужно поставить в тень ... реализации намерения, содержащегося в ней, но во многом не удавшегося» [266, с. 45].

Важным является и категориальное различие при лексической – бытийной – близости понятий «фундаментальная онтология» Х. и используемая автором «цивилизационная онтология», далее действующие параллельно в работе. Во-первых, *фундаментальная онтология* – это учение о бытии, имеющее персональные, авторские истоки, тогда как *цивилизационная*

онтология – глубинно-цивилизационное осознание проблемности нынешнего мира (сравнимое с *глубинной экологией* [309]), социально активизированное такой проблемностью, но конкретного авторства не имеющее. Во-вторых, отношения между фундаментальной и цивилизационной онтологией можно охарактеризовать как отношения, подобные тем, которые действуют между *теоретической философией*, исследующей бытие и сущее, и *философией практической*, пытающейся непосредственно влиять на наш мир.

В данном случае фундаментальная онтология предстает как некий *теоретический паттерн*, образец для цивилизационной онтологии, где уже должны реализовываться возможные творчески-благие человеческие усилия. Отсюда целью, стоящей перед действующей здесь цивилизационной онтологией, не является, к примеру, прояснение категориального аппарата *бытия* и *сущего* (одной из актуальнейших задач философии), а в условиях подобной непроясненности использование научного (синергетического) инструментария для ориентирования на такие усилия.

Пояснения требует и термин *трансцензус* (в контексте «контр-трансцензусного»), имеющий и сложную предысторию, и широкий диапазон расходящихся интерпретаций. Мы будем придерживаться того трактования трансцензуса, где он действует как творчески-волевое преодоление некоего исходно неверного и узкого (привычного и удобного) понимания, открывающего новые горизонты мышления и деятельности. Или, словами самого Х., здесь действует *про-из-ведение* [258, с. 225], *выведение из потаенности* того порядка вещей, которые определяют существенно иное – достойное – положение человека.

И, наконец, в названии работы (с базовым термином «синергетика» – как науки о самоорганизации) заложена двойная на аллюзия на работы иных (выдающихся) авторов. Во-первых, это – «Блеск и нищета куртизанок» О. де Бальзака, указывающая на глубокую, разительную амбивалентность всего происходящего в наше время. Во-вторых, аллюзия на «Духовную ситуацию времени» К. Ясперса 1930-х годов, не только *уместная* в том отношении, что творческие и житейские судьбы Хайдеггера и Ясперса в течение многих лет были весьма сильно и неоднозначно переплетены [170]. Аллюзия и *необходимая*, поскольку настоящая работа, по сути, рассматривает ту же «ситуационную» проблематику, но с усложнением её новыми явлениями и процессами уже с позиций постнеклассической науки и синергетики – всего того, чего не было в эпоху Ясперса.

³ Здесь мы используем различие, установленное самим Х. после его первых лекций о Ф. Гёльдерлине. Различие отражало подмеченное им *обожествляюще-подлинное* отношение Гёльдерлина к миру (середина 1930-х годов, после публикации философом в первой редакции в 1927 г. «Бытия и времени» – основы *фундаментальной онтологии*). В этот период Х. начинает выделять «Бытие» (в ситуации подчеркнуто *подлинного отношения* к бытию – обычно, бытие как *Sein*, – нем.) и «бытие» (где такая ситуация не действует или подобное отношение не обязательно – обычно, бытие как *Sein*, – нем.) [212]. Персонально, мы исходим именно из подобного *подлинного отношения*, но наша корректность исследователя требует написания в работе данного термина так, как это было сделано тем или иным автором. Дополнительно отметим, что у самого Х. в одной и той же работе в зависимости от смысловой интонации слово «бытие» может начинаться то с большой, то с малой литеры. Понимание же «истины бытия» (жизнь в ««истине бытия»») лично Х. предельно просто и однозначно: «Истина бытия состоит в том, что человек осознает свою изначальную принадлежность бытию» [113, с. 1227].

В противовес этому у подавляющего большинства социума такое понимание «истины бытия» блокируется неким «фильтром» легко-превратно-фантазийного восприятия мира. Отметим, что с подобной блокировкой сталкивается и христианство в общении с Богом, где «фильтр» получил наименование «прелести» духовного самообмана: «Если грех, вина, суета препятствуют общению с Богом, то "прелесть" подменяет его собой, исключая самую его возможность» [1, с. 791]. У нас, в данной ситуации, в качестве основного «фильтра-

прелести» действует «технаукомика» (см. далее), создающая иллюзию полноты и обетованности *пересотворяемого мира* (см. далее). Примечательно, что «истина бытия», имеющая у Х. глубинно-религиозный характер («Священное ... взойдет ... только тогда, когда ... будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но и само само существо человека» [263, с. 206]), может быть понята и с позиций *христианской благодати*. Однако если благодать – действенное снисхождение Бога к человеку, спасительно преображающее сердце человека, то здесь, по Х., существо («сердце») человека – даже атеистического – преобразует понимание им «истины бытия».

⁴ У Ю. Эвола уходу от «истины бытия» соответствует «разрыв онтологического характера, вследствие которого из человеческой жизни исчезли все реальные связи с трансцендентностью» [291, с. 31], у О. Шпенглера – утрата «бодрствования» (духа), когда остается лишь «существование» с его психосоматическими функциями, и, наконец, у М. Аркадьева – *лингвистическая катастрофа* [14]. Скорее всего распространение подобного нового мировоззрения не следует связывать с целенаправленной активностью некой философской группы (школы), массово насаждавшей свои взгляды. Всё происходило, по-видимому, как-то анонимно и само по себе: «прочные вещи, которые остаются в действительности и работают в ней, создаются не философским умом и не по философскому методу» (М. Эпштейн).

Здесь можно продолжить и конкретизировать эту ситуацию уже для сегодняшнего дня: «Три вещи, надежно работающие в современном мире: христианство, товарный рынок и технология – это произведения не философского ума, а иных исторических сил и реальностей (религиозных, экономических, научных)» [296, с. 46]. Кроме того, дадим тут общее и необходимо опережающее определение универсума (лат. *universum, summa rerum*) как всей объемной реальности во времени и пространстве. Характеризуясь, в целом, структурно и с позиций возможностей саморазвития, универсум агрегировано обобщается этим в крайних вида – природный (вся природа) и социальный универсум (всё общество).

⁵ По Х. *сущее* всегда раскрывает себя *присутствием*, тогда как в силу «стихийности» Бытия, его трансцендентности, оно может восприниматься лишь весьма косвенно. Бытие обнаруживает себя через сущее, одновременно при этом и утаиваясь, как бы закрываясь сущим, что соответствует *двойственности бытия* у К. Ясперса [304, с. 425]. Отсюда, парадоксальным образом, Бытие – «более сущее, чем любое сущее» [263, с. 218]. Говоря языком математических характеристик, Бытие не есть множеством всех сущих – как актуальных, так и потенциальных. Оно как бы «перпендикулярно» к такому множеству, в то же время, образуя с ним некое единство (подобно *Единому* как началу всякого множества у неоплатоников).

Здесь – как место для загадочных геометрических сюжетов у М. Эшера, так и необходимость одновременного использования понимания Бытия в собственном смысле (бытия как Бытия), так и в несобственном – в контексте бытия сущего. Особое значение тут занимают параллельные категории Бытия и Ничто (буквальное название работы Ж.-П. Сартра [211], где, однако, Бытие и Ничто связываются исключительно со способом проявления человеческой реальности как «бытия-в-себе», «бытия-для-себя» или «бытия-для-другого»), спор о которых тянется с глубокой древности. В наши дни он обычно звучит как вопрос о взаимоотношении бытия и небытия, бытия и ничто (например, работы [223] и [280]). Еще раз отметим, что Бытию у Х. соответствует Ничто (именно как атрибут Бытия), а сущему – бытие (как бытие сущего), где ничто – «физическое» отсутствие сущего. В силу заявленных обстоятельств, автор исходит из хайдеггеровского «канонического» представления Бытия и сущего, уточняя их с позиций цивилизационной онтологии и синергетики. Дадим три ремарки, которые помогут понять эту непростую ситуацию.

Первую ремарку можно охарактеризовать как *архетипическую* – в смысле действия некоего коллективного бессознательного, или феномен того, что можно назвать *недоверием к сущему* как к некому «неполному» Бытию. Это способно демонстрировать неконтролируе-

мое человеческое сознание, в первую очередь, раннее, детское сознание, еще не переориентированное на «цивилизационно-правильное» восприятие мира. Так, Л. Толстой через переживания своего в значительной степени автобиографического героя Николеньки [237, с. 158] передает (добавим, сформированное знакомством с философией Ф. Шеллинга), представление о *сущем* как о чём-то, что держится исключительно его, героя, «вниманием» к сущему. Или, в нашей трактовке, как о некоей «лицевой наполненности» Бытия, тогда как за спиной Николеньки должна была бы располагаться *пустота Бытия*, – *Ничто*, другие, ещё не проявившиеся миры-сущности. Забегая вперед (по тексту, и условно – перемещая героя на рубеж XX – XXI вв.), можно предположить, что он, уже успешно адаптировавшийся к особенностям нашей цивилизации, дополнительно вполне мог бы видеть такое проявившееся сущее не как, скажем, природу, а как набор ресурсов для надлежавшей ему предпринимательской деятельности, т.е. *поставно* – по Х. (см. далее).

Вторая – философско-онтологическая – ремарка связывается с разграничением А.Н. Уайтхедом *бытия, действительности и реальности* [335]. Здесь бытие понимается как некая координирующая потенциальность всего того, *что может быть* (корреспондирует с *Сеун*-бытием Х. «из которого всё сущее»). Тогда действительностью является то, что соответствует, по используемой автором терминологии, сущему, а реальность – конкретный вариант воспринимаемой действительности. Следует сказать, что время и *пересотворение мира* (см. далее) внесли свои коррективы в этот ряд. Теперь появляется представление и о *гиперреальности*, где «обычная» реальность выступает её заготовкой-моделью [48]. При разнообразии трактований действительности и реальности, существующих во многих источниках, мы будем, по возможности, придерживаться «линии Уайтхеда». Интересно, что представление бытия – при всей его трансцендентности – с позиций координирующей потенциальности корреспондирует, по сути, с *паутиной жизни* [120] Ф. Капра с её *скрытыми, непроявленными связями* [121]. Здесь, если исходить уже из представлений Х. об *имени возможностей бытия как его впускания и вмещения* [259, с. 395], скрытые связи будут и определяться, и определять свойства такого впускания и вмещения исходя из *Четверицы бытия* (см. далее). Естественно, сопоставление *Четверицы бытия* с *паутиной жизни* – весьма сильная (синергетическая) метафора.

Третья ремарка является *научной* – точнее, *спекулятивно-научной*, поскольку пока не имеет достаточных эмпирических оснований. Она характеризуется тремя гипотезами. Первая – гипотеза *мультивселенной* или *мультиверса* (англ. – *multiverse*) – предполагаемого (специалистами по космологии и астрономии, физиками и философами) бесконечного множества всех возможных реально существующих параллельных вселенных, включая и нашу Вселенную, которые обладают свойством «открываться» друг в друга (такое «открывание», очевидно, можно связывать с «посланием бытия» и «бытие имеет Место» у Х. [259, с. 396]). В этой гипотезе мультиверсу будет соответствовать «Место» Бытия с его «посланием», а «только наша Вселенная» – сущему. Отметим, что одной из наиболее продвинутой в данном отношении – имеющей основания в квантовой механике – является восходящая к Х. Эверетту *концепция физического многомирия*. Вторая гипотеза относится к представлениям *экспликативного* и *имплекативного* порядков Д. Бома (см. далее). Экспликативному (явному) порядку будет соответствовать сущее, а имплекативному (неявному) – Бытие как «"возможность" ... "тихая сила" ... Возможного» [263, с. 194]. Чисто естественнонаучно такая «тихая сила» может быть передана в переходе от «грубого» проявления обычного для нас мира физических вещей к «тонким» действиям закрытых от нас возможностей: «Физический мир – это отражение энергетических колебаний более тонких миров, которые, в свою очередь, являются отражениями еще более тонких энергетических полей» [320].

Третья гипотеза, связанная, прежде всего, с именем Э. Ласло, характеризуется им как *целостная теория всего* [149]. В плане фундаментальной онтологии сама теория относится к горизонту сущего, однако в ней действуют примечательные онтологические параллели, по-

сколькo сущее структурируется таким образом, что в основе *всего* лежит *ин-формационное* поле – *акаша*. Поле невозможно непосредственно воспринимать (как Бытие), но своим нелокальным характером оно проявляет себя (как сущее) в целенаправленной эволюции Вселенной и во всех её «вещах».

В целом же, эти ремарки – очень осторожно – можно отнести к попыткам «систематизации онтологии» (проводимой, к примеру, В. Сагатовским).

⁶ Такое мировоззрение – суть мировоззрение *логоцентрическое* [91] – парадоксальным образом позволяет представить его с позиций некой *прото-деконструкции*. Парадокс состоит в том, что если «настоящая» *деконструкция* [6] нынешнего *постмодернизма* [111] восстает против так называемых «репрессивных» интенций современной западноевропейской культуры, имеющей своим ядром логоцентризм, то логоцентризм, подготовленный Декартом – это, по сути, «восстание» против интенций (претензий) Бытия быть представленным в его присутствующей (и трансцендентной) целостности, угнетающе («репрессирующе») действующей на систему упрощающего, редуцированного представления Бытия.

⁷ Несколько забегаю вперед – по Д. Бому – это можно представить и как существование социума исключительно в *экспликативном* (внешне осязаемом) *порядке вещей* при отсутствии в его представлении *имплицитивного* (скрытого бытийного) *порядка*. Ключевыми тут являются первоисточки такого отсутствия: от «просто» еще не состоявшегося знания до «принудительного незнания» – *мисологии* – как вражды к слову, логосу, мысли (Платон), добавим, – ко всему тонкому, необычному и беззащитному (*шепчущему пруду* мироздания – Э. Ласло [320]), но ныне уже *в масштабах, Платону и не снившихся* (С. Аверинцев).

Следует сказать и о необходимо-адаптивном аспекте подобного мировоззрения, которое в «нейтральных» формах социального поведения имеет характер *габитуса* (от лат. *habitus* – облик, образ, настроение). Сам по себе габитус ни «хорош», ни «плох», это – чувство правильной и удачной «социальной игры» как общества, так и отдельного индивида в нём, «стратегии, которые оказываются объективно подогнанными к ситуации», «необходимость, ставшая добродетелью» [62, с. 23]. «Плохим» габитус становится в ситуации (к которой он обычно и тяготеет) выхода из собственных адаптивных рамок – тогда он неминуемо самодовольно и агрессивно позиционирует свои «игровые» условности как «действительность» мира, бытия, смыкаясь с *поставным* (см. далее) *мировоззрением*.

⁸ Ажитированное беспокойство современного социума относительно энергии в практике её производства и потребления на научном уровне вызывает изучение его сути и реального положения дел. На это, к примеру, претендует новая наука *биофизическая экономика*, созданная и развиваемая Ч. Холлом и К. Клитгаардом [314]. Авторы исходят как из более широкого понимания связи экономики и энергии, так и свойств мира, в котором живет и действует человек, весьма отличающийся от традиционного *homo economicus*'а. Они показывают, что предел «энергетической гонки» ограничен. С одной стороны как ограничитель действуют биофизические свойства мира, с другой – энерго-экономический параметр, характеризующий соотношение производимой и затрачиваемой на производство энергии, причем выраженный в ресурсно-энергетических единицах. Это – ставший ныне распространенным показатель *EROI (energy return on investment)* – показатель окупаемости энергетических затрат. В целом показатель демонстрирует ныне мировую тенденцию к снижению.

⁹ «Самым значительным ... признаком произошедшего перелома ... является то, что люди во всё возрастающей степени стали совершать поступки и организовываться не в соответствии с законами живых существ, а в соответствии с законами созданного и воспроизводимого ими вещного мира. Это мир имеет свои законы, неподвластные живым существам ... Человечество преодолевает уровень живой материи. На смену социальной организации живых существ приходит социальный механизм, воплощающий в себе отчужденную волю и интеллект человечества» [103].

¹⁰ Особое место в потере чувства реальности занимает нарушение естественной (прежней) темпоральности, когда возникает и становится господствующим «вневременное время» (М. Кастельс). Если исходить из гипотезы Г. Лейбница, что *время есть порядок следования вещей*, а при пересотворении мира порядок систематически (системно?) нарушается, то возникает *пертурбация времени*. «Эта пертурбация может принимать форму сжатия временных промежутков между событиями ..., или же случайных разрывов в последовательности события. Устранение очередности создает недифференцированное время, которое равнозначно вечности» [123, с. 431]. Причем, поскольку ныне время цивилизации не только «искривляется» (М. Кастельс), но и ускоряется, это, естественно, оказывает пагубное влияние на «внутренние часы» человеческой психосоматики.

Здесь впору вспомнить о ранних предостережениях относительно «игр со временем и со скоростью». Первые поезда ходили со скоростью конных экипажей (около 20 км/час) не только по причине своих низких технических возможностей, но и из-за предположения, что при большей (неестественной) скорости, пассажиры, реагируя на быстроту изменения окрестного пейзажа, могут сходить с ума. Похоже, пророчество осталось незамеченным в осознании изменений менталитета социума «эры высоких скоростей».

¹¹ По сути, тут реализуется сценарий, пророчески осмысленный еще Аврелием Августином (354 – 430 гг.): «Все человеческие беды происходят от того, что мы наслаждаемся тем, чем следует пользоваться [техникой, товарами и услугами, удобствами жизнеобеспечения, обобщенно – “физикой будущего” [318]. – *Автор*], и пользуемся тем, чем следует наслаждаться [природой, культурой, душой своей и другого человека. – *Автор*]». Здесь, что интересно, высказывания Августина корреспондируют с лозунгом нынешних социалистов: «рыночная должна быть экономика, а не общество». Этот лозунг многое ставит на свое место, но как раз и не слышим в эпоху (кризисного) торжества *рыночного фундаментализма*.

В более широком плане – и у Августина, и у социалистов – не идет речь о необходимости какого-либо сковывания творческого гения человечества (скажем, подобного «пределам роста» в одном из докладов *Римскому клубу*). Речь идет о необходимости некой *благой направленности* человеческой деятельности, что теперь начинает рассматриваться в представлениях об *устойчивом развитии* (см. далее). Нельзя тут не отметить и корреспондирования с библейским «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Марк. 2:27), в понимании использования субботнего покоя для осмысления заповедей Творца и соответствия им своих каждодневных действий, а не «формально-субботного» подчинения религиозной ритуальности. Вполне очевидно, что такая ежедневная «техно-экономическая суббота», причем не с формальным, а теперь с каким-то восторженно-бездумным подчинением ей, если уже не наступила, то наступает на беззаботное человечество (*Наши Заключительный Час* – по современному астрофизику М. Рису [329]). Здесь не обойтись и без меткого замечания М. Твена (оно, в несколько ином контексте, дается и в *гlossарии*): «Для мальчишки с новым молотком в руке всё вокруг выглядит как гвоздь», где, применительно к цивилизационной ситуации, инфантильное человечество, подобно мальчишке, увлеченно забывает «техно-экономические гвозди» в то, что должно было бы быть для него самой жизнью.

2. ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ПОСТАВА

Бессознательно крепнущее со временем отношение к поставу как к чему-то нормальному (в пределе – нормативному), желанному, на чем только и следует основываться – мировоззренческая *институализация* поставы – синхронизируется с его цивилизационной *материализацией*. Специфика эволюции институализации и материализации поставы это то, что по А. Зиновьеву формирует *складывающееся в социальных объектах*, определяет характер *исторического процесса* цивилизационных изменений последнего столетия и дает *ключ* к их пониманию [103]¹². Притом, снова отметим, – *causa causans* (подлинная причина причин) таких глубинных метаморфоз лежит в некоем, пользуясь лексикой времен перестройки в СССР, «поставном выборе», сделанном человечеством ещё в эпоху досократиков. Сами же метаморфозы институализации и материализации поставы по возможности их осуществимости предопределялись рядом конкретных предпосылок, в большой степени переформатировавших к тому времени мировоззрение человечества (в первую очередь – западного). Подобное переформатирование можно интегрировано определить как возникновение *экономической формы антихристианской религиозности*, с этапным поворотом от идеологии/этики Аврелия Августина к идеологии/этике Фомы Аквинского. Если у Аврелия Августина доминировала определенность статуса человека непосредственно иерархией Божественного миропорядка, а не имущественным состоянием (что предопределяло идеалы бедности), то у Фомы Аквинского происходит устранение прежнего дуализма между милосердием Евангелия и естественностью Закона. Отсюда следует обоснование возможности совмещения надмирской христианской нравственности и вполне мирского, добропорядочного поведения, в том числе и экономического, предпринимательского – капиталистического, ориентированного на непрерывный рост [110].

При всех исходных добрых намерениях такого поворота как условия возникновения еще не распознанного раннего капитализма (в свою очередь – как одной из форм *пересотворения мира* – см. далее) он, поворот, в скором времени оказал радикальнейшее воздействие на всё человеческое существо. «Чтобы капитализм мог получить развитие, естественному, следующему влечением человеку нужно было сначала переломать все кости; он должен был поставить на место первозданной изначальной жизни особым образом устроенный рациональный душевный механизм, он должен

был постепенно перевернуть все жизненные ценности» [333]. Подобный *новый человек* как «искусственное и искусное образование» (В. Зомбарт) стал удачным материалом, а, незаметно для себя, – и подвижником последующих институализации и материализации постава. Здесь более-менее четко выделяются три «знаковых» исторических момента, длящихся и накладывающихся друг на друга.

Во-первых, начало XX века: возникновение поточного производства на основе конвейера, приход эпохи, когда машины начали производить машины. Препрежнее промышленное производство, в значительной степени сохранившее характер индивидуального изготовления каждого изделия (близкое к древнегреческому *технэ* – как умения, мастерства, искусства), заменяется все более обезличенным серийным продуцированием. Происходит смещение акцента от мастера-профессионала к обезличенному рабочему узкой функциональной направленности: «При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят» [51, с. 122]. Начинают меняться и взаимоотношения между производящим и производимым. Препрежние взаимоотношения, когда производимые изделия существовали как *органопроекция* (Э. Капп) человеческого тела, подстраиваясь под его возможности (железные дороги – проекция системы кровообращения, телеграф – нервной системы), к концу XX века претерпевают существенную (даже сущностную) инверсию. Теперь уже не производимое функционально подстраивается под психосоматические особенности производящего (человека), а человек начинает приспосабливаться к тому, что производится, – и душой, и телом. Стартуя в начале XX века, подобная тенденция становится доминирующей в последующие периоды времени, «энергично» определяясь, прежде всего, новейшими технологиями. Так, ныне органический, природный мир интенсивно заменяется миром информационно-компьютерных технологий и их компонентов (гаджетов), которые радикально «изменяют наши чувства и чувствительность, особенно когда их игнорируют [используют, не воспринимая всерьёз. – Автор]» [163, с. 43]. Выражаясь метафорически, эпоха, даже не консультируясь с беззаботным человечеством, начинает требовать «подгонки не кресла под человека, а человека под кресло, "совершенствования" вместе с ним того, кто в нём сидит» (В. Кутырёв), т.е. «сегодня вещь уже не "функциональна" в традиционном смысле слова – она не служит вам, она вас *тестирует*» [51, с. 137]. «Продвинутые» здесь в технологическом отношении человеческие особи уже

Цивилизационная эволюция постава

вполне могут быть охарактеризованы как *трансхьюманы* (от англ. *transhuman* – тетический трансчеловек, напоминающий человека обыкновенного, но «улучшенный» по многим своим возможностям). Будучи «протезированы» (обычно – добровольно) разного рода искусственными устройствами, подобные трансхьюманы в своем поведении определяются уже преимущественно характером и возможностями таких устройств¹³. Соответственно, это можно определить и как *первый вектор* поставной материализации глобальной цивилизации, и как тот стартовый момент, когда *мир начинает ускользать из рук* [76, с. 18] хлопотливого человечества. Причем именно тогда, когда ему кажется, что оно начинает овладевать миром¹⁴.

Во-вторых, период Мирового экономического кризиса («Великой Депрессии») 1929 – 1933 гг. Тогда причину кризиса – противоречие между высокой эффективностью нового (капиталистического) хозяйства¹⁵, порождающего изобилие нереализуемой продукции, и относительно скромными запросами – при еще исходно-органичных экзистенциальных параметрах потребителя (он же, в значительной мере, – и производитель), было решено устранять формированием у потребителя новых, более «требовательных» параметров и искусственно стимулированных запросов. Потребление, таким образом, парадоксально превращалось в новую форму *общественного труда* (Ж. Бодрийяр). *Экономика эффективного спроса* Дж.М. Кейнса в рамках «Нового курса» президента США Ф.Д. Рузвельта с успехом реализовала намеченную грандиозную задачу. Она породила ранее невиданную систему экономического хозяйствования – по сути некую непрерывно усложняющуюся, интенсифицирующуюся и захватывающую все новые и новые сферы деятельности (от образования до религии) *турбоэкономику* с соответствующим ей специфическим «новым человеком» – ненасытным, прямо-таки *патологическим потребителем* [65] и, в силу этого, – для поддержки турбоэкономики – и производителем, и изобретателем. Несколько позднее, когда многое прояснилось, «теневой результат» эффективного решения Кейнса–Рузвельта безжалостно подытожил Г. Маркузе: «Культура, политика и экономика при посредстве технологии сливаются в вездесущую систему, поглощающую или отталкивающую все альтернативы, а присущий этой системе потенциал производительности и роста стабилизирует общество и удерживает технический прогресс в рамках господства» [169, с. XX]. В кодах «опоставливаемого мира», подобно инверсии взаимоотношений человека и техники, здесь можно говорить об инверсии взаимоотно-

Цивилизационная эволюция поставы

шений человека и экономики (хозяйства). Тут действует уже инверсия от экономики как средства (инструмента) удовлетворения запросов и потребностей (возрастающих своим органичным темпом) человека к экономике, искусственно порождающей и навязывающей *такие* потребности (возрастающие уже неорганично-ускоренным темпом: «Сегодня надо ... производить не только товары, но и потребителя, производить сам спрос» – Ж. Бодрийяр). Т.е. инверсия от *экономики для человека* к *человеку для экономики* («если в средневековой системе капитал [в смысле – экономика. – Автор] был слугой человека, в современной – стал его хозяином [249]»), или, уже по Х., когда человек становится *важнейшим материалом для производства* [264, с. 188]¹⁶. Социум, явно веря в то, что «решение экономических проблем автоматически обеспечит достижение всех целей общества» [2, с. 6], неявно и постепенно адаптируется к тому, что «экономика в гораздо большей мере обслуживает самое себя, чем общество вне её» [103] и такая в принципе *шизофреническая* ситуация превращается для него в «естественную». Желая же сберечься как *человек культуры*, социум вынужден в определенной мере противопоставлять себя личным экономическим интересам и «идентифицировать себя с какой-то частью внеэкономических интересов» [220, с. 483]. Это образует *второй вектор* поставной материализации глобальной цивилизации.

Третий исторический момент цивилизационной материализации поставы, обозначающий её *третий вектор*, синхронизируется с возникновением и институализацией информационно-сетевого (постиндустриального) общества (конец XX – начало XXI столетий) с его принципами *информационализма* (М. Кастельс). Ключевым здесь является смена цивилизационных интенций. Если индустриальное общество было связано со становлением определяющего его способа производства, то информационно-сетевое – с «экспансией и обновлением капитализма» [123, с. 41] как глобального общественного института. Подобная «моментная» – дискретно-временная характеристика третьей поставной материализации – при том, что формирование информационно-сетевого общества еще только происходит, хотя его цивилизационные особенности уже свидетельствуют о многих тревожных симптомах¹⁷, вполне допустима потому, что здесь неожиданно и интенсивно проявилось новое свойство материализации. Оно заключается в эффекте синергетического взаимодействия прежних, относительно автономных, технического и экономического – с соответственно ориентированной на них и зависящей от них наукой – векторов материализации поставы. Итогом стало

Цивилизационная эволюция постава

образование такого нового его свойства, которое мы ранее охарактеризовали как «технаукомику» (при распространенном параллельном и содержательно тождественном наименовании как *техномики* [194]). Это рекурсивная (кольцевая синтетическая) причинная взаимообусловленность техники, науки и экономики (техника ↔ наука ↔ экономика), тройная спираль которой, буквально «перекрывая» существование органичной реальности, вводит в транс не критического восприятия навязываемого будущего¹⁸. Внешне проявляясь как *растущая конвергенция технологий в информационную эпоху* [123, с. 78], она имеет тот их «общий знаменатель», что в её основе лежит *онтологическая неразличенность бытия и сущего* (Ф. Гиренок). «Технаукомика», выражая императив *технологической сингулярности* (т.е. состояния, когда она становится неподвластной человеку), функционально и предметно реализуясь, прежде всего в глобальной сети Интернета («Интернет – это завершающий этап интеллектуальной колонизации» – А. Волков) и непосредственно предопределяя суть человеческого общения («Средство коммуникации есть сообщение» – М. Маклюэн), задает и новые (заманчивые?, прогрессивные?, загадочные?) ориентиры жизни. Это, прежде всего, *виртуальная реальность* [277], *финансомика* – Ю. Осипов, *биткойн*, *программируемая материя*, «гаджетизация» человеческого поведения, «покемонизация» массового сознания, ... Они как ставят под сомнение прежние органичные предикаты человеческого здесь-бытия, предикаты, в принципе, для «технаукомики» и ненужные, и «неудобные» («Цель науки и техники скорее в том, чтобы столкнуть нас с совершенно нереальным миром, существующим вне принципа истины и реальности» – Ж. Бодрийяр), так и находятся в противоречии с его – человеческим – смыслом [93, с. 52–53]¹⁹. Поэтому, если, как утверждается, за технологической сингулярностью – будущее [319], то человечество всё же не должно испытывать особых иллюзий к *такому* будущему, где технология не будет сопрягаться с исходной человеческой органичностью, а «специальное знание пронизано бытием» (К. Ясперс)²⁰.

Этот – третий – вектор поставной материализации прямо осуществляет то, что ныне связывается в социально-политическом плане с некой новой *глобальной империей* [272]. Такая империя, «вырванная» из общества [231, с. 52] и воплощающая новую капиталистическую турбоэкономику, существует одновременно и «поверх» национальных государств и национальных экономических систем, но в необходимых для глобальной империи отношениях «приватизирующая» их, имеет своим движи-

Цивилизационная эволюция постава

телем спекулятивное функционирование денег финансомики, порождающее еще больше денег²¹. Подобное функционирование осуществляется как движение фиктивно возрастающей стоимости – «стоимости от стоимости», «стоимости сверху», а не мотивируется реальными человеческими запросами и возможностями (Ю. Осипов), или «стоимость отделяется от своего содержания и функционирует сама по себе, в самой своей форме» [52, с. 219].

Финансомика, по сути, является современным воплощением того, что древнегреческая мысль от Фалеса Милетского до Аристотеля начала определять как *хрематистику* – умение (и желание) преумножать деньги и имущество, приращение богатства как самоцель, предупреждая об опасности (и хозяйственной, и моральной), сопряженной с культом наживы²². Патологичность финансомики – хрематистики наших дней, – не только в том, при ней деньги перестают корректно выполнять свои необходимые экономические функции – меры стоимости и средств обращения, платежа и накопления («Экономика теперь – лишь театр, где разыгрываются количественные характеристики ценности» – Ж. Бодрийяр). Ее патологичность сейчас и в том, что финансомика «вполне законно» (с принятых ныне формально-правовых позиций) устанавливает явное и несправедливое – уже с позиций нравственно-вечных – перераспределение благ мира в пользу определенной ограниченной группы социума за счет «всех остальных» (в экономике – «игра с нулевой суммой»). Более того, патологичность, даже «инфернальность», финансомики теперь проявляется прежде всего в том, что её *быстрые* (время как источник стоимости [123, с. 403–406]) и *легкие* (не сопряженные с творческим или физическим трудом получения) деньги стремятся (естественно, через своих владельцев) не просто материализоваться – «деньгам скучно жить в самих же деньгах» – в тех или иных предметах роскоши. Такие деньги *легко* и *быстро* (амбициозно, опасно, абсурдно) прежде всего жаждут осуществить свои инвестиционные возможности (говоря высоким экономическим языком): посредством тех или иных вполне «физических», но достаточно безумных проектов преобразовывать, пересотворять мир, а по сути – «колонизировать будущее» (М. Кастельс). Или средствами финансомики, по Ж. Бодрийяру, осуществляется «ностальгия по реальному», когда быстрые и легкие деньги как *симулякры*, знаки исчезающей трудовой и/или потребительной реальности «бешено» возвращаются к производству (в первую очередь – избыточного и факультативного) материального [52, с. 13]. Поэтому, хотя и «ве-

Цивилизационная эволюция постава

личайшей задачей человечества в XXI веке» должно быть «изменение системы ценностей глобальной экономики, с тем, чтобы согласовать её с требованиями человеческого достоинства и экологической устойчивости», трудно себе представить, что «программа такого реформирования глобализации уже началась» [121, с. 296]. Турбоэкономика и финансомика, во всех их обличьях и формах соблазна, сдавать своих позиций явно и не собираются. Более того, ныне «новая система характеризуется *тенденцией возрастания социального неравенства* [пусть и не ведущего к обнищанию социальных масс. – *Автор*]», что ведет к «постепенной гибели [прежнего принципа – *Автор*] государства всеобщего благосостояния» [123, с. 499].

Отсюда турбоэкономика с её стоимостным двигателем – финансомикой, как один из аспектов уже реализующейся антиутопии пересотворения мира, порождает такую *сложностную* и *хаотическую* глобальную систему («макросдвиг» в его третьей – критической – фазе по Э. Ласло [148]), которая не может не вызывать неоднозначную пертурбацию мирового социума. Это *ещё* не то будущее состояние наступления эры *технологической сингулярности*, при котором человечеству только и остается подчиниться подавляющей его «технаукомике». Однако это *уже* та ситуация, когда в мировом социуме происходят как кардинальные мировоззренчески-экзистенциальные разломы, определяющие на значительную перспективу «место под солнцем» (или его отсутствие) больших социальных групп, так и формируются своеобразные цивилизационные «промоутеры» пересотворения. Что характерно, такие разломы образуются, прежде всего, в нынешнем западном (информационно-сетевом) обществе, маркируя его проявляющиеся глубинные цивилизационно-онтологические неблагополучия.

Подобные социальные группы приходят на смену «старым» классам, отличаясь относительно них большей мобильностью, но, главное, своим новым содержанием и целями. Г. Стэндинг последовательно – по их статусной градации в обществе – выделяет ряд таких основных групп: 1) *элиту*, состоящую из мизерного количества баснословных богачей, заправляющих миром, способную влиять на любое правительство и склонную делать широкие филантропические жесты; 2) *салариат*, со стабильной трудовой занятостью, сосредоточенный в крупных корпорациях и правительственных учреждениях, щедро обеспеченный жизненными благами и тайно лелеющий надежду дорасти до элиты; 3) *профессионалов* или *квалифицированные кадры* – людей, с хорошо затребованными на рынке навыками, и в силу этого много зарабатывающими

Цивилизационная эволюция постава

по контракту в качестве консультантов или независимых специалистов; 4) *ядро* бы-ро уменьшающихся по численность работников физического труда; 5) интенсивно разрастающийся *прекариат* – социально неустроенный, но и независимый, пассивно-активный люд (такой оксюморон), не имеющий полной гарантированной занятости [231, с. 21-22]²³.

В «разломном» отношении особое место среди групп занимает прекариат, приобретший с легкой руки Г. Стэндинга характеристику *нового опасного класса*, во многом близкий к *пролам* в романе-антиутопии Дж. Оруэлла «1984». «Внешне» это отражает этимологию термина как с позиций неполноценной трудовой занятости, с риском в любой момент времени прекращения работодателем трудовых отношений, так и исходя из сопутствующих этому *аномии*, *лабильности* менталитета прекариата и его поведения, склонного к проявлению массовых эксцессов. «Внутренне» потенциальная опасность прекариата предопределяется тем, что он – порождение глобализации и информационно-сетевого (постиндустриального) общества, со всей амбивалентностью, присущей этим цивилизационным явлениям – в том числе и нетрадиционного образа жизни. Так, опасность прекариата со стороны глобализации проявляется прежде всего в его развитой способности к «гастарбайтеризации», при которой трудовые мигранты, готовые работать на каких угодно условиях, интенсивно вытесняют с рынка труда местное население. Информационно-сетевой аспект опасности действителен, к примеру, в том, что можно представить как «социальную ризомность» (см. далее – *ризома*), когда не наилучшие из убеждений прекариата проникают во все поры современного человечества, в том числе и амбициозные представления прекариата о себе как о проводнике «нового рая». На пересечении глобализации и её информационно-сетевого обеспечения находится *пресотворение* прекариата – его «прекариатизация» [231, с. 36], что означает переход значительной части социума к нестабильному существованию, когда человек начинает жить сиюминутным, постепенно теряя свою идентичность – собственно, становясь обыкновенным обывателем пересотворяемого им мира («Мы больше не знаем, кто мы есть» [240, с. 471]).

В «промоутерном» отношении социальным коррелятом – даже кастой – турбоэкономики и, прежде всего, финансомики являются *люди воздуха* (см. далее) и *ричистан* [311]. Если основная интенция людей воздуха – эффективность финансомики как некоей технологии самопроизводства денег, то людей ричистана (от английско-

го «rich» – богатый и персидского «стан» – страна) – гламурно-безумная трата этих легких и быстрых денег (от обуви из страусиной кожи до личных сверхзвуковых самолетов с джакузи). Человеку ричистана, по сути, «вменяется *обязанность наслаждаться*, он становится предприятием по *наслаждению и удовлетворению*» [49, с. 110]. Поэтому подобная империя, как глобальная система, может функционировать, лишь непрерывно революционизируя условия собственного существования, перманентно порождая собственный (подчеркнем – «поставный») избыток. А отсюда – и кризисы, вызываемые постоянным выходом за свои собственные, быстро перерастаемые, границы [101]²⁴.

¹² Особенность подобного ключа, в данном случае, в том, что он вводит в научный оборот – посредством цивилизационной онтологии – учет прямого воздействия на исторический процесс, протекающий исключительно в плоскости *сущего* (по Х.), влияния Бытия (точнее, его «искажения» – постава). Такой научный подход действует как бы «ортогонально» относительно цивилизационных изменений, позволяя глубинно осмыслять то, что не поддается пониманию при обычном познавательном подходе только в плоскости самих изменений.

¹³ Буквально: «сегодня... предназначение тела состоит в том, чтобы стать протезом» [50, с. 32–33], что современность лукаво именуется *аугментацией* – технологическим решением для усиления качеств *homo sapiens*. В более же широком плане, очевидно, следует говорить не только о *протезировании* как «обискусствовании» человечества, но и о его сущностной *маргинализации*, вытеснении (добровольном уходе?) на «обочину мира»: «Как машины встали между природой и человеком, так и компьютеры встанут между человеком и смыслами» [183, с. 234]; «Доверие к интеллектуальным машинам лишает нас претензии на познание, как передача власти политикам приводит к тому, что они начинают играть нами» [168, с. 464].

¹⁴ См.: «Давно высказано мнение, что прямо перед нашим носом незаметно для нас в 19-м и 20-м веках человечеством завладела и теперь хозяйничает религия машины, христианство постепенно встраивается в неё» [40, с. 51]; «...в наши дни безропотно восхваляется хозяйствование ради хозяйствования; и для современного экономического человека рождаются из этого переворачивания всех оценок новые могучие побуждения [уже не контролируемые глубоким жизненным смыслом. – Автор] к бодрому применению своих сил» [107, с. 428].

¹⁵ Термин «хозяйство», используемый в данной работе, действует в широком и узком смыслах. В широком – с позиций *философии хозяйства* С. Булгакова, где оно и сопряженная с ним деятельность понимаются как сама активная человеческая жизнь, как «борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни ... очеловечения природы, превращения её в потенциальный человеческий организм» [61, с. 85]. В узком смысле такая миссия хозяйствования объемлет три основных вида хозяйства:

- натуральное хозяйство – «дорыночное», «доденежное» хозяйство, ориентированное в основном на удовлетворение внутривозрастных потребностей (цивилизационное прошлое);
- экономическое (капиталистическое) хозяйство – рыночно-товарно-денежное хозяйство (основное цивилизационное настоящее);

• нормальное хозяйство (собственно хозяйство, «просто» хозяйство) – хозяйство, действующее в кодах *смыслопорождения* [94] (см. далее) как возможное при осторожном историческом оптимизме цивилизационное будущее [93, с. 89].

Многое ставит на место и понимание хозяйства с позиций *метатеории хозяйствования* (С. Дорогунцов, А. Ральчук), объединяющей в себе по *триадическому принципу* блоки философии хозяйства, теоретической и физической экономики.

¹⁶ «Инверсионный список» список пересотворяемого мира может быть очень большим. Подобно мифическому царю Мидасу, превращавшему всё, к чему он прикасался, в золото (отчего царь едва не погиб от голода), нынешняя цивилизация «легким касанием пересотворения» многое незаметно превращает из средства в самоцель («средство ... наделяется ценностью, а конечная цель живое человечество – за ним совершенно забывается» [107, с. 428]). Как-то не особенно таясь, даже медицина и фармакология становятся не средством для человека, а человек средством для них. То же с образованием и спортом. Что уже тогда говорить об одежде, которая давно стала не для человека, а человек для неё.

¹⁷ «Секундные трансакции капитала, гибкое предпринимательство, варьируемое рабочее время жизни, размывание жизненного цикла, конец вечности через отрицание смерти, мгновенные войны и культура виртуального времени суть фундаментальные явления, характерные для сетевого общества, которые систематически перемешивают последовательность времени» [123, с. 432].

Что особенно выделяется в реестре симптомов, так это уничтожение прежней, сформировавшейся в процессе длительной эволюции органичности человеческого существования, соответствовавшей природно-космическим ритмам. Они во многом предопределяли, *гарантировали* суть человека, характеризующуюся нынешним «уничтожением ритмичности, как биологической, так и социальной, связанной с понятием жизненного цикла» [123, с. 414].

Нынешние «гарантии», перерождаясь, меняют свой знак и теперь выполняют иные функции, представляя собой «хорошо отлаженные механизмы технического контроля над природой, изысканные методы психологического контроля над личностью и быстро развивающийся организационный контроль над обществом, – такие гарантии дорого стоят, человек, для которого всё это было изобретено в качестве средства, сам стал для этих средств вспомогательным средством» (П. Тиллих).

¹⁸ «Технаукомика» есть выраженное в оптике цивилизационной онтологии то, что ныне с экономических позиций понимается как технологический уклад (синонимы: англ. – *waves of innovation* и *techno-economic paradigm*; нем. – *Techniksysteme*). По своей сущности это совокупность сопряженных между собой производств, имеющих единый технический и научный уровень, которые развиваются синхронно. В каждом технологическом укладе можно выделить некие, его определяющие содержательные ядра. Так, например, первый уклад – «энергия воды», второй – «эпоха пара», третий уклад – «эра электричества». Технологические уклады имеют свою динамику жизненного цикла и сменяют друг друга по мере исчерпания роста экономической эффективности. Сейчас зарождается шестой уклад на основе НБИКС(NBICS, NBIC)-конвергенции. То, что технологические уклады сменяют друг друга исходя из их эффективности, а не по принципу метасистемного перехода (см. далее), свидетельствует об их «родимом пятне» поставности.

¹⁹ Понятно, что это принципиально корректирует восприятие человеком бытия как мира, в котором он живет (несколько упрощенно: сущее + «реликтовое» ощущение Бытия). Оно становится, в сопоставлении с уже показанным восприятием его героем Л. Толстого, все менее живым и все более чужим для социума, несмотря на всю «сотворенность» такого здесь-бытия человеком, превращаясь, буквально, в *ускользающее бытие* [77]. Причем человечество, по сути, не замечает (боится заметить?) это «ускользание» с сопутствующим ему исчезновением антропологического измерения мира: «Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями» [168, с. 467].

Отсюда «возникает гротескный образ *диффузного мира*, в котором конфессии размываются сектами, толками, тайными орденами, политика замещается операциями спецслужб, политехнологов, командос, экономика – финансовым производством и его производными, а культура – индустрией грез, душевного комфорта, иллюзий» [185, с. 35]. Соответственно, нынешнее восприятие бытия, мира, по сути, уже не идет от самого человека, а навязывается (*индоктринируется* – см. далее) ему, что хорошо передается такой цепочкой: «то произведено, что продано, то капитал, что котируется на рынке, а бытие определяется правом на кредит, ... [при близящемся к осуществимости. – Автор] тот не человек, кто не налогоплательщик» [186]. Очевидно, эту формулу можно дополнить пассажами: *то не существует, что не показано по телевизору* (не сообщено как фейковая новость по Интернету), и, главное, – то не валюта, что не *биткойн* [327].

Еще одна характеристика *ускользающего бытия* прямо-таки напрашивается уже в кодах *интертекстуальности* Ю. Кристевой. Здесь, подобно «дурной бесконечности» (рассудка) у Г. Гегеля, обозначающей неограниченный процесс однообразных изменений мысли, в противовес «качественной бесконечности» творческих изменений мысли разума, можно говорить о «дурной» и «качественной» интертекстуальности.

«Качественная интертекстуальность» предполагает диалогическое взаимодействие текстов высокой культуры – причем в разнообразии их соотносительностей – чем взаимно и санкционируется их высокий уровень, ориентация на Бытие. Напротив, в «дурной интертекстуальности» планка высокой культуры принципиально отбрасывается как помеха, сковывающая «инициативу» такой интертекстуальности. Тут действует поле перекрестных и поддерживающих друг друга связей низкопробной (часто даже не по замыслу, а по врожденной нетребовательности) литературы и развлечений типа китча, фикшен и «мыльных сериалов», с радостной легкостью позволяющих и чувствам, и мыслям в «дурной бесконечности» пробоксовывать на месте. Здесь в самом худшем варианте, если «интертекстуально» перефразировать слова недавно популярного гимна, выстраивается совсем уж не такой и безобидный *новый мир*, где «кто был ничем – по своим человеческим качествам, – тот станет всем (и не только в воображении)». Поэтому тут «дурная интертекстуальность» действует как *идеология*, «заточенная» под задачи *пересотворения мира*, задавая ему необходимые «исторические и социальные координаты» [137, с. 400].

²⁰ Следует отметить, что идеология технологической сингулярности – *трансгуманизм* (см. далее) – вполне обеспокоена, но, естественно, по-своему, по-особому судьбой человечества. Так, в наиболее реалистических и ответственных вариантах трансгуманизм «остро ставит проблему глобального будущего и эволюции человека, проблему сохранения земной цивилизации в условиях приближающегося сингулярного рубежа, за которым её ждет одно из двух: деградация и гибель или выход на качественно новый уровень жизнедеятельности» (Д. Дубровский).

Поэтому решение проблемы сингулярности видится трансгуманизму не в возвращении к «истине бытия» по Х. с *воссозданием* «человека трансцензусного», а, напротив, в *создании* нового, бессмертного «человека кибернетического» как воспроизведения «на небиологическом носителе той самоорганизации информационных процессов, которая создает качество субъективной реальности и ... индивидуальное "Я" с его ценностно-смысловой структурой и деятельной активностью» (Д. Дубровский). По замыслу «сингуляторщиков» новый человек будет создаваться параллельно с уже существующим *homo vitae sapiens* (человеком органическим мыслящим – В. Кутырёв) и в «новые люди» будут стремиться попасть (реинкарнироваться?). Прежнего человека, хранящего верность трансцендентному (Богу, Бытию) ожидает участь героического маргинала, с тем общим комплексом прямого не-принуждения «чтоб он, как зверь израненный, затих» (Р.М. Рильке).

²¹ Отсюда М. Хардт и А. Негри – авторы концепта *современной империи* – подчеркивают в ней ключевое свойство *имперскости*. Такая особенность определяет её как глобальное

наднациональное сетевое образование, отличное от прежних империй, распространявших свой суверенитет национальных государств на зарубежные территории. Подобная новая империя, возникающая в «порах» информационно-сетевого общества, может быть только одной, и она приобретает поистине всеобъемлющую и анонимную «сетевую власть». В качестве компонентов, или её узлов, выступают ведущие национальные государства совместно с наднациональными институтами и крупнейшими корпорациями [273, с. 2]. Всё это имеет характер непрерывных, а отсюда в значительной степени и незаметных процессов, «в которых [иные. – Автор] национальные государства и их суверенитеты вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности» [30, с. 26]. Причем «большинство национальных правительств соперничает друг с другом в попытках упрощить ... или соблазнить [эту. – Автор] глобальную безжалостную силу, чтобы последняя изменила маршрут и сначала пришла в страны, которыми они управляют» (З. Бауман).

В «Краткой истории будущего» («*Une Brève histoire de l'avenir*» – 2006 г.) Ж. Аттали, поддерживая идеи своего соотечественника Ж. Бодрийяра о нашей эпохе как времени гиперреальности, именуется турбоэкономикой близкого будущего как «гиперимперию». Это – глобальное анти-демократическое образование, движимое «триумфальным маршем денег» финансомики, непрерывно создающее, точнее, переформирующее как новое богатство, так и новый пауперизм. Причем всё в гиперимперии приобретает характер частной собственности – от правосудия до армии. Отсюда общий тренд «приватизации» в гиперимперии ведет к тому, что и человек становится сам для себя не родовым существом, а как бы частным артефактом, имеющим право поглощать другие «артефакты».

²² Интересно, что если Фалес Милетский предметно продемонстрировал «практическую» хрематистику – его мифическое демонстративно быстрое обогащение на выделке оливкового масла, когда он заблаговременно предугадал большой урожай на оливки, то Аристотель в своей «Политике» выступил «теоретическим разоблачителем» хрематистики [13]. Про опасность хрематистики как цели человеческой жизни, правда, прямо её так не именуя, предупреждал уже в XVIII веке и мудрый Ш.-Л. Монтескье: «Всё погибнет, если выгодная профессия финансиста обещает стать ещё и *уважаемой профессией*» (дается по [107, с. 184]).

²³ Термины *салиариат* и *прекариат*, как неологизмы, требуют дополнительного пояснения. Салиариат связывается с английским *salary* (жалование, зарплата), что и определяет суть термина – люди гарантированного дохода. Этимология слова прекариат более сложная. Этот неологизм образуется двумя словами – английским *precarious* (ненадежный, зависящий от непредвиденных обстоятельств) на который накладывается хорошо всем знакомый «пролетариат» [231, с. 20]. Иначе говоря, в прекариате на уровне смысла заложена некая неявная структурная динамика. Подобной структурной динамикой прекариат в какой-то степени коррелирует с *креативным классом* (Р. Флорида). Однако если у второго динамика ориентировано на обеспечение продуктивной деятельности как самоцели, то у первого она даже не предполагается.

²⁴ По экспертным оценкам, растущий разрыв между той стоимостью глобальной турбоэкономики, которая обозначается (имитируется, симулируется) финансомикой, пульсирующей в сетях мировой финансовой системы, и стоимостью «физической продукции» товаров и услуг, производимых сектором «реальной экономики», составляет уже около двух порядков: «Поставленные в благоприятные условия дерегуляцией, сокращением посредничества и открытием национальных финансовых рынков, опытные финансовые аналитики/компьютерные мудрецы ... с помощью мощных компьютерных программ манипулируют буквально миллиардами долларов» [123, с. 404]. Такая оценка коррелирует с теоретическими представлениями Ж. Бодрийяра о глобальном перерождении ценностных (стоимостных) суждений от реалистических (бытовых) через рыночные (структурные) до вирусной

(диффузной) стадии: «На этой стадии ... нет больше самого закона ценности; есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на разрастание метастазов ценности, ... зависящее лишь от воли случая» [50, с. 10-11].

3. ОСМЫСЛЕНИЕ *VERSUS* ИНДОКТРИНАЦИЯ – НОВАЯ МИССИЯ НОВОЙ НАУКИ

Понятно, что такая – языком²⁵ *синергетики* [271] – «поставная самоорганизация» цивилизации не может не порождать параллельной мистификации, более того – *индоктринации*²⁶ – происходящего (*новой непрозрачности* – Ю. Хабермас). Подобная индоктринация действует в широком диапазоне – от восторженных представлений о том, что, языком К. Маркса, знаменует конец «предыстории» и начало «подлинной истории» человечества, до особенно не задающегося осмыслением современности деловито-расслабленного потребительства. Более вдумчивое и ответственное отношение к ней вызывает подозрение/прозрение – с человеческим предназначением происходит *что-то не то* (антропогенная катастрофа? выход на принципиально новые онтологические горизонты?), а «человечество как целое утратило смысл самого своего социального бытия» [104, с. 521]²⁷. Причем формирующееся новое еще только предстоит осмыслить и идентифицировать, выработав относительно него стратегию поведения глобального человечества, а не культивировать относительно него запретный «страх Больших теорий» (В. Кутырёв). Или, более предметно и конкретно, как должен вести себя *бунтующий человек* (по А. Камю [117])²⁸, стремящийся сохранить свои идентичность (*тождественность себе* [150, с. 293]) и достоинство, чтобы не попасть в заманчивую ловушку уже упоминавшейся *технологической сингулярности* (по Р. Курцвейлу [319]). Это вполне прогнозируемая ситуация, когда от «прежнего» человека, его идентичности, с сохранением в собственных органичных пределах и самостоятельных возможностях, мало что останется – то ли «киборгизируйся» или умри (а пока, в ожидании этого, «прекариатируйся» по Г. Стэндингу), то ли «встань на уровень с богами к 2100 году» [318]²⁹?

Сегодня становится очевидным, что такие осмысление и идентификация, выработка стратегии адекватного человеческого поведения в противовес «метафизическому року» с цивилизационной индоктринацией, и, дополнительно добавим, реконструкция провидчества Х. как относительно возникающих угроз, так и возможностей избавления от них [258], осуществимы с позиций нынешней *постнеклассической науки* [227]. Напомним, что постнеклассическая наука с её познавательными установками сформировалась в ходе трех глобальных научных революций, где последовательно

возникали, сменяя и дополняя друг друга, различные типы научной рациональности – *классической* (конец XVIII – первая половина XIX века), *неклассической* (конец XIX – середина XX века), *постнеклассической* (с последней трети XX столетия). Эти типы рациональности и институционализированной ими науки характеризуются усложнением доминантных для них познавательных установок.

Так, особенности классической науки определяются центрированием внимания исключительно на объекте исследования – «как он есть сам по себе», со стремлением при теоретическом объяснении устранять все, что относится к менталитету субъекта исследования, средствам и операциям его деятельности. В то же время, ментальные цели и ценности, определяющие интенцию исследования и неявно вынесенные в его контекст, никуда не исчезают и, действуя опосредствованно за корпусом научных характеристик, вполне явно определяют дальнейшее предназначение научных исследований как «знания – силы» (Ф. Бэкон). Иными словами: с помощью открываемых наукой законов универсума осуществляется стремление к овладению миром на основе этих законов³⁰.

Неклассическая наука – как переходной этап между классической и постнеклассической – характеризуется заметной знаковой «сменой вех» познания. Так, неклассическая парадигма познания дополняется учетом связи между знанием об объекте и *особенностями средств и исследовательских операций*, используемых для получения знания. Экспликация, разъяснение этих связей, становится одним из условий объективно-истинного описания и объяснения универсума. Поэтому необходимо сближаются прежние абсолютно противопоставляемые позиции *объясняемого объекта* и *объясняющего субъекта* исследований, когда субъект уже перестает быть неким абстрактным анонимом, и знание в значительной степени приобретает личностный характер (*личностное знание* [201]). В то же время именно здесь – в эпоху формирования *индустриального общества* – идея господства над миром получает свое полное практическое воплощение. Происходит сращение научного знания и технологии индустриального общества – научные исследования ведутся преимущественно в направлении, задаваемом потребностями технологии и, напротив, – «подходящие» научные результаты быстро технологизируются.

Постнеклассическая наука существенно расширяет набор тех начал, которые действуют как непосредственно формирующие новое знание. Она учитывает соот-

несенность получаемых знаний об объекте не только с особенностями средств и раций научной деятельности, но и с *ценностно-целевыми структурами социума*. Это, собственно, определяет принципиально *диалоговый характер* (В. Аршинов) постнеклассической науки, когерентность взаимодействий между исходными объектом и субъектом исследования. Можно даже говорить об их некоем познавательном переформатировании, в пределе – переходе от «стартовой» субъект-объектной оппозиции к «финишной» субъект-субъектной согласованности (как согласованности осмысленного прочтения «прежнего объекта» и «смыслопродвинутого усовершенствования» исходного субъекта). Здесь же, как противодействие подобному переформатированию, становится характерным стремление «постмодернистского реванша» для науки, с всё более заметным разрастанием концепта «больших данных». В нём, на основе масштабных наборов данных нового типа (от управляемого наблюдения и сенсоринга до краудсорсинга) производится разносторонний количественный анализ данных со всевозможными выявляемыми при этом внутренними взаимосвязями. Анализ в значительной степени «редукционистский и функционалистский» (Р. Китчин), не принимающий во внимание неявных смыслов исследуемого.

В свете этого крепнет (или, напомним, возобновляется начавшее теряться в эпоху досократиков и существовавшее далее в неявной форме) представление о том, что целью науки является не столько управление и господство над миром, сколько *глубинное понимание* мира, шире – Бытия, когда, собственно, и возможна *благая человеческая жизнь*. Отсюда мир, универсум, Бытие с позиций постнеклассики можно интерпретировать как некоего собеседника, которого человечество (здесь-бытие) пытается понять в его и своей неповторимости и со всей мерой *моральной ответственности* за *ценностную* корректность такого понимания [3]. С этим собеседником оно должно вести *диалог*, но не затем, чтобы, в конце концов, использовать для собственных, чисто потребительских (и, как оказывается, в «поставной» реализации) нужд, а для того, чтобы лучше понять самого себя и жить в мире как благодати, согласованности всех со всеми (быть *пастырем бытия* по Х., в распространенном дословном переводе: «Человек – пастух бытия» [263, с. 202])³¹.

Такие возможности, открывающиеся в постнеклассической науке, обеспечиваются двумя сопряженными в ней началами: научной картиной мира – на основе *универсального (глобального) эволюционизма* [300] и исследовательским инструмента-

рием – на основе *синергетики* [17]. Причем научная картина мира и инструментарий постнеклассики взаимообуславливают друг друга на деятельностной, смыслопорождающей основе: что будет, если предпринять какие-либо действия (исследовательские, преобразовательные) и каков смысл и цена (ценность) того, что произойдет?

Напомним, что универсальный эволюционизм рассматривает процесс саморазвития нашего мира как *Большую историю* [226], началом которой был *Большой взрыв* (около 13–16 млрд лет назад) [149, с. 36–37]. В результате этого Вселенная из особого сингулярного – сверхгорячего и сверхплотного состояния – за исчезающе малый период времени мегамасштабно выросла из своего мизерного «стартового» объема (а в радикальном научном представлении – из *ничего* [315]; ср.: «Господь сотворил всё из ничего, но материал всё время чувствуется» – П. Валери). Остывая, уменьшая свою плотность и замедляясь в расширении, Вселенная перешла к эволюционным этапам ее истории с созданием все более и более совершенных и сложных (трансцендентных) компонентов универсума, в цепи преобразований «предбиологическое – биологическое – сверхбиологическое (социальное)»³². Три основные особенности определяют так понимаемый универсальный эволюционизм.

Во-первых, это целостное действие принципов системности, взаимосвязи и эволюции с представлением о Вселенной как состоящей из множества локально однородных и изотропных мини-вселенных, которые могут отличаться друг от друга размерностями пространства-времени [227, с. 648].

Во-вторых, возможность множества путей развития социального и природного универсумов с их ветвлением в соответствующих точках бифуркации, причем на развитие, как таковое, накладывается некий «конус» их допустимых путей, прежде всего – *антропный принцип* [122]. Определяя исходные условия возникновения Вселенной и разумной жизни в ней (в привычном для нас понимании и прежде всего – наблюдателя) очень узким диапазоном характеристик первичных элементарных процессов и значений *фундаментальных констант*³³, антропный принцип в универсальном эволюционизме действует как *принцип осуществимости сложного* в нашем универсуме [142, с. 226]. Или, добавим, с позиций цивилизационной и синергетической онтологий «тайна ... прецизионной настройки мировых фундаментальных констант» (Э. Ласло) может быть понята как некий *карт-блани* предоставляемых Бытием разумной жизни в этом диапазоне полномочий быть самой собой. Причем эволюция, возможная в

пределах «конуса», – прежде всего социальная – не является гарантом *прогресса*: «Она равнодушно принимает и внезапное появление (Emergenz), и деструкцию систем» [161, с. 19]. Не служит универсальный эволюционизм и «императивным мандатом» для *прогрессистского* пересотворения мира – всё в конечном итоге определяется адекватным выбором адекватного человечества.

В-третьих, это принцип *фундаментальной гомологии* (подобия по происхождению), определяющий для объектов последующего этапа эволюции некоторое структурное подобие свойств (вообще говоря, более сложных) относительно объектов предшествующих этапов [300]. Отсюда, к примеру, исходя из свойств объектов этапа биологической эволюции, в целом уже состоявшегося, существует возможность общего представления об объектах этапа социальной эволюции, ныне разворачивающегося, – как о неких *социоприродных системах* [93, с. 55–58], наделенных активным началом самоорганизации.

Именно в плане самоорганизации универсальный эволюционизм – как научная картина мира постнеклассики – непосредственно взаимодействует с ее инструментарием – синергетикой. Если научная картина мира действует (точнее, к сожалению, – *должна была бы действовать*) как *рефлексия* для познающего (и творящего) социума, то синергетика с её принципами самоорганизации сложных систем (как спонтанной, так и направляемой) может рассматриваться как *необходимый праксис* нынешнего социума. При этом праксис (от греч. *praxis* – действие) должен осуществлять, собственно, первую из возможных и пока реально представимых *синергетических онтологий* (или состояний «мира синергетики») как целесообразных, скоординированных действий социума, исходя из законов синергетики – действий, *творчески* ничего не упускающих из возможностей и миссии социума, но и не производящих ничего лишнего, абсурдного³⁴. «Тайна» же праксиса определяется свойствами *синергетических законов*. В отличие от *онтологических законов* (в первую очередь по их «предметности», а не «субстратности» – физических, химических, биохимических, биологических), характеризующихся явным и как бы «жестким» и «прямым» действием, непосредственно «подчиняющим» себе социум, синергетические законы являются «мягкими» и «неявными», предполагающими как возможность человеческого вмешательства в процессы самоорганизации, так и непрямую зависимость от них (человеком обычно не осознаваемую) [93, с. 48]³⁵.

Это позволяет – в ракурсе *фундаментальной онтологии* Х. и открываемой в ней *угроз постава* (в нынешнем диапазоне их действия от техногенных катастроф до массовой культурной мутации/виртуализации социума), исходя из возможностей постнеклассической науки, исследовать потенциал *поставности* – основной источник действующей сейчас цивилизационной кризисности – с двух позиций. Первую позицию можно обозначить как *негативную*: – исследовать, что будет, если позволить *поставности* (метафизическому мировоззрению и деятельности) развиваться (точнее – синергетически саморазвиваться), как это и происходит сейчас, или разрешить *поставу* осуществлять некий собственный квази-праксис (действие впечатляющее, но в своей глубине – абсурдное). Вторую – *позитивную* – можно представить как позицию соответствующего «контр-поставного» мировоззрения и условий, на которых оно осуществимо.

²⁵ Язык – и с позиций необходимой операционной функции для чего-либо (например, как здесь: язык синергетики), и как некая проблема, требующая своего решения (см. далее), предполагает общее предварительное определение его свойств. Автор исходит из следующей палитры понимания языка: «Бытия нет без языка ... Языка нет без бытия» [266, с. 17], «Язык воспроизводит мир, но подчиняя его при этом своей собственной организации. Он есть *логос* – речь и разум в единстве» [33, с. 27], «Язык дает явиться тому, что мышление должно беречь и пестовать, не насилуя, не выпрямляя в сковывающих и умертвляющих дефинициях» [293, с. 438], поскольку «язык есть ... система средств видоизменения или создания мысли» [203, с. 227]. Язык не один, сейчас на Земле насчитывается более семи тысяч (разговорных) языков и «Через многообразие языков для нас открывается богатство мира и многообразие того, что мы познаём в нём» [81, с. 349].

Многообразие языков и конкретность каждого отдельного из них определяет спектр проблемности жизни языков, их основную динамику. Во-первых, это то, что язык существует и развивается в «диалогическом взаимодействии с другими языками» (М. Бахтин). Во-вторых, язык имеет укорененность в собственной «почве» (временной, пространственной, функциональной, предметной), благодаря которой он сохраняет собственную идентичность, неповторимость и возможность органичного развития. И, наконец, в-третьих, всегда – тем более в нынешней глобализированной цивилизации – существует опасность для бытия языка. В целом это действует как снижение культурного разнообразия мира, может возникать по разным причинам и принимать как формы той или иной языковой энтропии, так и обуславливаться вполне целенаправленно. В последнем случае причины и формы простираются от *лингвоцида* (Л. Масенко) – насильственно-неприкрытого уничтожения языка, до его мягко-принудительного деградирования путем растворения в других языках – *лингвошизофрении* (Ю. Шевчук).

Указанные общие свойства языка при необходимости в настоящей работе будут контекстуально уточняться и дополняться. Особым в представлении о языке есть восходящее к У. Матуране представление о том, что необходимым условием появления языка является координирование – коммуникация – поведения живых организмов. Когда же предметом коммуникации служит сама коммуникация, возникает язык [322]. Отсюда свойства языка

определяются не только особенностями носителя языка (народ, научный коллектив ...), но и особенностями средств коммуникации. Поэтому общим местом нынешних живых языков становится их возрастающая предопределенность информационно-технологическими средствами коммуникации – «IT-ация» языков. «Живые» по интенсивности функционирования языки становятся всё менее «живыми» по своей органичности.

²⁶ Индоктринация – как искусственное формирование «подходящего» мировоззрения (обычно конъюнктурно-политически ориентированного) – здесь понимается предельно широко, мирозерцательно, как широко действует и *забвение бытия*. Если «адресат» индоктринации вполне ясен – каждый отдельный представитель социума, переформатируемый в единицу *массового общества* (можно сказать и резче – в бывшую личность), то «адресант» индоктринации определяем в терминологии А. Неклессы как *эфирократия, люди воздуха*.

Это очень узкая социальная прослойка (от специфически ориентированных деятелей науки – в том числе и «прорабов» технологической сингулярности – до представителей финансомики), получающая от «забвения бытия» и выгоду, и положительные эмоции. Можно, очевидно, говорить и о некоем среднем классе индоктринации, с удовольствием её воспринимающем и распространяющем – политтехнологи, телеведущие, законодатели моды, кинозвезды, футболисты-теннисисты . . . – список очень, очень большой. Его поведенческим коррелятом становится *аффективность* – как искусственно создаваемый и превращающийся во «вторую натуру» настрой, в котором доминируют состояния непринужденности, благополучия и удовлетворенности [273, с. 139]. Если исходить из некоей древней историософской схемы регресса истории, то всё это будет соответствовать наступлению *железного века* с его *царством шудр* – власти людей публичного эффекта и карнавального поведения [93, с. 33].

Характерно, что нынешняя цивилизационная индоктринация не имеет какого-либо внешнего принудительного характера (скажем, подобного прежней политинформации), а осуществляется вполне добровольно и воспринимается глобальным социумом почти незаметно, всем его стилем жизни – целиком в духе *слабых соблазнов* Ж. Бодрийера [53]. Здесь индоктринацию можно даже уподобить популярному в средневековых легендах крысолову-флейтисту, увлекающего за собой на погибель невинных детей (современный социум), а её нынешним символом легко представить логотип Покемон'а.

²⁷ Психология возникновения подобных прозрений/подозрений великолепно передается в [118, с. 15–17] как ощущение того, что мы, в нашем обжитом мире, находились в плену иллюзий и привычек, и вдруг они, как-то неожиданно, дают сбой («Мы включены в работу сил, разглядеть которые главное дело человека. Оно требует невозможного» – В. Библихин), причем в состоянии некоей перенасыщенности мира, буквально в «состоянии после оргии» [50, с. 7]. Отсюда «Сегодня чувство ответственности надо возбуждать и будоражить в тех, у кого оно сохранилось, и пристальность к угрожающим симптомам современности представляется делом первостепенным» [191, с. 74].

Следует сказать, что мировоззренческие прозрения у глубоких мыслителей существовали всегда, поскольку они никогда не очаровывались как своей личной, так общественной благополучной обстановкой. Тут стоит хотя бы вспомнить размышления И.-В. Гёте о том, что человечество, возможно, станет умнее и интереснее, но только на краткие периоды. Более того, придет время, когда человечество своими действиями перестанет радовать Господа и ему придется всё разрушить и сотворить заново [292, с. 580]. Несколько иными словами – долготерпение Божие не безгранично, хотя оно продолжается даже для жизни «быстро приближающейся к своему концу» (Р. Гвардини).

Спасет человечество в этой ситуации лишь то, что оно попытается стать радикально иным – *живой благодатной жизнью* «Мира и Добра» («*Pax et Bonum*») – св. Франциск Ассизский. Однако то, что вызывает беспокойство у незаурядных людей, встречает полнейшее безразличие у преобладающей части человечества, причем и оттого, что «человечество как целое есть пока биологическая данность, ... а собственно человеческое пока не осуществле-

но» (Я. Кротов). Если воспользоваться рыночной терминологией, то у него нет «спроса» на осознание, осмысление тех вещей, которые всё более интенсивно заявляют о себе в разнообразии форм и масштабов: «... смысл повсюду, его производят всё больше и больше, и недостает уже не предложения, а как раз спроса. Производство спроса на смысл – вот главная проблема [социальной. – Автор] системы» [48, с. 34].

²⁸ «... бунт – это протест человека против его превращения в вещь ... Бунт – это утверждение общей для всех людей природы, неподвластной миру силы ... Бунт призван созидать ради всё большего прироста бытия ...» [117, с. 313–314]. Отметим, что бунт против соблазна ловушки когерентен мифу о *живой* и *мертвой* воде, общий для всех индоевропейских народов. В мифе мертвая вода сращивает разрубленные тела в их целые, неповрежденные состояния, но оставляет их бездыханными. Лишь последующее воздействие живой воды возвращает в тела «трансцендентную» жизнь. Похоже, что технологическая сингулярность – та мертвая вода, которая эффективно сращивает что угодно с чем угодно в новые жизнеподобные целостности, блокируя при этом последующее применение живой воды как уже «неактуальное».

²⁹ Порядок грядущих изменений позволяет сопоставлять их с *осевым временем* К. Ясперса. Это время датируется 800 – 200 гг. до нашей эры, когда на смену мифологическому человеческому мышлению пришло нынешнее – рациональное. Масштаб же текущих (в 1940–50 г.г.) изменений, хотя и превосходит всякое воображение, однако пока не свидетельствует, по Ясперсу, о наступлении нового осевого времени: «настоящее – не второе осевое время ... резко контрастируя с ним, настоящее являет собой катастрофическое обеднение в области духовной жизни, человечности, любви и творческой энергии; и только одно – успехи науки и техники – действительно составляют его величие в сравнении со всем предшествующим» [303, с. 119].

Однако вопрос нового осевого времени, который был поднят еще в XIX-м веке, вовсе не закрыт. Оно может в будущем и настать, образуя «единую и охватывающую весь мир действительность ... Никто не знает, что оно нам принесет» [303, с. 120]. Пока что действительность демонстрирует, во всяком случае, явное перерождение рациональности еще сохраняющегося осевого времени: *его рациональность всё более становится иррациональной* [169, с. 23].

³⁰ Теперь, как становится ясно, – *к поставному овладению миром*, где и сам человек *поставно преобразуется*, отказываясь от своего органичного «Я». См. риторический вопрос: «Могли ли когда-нибудь подумать люди, что придет время, когда они будут заниматься самоотрицанием, бороться с миром своего бытия как таковым. ... Поистине Великий Отказ!» [144, с. 38]. Причем если прямо «Великий Отказ» декларируется в технологической сингулярности, то осторожные предостережения относительно него можно найти уже у отцов-основателей учения о *ноосфере* как естественном будущем, органичной форме бытия человечества – В. Вернадского, Э. Леруа, П. Тейяра де Шардена. Правда, это скорее предупреждение об «упущениях неделания должного добра» (как у Фомы Аквинского в «Сумме теологии») – вещей научных, социальных, моральных, чем предположение, что всё может получиться «не так». Успешно сочетаться, к примеру, с нарастающим глобальным «махинаторством» (Х.), запоздало и ограниченно воспринимающимся теперь как *нусогенный кризис* (О. Маслов).

Наиболее выразительно (косвенно тогда и очевидно – теперь) и близко к соблазну технологической сингулярности (возможность искусственного изменения человеческого тела и даже мозга силами науки) предупреждение дается у Тейяра де Шардена в его «точке Омеги» как *дифференцированном единстве* всех индивидуальных сознаний [232, с. 206] – эволюционного достижения состояния максимально организованной сложности и одновременно наивысшего сознания человечества. Такая «точка Омеги» осуществима лишь при условиях всеобщей *любви и вечности жизни* [232, с. 212]. Но что происходит, когда любви в мире стано-

вится всё меньше, жизнь истребляет саму себя, а инициатива развития быстро переходит (перехватывается) от технэ к технологии? Ответ ясен – «точка» начинает прочерчивать сверх-жизненную траекторию технологической сингулярности.

³¹ Экзистенциально-онтологически диалог непосредственно восходит к древним и мистическим представлениям о *благом* устройстве мира и требуемом человеческом поведении в нём, о необходимом *целостном разнообразии* мира и человеческой деятельности, поддерживающей *благодать*. См., например: «истина в том, что форма тем совершеннее, чем предметы, составляющие её, отчетливее различны и всё же, особым способом, соединены» [214, с. 12-13]. Такая «отчетливая различность» у людей исходит из человеческого самосознания как сознания *собственной ограниченности*, даже некой *экзистенциальной боли* по такому поводу [243, с. 144] с необходимостью быть в этом солидарным с другими.

Образцом растущего понимания важности диалога в современном мире (правда, еще не с позиций *переоткрываемой диалогичности* – см. далее) может быть, к примеру, инициированная папой Иоанном Павлом II идея широкого и постоянного диалога (внутриконфессионального, межконфессионального, между церковью и нецерковным миром) [112], или представленный на заседании Генеральной Ассамблеи ООН в 2001 г. доклад международной группой ученых и политических деятелей [308]. Примечательным является и создание при поддержке ЮНЕСКО Международного общества универсального диалога (International Society for Universal Dialogue – ISUD).

Напротив, силой противостоящей диалогу и способной уничтожить все необходимые для него предпосылки выступает *информационная война* (англ. – *information war*). Война, ныне приобретающая перманентный характер («перманентная революция» Л. Троцкого – где ты?), соблазн патологической эффективности и внушаемости которой для социума сопоставим с массовым психозом, разрушающим какую-либо потенциальную площадку для диалога.

³² Если исходить из того, что универсум в процессе эволюции всё более усложняется, приобретая трансцендентную непостижимость, то «поставный выбор», произведенный некогда человечеством, с позиций известного принципа Вызова-и-Ответа [234] может быть переформулирован и как «поставный ответ» на трансцендентность универсума (Бытия, мира). Что стояло за таким *неадекватным* – как теперь всё более становится понятным – ответом? Очевидно, в прямом смысле – это одна из глубочайших тайн мировой истории, сопоставимая с тайной *осевого времени* [301].

Поскольку «поставный выбор/ответ» хронологически и мировоззренчески корреспондирует с парадигмой осевого времени, то есть весомые основания полагать выбор/ответ то ли чрезмерной «ценой» реализации принципов осевого времени, то ли неким «перегибом», сделанным в осевое время. Осмысление того, было ли всё это неизбежным, прямо сопрягается с пониманием причин глубинного кризиса современной цивилизации. Характерными тут являются две «реперные точки» представления кризисности: от *вытеснения из философии онтологии* (Бытия) *с заменой её когнитологией* (В. Кутырёв), утверждающей, что человека следует заменить «чем-то лучшим», до *энергоэволюции*, стремящейся «обеспечить конец нашего Бытия и начало новой Вселенной» (М. Веллер).

³³ К примеру, по гипотезе авторитетного современного астрофизика М. Риса, это всего лишь шесть величин – безразмерных констант, – связанных с конкретными физическими свойствами возникающей Вселенной [328]. Или в несколько другом аспекте: «Само зарождение жизни на Земле было возможно только в пределах временного окна, обусловленного уникальным сочетанием и взаимодействием ряда совершенно специфических физических факторов» (Ж.-М. Шеффер).

³⁴ Иными словами, во-первых, в условиях цивилизационной кризисности такой праксис должен открывать и осуществлять *перспективу метаморфоз и преобразований*, сменяющих прежние *реформы и революции* (Э. Морен), ориентируясь на *загадки согласованности* [149] нашего универсума.

Во-вторых, здесь допустимо провести идущую через тысячелетия параллель между синергетически понимаемым праксисом (имеющим античные корни) и политикой как «искусством возможного» (уже в интерпретации О. Бисмарка) – часто действующей в наши дни как «овозможивание реальности» (Г. Тульчинский).

В-третьих, необходимо подчеркнуть именно характер *творчества* социума в подобном праксисе, на фоне нынешнего частого отождествления *творчества* и *креативности*. Творчество будем понимать, прежде всего, как процесс создания принципиально нового с позиций «трансцендентоёмкого» вызова чего-либо и адекватного ответа на него (Вызов-и-Ответ по А. Тойнби). Отсюда творчество имеет, выходя на нечто иное, условно говоря «вертикальный» характер и сопрягается с позитивными изменениями (*трансцензусом*) личности самого творца («Цель творчества – самоотдача, // А не шумиха, не успех // Позорно ничего не знача, // Быть притчей на устах у всех» – Б. Пастернак). Поэтому оно реализуется отдельными – даже при их вхождении в творческий коллектив – пассионарными личностями. Творчество имеет характер некоего *экзистенциального мандата*, который обязывает к его выполнению – отсюда «муки творчества». Однако состояние творчества не достижимо исключительно волевым усилием, и творчеству невозможно научить – оно как способность исходно у человека или есть (пусть даже и в скрытой форме), или отсутствует. Напротив, креативности успешно учат, поскольку она, имея «горизонтальный» характер, действует, комбинируя уже в принципе существующие (в своей сути) вещи в новых конфигурациях придавая им вид оригинального, одновременно и понятного, и желанного, но квази-творческого продукта (товара, идеи, услуги). Отсюда продукты креативности имеют практически гарантированный успех (в отличие от творчества), а сама креативность сопрягается с эйфорией реализации *воли к самовыражению* (но не ведет к трансцензусу). Носителей креативности, притом, что они поощряются всем строем нынешней цивилизации и быстро увеличиваются в количестве, конкуренция только подзадоривает (как «своих среди своих») и они без ложной скромности уже именуют себя «креативным классом» – как *люди, которые меняют будущее* (Р. Флорида). Обобщая, отметим, что креативность в эпоху нынешнего массового *нигилизма* есть маскирующее и компенсирующее его проявление как *воли к воли* (Х.) преобладающего человечества, является квази-творчеством социума. В этом отношении, блокируя и затеняя подлинное творчество, отвлекая человечество от осмысления происходящего, креативность, превращаясь в самоцель, не так уж и невинна, становясь одним из «промоутеров» пересотворения мира.

³⁵ В «первом приближении» и в привязке к проблеме праксиса различие между «жесткостью» онтологических законов и «мягкостью» синергетических можно пояснить тем, что онтологические законы *безусловно* регламентируют человеческую деятельность. «Закон вскрывает зло грешной природы человека и говорит не, не, ставит предел злой воле» [36, с. 329]. Напротив, синергетические законы, действующие как *общесистемные закономерности* [205, с. 321], носят рекомендательный характер, предупреждая и о том, чего не надо добиваться, и о том, что лучше бы сделать. Их рекомендательный характер выражается и в том, что они буквально «говорят шепотом», где «шепотность» – «одно из глубочайших свойств мироздания, важнейшая универсалия, в которую еще долго предстоит вникать философии» [296, с. 131].

Соответственно, синергетические законы оказывают направляющее влияние на человеческую деятельность. Отсюда, не сковывая прямо человеческую волю – как онтологические законы – они, тем самым, ставят проблему ответственности социума за свои действия. Иными словами, законы синергетики *надо знать* и им *следовать*. Как и в области права здесь незнание закона не освобождает от ответственности. Однако, в отличие от правовой – адресной – ответственности, «синергетическая ответственность» имеет, во-первых, обычно, коллективный характер (причем, могут страдать и невинные). Во-вторых, такая ответствен-

ность принимает характер некоего «экзистенциального наказания» (от техногенных и экологических катастроф до изменений человеческой идентичности).

Что-то заставляет тут вспомнить одно из наиболее суровых высказываний в Библии, принадлежащих Святому Павлу: „Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет” [45, с. 1278]. Или, принцип коллективной ответственности не оставляет никого невиновным за чьи-то действия („поругания”), не принимающие в расчет законов универсума. Отсюда возникает необходимость новой *этики ответственности* для нашего времени, секулярно интерпретирующей страх Божий (опасение оскорбить Бога нарушением Его воли) как своеобразной «эвристики страха»: контроля над человеческими, не несущими ущерб ни социальному, ни природному универсумам действиями не только тут-и-теперь, но и кумулятивно – для далекого будущего [114].

4. ЗАКОНЫ СИНЕРГЕТИКИ В ДИАГНОСТИКЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КРИЗИСНОСТИ

Если законы синергетики обобщить в три основных блока – *нелинейности развития, ресурса сложности и когерентности* [93, с. 49], то ключевое место в осмыслении и идентификации кризисного состояния нынешней – *поставной цивилизации* – по **первой** позиции в практике законов синергетики (и в рамках постнеклассической науки) будет принадлежать второму блоку законов. Основу этого блока образует «классический» закон *необходимого разнообразия* (закон У.Р. Эшби) [297, с. 294], с дополнением законом *иерархических компенсаций* (закон Е. Седова) [218] и концептом³⁶ *инфодинамики*, с её понятием *обобщенной негэнтропии* [151]. В рассматриваемой ситуации второй блок синергетических законов будет конкретизировать то, что уровень сложности нашего универсума, как некой суперсистемы, есть величина квазистабильная (но склонная к медленному эволюционному росту во времени) и комплексная, обобщающая сложности всех ее компонентов (подсистем)³⁷. Поэтому форсированное усложнение одного или части компонентов суперсистемы для сохранения общего баланса ее сложности вызывает компенсирующие снижения сложности остальных ее компонентов (с коррекцией на степень открытости суперсистемы). Напомним, что по парадигме универсального эволюционизма (научной картине мира постнеклассики) сложность универсума как суперсистемы, охватывающей и нашу Землю, в течение всей Большой истории возрастает, имея свой «органичный темп». В продолжение последнего столетия – т.е. с начала *цивилизационной материализации постава* – на природный темп усложнения начал существенно накладываться самоускоряющийся темп увеличения сложности цивилизационной инфраструктуры (как новообразовавшейся подсистемы универсума) в процессе «поставного пересотворения мира»³⁸. В первую очередь это генерируется биотехнологическими и электронными компонентами создающегося информационно-сетевого (постиндустриального) общества как основными «донорами» его переусложнения. С позиций ресурса сложности – и с учетом системной открытости – для некоторых подсистем нашей планеты, как конкретного воплощения универсума, должны действовать соответствующие упрощения (или возрастание в них энтропии)³⁹. Очевидно, что таких основных подсистем две – природа (биосфера) и социум (человечество) – и это обуславливается особой органичной *хрупкостью*⁴⁰ их построения [93, с. 51].

Что касается природы, то она упрощается (уничтожается), оказывая сопротивление в рамках действия принципа *Ле Шателье – Брауна* [209, с. 54–55], приобретая те новые состояния (обычно непонятные и «неудобные» для человека – осуществляя свою *сверхкоррекцию* по Г. Бейтсону), при котором давление усложнения на нее уменьшается. Как бы покоренная природа становится для человека «подлинным его тираном» [303, с. 121]⁴¹. Иное дело социум, среда которого уже «загрязнена, отравлена, изуродована еще больше, чем среда природная» (А. Зиновьев). Он неким оксюморонным образом упрощается-усложняется, когда *недочеловеческое* в социуме смыкается со *сверхчеловеческим* (Х.). Или, когда «животный инстинкт и человеческое отождествляются» [264, с. 189]. В социуме, несмотря на болезнетворные мутации человеческого генома [281], старые и новые болезни, на телесном, соматическом участке человека медицина как бы задалась целью создать более надежного для этих условий «нового человека» – искусственные, донорские и клонированные органы, изменение внешности и пола (естественно, пока что исключительно для тех, кто хочет и в состоянии позволить себе быть «новым человеком») ⁴². Упрощение-усложнение социума должно иметь своим непосредственным адресатом преимущественно человеческую ментальность, в которой уже «нет места для индивидуальных целей, существуют только цели системы» [49, с. 93]. Поэтому на ментальном участке человека, за исключением некой функциональной структуры (*инструментального разума*. – Ю. Хабермас), призванной обслуживать усложнение (супер)системы *поставной цивилизации* и отсюда также вынужденно усложняющейся, «всё иное» – тонкие сферы души – обречены на упрощение, приобретая те свойства, которые метафорически соответствуют «полым людям» (Т.С. Элиот; см.: «Голова превратится в череп, но пуста она уже сейчас» – М. Фуко), социально – торжествующему *гламуру* [193]. Здесь, собственно, действует масштабное разрушение *человеческой целостности* и *идентичности*, с созданием новой касты «счастливых рабов с рабским счастьем» (Л. Касс)⁴³. Основное направление трансформации ментальности, похоже, синхронизируется со степенью *поставной материализации*. Это происходит как мутация и замещение неких исходных (органично-культурных) экзистенциальных и трансцендентных составляющих человеческого «Я» новыми, «более адекватными» ему составляющими для *жизни в поставе* по схеме: «вместо разума – информация, вместо веры – лицедейство, вместо воли – деньги» (А. Юрьев)⁴⁴.

Собственно, с позиций постнеклассической науки это и может быть представлено как непосредственно основная, *реализующаяся угроза поставы*, в особенности если «вынести за скобки» возможность глобальных военных, техногенных, экологических и других катастроф, уже опосредствованно генерируемых поставом. В кодах синергетики, если соотнести сущностное инструментально-функциональное «ядро» поставы – *технику* (по Х. понимаемую именно как *законченную метафизику* [264, с. 192]) с конкретизированным сущностным инструментально-функциональным «ядром» формирующегося информационно-сетевого общества – упоминавшейся «технаукомикой», – то угрозы поставы могут быть дополнительно, с позиций несколько переакцентированно понимаемого *мультиверса* эксплицированы как *патология центризма* (придерживаясь ряда базовых идей Г. Бейтсона)⁴⁵.

Корни патологии центризма вполне прозрачны и даже в какой-то степени «естественны». Если исходить из того, что техника (по Х.), а ныне – «технаукомика», прежде всего – инструментарий, функционально обеспечивающий взаимодействие мира человека с миром природы, или некий интерфейс (медиатор), то такой интерфейс должен системно занимать центральную, промежуточную, позицию в суперсистеме универсума – между подсистемами «природа» и «социум». Отметим, что и центральность, и промежуточность позиции понимается, в первую очередь, в функциональном, а не в пространственном плане. Это требует точной согласованности между всеми тремя подсистемами, их взаимной сбалансированности посредством петель обратных связей, с сохранением автономности – как их *органичной незаменимости* (неповторимости) – «крайних» подсистем. «Хроническим заболеванием» систем – по Бейтсону – является «центризм», когда автономность отдельных подсистем подавляется и заменяется их подчинением «центру» (в нашем случае – подсистеме-интерфейсу), который устанавливает над ними отношения доминирования. Инструментальный характер средней подсистемы (техники, «технаукомики») необходимый и достаточный именно как интерфейс-согласующий взаимодействие подсистем природы и социума – выходит здесь из-под их контроля. Она, как прежнее необходимое и достаточное *средство*, становится «абсолютной по своему значению» *самоцелью* [303, с. 124] и относительно подсистем природы и общества начинает свою экспансию (буквально, бунт, «инструментальное восстание», если воспользоваться названием работы Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» [191] как метафорой силы, наконец-то обретшей

полномасштабную возможность безудержных и наверстывающих упущенное дейвий). Очевидно, это может быть только отмеченная *экспансия перерождения* трансцендентных и экзистенциальных составляющих социума и *экспансия уничтожения* (упрощения) природы под рациональные (поставные) «законы» мира-инструментария («Сегодня уже нет трансценденции, есть лишь поверхность для развертывания операций, гладенькая операциональная поверхность коммуникаций» [54, с. 63]).

Как любая экспансия, связанная с претензией решения в принципе не реализуемых до конца задач, разрастание средней подсистемы-интерфейса за её необходимые инструментально-функциональные пределы, связано с её собственным перерождением (утратой *системной мудрости* по Бейтсону [29]), потерей части своей «инструментальной силы». Причем как силы инструментально ориентированной на органичного человека, а не устраниющей его в ходе «окончательного решения человеческого вопроса» технологической сингулярности. Более метафорически и онтологически здесь можно говорить о переходе от органичной *паутины жизни* [120] – в данном случае как умозрительного образа трансцендентного Бытия – к так называемой *ризо-ме* («корневищу») [87, с. 11-12], *власти* на основе средств коммуникации [159] или к глобальному многоуровневому *Undernet'у* (А. Неклесса) – к некой технологизированной «поставной грибнице» уже не-инструментальной, а вполне самодостаточной, занятой «святым делом» саморазростания и самосовершенствования⁴⁶.

Сама же *паутина жизни* (*сложная сеть сущностей* по Г. Бейтсону или *сеть тонких взаимодействий* по Э. Ласло), которая, как отмечалось, корреспондирует с *Четверицей X.*, становится, по сути, неявным *метаобъектом*, *метасистемой*, которую, собственно, и исследует постнеклассическая наука. Подобное постнеклассическое – *антиредукционистское* и *антипоставное* – представление *Бытия-метасистемы* исходит из того, что это, прежде всего, некая сложноорганизованная иерархически-сетевая система (или в синергетическом прочтении – *паттерн*, – как координирующая потенциальность упорядоченных взаимодействий). Она согласованно связывает в себе спектр возможных проявлений Бытия от материального до идеального и не имеет какого-либо единого центра активности или управления – все это распределено в метасистеме⁴⁷.

³⁶ Первое же употребление термина «концепт» как ввиду разнообразия его трактовок в наше время, так и последующего частого использования в настоящей работе, вызывает необходимость его предварительного, общего пояснения, даже при том, что оно дается в *гlossarii*. Будем придерживаться той интерпретации, что концепт – это, прежде всего, некая, открывающая новое творческое видение чего-либо и создаваемая из самой себя целостная *множественность* [88, с. 21] представлений и зависящая от своих компонентов, и обуславливающая их.

³⁷ Сложность в общем случае будет нами пониматься как наличие в какой-либо системе (подсистеме) достаточно большого количества элементов со многими степенями свободы при их нелинейном поведении [162, с. 29]. Конкретно, актуально и масштабно действие сложности, в первую очередь, проявляется в эволюции *вычислительных систем* (К. Майнцер). Продуктивно и ассоциативное сопоставление сложности с *сознанием*: «Сложность в широком философском понимании ... может трактоваться как сознание или хотя бы как слабая форма его проявления ... Сознание – это наиболее знакомая нам самоорганизующаяся [т.е. сложная. – Автор] система» (В. Налимов).

³⁸ Именно поставные корни понятия «пересотворение мира» (в отличие от непоставного «хозяйственного» *миросозидания*, рассматривавшегося, к примеру, у С. Булгакова [61, с. 230]) определяют характер его соотнесенности – подобия и различия – с иным понятием – «макросдвиг», введенным в научный обиход Э. Ласло и приобретшим ныне широкую популярность [148]. И пересотворение мира, и макросдвиг сопрягаются с процессами *синергетической онтологии*, однако макросдвиг – в отличие от пересотворения – не исходит из структурной целостности: синергетическая онтология ↔ цивилизационная онтология ↔ фундаментальная онтология. Напротив, именно в такой структуре только и обнаруживаются как подлинный характер, так и причины нынешней глобальной цивилизационной кризисности (пересотворение мира, макросдвиг) – в сделанном некогда человечеством «поставном выборе». Принцип же макросдвига ориентируется на оценку и прогнозирование будущего цивилизации – как направляемого развития – исходя *только* из синергетической онтологии.

³⁹ Предупреждение о неминуемом возрастании энтропии в ходе масштабной экономической деятельности и связанного с этим многого негативного пространно доказывал еще в 1970-х годах Н. Джорджеску-Реген в новаторской работе «Закон энтропии и экономический процесс» [312]. Однако и по сей день в *турбоэкономической действительности* такие взгляды если уже и не остаются «голосом вопиющего в пустыне», то более чем на вежливое равнодушие претендовать не способны. Неумолимо продолжая генерировать энтропию, человечество для самоуспокоения разрабатывает «маниловские» проекты типа отвода прироста энтропии на Земле в окружающее космическое пространство [285], что, похоже, относится все к той же области пересотворения мира.

Сама же связь упрощения и усложнения (см. далее), к примеру, в *фундаментальной онтологии* понимается как такой «триумф» *метафизики*, ведущий одновременно к её *преодолению*, когда *пустота бытия* (близкое и обыденным языком – подсознательное ощущение социумом бессмысленности своей жизни) усиленно заполняется *сущим* (артефактами «пересотворяемого» мира): «Поскольку ... пустоту бытия – тем более что её не удастся ощутить как таковую – никогда не заполнить полнотой сущего, то для бегства от пустоты остается только одно, непрестанная организация сущего ради постоянной возможности его упорядочения как формы обеспечения обесцененной деятельности» [264, с. 190].

Характерный пример заполнения пустоты бытия – причем буквальный – массовая истерия с наводнением мира виртуальными *покемонами*. Причем здесь уже не идет речь о какой-либо оригинальности организации, необходимо только удерживать «различительную схему и её систематическое производство» [49, с. 125].

⁴⁰ В современной науке с этим корреспондирует *принцип хрупкости хорошего* [15, с. 30–32], согласно которому все хорошее (например: девственная природа, высокая культура,

творческая личность) более уязвимо, чем плохое. Характерна здесь беззащитность культуры, в равной степени и создаваемая, и разрушаемая человеком: «Культура ... воздвигает для человечества просторный дом, который легче разрушить, чем сберечь, эту хрупкую защиту от варварства, способного в любой момент возродиться и поэтому представляющего для неё постоянную угрозу» (Э. Кассирер).

Нелишне здесь отметить и идущую от св. Франциска Ассизского (провозглашенного Папой Иоанном Павлом II покровителем экологов) традицию сострадательного отношения к живой и неживой природе, их бренности, в христианстве. Философско-антропологический аспект хрупкости занимает обширное пространство от метафоры человека как «мыслящего тростника» (Б. Паскаль) до экзистенциала бытия-к-смерти (нем. *Sein-zum-Tode*) у Х. Иными словами, именно через уязвимость и бренность человек подчеркивает свою подлинную возможность быть – *мужество быть* [233].

⁴¹ См.: «Разве природе не мудрее целерационального разума человека? Нет ли в развитии и применении нашего инструментально-мощного и, тем не менее, дебиленно-целеустремленного разума точки *of no return*, за которой мудрость уязвленной природы будет мстить гибриднему разуму человека?» [277, с. 228]. Иными словами, «Противодействуя общему закону природы, даже если он представляется нам на редкость жестоким, сами мы проявляем еще большую жесткость, так как коверкаем природу и вызываем неизбежную негативную реакцию» (М. Лайтман). У Ж. Бодрийера этому соответствует «аллергия природы», «драгоценный символ отрицания» там, где человек не замечает (не понимает) происходящего. Однако такая аллергия «влечет за собой, посредством заражения, социальный хаос» [50, с. 196].

⁴² «Современные тела – тела инсталлированные [от англ. *installation* – буквально – установка, в данном случае *тела установленные*, исходя из метафизических требований «технаукомики». – *Автор*] ... В качестве неинсталлированных существ мы абсолютно случайны, но в качестве инсталлированных мы абсолютно необходимы» – В. Подорога. Спектр инсталляции социума чрезвычайно широк – от «вписанности» в моду до predeterminedности перемещения соответствующей транспортной инфраструктурой. Внешним проявлением инсталляции все больше становится *дресс-код*, который «иконически» позволяет установить, в кого (во что?) инсталлировано соответствующее тело – в эстрадную певицу, парламентария или нашпигованного гаджетами восхищенного сторонника технологической сингулярности.

Сущностной же основой такой инсталляции является *биовласть*. Как концепт, биовласть введена в понятийный обиход М. Фуко еще в 1970-х годах [251], но лишь в наши дни приобрела реальную, но пока мало осознаваемую индоктринированным социумом, возможность воздействовать на витальные первоосновы человека. Спектр подобного воздействия, не только со стороны властно-политических структур (как *государства-паноптикона*, реализующего идеи И. Бентама о социуме в состоянии «сознаваемой и постоянной видимости» [253, с. 292], причем новыми заманчивыми средствами информационных технологий), но и при растущей активности самого социума, практически охватывает весь диапазон потенциальной жизни человека. Диапазон простирается от рождения, даже пред-рождения, пренатально (что есть рождение, когда и как «правильно» родиться) до смерти (что есть смерть, когда и как «правильно» умирать).

Сама же биовласть может быть понята как «точечная», психосоматическая реализация тотального *общества контроля* [84]. Свое место тут занимает и *война* (равно и сопряженная с нею, всё более становящаяся самодостаточной, *безопасность* – М. Хардт, А. Негри), причем не особенно воспринимаемая как форма биовласти. И это не потому, что «война цивилизовалась или она уже не столь жестока. Скорее, повседневная жизнь и нормальное отправление властных функций теперь пронизаны угрозой и ожесточением, присущими военному конфликту» [273, с. 25].

⁴³ «Сейчас можно констатировать как факт сильную тенденцию человечества к тотальной деградации именно самых утонченных проявлений интеллекта» [104, с. 509]. Социум в ментальном отношении незаметно для себя переходит в разряд «эксплуатируемых и угнетенных» с исключением его из «генеративной/программирующей сферы» осмысления и принятия судьбоносных решений (Э. Морен).

Причем ныне человечество с его тенденцией тотальной деградации, всё более принимающей форму массового безумия, как бы выводится, наконец, на «чистую воду»: «Долгое время умопомешательство несло на себе приметы нечеловеческого начала; теперь же обнаруживается, что есть неразумие предельно близкое человеку, предельно соответствующее всему, чем обусловлена его природа, – неразумие, словно бы предоставляющее человека самому себе» [252, с. 115].

Такое разоблачительное предоставление человека самому себе может быть понято как его «доопределение» в новой среде информационно-сетевого общества: «Нечто впервые появляется не потому, что есть законы на уровне воспроизводства мира, а потому, что есть среда и в ней возможно доопределение» [77, с. 101-102]. Противостоять этому, вольно цитируя А. Турена, сможет лишь то, что *придет на смену прежней классовой борьбы*.

⁴⁴ Тонкий, не боящийся идти против *политкорректности*, часто используемой как средство удобной (и агрессивной) идеологической самозащиты пересотворения мира (ситуация «политкорректности как запрета на некоторые разделы правды» – М. Веллер), социально-культурный анализ приводит к печальным выводам: следует вести речь о быстро увеличивающейся социальной страте *посредственности* (например, [217]). Посредственность здесь понимается не как генетическое свойство, связанное, допустим, с бесхитростным органичным поведением (простой человек и, шире, природа совсем не обязательно – посредственны). Тем более, не сопрягается с посредственностью действующий в христианстве *кенозис* – добровольное и не афиширующее себя самоуничтожение для занятия позиции, солидарной с гонимыми и униженными. Напротив, посредственность связывается с демонстративно-намеренно выбранной моральной (а-моральной?) позицией-претензией соответствующего субъекта.

Такая позиция стремится редуцировать (или требовать такого упрощения от других) всю трансцендентную сложность мира под свои удобные и готовые формулы понимания этого мира. Обычное отношение посредственности к благородной сложности жизни простирается в широком диапазоне от защитно-раздраженной реакции («не грузите меня!») до снисходительных поучений (пример, характерный для постсоветского пространства: «что вам мешало в 90-е годы не лежать на диване, а действовать, чтобы стать олигархом, как я [естественно, в святой вере – олигарх венец человеческой эволюции. – Автор]»). Что примечательно, подобный «новый человек», лишенный понимания важности по его мнению «бесплезного» [2, с. 18-19], отличается предельной амбивалентностью: *садист* по отношению к *природе*, он *мазохист* по отношению к *технике* (В. Кутырёв).

⁴⁵ Напомним, во-первых, что мультиверс в современной науке понимается как множество сосуществующих параллельных миров, вселенных со своими «персональными законами» [92]. В данном случае (см. далее) речь идет о трех «мирах» – «природе», «социуме» и осуществляющем между ними коммуникацию «мире-технаукомике». «Законы» первых двух «миров» – в пределе – когерентны трансцендентному Бытию, «закон» последнего – когерентен существу (действительному – по Уайтхеду), со всей имманентной ему рациональностью. Во-вторых, уточним, что у Г. Бейтсона – одного из отцов-основателей кибернетики и нейролингвистического программирования, универсального и парадоксального мыслителя, ученого-практика и философа-эпистемолога, предтечи синергетики – в мире сложных систем разной природы, которые он изучал, *непосредственно* нет термина «патология центризма». Термин вводится автором. Однако такой термин у Бейтсона вполне присутствует *опосредствованно* – через широко используемые его составляющие «центр» и «патология», с их синер-

гетическими взаимодействиями, и, более того, он (термин) прямо-таки «самовыстраивается» при глубоком исследовании творчества мэтра (например, в [198]).

Уточнения требует и сам вводимый нами термин «патоцентризм». Это естественная, компактная форма развернутой «патологии центризма», операционально адекватная пояснению рассматриваемых процессов, причем как процессов активно «запускаемых» человечеством: «Одной из характерных черт людей является потенциальная склонность к патологии, возникающая из гибкости их природы. Они собираются вместе, чтобы создать совокупности, которые становятся воплощением тем, о которых сами индивидуумы могут и не знать» [28, с. 152]. Отсюда, вводимый автором «патоцентризм по Бейтсону» имеет общий смысл порожденного человечеством *зла* – возможно, неосознанно и даже с самими лучшими намерениями. Имея в своей основе греческое *pathos* (болезнь, страдание), так понимаемый и представляемый «болезнесозидательный» патоцентризм будет радикально отличаться от патоцентризма (на основе того же греч. *pathos* – страдание) как термина *экологической этики*. Здесь – в экологической этике – действует уже «предупредительный» патоцентризм запрета причинения страдания живым существам (причем запрета, жесткость которого и возрастает пропорционально их уровню развития, и в пределе ставя в этом отношении под вопрос *исключительность человеческого существа* [331]).

В-третьих, в общем корпусе идей, развиваемых Г. Бейтсоном, относительно проблем, рассматриваемых цивилизационной онтологией, интересный потенциал объяснений содержит то, что мэтром – в исследовании проблем шизофрении – характеризуется как *двойное послание* (англ. – *double bind*). Двойное послание связывается им с одновременным существованием человека во вложенных контекстах (мирах) различных уровней, когда «правота» человека в контексте одного уровня неизбежно сопрягается с его «неправотой» в другом (других). Распространяясь на проблемы цивилизационной онтологии и её языком, это можно интерпретировать как то, что *поставная* и самоуверенная «правота» человечества в *пересотворении мира* фатально оборачивается его «неправотой» как забвением «истины бытия».

⁴⁶ Примечательно, что при всей амбивалентности мифического восприятия мира, в мифах разных народов выделяются некие универсально-устойчивые трактования, сущностно соотносимые с используемыми здесь *паутиной* и *ризомой*. Так, в представлениях о паутине и ткацком её пауке характерно видение в них творческой деятельности, ориентированной на выполнение неведомого целостного и возвышенного замысла, требующего трудолюбия и высоких профессионально-ремесленных навыков. Сама же паутина ассоциируется с благоприятными предзнаменованиями, путеводной нитью, с тем, что соединяет небо и землю (подобно *Четверице Х.*). Отсюда – онто-экзистенциальная «вертикальность» паутины. В паутине добровольно выбираемых связей человек обретает и свою судьбу: «связей, ... которые становятся для него собственными. Они держат его существование в единстве, чтобы оно не распалось, а стало бы действительностью его возможной экзистенции. ... Жизнь становится неопределимой в своей целостности» [301, с. 403].

Напротив, «грибной вариант» ризомы – грибница, точнее её «клубни» и «луковицы» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), которые способны через ризому спонтанно и легко самопорождать какие угодно *социальные конструкторы* (к примеру, «жители островов» с их всепроницаемостью в «Петербурге» А. Белого), интерпретируется в мифических представлениях о магической опасности таких представителей *царства живой природы* как грибов. Они – основа для изготовления опьяняющих напитков, вызывающих устойчивые галлюцинации, губительные для человека [176]. Такая «галлюциногенность» уже вполне реально начинает действовать в нынешних *социальных сетях* (как «клубнях», «луковицах», «грибах»), операционально замкнутых относительно Интернета (как ризомы). Это довольно широкий диапазон мутаций человеческой личности – от пассивной *интернет-зависимости* до активных (и часто асоциальных) *флешмоб-действий*. Соответственно, ризома, в отличие от паутины жизни, имеет «горизонтальную» онто-экзистенциальную ориентацию.

Здесь же можно говорить как о формировании некой *ризомной личности* – «кочевника-номады» – с её *непрерывным шевелением, движением хотя бы на месте* [87, с. 265], бодрым, но поверхностным знакомством со всем и всеми, так и о возникновении специфических организаций «нового типа», свободных от каких-либо моральных ограничений, где неформальный стиль и гибкость оказываются существенным преимуществом (А. Неклесса). Вполне «ризомны» и иные мутанты нынешней цивилизации, вызывающие *странно-заинтересованное возбуждение* глобального социума: «Терроризм как форма трансполитики, СПИД ... как форма патологии, транссексуал и трансвестит как единство сексуальной и этической формы» [50, с. 54]. Можно добавить: *IT-ки* – как новейшие *мессии* растерявшегося человечества.

⁴⁷ Префикс «мета-» в данном случае означает «за», «после». Т.е. метаобъект – «объект объектов», метасистема – «система систем», как это, например, действует в *метафизике*. Предметно и управленчески-конкретно метасистема паутины жизни все больше начинает пониматься как уже упоминавшаяся *социоприродная система* [93, с. 59–64] – постнеклассическая человекоразмерная (человекомерная) система [227, с. 631], способная самоорганизовываться, согласованно сопрягая между собой человеческое и природное начала универсума.

С позиций *динамической теории информации* [282] (одного из разделов синергетики) социоприродная система характеризуется как иерархически-функционально структурированная на некоторое количество специализированных уровней (подсистем) с последовательным изменением их назначений и механизмов деятельности – от наивысшего к наинижнему. Сами же уровни – по принципу вертикальной когерентности – сквозным образом связываются между собой двунаправленными потоками информации, с конкретными механизмами согласования работы смежных уровней (их *супервентности*).

В целом, когерентная иерархия уровней обуславливается как общим потенциалом сложности соответствующей системы, так и практическими (управленческими) задачами, но выражает некую имманентную дуальность специализаций уровней. Она заключается в том, что высшие уровни ориентированы на целевое управление поведением системы, а низшие – на ресурсное (материальное, энергетическое) обеспечение целевых импульсов управления. Специализация имеет ту особенность, что информация наивысших уровней является более агрегированной, однозначной, идеальной и трансцендентной (обобщенно – «ментальной»), а наинижних – более простой, реальной, конкретной и множественной (обобщенно – «материальной», «физической»).

5. ГЕНЕЗИС ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПАТОЛОГИИ ЦЕНТРИЗМА

Итак, метасистема *паутины жизни*, по принципу хрупкости хорошего, и, в первую очередь, в своей организационной основе, контролируемой потоками информации, потенциально подвержена угрозе перерождения в *технологизированную ризому*. И здесь нет необходимости в какой-либо *внешней* причине. Сам тип праксиса (точнее, квази-праксиса) нынешнего социума обеспечивает *внутреннюю* причину такого перерождения – то, что можно назвать самоорганизацией, *синергией постава*. Тут необходима та дополнительная ремарка, что при обычном отношении к синергетике как к науке о самоорганизации (*теоретическая синергетика*) существуют, естественно, и сами процессы такой самоорганизации (*практическая синергия*). Можно выделить три направления практической синергии. Первое – сопряженное с появлением и формированием чего-то *позитивного, благого* (от творческого мышления до универсальной эволюции). Второе направление связано с образованием *негативного, изобретательно-недоброго* (мутация вирусов, мафия) – «дьявол тоже творит». И, наконец, третье направление практической синергии сопряжено с энтропийными процессами *примитивизации* (порчи) с достижением некоего нового устойчивого состояния упрощенности. Характерными для подобных видов самоорганизации являются два обстоятельства. Прежде всего это то, что если энтропийные процессы *финитны* – ограничены во времени, с достижением нового устойчивого (удобного?) для упрощенности состояния, то и позитивная, и негативная синергии *нефинитны* – «нет предела совершенству» (и в добром, и в злом). Причем в негативной и позитивной синергиях действует потенциальная дисимметрия в отношении осуществимости своих процессных действий – более «легких» для негативной и более «тяжелых» для позитивной синергии. Пояснение тут в том, что негативная практическая синергия свободна в своих процессных действиях от каких-либо моральных обязательств и ограничений, тогда как позитивная – прямо с ними сопряжена и дается нелегко. Примером здесь может быть *исихия православия* [221] – одновременных и трудных умных и добрых действий, согласованности голосов ума и любви, надежды и радости, при активизирующем синергию исихии – «нельзя знать, что Бог [можем добавить – Бытие в его трансцендентном богатстве. – Автор] есть, и не радоваться» – А. Шмеман)⁴⁸. Отсюда, при подобном понимании можно говорить о ныне явно преобладающей *отрицатель-*

Генезис цивилизационной патологии центризма

ной синергии поставы – с неявным (безответственным, беззаботным) содействием ей индоктринированного социума.

В такой, с точки зрения синергетической онтологии – *возможной*, а в цивилизационном отношении – *необходимой* метасистеме *паутины жизни*, патология центризма (патоцентризма) разрушает принцип множественности активностей (их диалога) и управлений (подчеркнем: *реальных* активностей и управлений, в отличие от «галлюциногенной» активности ризомы) и «стягивает» их в те или иные центры. Это, с осмысляющей и идентифицирующей позиции постнеклассической науки и с точки зрения того, что можно обозначить как «макроцивилизационная синергетика»⁴⁹, является **первой угрозой** поставы, реализуемой праксисом нынешнего социума. Причем здесь происходит некая глобальная историческая *инверсия*, генетически вызревая из *поставы*, где постав исходно определяется не-злой, но недальновидной волей человека. В наступившем патоцентризме человек, по сути, лишается своей прежней благой воли, сам того еще по-настоящему не представляя.

Если продолжить рассмотрение множественной активности как диалога (при том уже отмеченном незаменимом значении диалога в жизни социума, что будет демонстрироваться и далее), – в понимании его как взаимообусловленности двух и более суверенных, но и необходимых друг для друга сторон (начал, систем) «Я – Ты/Другой» (М. Бубер, Г. Марсель, М. Бахтин) [58], то сущностно, в своей глубине, патология центризма может быть сведена к *разрушению диалога*, причем исходя из одной особенности такого разрушения, не столь и очевидной. Ныне приходит понимание того, что диалог – подлинно-целостное человеческое и/или сопряженное с человеческим существование («Если индивидуум не сталкивается с Другим, он вступает в конфликт с самим собой» [50, с. 180]). Однако диалог – это «Желание Другого», – вовсе не лежит на поверхности жизни, оно возникает «в существе, которому всего хватает, или, точнее оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не хватать или что может удовлетворять его» [150, с. 314]. Особенным является то, что между сторонами диалога – посредством соответствующего интерфейса (языкового, информационного, технического и т. д.) – действуют отношения симпатии и этикета необходимой дистанции: неразрывности и неслиянности сторон некой «нейтральной территории» (или, в несколько другом контексте – «междущарствия культур» – В. Межуев), где *всё* происходит и создается. Поэтому в основе так понимаемого диа-

Генезис цивилизационной патологии центризма

лога действует принцип точно выверенного равновесия – паритетности – суверенностей сторон (ими могут быть и не «чисто» человеческие сущности, но так или иначе сущности «человекомерно окрашенные» – соответственно воспринимаемые Бог, природа, те или иные социальные группы и институты). Отсюда попытка придать дополнительный приоритет какой-либо из сторон (даже с лучшими намерениями) мгновенно разрушает диалог-целостность. Такой – *онто-экзистенциальный* диалог – в отличие от диалога *логического* (где действует ситуация необходимости дополнительного прояснения уже присутствующих неких общих оснований сторон) – является одновременно и диалогом *бытийным* (в смысле открывающим большее, чем простое существование), когда нечто – *истина* – совместная для сторон только и воссоздается, и «живет» в процессе диалога⁵⁰.

Итак, рассматриваемый бытийный диалог есть потенциально-уязвимой конструкцией. Однако одно дело, когда диалог не может состояться (разрушается) из-за отсутствия баланса суверенностей и свобод сторон диалога. Это – простое отсутствие так необходимого для социума диалога. Совсем иное, когда на исходно диалоговой основе (стороны диалога, интерфейс), происходит переформатирование диалога в нечто ему противоположное. Здесь интерфейс, вместо того, чтобы обеспечивать диалог, переподчиняет себе стороны диалога и осуществляет относительно них, как отмечалось, свою экспансию. Баланс сторон, как таковой, «отменяется». Подобная экспансия патоцентризма, несомненно, происходит не просто так, имеет свои корни и требует более подробного рассмотрения⁵¹.

Начнем с того, что в патологии центризма, в том как он себя неустанно и повсеместно заявляет, присутствует определяющее его *энергийное* начало. Под энергийностью будем метафорически (и не только) понимать тот феномен, который не укладывается в обычные, «классические» представления энергии как действий, производимых какой-либо локализуемой (в пространстве, времени, по виду) причиной/носителем (от физической до социальной энергии)⁵². Или, подобно Бытию у Х., энергийность имеет характер трансценденции, предопределяющей действительность сущего, но самой по себе не улавливаемой. Здесь, прежде всего, продуктивны две аналогии – научная и теологическая, – попутно раскрывающие особенности двух «странных» энергий.

Первая аналогия энергичности патоцентризма – *тёмная энергия*, проявляющая себя посредством антитяготения в расширении нашей Вселенной с ускорением [283]. На макроуровне тёмная энергия действует как особого рода непрерывная среда, занимающая всё пространство мира. Среда имеет положительную плотность и отрицательное давление. Природа тёмной энергии и её микроструктура неизвестны и с трудом поддаются пониманию, что является одной из самых острых проблем нынешней фундаментальной науки. Содержательное подобие между астрофизической тёмной энергией (уже имеющей эмпирические подтверждения) и гипотетической цивилизационной энергичностью патологии центризма будут параллельно производимые ими:

- ускорение расширения нашей Вселенной и ускоряющееся изменение нашей цивилизации, что передается не только констатирующей метафорой «бега человечества наперегонки с самим собой» [154], но и определяется общей тенденцией доминирующего в мировоззрении глобального социума тяги к изменениям: «Перемена является скрытой предпосылкой в нашей метафизике прогресса, которая в действительности представляет собой метафизику движения: мы всегда идем вперед, даже если идем в никуда. Постоянно и намеренно вызываем мы перемены, считая их орудием прогресса» [222, с. 240]). Можно еще добавить, что тут образуется своеобразный «порочный круг пересотворение мира»: «Бесконечный прогресс придает смысл нашей жизни. Этот смысл состоит в погоне за ускользающей сущностью [действительно необходимого человечеству. – Автор]» [77, с. 27];

- непрерывность среды тёмной энергии во Вселенной и «вездесущность» действия цивилизационного патоцентризма;

- положительная плотность и отрицательное давление среды тёмной энергии и «давящая пустота» сопряженных с патоцентризмом агрессивно-наступательных маскультуры, а-моральности, *ресентимента*, суеверий и так далее⁵³.

Вторая аналогия для энергичности патологии центризма – в противовес «темноте» первой – вполне «светлая», но и зеркальная, противопоставляющая её исходному глубинному позитиву негатив предполагаемой энергичности патоцентризма. Это – *Божественные* или *нетварные* (см. далее) *энергии*, принятые в православном богословии [55]. Они обозначают Божественные действия (греч. *energeia* – действие, деятельность) при их проявлении «вовне», что отличает энергии от скрытой Божествен-

Генезис цивилизационной патологии центризма

ной сущности, которая неотъемлема от Бога. Исходя из сложившихся в богословии представлений, именно посредством Божественных энергий христианский подвижник может приобщиться нетварной Божественной благодати, оставаясь, в тоже время, в рамках своей человеческой (т.е. не-Божественной) сущности. «Зеркальным» и негативным содержательным подобием между энергиями и энергичностью патологического центризма будут:

- подобно различию между Божественной и человеческой сущностью – различие между исходной инструментальной сущностью патоцентризма и всё ещё человеческой сущностью нещадно перестроенного социума;

- общая энергичность (деловитая хлопотливость, бесцеремонность, наращивание масштабов и видов деятельности, ускорение изменений и т. д.) цивилизационного патоцентризма и нынешнего социума.

Какова же природа этой общей энергичности? Ответ, похоже, находится в *воли к власти*, представленной в свое время (последняя четверть XIX века) Ф. Ницше как основное содержание нашей эпохи, и через полстолетия «переоткрытой» Х. как *воля к воле* [260, с. 80]. Такая воля к воле есть результат отхода человека от стремления находиться в «истине бытия», от *радикальной связанности с трансценденцией* (по К. Ясперсу), когда он лишает себя возможности благодатной поддержки Бытия. Теперь человеку суждено питаться только ресурсами собственной воли – т.е. действуя, по Х., исключительно *метафизически* – в плоскости *сущего*⁵⁴. В подобных обстоятельствах воля к воле – как *воля из воли* – способна только ускоренно и неограниченно возрастать по принципам отрицательной синергии поставы, концентрированно выражая то, что может иметь свои иные предметные специализации (подобно «стоимости от стоимости» финансомики в экономической специализации). *Опредмечивая всё присутствующее* [264, с. 177] – пересотворяя, произвольно перестроив по своим желаниям весь мир, – такая воля к воле *обща* с энергичным началом цивилизационного патоцентризма (выражая, собственно, энергичную общность социума и его инструментария при различии их сущностей)⁵⁵.

В то же время *предметно* понятие патологии центризма, идущее, напомним, от Г. Бейтсона, может быть уже с позиций синергетики и реалий *поставной цивилизации* сущностно и предметно расширено. Это структуризация патоцентризма на его взаи-

мосвязанные функциональный, пространственный и временной варианты⁵⁶.

⁴⁸ Иллюстрацией к «легкой» (и эффективной) осуществимости негативной практической социальной синергии и «трудной» (с неопределенным результатом) – позитивной – может быть известная мысль Л. Толстого, вложенная в уста его героя П. Безухова: «ежели люди порочные связаны между собой и составляют силу, то людям честным надо сделать только то же самое. Ведь как просто» [236, с. 683]. В действительности, как видим, всё не так и просто. Более того, разум, лишенный императивов нравственности, становится неким «горем от ума» в новейшей редакции – как главный фактор упоминавшегося *нусогенного кризиса*. При чем «Совсем не исключено, что зло мира – в известной мере плата за возможность сознания, ... что именно таинственный дар сознания, т.е. сама уникальность человека, предопределяется возможностью саморазрушения его мира или антропологической катастрофы» (Г. Киселев).

⁴⁹ В ракурсе макроцивилизационной синергетики, если её понимать как некое *идентифицирующее осмысление* базовых макроцивилизационных процессов и определяемых ими результатов, открывается перспектива оценок возможностей реализации того, что с древности имеет устойчивое наименование *благой жизни*. Здесь мы выходим на ту цивилизационную *макро-задачу*, которую в области психологии еще в 1960-х годах сформулировал А. Маслоу: «В настоящее время нам просто недостает достоверных знаний для построения *единого доброго мира*. Нам не хватает знаний даже для того, чтобы научить людей любить друг друга – по крайней мере, чтобы как следует научить их этому. Я уверен, что лучшим средством является расширение пределов познания [171]».

Очевидно, вместе с предметностью (моральной, психологической, культурной, образовательной . . .) такая задача должна определять и тип решения: что и как цивилизационно следует делать («утвердительная программа») и чего делать не следует («отрицательная программа»). Сам тип задачи – её многомерность, открытость, вневременность, трансцендентность – предполагает явную асимметричность решений (близкую к трансцендентному представлению Бога в теологии), с преобладанием отрицательной (в теологии – *апофатической*) программы над утвердительной (соответственно – *катафатической*). У нас, к примеру, апофатичности соответствуют (см. далее) варианты макроцивилизационных патологий центризма и нарушение принципа метасистемного перехода.

⁵⁰ Метафорически – но и сущностно – бытийный диалог может быть интерпретирован посредством восходящих к древнекитайской философии представлениям о порождающем всё богатство мира непрерывном взаимодействии двух начал: *инь* и *ян*. Само же принципиальное требование строгой паритетности сторон в диалоге – при всей его легкой уязвимости – сопоставимо, пожалуй, с условиями нормального функционирования *токамака* – напомним, устройства для удержания посредством магнитного поля во взвешенном состоянии плазмы при термоядерном синтезе. Как плазма не должна касаться стен камеры токамака, так и ни одна из сторон диалога не должна «касаться» другой, сохраняя её суверенную самобытность.

Диалог требует и свободы – прежде всего внутренней – от каких-либо предвзятостей, по сути его «аннигилирующих». Ныне это «Двойное освобождение Субъекта [стороны диалога. – *Автор*], скидывающего пути рыночных отношений и освобождающегося от уз сообщества [с его консервативно-мифологическими представлениями. – *Автор*]», как необходимое условие «для общения Субъекта с Субъектом» [240, с. 473].

Подобное понимание бытийного диалога как пути к истине сопрягает диалог с *герменевтикой* (искусством толкования чего-либо, в данном случае – бытия): «истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им – вот в чём душа герменевтики» [68, с. 8].

⁵¹ Многое в патоцентризме сразу заставляет вспомнить крошечку Цахеса из повести-притчи Э.Т.А. Гофмана. Это некая внутренняя содержательная мизерность патоцентризма, сочетающаяся с юркой и бесцеремонной неуловимостью. Как и Цахес-Циннобер, патоцентризм выполняет любимое, предназначенное для собственного удовлетворения, занятие чужими силами и умениями, не ориентируясь ни на подлинные социальные потребности, ни, тем более, на трансцендентное Бытие (в притче – не боясь Бога).

⁵² Следует отметить, что действие и «классических» видов энергии в наше время, отнюдь, не есть чем-либо цивилизационно нейтральным. Сама цивилизационная нейтральность энергии исходно снимается её дуальной природой: «Энергия такое средство, которое одновременно и цель, поскольку важнейшая цель – не нуждаться, не испытывать ... нехватки в средствах ... или другими словами: энергия такое средство, которое должно освободить нас от *недостижимых* целей ... средство, с получением которого *всякая* цель достигнута» [40, с. 12].

Подобная дуальность энергии делает её удобным «продуктом» для синергии поставка, но будучи «стартована» человечеством, она (синергия) может быть метафорически охарактеризована и как «ошибка неуместной конкретности» (А.Н. Уайтхед), и как «пагубная самонадеянность» (Ф.А. Хайек). «Ошибка» в данном контексте может быть интерпретирована как то, что совсем не обязательно осуществлять в действительности (конкретизировать) те вещи, которые в принципе вообще-то возможны (например: не непременно стремиться создавать термоядерное оружие, хотя оно и предполагается законами физики). В ракурсе физической и социальной (социально-психической) энергий такого рода «ошибка» обычно заявляет о себе быстро и явно. В физической энергии подобная «конкретизация» (как масштабная концентрация) дает о себе знать, помимо технологических катастроф, тем, что получило наименование *энергетического загрязнения* окружающей среды, оказывающего патологическое воздействие на психику и соматику социума. В социальной – выражается тем, что несколько перефразируя С. Московичи, можно определить как «доминирование толп» с их самогипнозом, агрессивной нетерпимостью и вождизмом.

Энергетика «пагубной самонадеянности» – уверенности, что человек может безнаказанно *пересотворять* мир по своим произвольным желаниям – не так явна, поскольку она скрыта «пересотворительными целями» и действует лишь как их исполнительный механизм. В социальной энергии, например, – это не только очевидно пагубное стремление к тоталитаризму или к неоимпериализму, но и внешне добродетельное движение к *трансгуманизму*. Особенным в «пагубности» физической энергии становится то, энергия теперь не только выполняет необходимую миссию жизнеобеспечения человечества, но всё прочнее срастается с виртуальной *финансомикой*, уже по-земному осуществляя её безумные проекты.

⁵³ Ресентимент (от франц. *ressentiment* – злопамятство, злоба, поэтому встречается и написание «рессентимент») – специфическое ментальное состояние как отдельных людей, так и целых социумов. Для социумов как ресентиментные могут быть поняты *экстрактивные* (от лат. *extractum* – извлекать) политические и экономические институты, рассматриваемые в [305]. Ресентимент здесь зиждется в том равнодушном злорадстве, которое позволяет извлекать блага жизни одной части социума за счет другой. Характерным для носителей ресентимента является то, что они считают себя как раз «нормальными», а остальных – «ненормальными».

Весьма глубокое художественное описание такой ситуации дается в романе Ф. Достоевского «Преступление и наказание» [96, с. 419–420]. Впервые понятие ресентимента было введено Ф. Ницше для представления психологической основы морали рабов, противостоящих морали господ (где и «рабы», и «господа» скорее экзистенциальные характеристики человеческого неблагородства/благородства, витальной слабости/силы и несвободы/свободы, чем определители социального статуса): «В то время как благородный человек полон доверия и открытости ... , человек *ressentiment* лишен всякой откровенности, наивности, честно-

сти и прямоты ... Его душа *косит*» [188, с. 426]. Особенным для ressentимента по Ницше является то, что в нём заложен своеобразный потенциал патологического «творчества»: при неспособности производить (владеть) что-либо позитивно значимое человек ressentимента сосредоточивается на воображаемой мести этому позитивному, а при возможности – и реализует её.

Позже (добавим – в эпоху начала интенсивного пересотворения мира 1910-х) понятие ressentимента значительно развил, скорректировал и углубил М. Шелер в своем знаменитом «Ресентименте в строении моралей». Примечательным у Шелера есть то, что ressentимент дается как с позиций широкой междисциплинарности (философии, психологии, этики, политэкономии), так и с позиций его исходного генезиса. Это – «ценностные смещения» витальности человечества, дух которых «привел к господству слабых над сильными, расчетливых над благородными, количеств над качествами» [287, с. 204]. Поскольку ressentимент в наши дни стал весьма популярной исследовательской и журналистской темой и о нём сказано уже достаточно много – от ressentимента в исторической динамике морали [11] и генетической близости ressentимента к терроризму (С. Медведев) до того, что мы рискуем назвать «гибридным» ressentиментом [138], то что нового может о нём сообщить цивилизационная онтология в ракурсе патоцентризма или какова необходимость в данной сноске?

Отметим, что при патоцентризме действуют две тенденции индуцирования ressentимента. Во-первых, это ressentимент самого патоцентризма как своего рода откладывавшаяся до поры до времени «месь» инструментальных сил человечества, выбравшихся из-под его власти и обратившихся, наконец, против человека. Во-вторых, – ressentимент внутри социума и здесь он действует в двух основных аспектах. Первый можно определить как «фоновый» внутри всего социума. Такой ressentимент формируется из неясных ощущений социума, что человечество попало под власть (господство) неких неуправляемых сил цивилизационного «прогресса» и его, человечество, принудительно заставляют жить как-то неестественно и подозрительно «хорошо». Второй аспект – «адресный» ressentимент, направленный против нынешних «счастливчиков по жизни» – *людей воздуха* (эфирократии) и *ричистана*. Он действует как у той части социума, которая хотела бы быть на их месте, так и у тех, кто уверены – «счастливчики» живут за их счет (мысль вполне справедливая).

⁵⁴ См.: «В эпоху модернизма самой сущностью Нового времени стала *модернизация*, но сущность модернизации состоит опять же в модернизации. Отсюда парадокс проекта без сущности, без какой-либо другой цели – проект ради проекта ...[ныне. – Автор] модернизация в планетарном масштабе – глобализация – может указывать на закат Запада как цивилизации и источника ценности, т.е. смысла, и наступление эпохи воли к власти как единственного смысла истории» (А. Майнарди).

Здесь мы рискуем продолжить, дополнить и конкретизировать одного из мэтров современной христианской мысли в том отношении, что ранее модернизация (у нас – пересотворение мира) замыкалась на саму себя, теперь же, по принципу патоцентризма, она (модернизация), отыскавши себе «достойную жертву», разомкнулась на природный и социальный универсумы (см. далее). Причем, что характерно, социум, социальный универсум явно не может (и не хочет) понять такое новое положение вещей, для которого он прямая причина и инициатор, пока что тешась *иллюзией прогресса* [125]: «Победило нечто противоположное тому, что творили. Последствия вышли за рамки намерений победителей ... Даже самые умные и образованные поборники прогресса человечества ... ещё не представляют себе конкретных последствий происходящего» [104, с. 507–508]. Поэтому может быть «Было бы куда лучше приостановить материальный прогресс, чем оказаться под влиянием наших собственных аппаратов и сил, приводимых ими в движение» (У. Черчилль).

Подлинное понимание прогресса человеком («прогресс как таковой указывает только направление движения, и ему безразлично, что ожидает в конце этого пути – благо или зло» – Й. Хейзинга), во всяком случае, «должно означать не вымирание других творений природы

и в то же время омертвление душевных и чувственных потенций человека, но ... увеличение своеобразия человека, которое совершается главным образом через расширение его духовности» [222, с. 249]. Или, подводя «онтологическую черту» под трендом современности, понимаемом Х. еще в 1930-х: «Прогресс покоится на растущем забвении Бытия, в основе чего лежит всё более находчивая и произвольно расчетливая эксплуатация "природы" [как универсума. – Автор]; скоро дело дойдет и до живой природы, так что она попадет в клещи планирования и будет разрушаться» [266, с. 421].

⁵⁵ Несколько факультативно и буквально с позиций *синхронистичности* К.Г. Юнга, устанавливающей *непричинную взаимосвязь* неких «параллельных» событий, явлений и процессов, можно отметить три интересных «параллелизма», сопутствующих патологическому центризму и дополнительных к его энергийному началу. Во-первых, это то, что у Л. Мамфорда названо *мегамашиной* – комплексным образованием, соединяющим в себе политическое, экономическое, бюрократическое и технологическое начала, довлеющие над человечеством. Мегамашина подается им как открытие историка, обнаружившего её в зачаточных формах еще 5 тысяч лет назад. Таким образом, она в цивилизации существовала практически всегда, но лишь сейчас её власть над человеком становится воистину всеобъемлющей – как и патоцентризма. Характерно, что подобно *незримости мегамашины* [166, с. 307], «незрим» и патологический центризм – он как бы есть, но его как бы и нет.

Во-вторых, это то, что полумистически-полунаучно именуется *эгрегором* – как неким продуктом коллективной психической деятельности, *трансперсональным существом* (Д. Андреев), или «ментальным конденсатом», порождаемым мыслями и эмоциями людей и обретающим самостоятельное существование. Здесь синхронистичность патоцентризма и «ментального конденсата» – эгрегора – в упоминавшемся коллективном «поставном выборе», совершённом некогда человечеством и уводящим его всё дальше и дальше от «истины бытия». Тут, собственно, эгрегор и смыкается с энергийным началом цивилизационного патоцентризма.

И, разумеется, в-третьих, здесь сверхмасштабно представлены *симулякры*, причем симулякры *третьего порядка* [51], осуществляющие *подлог реальности*, поскольку действительность в нашу эпоху уже формируется исходя не из органичной предназначенности человечества, а навязывается ему (по Ж. Бодрийяру моделируется/симулируется) исходя из опережающей целевой установки самого патоцентризма.

⁵⁶ В целом познавательная и деятельностная польза, сопряженная с пониманием патоцентризма, может быть представлена как синергетическое прочтение того широкого круга вещей, которые «не следует делать». Подобная установка действует, например, и в *глубинной экологии*, призывающей уважать, не ущемлять права всех жизненных форм на жизнь и процветание – даже, несмотря на их возможную «бесполезность» для человека, сопереживать другим живым существам и экосистемам, стремиться к максимуму разнообразия жизни человека и других видов (Б. Деволл, Дж. Сешнс). Эпистемология корреспондирует с патоцентризмом – точнее, с опасностями, обнаруживающимися посредством него – через ширящееся в ней, эпистемологии, представление, что в природе, мире, Бытии нет ничего *второстепенного* (как не могут быть «второстепенными» и человеческие простота, доброта и правда).

Игнорирование подобного положения определяет «взломный» характер научного познания и его моделей, расчленяющий неделимое целое, когда, в сущности, познается мертвая абстракция и создается убийственный для всего живого современный мир *злонакачественной технологической цивилизации* [102], с его анонимной и всеохватывающей властью «над сущим – вещами и людьми – ... в то время как ни серьезность ответственности, ни ясность совести, ни сила характера [индоктринированного социума. – Автор] не поспевают за этим ростом» [73]. Очевидно, не требует особых доказательств утверждение о том, что политической формой патоцентризма являются *империя* (как «старая» – колониальная, так и «новая» – мессианская, действующая как *имперскость*) и *тоталитаризм*.

Экономическая же уловка патоцентризма может быть проиллюстрирована новеллой Г. Бёлля «Разговор на берегу», которая вполне соответствует дискурсу *экономической антропологии*. Её сюжет, имеющий притчевый характер и существующий у многих народов, предопределяет, по сути, ситуацию *архетипа* с подозрением о том, что человечество стало жертвой какого-то непонятого «напёрстничества». У Бёлля турист застаёт на побережье моря праздного тамошнего рыбака, дремлющего в лодке. Ошеломленный путешественник, движимый лучшими побуждениями, поучает лодыря, что сейчас нельзя так беззаботно предаваться отдыху («даровому» благу). Напротив, надо немедленно выйти в море, наловить рыбы, продать, на вырученные деньги организовать настоящее производство и т. д., и, в конце концов, начав хорошо зарабатывать и живя на прибыль, отдыхать на пляже (пользоваться «изготовленным» благом). «Но, – возражает рыбак, – ведь именно это я и делаю».

Тут архетип выводит на мысль, что между человеком и необходимым для него благом упорно стремится расположиться какая-то *инстанция* (мы-то понимаем – патоцентрическая), которая вместо прежнего и непосредственного «дарового» блага навязывает ему отдаленное и требующее непонятных дополнительных усилий «изготовленное» благо. Весьма распространенной социальной – маскультурной – формой патоцентризма, причем как неосознаваемой, так и совсем не безневинной, является *мода*, агрессивно определяющая *хронотоп* («время-пространство») избирательно и исключительно «правильного», «центрированного» отношения к жизни.

6. ПАТОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ПАЛИТРА ПОСТАВА

Функциональный вариант патологии и был, собственно, представлен Бейтсоном как процесс «переподчинения» себе подсистемой-интерфейсом тех подсистем, которые интерфейс призван был только инструментально обслуживать. Он действует как «нормальная» форма *центризма* – денежная стоимость, государственная власть, логоцентризм мышления ... [199] – с разрушением их диалога (мутацией, к примеру, «нормальных» стоимости в финансомику, а логоцентризма – в панлогизм философии Г. Гегеля). Функциональный патоцентризм стар, как мир, добавим, как и его «дух» – поставное мировоззрение. Один из наидревнейших и наизнакомейших примеров такого патоцентризма, интенсивно увеличивающегося в наши дни (и, что характерно, – специально синергетически так и не идентифицированного) – «обыкновенная коррупция». Как соответствующее должностное лицо, она призвана «интерфейсно» соединять социум с необходимыми для него вещами, но, вместо этого, больше всего занята процессами самообеспечения – от непотизма (фаворитизма) до взяточничества. *Обыкновенность* коррупции в том, что её «субстанция» – тот же, не отчуждаемый от самого себя социум, человек. Интенсивно же нарастающий сейчас техномический патоцентризм является *необыкновенным* в том отношении, что его «субстанция» уже не соразмерна континуумно-органичной человеческой природе и не определяется ею непосредственно. Она есть, преимущественно, «субстанцией» дискретно-искусственного происхождения, куда и включается функционально-переформатированный человек. Для «технаукомки» информационно-сетевого общества такая «субстанция» всё более конкретизируется в своей первооснове в *дигитальном* (цифровом) носителе на базе *бивалентной логики* («+» или «–», «да» или «нет», «0» или «1») ⁵⁷. Другой особенностью при сопоставлении патоцентризмов коррупции и «технаукомки» является то, что патологические действия коррупции в принципе (на обыденном уровне и при соответствующей активной гражданской позиции) наблюдаемы (как, например, наблюдаемо механическое движение), а её непосредственный «результат» – нравственное разложение, *функционально-фрактально* пронизывающее всё общество. Напротив, патоцентризм «технаукомки», как отмечалось, незрим, прямо не наблюдаем (как, допустим, прямо не наблюдаемо действие радиоактивного излучения), а нравственное разложение функционально задействованного

Патоцентрическая палитра постава

здесь социума – точнее, перерождение – уже происходит не непосредственно, а детерминируется мутацией всей природы человека⁵⁸.

Пространственный вариант патоцентризма определяется теми или иными дисбалансами паритетности в структуре того, что условно можно назвать «метафизикой пространственной субстанции» *метасистемы паутины жизни*. Это, подчеркнем, не формирование некоей необходимой цивилизационной «пространственной специализации» с соответствующей ей когерентностью соподчинения, а *поставное назначение* в пространственности чего-то «важного» (центрального) и «неважного» (нецентрального). Характерным для такого патоцентризма является формирование массы конкретных проявлений дисбаланса как *отношений первичности и вторичности* (например: первичность материи и вторичность духа в марксистской философии)⁵⁹ *периферии и центра* (явление, «врожденное» для социалистической экономики), *престижности и непрестижности* (к примеру, вполне набравшее силу представление о престижности пребывания в банковско-финансовых структурах и непрестижности – в секторе реальной экономики и, тем более, в сфере социального обслуживания). К такому перечню можно добавить и граничащее с обскурантизмом распространенное представление (и не только обыденное, часто – «наукоучение») о полноценности (превосходстве) одного языка и культуры (своих) над всеми иными языками и культурами (чужими), а, отсюда, и неполноценными, и ущербными⁶⁰. Геополитическим и геоэкономическим выразителем пространственного патоцентризма, приходящим на смену прежней, «классической» империи, становится – при всей естественной тут диффузности – «новая» империя с её *имперскостью* при расслоении цивилизационной карты мира на страны I мира (страны «золотого миллиарда»), обладающие якобы миссией *цивилизационного центра* с основной *поставной задачей* формирования и перераспределения глобальных финансовых потоков, и периферийные страны II и III миров, выполняющие задачи мировых фабрик и поставщиков ресурсов, с потреблением/ретрансляцией масскультуры.

Характерной особенностью такой патологии становится *дигитализация* всего того, что поддается «поставному оцифрованию» и опредмечиванию – в том числе и человека, социума, с вытеснением на периферию жизни всего того, что требует постоянного и непосредственного личностного участия и творческого напряжения⁶¹. Соб-

Патоцентрическая палитра поства

ственно, возможность *поставного опредмечивания* здесь-бытия глобального социума и является основным «секретом» пространственного патоцентризма. Всё, что так *поставно схвачено* и назначается «центральным» в нынешнем цивилизационном здесь-бытии (с распределением на «первые», «вторые» и «третьи» роли), остальное – трансцендентное и неуловимое – автоматически распредмечивается и/или становится легкой добычей маргинальной мистики⁶².

Временной вариант патоцентризма характеризуется той ложной *хроноцелостностью*⁶³, когда в последовательности прошлое → настоящее → будущее действует ориентация на интенсивные артефактные изменения состояния универсума, естественно, всегда происходящие в настоящем («тирания момента» – Т. Эриксон). Здесь отбрасывается глубинная оценка и того, как это согласуется с состояниями универсума в прошлом, с возможностями геобиосферы, культурными традициями, ... – обобщенно – *отказ от памяти* (Ч. Милош), и как это будет соответствовать возможностям (геобиосферы), правам и потребностям (социума) в будущем. Человечество, в целом, адаптируется к изменениям и погружается в *фальшивый покой* относительно того, что с ним происходит [304].

Если исходить из *фундаментальной онтологии Х.* (исходно представляемой как *бытие и время*, наведенной на «временной фокус» *времени и бытия* в работе [259]), временной патоцентризм может быть интерпретирован как сужение онтологически необходимого «временного шлюза». Он необходимого именно для *протяжения* (хроноцелостного обеспечения) *полноты присутствия Бытия*, задаваемого структурированной последовательностью *уже-не настоящего > настоящего > ещё-не настоящего*⁶⁴. С указанных позиций фундаментальной онтологии временной патоцентризм – такое *схлопывание* «шлюза», когда уже-не настоящее игнорируется (как то присутствие Бытия, которое успело «войти»), а ещё-не настоящее – безразлично (как то присутствие Бытия, которое ещё предстоит). Единственным каналом наличия Бытия остается настоящее, соответственно, посредством сущего, причем сущего поставно формируемого. С синергетических позиций тут происходит то нарушение «диалога с универсумом», когда в настоящем игнорируется нелинейное воздействие на него прошлого (*немарковские процессы* [286]) и не учитывается *телеономическое* [4] влияние на настоящее будущего с позиций целевого детерминизма. Именно они совместно должны были бы формировать хроноцелостный, необозримо длительный

Патоцентрическая палитра постава

горизонт *устойчивого развития*, или развития *смыслопорождающего* [93, с. 37–40], – как не-забвения Бытия.

Вторая угроза негативной самоорганизации постава, обнаруживающаяся в цивилизационной макросинергетике (и корреспондирующая с временным патоцентризмом) – это нарушение *принципа метасистемного перехода* [242]. На языке синергетики принцип означает, что истинное (*автопоэтическое*, варианты – автопоэзное, аутопоэзное, аутопойезисное) развитие сложных – живых и социальных – систем возможно лишь путем их внутреннего, созидательно-кумулятивного, преемственного усложнения. При этом системы усложняются так, что появляются новые подсистемы, надстраиваемые над старыми. Они берут на себя и новые (творческие) функции, связанные с усложняющимся поведением систем, оставляя старым подсистемам их традиционные (уже нетворческие) функции, но и дополнительно модернизируя их, исходя из своих (новых подсистем) возможностей⁶⁵. Именно так организуется целостность и преемственность развития и живых систем (к примеру, головной мозг, где над его ранними структурами надстраиваются более поздние), и мировых религий (Новый Завет христианства надстраивается над Ветхим Заветом) и систем социальных (например, высокого искусства). Так, искусство античности вовсе не «отменяется» более поздней школой романтизма, они, в культурном понимании, сосуществуют равноправно и синхронно. Более того, при таком позиционировании как в романтизме, так и в античной школе можно открыть то дополнительное, что сами по себе они дать уже не в состоянии – здесь они взаимно «раскрывают и заново формируют всё новые и новые свои собственные смыслы» [276]. В *поставно-цивилизационном* же варианте принцип метасистемного перехода выполняется с «точностью наоборот». Здесь можно выделить историческую ретроспективу и актуальную технологию нарушения принципа.

Историческая ретроспектива связывается с последовательной сменой трех больших эпох, которые, соответственно совокупности их системообразующих признаков, получили наименование *премодерна* (≈ до XVI – XVII вв.), *модерна* (≈ с XVI – XVII вв. и до конца XX века) и *постмодерна* (с конца XX века). Ключевым в смене эпох является радикальная замена (подчеркнем – не надстройка) системообразующих составляющих предшествующей эпохи на некие «иные» по содержанию составляющие последующей. Так, преиндустриальный вид общественного устройства для

Патоцентрическая палитра постава

премодерна заменяется индустриальным для модерна и постиндустриальным (информационно-сетевым) для постмодерна; ведущий сектор экономики для премодерна – сельское хозяйство, заменяется промышленностью в модерне, а затем – услугами для постмодерна⁶⁶. Характерно, что при движении от модерна к постмодерну многие базовые составляющие человеческой экзистенции «уходят в никуда», становятся факкультативными для новой, необычной эпохи. Это, прежде всего:

1) *истина* (она существует и абсолютна для премодерна, относительна – для модерна и за ненужностью отсутствует в постмодерне);

2) *цель* (сохранение существующего порядка вещей в премодерне, социально-культурный и научно-технический прогресс для модерна и отсутствие чего-либо выразительного в постмодерне, причем в постмодерне цель действует буквально как *странный аттрактор* в синергетике, передавая множество неустойчивых траекторий в пространстве возможных состояний эпохи, которая «выжидает» что-то неведомое для человечества);

3) *мораль* (религиозная для премодерна, светская в модерне и ненужная – как вредный пережиток – в постмодерне).

Особенным при движении от модерна к постмодерну является и смена *актера*, движущей силы замещений системообразующих составляющих эпохи. Так, если *актер* перехода от премодерна к модерну – социум, человек (правда, уже с преимущественно *поставно* сформированным мышлением), то *актер* перехода к постмодерну обезличивается, теряет непосредственную человеческую природу, обобщаясь в логике развития «технаукомики». Отсюда, если пользоваться лексикой *иронии истории*, то «иронический», не предполагавшийся результат, еще неясно ощущавшийся в конце эпохи модерна, теперь, при формировании постмодерна, когда и цель этой эпохи, как таковая отсутствует, приобретает новое – более слышимое и неожиданное звучание. Говоря метафорически – в иронии истории начинает действовать «месть законов синергетики», в данном случае – за невыполнение принципа метасистемного перехода. Конкретно такая «месть» проявляется через некую, ныне актуализовавшуюся технологию якобы «обхода» принципа, и уже внешне, ощутимо для социума, выражается, к примеру, в *управляемой деструкции* (А. Неклесса)⁶⁷.

Генетически управляемая деструкция восходит к *экономике потребления* и, по сути, есть «созидательное разрушение» Й.А. Шумпетера [332] в новейших ради-

Патоцентрическая палитра постава

кальных формах, причем как-то незаметно превратившееся в самоцель⁶⁸. Деструкцию хорошо иллюстрирует мода, масштабно и с неотразимостью *вирусной эпидемии* [50, с. 103] навязывая потребление неких «безальтернативных» товаров, с неожиданно быстрой переориентацией на новые, но функционально равноценные товары и «добровольно-принудительной» заменой ими прежних, еще вполне действенных. Мода, в свою очередь, вызывает обновление всего технологического цикла производства («продуктивная экономика ... требует, чтобы мы сделали потребление образом жизни, чтобы мы превратили покупку и использование товаров в ритуалы, чтобы мы искали душевного удовлетворения, удовлетворения нашего эго в потреблении. Нам надо потреблять вещи, сжигать, заменять и отказываться от них с всевозрастающей скоростью» – В. Лебов)⁶⁹. Это, собственно, та упоминавшаяся *тирания момента*, которая «вымывает» из менталитета социума интерес к прошлому (как такому, из которого мода уже «ушла»), и к будущему (где мода еще не «заявлена»). Причем, естественно, «рвется связь времён»: теряется преемственность развития – прежде всего культурного, нравственного и ментального – в пользу всего экономического. Все начинается как бы заново и с «чистого листа»⁷⁰.

⁵⁷ Подобный масштабный переход на дигитальную «субстанцию» – *дигитализацию* – можно назвать «классическим», поскольку тут дигитализация с её двумя дискретными и четко соотнесенными компонентами «0» или «1» действует на основе детерминистически суженного видения универсума *классической механики* И. Ньютона. Здесь *поставность* дигитализации еще прямо-таки бросается в глаза. Это делает её в значительной мере обозримой и контролируемой. Однако на подходе уже дигитализация принципиально нового типа с теми прорывными возможностями, где «познавательные процессы, обучение и размышление, язык, движение, восприятие ... технологически имитируются ... искусственной жизнью и интеллектом» [162, с. 394].

Базовыми в таком «дивном новом мире» становятся не прежние – «классические» – компьютеры, а при всей их нынешней проблемности *квантовые компьютеры* (в квантовомеханических свойствах которых преодолевается противопоставление «0» и «1») и *нейрокомпьютеры* (действующие на основе принципов естественных нейронных систем). Здесь патокентризм постава уже прямо диктует растерявшемуся человечеству «актуальные» для него задачи: от легкой расшифровки прежде недоступных шифров (банковских, информационных сетей) до создания искусственной жизни (налаживать «естественную» жизнь становится как-то неинтересно). Неизменным остается только одно – торжествующая и неприкрытая искусственность патокентризма постава уже в компьютерном воплощении: «Человек и машина ... не есть друг для друга. Компьютер не имеет Другого [тем более, как Бытия и его «редукции» как здесь-бытия. – *Автор*]. Он не интеллектуален, так как интеллектуальность мы приобретаем благодаря признанию Другого. Именно это является причиной его эффективности. По-

добно аутисту, он занят только собой ... он использует силу абстракций и работает так быстро именно потому, что выталкивает Другого» [47, с. 59].

В этом отношении, зачарованно находить в компьютере какие-либо глубинные экзистенциальные параметры (веры, надежды, любви ...), характерное для адептов *технологической сингулярности*, более сопоставимо не с не критическим использованием *теста Тьюринга* (установление возможной неразличимости человеческого сознания и искусственного интеллекта компьютера), а с библейским «жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал» (Мтф. 25, 24).

⁵⁸ Здесь уместно давнее замечание Н. Макиавелли, сравнивавшего развитие коррупции («государственного недуга») с чахоткой: вначале её непросто распознать, но лечить легче. Когда же она запущена, то болезнь легко установить, но излечить трудно. Поскольку сейчас коррупция как принцип «успешной» жизни и маркёр а-морального, деструктивного состояния человечества приобретает глобальный, всеобъемлющий характер и различается лишь уровнем в странах и сферах человеческой деятельности, то это вынудило ООН в 2003 г. принять «Конвенцию против коррупции» и учредить Международный день борьбы с коррупцией (9 декабря). Однако ныне источник коррупции в основном видят в соблазнах так называемой *дискреционной власти* (предоставлении должностным лицам полномочий действовать по личному усмотрению в рамках закона), не замечая её генезиса, восходящего к патоцентризму.

⁵⁹ Отношение, предметно снимаемое в *автопоэзисе* (У. Матурана, Ф. Варела), – как принципе самопроизводства, самопостроения живых существ и их сознания с равноправием в нём психического и соматического начал.

⁶⁰ Примечательно, что классик англо-американской поэзии, лауреат Нобелевской премии по литературе Т.С. Элиот – человек широкой наследственной культуры и мышления – не был, при всей его погруженности в стихию английского языка, «англоцентристом», считая, что принцип центризма (авторитаризма) в культуре просто недопустим. В качестве гипотетического примера он приводил норвежскую поэзию и язык: «Я не могу читать стихи по-норвежски, но если бы мне сказали, что на норвежском языке больше не создается поэзия, я испытал бы чувство тревоги, вызванной причинами куда более серьезными, чем общие симпатии к этой стране. Я увидел бы в этом признак заболевания, грозящего распространиться по всему нашему континенту, начало упадка, ведущего к тому, что *повсюду* [курсив наш. – Автор] утратят способность выражать, а, стало быть, и испытывать переживания, достойные цивилизованных людей» [295, с. 170].

Значительно ранее о подобном говорил еще наш А. Потемня: «раздробление языков ... не может быть названо падением; оно не губительно, а полезно, потому что, не устраняя возможности взаимного понимания, дает разносторонность общечеловеческой мысли» [203, с. 23]. На уровне высокой духовности всё это прозвучало как «единство в многообразии» в устах Иоанна Павла II-го [112]. Подобный «антипатоцентрический», но и более синергетический взгляд на данную проблему имеет и Э. Морен: «Речь идет о том, чтобы идти к универсальному обществу, основанному на всём том, что ведет нас к двойному императиву: – повсюду сохранять, распространять, культивировать, развивать планетарное единство – повсюду сохранять, распространять, культивировать и развивать многообразие» [178, с. 70].

⁶¹ «... дигитализация знаний о психике, интеллекте, духовности человека – это своеобразное жертвоприношение, в процессе которого в жертву власти, распоряжающейся суммой нано-био-гено-нейро-инфо-компьютерно-сетевых и других свертехнологий, приносится гуманитарная информация, знание, жизненный опыт. Как именно распорядится субъект власти этой гуманитарной информацией, зависит уже не только от воли создателей упомянутых свертехнологий.» [158].

⁶² Следует отметить, что сложность и всеохватность предупреждения пространственного и функционального патоцентризма – как распределения на что-то «важное» и «неважное»

– является одной из главных задач тех областей человеческой культуры, которые исторически традиционно и ответственно относятся к своей деятельности.

Этим характеризуется, к примеру, *христианское богословие*, где выразительно релевантными относительно проблемы патоцентризма являются две дисциплины: *триадология* – учение о Боге, Святой Троице и *христология* – учение о природах и лице Иисуса Христа. Так, проблемным для триадологии при общей природе всех Лиц Святой Троицы и Их равноценности («равночестности и сопрестольности»), являются акты предвечных рождения (Сына) и исхождения (Святого Духа), которые должны непостижимым образом различаться между собой в *логике троичности* [208]. В христологии проблемным является вопрос соотношения божественной и человеческой природ в Иисусе Христе с исторически зафиксированными недопустимыми нарушениями отношения равенства природ как *ересями* (арианство, аполлинарианство, несторианство, монофизитство).

Здесь же можно напомнить и о принципиально «антипатоцентрической» позиции крупнейшего немецкого мыслителя и церковного деятеля XV века Николая Кузанского. Таковы, к примеру, его рассуждения о «машине мира» [Бытии. – *Автор*], «имеющей повсюду центр и нигде окружность [периферию. – *Автор*]» [187, с. 134]. Это, кстати, было независимо воспроизведено позднее Б. Паскалем в знаменитом сравнении бытия/природы с *бесконечной сферой* «центр которой везде, а окружность нигде» [196, с. 64].

⁶³ Хроноцелостность, ориентирующаяся в основном на задачи устойчивого развития [139], понимается как естественноисторическая закономерность процесса, где прошлое, настоящее и будущее связаны единой цепью, сохраняющей процессы органичного развития в пространственно-временном континууме. Хроноцелостность, при естественной синергетической необратимости времени, предполагает «вплетенную» во время возможность посредством акцентации той или иной деятельности человека *в настоящем* воздействие на состояния социального и природного универсумов *в будущем*. Конструктивное – согласованное с адекватным пониманием прошлого и реалистической оценкой будущего – влияние, соответствует, собственно, устойчивому (смыслосозидательному) развитию, не-конструктивное – неустойчивому (кризисному, абсурдному) «развитию». Или, используя церковную метафорику, соответствует *положительной* – в первом случае – и *отрицательной* – во втором – *эсхатологии* (как предопределенности того или иного результата) [93, с. 72]. При чем эсхатологичность определяется не только деятельностью человечества как хозяйствованием («хозяйство на своем собственном пути не имеет эсхатологии» при его «условности и относительности» [60, с. 319]), а и состоянием сопрягаемых «вечных» социального и природного универсумов.

⁶⁴ Используя, в значительной степени, терминологию работы [100], выразительно-графически интерпретирующей соотнесенность бытия и времени у Х.

⁶⁵ С до-синергетических и философских позиций принцип созидательно-кумулятивного развития метасистемного перехода предвосхищается у Г. Гегеля в его идее *погружения в основание* [228, с. 74]. Таким же принципом движима и логическая операция *трансдукции* как «*возведение* логического мира к его собственному началу и открытие в нём – в собственном начале – начала иного (возможного) логического мира» [23, с. 298]. Ныне же – в эпоху пересотворения мира – и с позиций цивилизационной онтологии, принцип, по сути, действует как естественный синергетический базис научного обоснования «единства или *преемственности* [курсив наш. – *Автор*] природы человека, и тем самым – прав человека, на ней основанных» [255, с. 244], сохранения и развития человека *мира трансцендентной Традиции* Ю. Эволя [291] – одновременного «проживания» в *прежней* Традиции с пополнением её когерентной ей Традицией *новой*.

Глобальное же нарушение/игнорирование принципа метасистемного перехода «становится перманентным новаторством, "непрерывной революцией", когда новое служит не развитию системы, а её абсолютному отрицанию в пользу (из)обретаемых "из ничего" ... самоорганизующихся ... конструкторов» (В. Кутырёв). Последнее, кстати, во многом характерно для

нынешнего понимания языковой деятельности, всех этих мгновенно возникающих, широко распространяющихся и столь же быстро исчезающих жаргонов, где «каждое новое высказывание "пишется", как палимпсест, поверх предыдущих высказываний» [72, с. 35]. Еще одним онтологическим штрихом метасистемного перехода есть то, что он должен быть – по определению – «блокиратором» нынешних *гиперреальности* и *симулякров*.

⁶⁶ Естественно, что системообразующие составляющие предшествующих эпох никто и ничто специально не устраняет. Не попадая в мейнстрим радикальных изменений эпохи, они маргинализируются и далее тихо существуют в диапазоне от выполнения своих прежних, но максимально редуцировавшихся функций, до чего-то цивилизационно реликтового – буквально музейного, этнографического.

⁶⁷ Напомним, что ирония истории – феномен радикального несовпадения целей человеческих усилий с полученным результатом. Подобная ирония обуславливает корреспондирование «патоцентрической» управляемой деструкции с *имплозией* («взрывом направленным внутрь») в теории *симулякров* Ж. Бодрийера. Имплозия, в свою очередь, предопределяется запрограммированной на саму себе неустойчивостью, неопределенностью действительного содержания мира симулякров: «Ниспровержение, насильственное разрушение – это то, что отвечает определенному [действующему ныне. – Автор] способу производства. Миру сетей, комбинаторики, потоков соответствует реверсия и имплозия» [52, с. 106].

⁶⁸ См.: «Естественный живой мир превращен в развалины, чтобы из этих развалин возник искусственный мир, созданный из человеческой изобретательности и мертвых материалов: это в равной мере действительно как относительно хозяйства, так и относительно техники» [107, с. 403]. Тут не место для размышлений над тем, что в античности Вергилий охарактеризовал как «*lacrimae rerum*» («слезы вещей») – скорбное сожаление органичных предметов мира о своей бренности, недолговечности.

⁶⁹ Здесь, буквально, архетипически заявляет себя древний *потлач* (от языка индейцев нутка – дар) – расточительное соревнование в щедрости, параллельно сопровождавшееся демонстративным уничтожением своего, вполне пригодного имущества (в том числе рабов и домашних животных). Как отмечал Й. Хейзинга, в разные периоды распространенность потлача среди народов в той или иной форме была повсеместной – от североамериканских индейцев до древних греческой, римской и германской культур.

⁷⁰ Отметим, что *экономическим маркером* нарушения принципа метасистемного перехода является *мутация стоимости* [37, с. 60] – как интенсивного усиления «искусственности» стоимости с нарушением метасистемной преемственности её формирования – от исходно «трудового» характера стоимости, через ее надстройку «полезностным» компонентом спроса (стоимости *еще* реальной), до возможности *вменения стоимости* (Ю. Осипов) – стоимости *уже* виртуальной.

Примечательным здесь является и усиление негативных источников формирования стоимости, когда, например, в характеристику объема стоимости (ВВП/GDP) включаются во все возрастающих масштабах и по своему содержанию разнообразные деструктивно-стоимостные оценки – от усиливающихся военных расходов до расходов дегуманизирующей масскультуры, – и всё более произвольный, определяющий величину стоимости, характер *капитализации*. (Это ставит актуальный вопрос о новой системе оценок экономики отличающейся от существующего ВВП – как с позиций показателей подлинного благополучия социума, так и устойчивости такого благополучия [334].)

Отсюда и возможность раскрытия посредством синергетических представлений *негативного характера* практической *синергии стоимости* [93, с. 133–137] – возможность понимания того нынешнего цивилизационного состояния, которое стыдится (страшится?) признать нынешняя экономическая наука и подавляющая масса «экономизированного» социума. Признание того, что не экономика является, как отмечалось, неким необходимым *инструментом для человека*, а человек во все большей степени становится *необходимым средством*

Патоцентрическая палитра постав

для экономики, которая неустанно занята самовозрастанием своей стоимости и всё более безразлична к подлинным потребностям человека.

7. ПОСТНЕКЛАССИКА ОСМЫСЛЕНИЯ И ПЕРЕОТКРЫТИЯ БЫТИЯ

Как же можно противодействовать поставному пересотворению мира, брутально-неотвратимо реализующемуся в патоцентризме, а изысканно-гипнотизирующе – в технологической сингулярности? Или, по-иному, что должно быть отправной точкой формирования упоминавшегося «контр-поставного» мировоззрения и действий на его основе? Им может служить когерентное для постнеклассической науки и философии относительно *фундаментальной онтологии* (но в какой-то степени и автономно-стихийное) отмеченное синергетическое представление трансцендентного Бытия как *метасистемы паутины жизни* с её скрытыми связями координирующей потенциальности. Такое представление Бытия существенно меняет как релевантные способы его отражения, мышления о нем, так и адекватные ему и в нем деятельность, праксис. Даже исходно мышление и деятельность начинают представляться как нечто многомерно-согласованное, полицентрическое, трансдисциплинарное, коммуникативно-сетевое, жизненно-активное, и, прежде всего, опирающееся на новое понимание (или *переоткрытие*. – В. Аршинов) многих, как оказывается, ранее некорректно воспринимавшихся вещей.

Общим как у постнеклассики, так и у Х. является то, что он видел (1953 г.) в современной ему цивилизации не только угрозу (уже тогда вполне реализовывавшуюся), но и возможность спасения человечества [258]. Правда, конус путей спасения у него со временем заметно снижался⁷¹, связываясь с недостижением некой «точки невозвращения» *поставно* перерождавшегося человечества, что еще делало возможным возвращение к органичному (не-поставному, не-метафизическому) его предназначению. Исходным средством такого спасения оставалось одно – мышление, адекватное проблемности человеческого существования, тому, что *всё настоятельнее требует осмысления* [269, с. 135]. Подобное «другое мышление», «осуществимое лишь для немногих людей» [267], есть, собственно, философское мышление («мысль мысли» – М. Мамардашвили). Такое осмысляющее мышление, в отличие от мышления инструментального («калькулирующего»), способно в принципе схватывать Бытие в его трансцендентной целостности без искажающих редукций или модернизаций, характерных для *технологий постава* (в том числе – и мыслительных). Отсюда, философское мышление – это, одновременно, и глубоко личное мышление, в отношении его генетической укорененности в некой личности-микрокосме, когерентной макрокос-

Постнеклассика осмысления и переоткрытия бытия

му-Бытию, и предельно социализированное мышление, которое «выходит» на общее для всех Бытие. С другой стороны – это *целостное, неделимое, открытое, бесконечномерное и трансцендентное* мышление ввиду его когерентности с целостным, неделимым, открытым, бесконечномерным и трансцендентным Бытием⁷². И, добавим, мышление, опирающееся на своего рода «холистический альянс науки, искусства, религии и образования» [147, с. 104].

Редкость целостного, философского мышления (а в наши дни, похоже, и его «реликтовость») ставят двуединую задачу как его распознавания, идентификации для доверительно-опережающего осмысления нарастающих кризисных цивилизационных проблем (как *достойного вопрошания* – Х.), так и условий, принципов и «технологий» осуществления подобного мышления. Понятно, что такое мышление действует пока в ситуации нерешаемости задачи его «трансферта» в критическую массу социума для создания *новой самоорганизующейся среды* (В. Буданов) человечества, ориентированного на не-поставную жизнь («Для строительства нового – если оно вообще ещё возможно – не хватает нужных людей» [266, с. 125]). Очевидная быстрая нерешаемость тут-и-теперь этой задачи определяется исторически устоявшимися стереотипами редуцированного (поставного) мышления, а шире – всем нынешним *символическим капиталом* [62], регламентирующим что и как надо «правильно» мыслить – стереотипы, которые для нашей цивилизации (цивилизации «забвения Бытия» – Х.) действуют почти на уровне незыблемых физических законов. Поэтому ключевым для преодоления подобных стереотипов является не только преодоление сложившихся мифологем, а и как утверждал Э. Левинас – необходимость и готовность «спасать не одну часть существующего за счет другой, а весь порядок бытия от небытия» [39, с. 160].

Собственно, нереализуемость прямого трансферта необходимо нового (а в некотором отношении – *досократики* – и хорошо забытого старого) целостного мышления для форм устоявшегося мышления нынешнего социума (и, в первую очередь, научного) метафорически можно представить как «казус А. Бергсона». Напомним, – ситуация, когда этот выдающийся мыслитель, долгие годы шедший к своей идее *чистой длительности*, обнаружил, что его уже готовый творческий результат мало кто может понять, не получивши его лично⁷³. Отсюда здесь, при переходе на позиции «другого мышления» (Х.), для создания критической массы целостно мыслящего социума даже

Постнеклассика осмысления и переоткрытия бытия

личного пути мысли («дао осмысления»), как и *личностного знания* (М. Полани), будет явно недостаточно. Необходимо осуществление некой релевантной «внешней» *онтологизации мыследеятельности*. Сам термин «мыследеятельность» – неологизм Московского методологического кружка, – предметно обозначающий определенную организацию мыслительных процессов, как весьма содержательно емкий, в настоящей работе автором контекстуально переориентируется на свою специфику организующегося мышления. Такая онтологизация, как и упоминавшийся *праксис*, должна опираться на синергетическую онтологию постнеклассической науки. Но, если *праксис*, как показано, позволяет мыслить (и действовать) в кодах *не-совершенства* неких грубых ошибок – как «штрафа» (или даже «мести») со стороны законов синергетики, – то онтологизация мыследеятельности должна формировать исходно-корректное (с позиции синергетической онтологии) мышление как таковое. В свою очередь оно должно опираться на некие базовые «онтологические вещи», которыми уже многие столетия распоряжается человечество (пространство, время, причинность и так далее), но лишь теперь сущностно переосмысливаемые – «переоткрываемые» постнеклассической наукой⁷⁴.

Подобная релевантная онтологизация мыследеятельности предопределяет необходимость синергетического «переоткрытия» базовых – и пока в этом отношении мало исследованных – *целостности, диалогичности и аспектности* как некоего «заявочного пунктира» в постнеклассическом осмыслении Бытия (или, почти по Х., – «собрании Бытия»).

Отметим *триадический* (троичный, *триадный* [9]) характер исходно переоткрываемых понятий в том отношении, что каждое из них и сущностно автономно, и онтологически согласовывается с двумя другими, действуя с позиций *циклической зависимости*, с опосредованным включением сюда и человека [179, с. 40–41]. Примечательным есть то, что «эпистемологическое опредмечивание» посредством такой циклической зависимости заявленных переоткрываемых компонентов уже сейчас можно увидеть в новой познавательной парадигме – *эндофизике* [8]. Напомним, что *эндофизика*, как термин, лексически компонуется из составляющих *эндо* (от греч. – «внутренний») и *физика* (восходящей к древнегреч. – «природа»). *Эндофизика* диаметрально отличается от обычной и, по сути, саморазумеющейся эпистемологической парадигмы, которая описывает и объясняет наш мир как сугубо внешнюю для нас реальность с её

Постнеклассика осмысления и переоткрытия бытия

независящими от нашего человеческого существа свойствами, законами и процессами. Такая – в отличие от эндофизики – парадигма может быть охарактеризована как *экзофизическая*, с акцентированием в ней *внешнего* (греч. – «экзо»), оторванного друг от друга существования *субъекта* (познавательной и практической деятельности) и *объекта* (физики, природы, универсума), на который обращена активность субъекта. Иными словами, фактически общепринятая экзофизическая эпистемологическая парадигма – взгляд на мир как на исключительно *сущее*. Это – детерминируемый, содержательно определяемый во всех его деталях и на всех масштабных уровнях мир, с некими познаваемыми в нём инвариантами, посредством которых субъект (шире – человек, социум) может активно на него воздействовать, приобретать над ним неограниченную власть, причем мир был и остается для него «чужим»⁷⁵.

Напротив, эпистемологическая парадигма *эндофизики* учитывает, в какой мере реальность формируется самим наблюдателем (субъектом – человеком, шире – любым живым существом), как с необходимостью она зависит от наблюдателя, его психосоматических параметров и даже от интенций его сознания [8, с. 80]. Или, иными словами, сознание действует как «активное и интерактивное, отелесненное и ситуационное, его когнитивная активность совершается посредством вдействия в окружающую и познаваемую среду, т.е. энактивирования среды» (Е. Князева). Таким образом, в эндофизике – в познавательном отношении – концентрируется внимание на эффектах, обусловленных присутствием в мире наблюдателя. Мир, в котором живет наблюдатель – *сущее, обуславливаемое* Бытием. Поэтому через здесь-бытие наблюдателя он *сущностно* им контролируется и конструируется – как активным участником-жителем мира – с изменением восприятия и состояний мира и, в свою очередь, зависимостью наблюдателя от этих измененных состояний. Отсюда, к своей основной – *познавательной составляющей* – эндофизика приобретает и дополнительную (как осознаваемую, моральную, – у человека, так и не осознаваемую – у живых существ) *составляющую ответственности* наблюдателя за свое восприятие (познание) и поведение в этом (его) мире – мир для наблюдателя становится «своим».

Соответственно, эндофизика как бы «по определению» и со своих позиций непосредственно-предметно задает контур исходных переоткрытий целостности, диалогичности и аспектности:

Постнеклассика осмысления и переоткрытия бытия

- целостности – как когерентности, диалогической взаимообусловленности мира (как «бывшего объекта») и наблюдателя (как «бывшего субъекта») в их «подогнанности» друг к другу в допустимых – из совокупности возможных – состояниях-аспектах;
- диалогичности – как принципа реализации «подогнанности» состояний-аспектов мира и наблюдателя, обеспечивающих их целостность в когерентности;
- аспектности – как обеспечения посредством диалогичности допустимых для целостности системы «мир-наблюдатель» состояний мира и наблюдателя⁷⁶.

Отсюда компоненты переоткрытия, как непосредственно со своих заявленных позиций, так и в контексте «маркирующей» их эндофизики, могут считаться *достаточным* условием корректного (не-поставного) мышления, а праксис творчески-волевого усилия «человека, принимающего *ответственные* решения», – *необходимым* условием.

⁷¹ См. интервью М. Хайдеггера журналу «Шпигель» от 23.09.1966 г. «Только Бог сможет еще нас спасти...» и опубликованное в 1976 г. сразу после смерти философа, как он и просил [267].

⁷² Такие особенности – прежде всего целостность мышления – имеют соответствующие корреляты и в иных деятельностных началах человеческой души. Во-первых, это *нравственный коррелят* – совесть, «зов совести» (Х.), как призыв к конкретному человеческому здесь-бытию стать самим собой, обрести свою собственную подлинность, когерентность Бытию – «Совесть не дает забыть, что мы не принадлежим себе» (В. Бибихин). Отсюда и целостность, *неделимость совести* – она или есть, или ее нет [164]. В этом существенная разница между совестью и другим ключевым предикатом целостной человеческой личности – *смыслом*. Смысл «образуется», совесть «даруется» [31, с. 215].

Во-вторых, это *художественный коррелят* – поэзия, поэтическое мышление – «судьба мира дает о себе знать в поэзии» (Х.). *Целостная структура поэзии* [156], нелишне добавить – подлинной поэзии (как и подлинной мысли) – определяется тем, что исходные языковые элементы (слова) поэзии, как носители «микросмысла», когерентно-интегрированно порождают новый, исходно не представимый «макросмысл» всей поэзии (стиха). Напротив, в свою очередь они корректируют, изменяют свой исходный «микросмысл» в зависимости от «макросмысла» всей поэзии. См., например: «Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку ... Поэзия тем и отличается от автоматической речи, что будит нас и встряхивает на середине слова» (О. Мандельштам).

⁷³ Описание приведенной ситуации дается по [20]. По Х. такой казус неминуем в силу того, что новое понимание требует исходной личной «захваченности» тем, на что ориентировано понимание. В ней суть философского мышления: «*Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении*. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя – в фундаментальном настроении».

⁷⁴ Трактровка *переоткрытия* – причем с конкретизацией переоткрытия пространства и времени – дается во многих работах В. Аршинова, например, в [18]. Солидаризуясь с таким пониманием переоткрытия, добавим, во-первых, что в контексте синергетического прочтения фундаментальной онтологии это и необходимые «шаг вперед, два шага назад». Но на сей раз требуется один шаг в постнеклассику и два шага в эпоху досократиков, когда, напомним, началось формирование нынешнего поставного мировоззрения/мышления – «метафизики» (Х.). Так, кстати, следует понимать и слова К. С. Льюиса, вынесенные в эпиграф. Дополнительно отметим и то, что при известной лексической близости использовавшегося понятия «пересотворение» и вводимого тут «переоткрытия», это контраверсионные понятия, поскольку *пересотворение* соответствует именно действиям с позиций *поставы*, тогда как *переоткрытие* – освобождение от «метафизики», необходимое возвращение к корректным первоисточникам понимания Бытия.

Во-вторых, более широко можно говорить о предстоящем наступлении «эпохи переоткрытий». Однако если переоткрытия представляемые в настоящей работе ориентированы на Бытие, на использование всех не востребуемых ресурсов отношения к нему, то переоткрытия «эпохи» действуют исключительно в плане сущего. Они определяются теми новыми возможностями, которые заложены в человеке при реальном взаимодействии между его мозгом, телом и внешней средой. Это направление когнитивной науки позиционирует себя как *энактивизм* (от англ. *enact* – происходить, разыгрываться) и основывается на *философии недвойственности*, снимая «классический» дуализм субъекта и объекта, тела и сознания, организма и внешнего мира, жизни и познания, виртуального и реального [131].

⁷⁵ Что, собственно, по фундаментальной онтологии Х. соответствует первому ключевому историческому моменту формирования ложной метафизики. Поэтому, по нашему мнению, здесь не будет преувеличением соотношение: экзофизика \approx ложная метафизика.

⁷⁶ Сам термин – эндофизика – принадлежит Д. Финкельштейну, а реальным отцом-основателем этой эпистемологической парадигмы можно считать немецкого химика-теоретика О. Рёсслера. В то же время, позиция экзистенциально-активного наблюдателя в эндофизике (от его психосоматических параметров до познавательно-деятельностных преобразований) предопределила широкий круг «предтечь» парадигмы среди ученых и философов, исходивших из представлений об активности живого существа (не только – человеческого) в формировании своего жизненного мира – от А. Бергсона до Я. фон Иксюля, и от А. Ухтомского до М. Мерло-Понти [8].

«Эндофизически» можно трактовать и *философию хозяйства* С. Булгакова, где сама человеческая жизнь предельно широко понимается как непрерывное *хозяйствование* с его идеальной и материальной составляющими, в процессе которого реализуется «тождество субъекта и объекта, я и не-я, сознания и природы» [61, с. 126]. Особое место в эндофизике, добавим, принадлежит *интерфейсу* – связующему звену, сопрягающему наблюдателя и мир, как характерного (даже – врожденного) для наблюдателя «окна», через которое он общается с миром. Ключевую же позицию в интерфейсе занимает *темпомир* как «временная шкала» [7] восприятия и формирования наблюдателем «своего мира». В этом отношении эндофизика, сопрягаясь с переоткрытиями целостности, диалогичности и аспектности, непосредственно в себе актуализирует проблему *переоткрытия времени* (что ныне, прежде всего в плане культуры, начинает пониматься с позиций *постсовременности* [80]).

8. ЦЕЛОСТНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ – СОПРЯЖЕНИЕ ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ

Базовыми для переоткрытия *целостности* являются взгляды крупнейшего физика XX века Д. Бома. Они относятся как к структуре нашего универсума, а предельно широко – и Бытия с нашим миром (т.е. бытие + сущее), порождаемого порядками двух типов – *имплицативного* и *эксплицативного* [307], так и способов мышления Бытия – *линзового* и *голографического* (*лазерно-голографического*) [306]. Теория имплицативного (неявного, англ. *implicit*) и эксплицативного (явного, англ. *explicit*) порядков исходит из того, что они аспекты единой целостности (англ. *wholeness*) универсума. Имплицативному порядку, как отмечалось, соответствует глубинный статус Бытия (или Бытия в его представлении X.) – беспредельный и изначальный уровень того, с чем сопряжены все объекты «внешнего» («физического») мира сущего. Это объекты эксплицативного порядка и их появление «аналогично тому, как из кусочка голографической пленки [и её таинственных узоров. – Автор] рождается вся голограмма» (Д. Бом)⁷⁷.

Сопряженно с теорией целостности и порядков действует и концепт принципов представления Бытия⁷⁸. Линзовая парадигма связывается с тем исследовательским оптическим инструментарием, и, прежде всего, с тем способом мышления, где каждая точка оригинала (эксплицативного объекта) с высокой степенью точности соответствует его точке в воспринимающем мышлении. Однако то, что находится на периметрии объекта, искажается при наблюдении линзой – имеет место так называемый «краевой эффект». Поэтому, благодаря своему «поточечному отображению», как действующей модели переноса информации от исследуемого (эксплицативного) объекта к воспринимающему его наблюдателю, линзовый принцип в значительной степени усиливает процесс осознания разных частей объекта как изолированных, существенно затрудняя восприятие объекта как целостности. Такая особенность усиливает склонность мыслить категориями «классического» (по сути *поставного*) метода анализа и синтеза, концентрируясь исключительно на некой центральной зоне «неискажаемого» восприятия Бытия (или, конкретнее, – его мира, сущего), и распространяет такой способ мышления (а шире – всей человеческой жизнедеятельности) далеко за пределы допустимости применения подобного «прямолинейного» восприятия [18].

Голографическая парадигма своей моделью мышления изоморфна технологическим принципам действия голографии⁷⁹. Напомним, что принцип голографии (от

Целостность мышления и бытия – сопряжение взаимообусловленности

греч.: *holo* – «целое» + *graph* – «писать») основан на использовании лазера, генерирующего луч с высокоупорядоченными (когерентными) волнами света, который соответствующим устройством расщепляется на «базовый» и «рабочий» лучи. Рабочий луч, после отражения от объекта (экспликативного) встречается с базовым лучом и, накладываясь на него (интерферируя с ним), попадает уже вместе с ним на фотопластинку. Результат действия объединенных лучей отображается на фотопластинке в виде специфического (таинственного, загадочного – *энигмного*) узора – паттерна голограммы оригинала. При новом освещении голограммы лучом лазера возникает трехмерное изображение исходного объекта, практически неотличимое от образца-оригинала. Особенным есть то, что даже часть голограммы (в широком диапазоне её неполноты) позволяет получать целостное изображение образца-оригинала. Бом интерпретирует это как восстановление на основе элементов имплицативного порядка, «свернутых» в голограмму (а, отсюда, и невозможность её прямого «прочтения» посредством стандартов привычного «экспликативного» – «не-лазерного» восприятия), в «развернутое» представление «экспликативного» объекта⁸⁰.

В кодах рассматриваемой *фундаментальной онтологии* как герменевтики, интерпретации *онтологии цивилизационной*, эти парадигмы могут быть сопоставлены: 1) «линзовое» мышление с *поставным* (инструментальным); 2) «голографическое» – с *философским*, целостным, с тем «другим [необходимым, осмысляющим. – Автор] мышлением», о котором говорил Х. Принципиальным является то, что «поставное» мышление, формируемое линзовой парадигмой, действующей, по сути, на одном «рабочем» луче света, не есть мышлением генетически ущербным, некорректным. Такое мышление вполне предметно, продуктивно, корректно («адекватно» – в распространенной ныне лексике) и с теоретической точки зрения, и относительно необходимых практических действий. Ключевым здесь является знание границ применимости конкретных ситуаций «линзового» мышления. Подобные границы простираются от того, что можно охарактеризовать как «законы несуществования» в науке (невозможность абсолютной скорости света, нереализуемость вечного двигателя) до соответствующих морально-этических норм, с недопустимостью выхода за их пределы. Именно тогда, при выходе за границы, и начинает генерироваться негативная (и, по большому счету, разрушительная) мыслительная и деятельностная *поставность*⁸¹.

Само же действие с позиций парадигмы голографического мышления тогда

Целостность мышления и бытия – сопряжение взаимообусловленности

предстает как праксис целостного, *осмысляющего мышления* (X.) в отношении «искусства созидания» из неявных элементов имплицативного порядка (как из «кусочков» голограммы) своего неделимого итогового философского (вообще, творческого – научного, морального, связанного с высоким искусством) продукта. В таком понимании праксис целостного мышления действует как *необходимое условие* целостности. *Достаточным же условием* целостности тогда будет то, что можно охарактеризовать как *переоткрытие структурности* внутри целостности – по сути, как «двойное» переоткрытие.

Подобное переоткрытие структурности одновременно с позиций фундаментальной онтологии и голографии (с привязкой к миру человека) можно интерпретировать таким образом, что «базовый» луч голографии – есть само *Бытие*, а «рабочий» луч – *здесь-бытие*⁸². Поэтому «линзовое» мышление, которое полностью основывается на «рабочем» луче, в силу своей локальной (даже «экзистенциальной») ограниченности, есть одновременно и *самореферентное мышление* (в смысле само-референции и противоположной ей ино-референции по Н. Луману), базируясь исключительно на своих замкнутых ресурсах предметности. Напротив, *голографическое мышление*, где, подобно тому, как в голографии «встречаются» (интерферируют) «базовый» и «рабочий» лучи света, встречаются («диалогизируют») *Бытие* и *здесь-бытие* (самореференция и ино-референция), является *диалогическим мышлением* (в смысле *диалогии* В. Библера). Иными словами, корректность целостного мышления обеспечивается циклической зависимостью *сложностного – сложности сложного*, предполагающего одновременно и существование *тайны* вещей и её *раскрытие* [179, с. 44]. Или того, что сопряжено с процессом возникновения негэнтропии из энтропии [161, с. 9], с представлением бытия именно как Бытия через еще не редуцированное представление здесь-бытия, а представление здесь-бытия – через представление (трансцендентного, бесконечномерного, открытого) Бытия с их возрастающей когерентностью. Отсюда целостно-осмысляющее (философское, творческое, вообще – *не-поставное*) мышление, в отличие от «линзового» (*поставного* и непосредственно предметного), является *нелокализуемым мышлением* (как нелокализуемо Бытие), где предметности целостного мышления должна отвечать его *аспектность*. Соответственно, «структурность внутри целостности» мышления, реализующаяся как диалогичность мышления, его раскрытость и предопределенность целостным Бытием, является и *доста-*

точным условием целостного – философского, или «другого мышления» (по Х.)⁸³.

⁷⁷ Представление целостности, даваемое взаимосвязанными имплицативным и эксплицативным порядками, позволяет нестандартно взглянуть (модельно описать) на многие традиционные и новые вещи. К примеру, в философии действует бесконечно возобновляющееся обращение к своему собственному первоначалу, поскольку философия «целиком и полностью сводится к описанию этого начала», а её «радикальная рефлексия есть осознание ... собственной зависимости от нерефлексивной жизни [т.е. первоначала. – Автор]». В этом пассаже М. Мерло-Понти [175, с. 13], передающем по неизданным работам Э. Гуссерля его понимание философии, определяется, по сути, невозможность существования философии как таковой, без когерентности того, что должно соответствовать её имплицативному и эксплицативному порядкам. Имплицативный порядок, подобно голографической пленке с её загадочными узорами, не поддающимися интерпретации, будет характеризовать то, что уже в философии соответствует первоначалу, «нерефлексивной жизни», не способной к самообъяснению, и, наконец, – *теоретической философии*, которая «должна иметь свою исходную точку в себе самой» (В. Соловьев).

Напротив, подобно объектам мира сущего эксплицативного порядка, в философии здесь будет соответствовать то, что поддается «радикальной рефлексии» – самообъяснению, рациональной интерпретации и распространению полученного знания. Иными словами, тут место уже *практической философии* с её задачей непосредственного воздействия на жизнь людей. Для «новых вещей» с позиций целостности можно провести и параллель между принципом имплицативного и эксплицативного порядков, с одной стороны, и одним из ключевых принципов синергетики – *параметрами порядка* – с другой.

Напомним, что относительно немногочисленные параметры порядка (которые могут иметь равно и количественные, и качественные характеристики [162, с. 39]) обеспечивают целостность системы через контролируемые ими состояния множества её элементов, подобно тому, как из компактного имплицативного порядка «распаковывается» множество элементов эксплицативного порядка. Сопоставление подчеркивается и синергетическим различием онтологических статусов параметров порядка и элементов системы, подобно различению статусов имплицативного и эксплицативного порядков. Так, в [271, с. 232-233], где с синергетических позиций рассматривается работа мозга, параметры порядка – мысли – имеют статус идеального, а элементы системы – электрохимические процессы, протекающие в нейронах мозга, – статус материального.

⁷⁸ Отметим, что с позиций онтологической картины мира между *голографической Вселенной* Д. Бома (обычная сленговая характеристика взглядов Бома, идущая от названия известной книги М. Талбота «Голографическая Вселенная») и *мультиверсом* в интерпретации Д. Дойча существует очевидное отношение принципа дополнительности. Оно определяется локализацией нашего реального (или, скорее, действительного, по Уайтхеду) – сущего – мира и мира «большого» – Бытия. По Бому, мы, как мир, находимся *эксплицитно* («внешне») относительно *имплицитного* («внутреннего», но потенциально «бесконечного») мира. Эти миры, несколько огрубленно, совместно образуют Бытие. По Дойчу, наш мир – «внутренний», сущий, на который выходят, «открываются в него» иные вселенные, образующие совместно с нашей вселенной мультиверс, Бытие.

⁷⁹ Таким образом, здесь голография, послужившая прямой причиной введения в 1970-х годах Г. Хакеном термина «синергетика» как науки, теперь опирающаяся и на другие основания процессов самоорганизации универсума, выступает в двойной роли. Во-первых, опосредствованно – через синергетический инструментарий постнеклассической науки. Во-вторых, непосредственно – как модельное представление возможного метода мышления.

⁸⁰ Не будучи специалистом-экзегетиком по истолкованию библейских текстов, но внимательно и с уважением относясь к Священному Писанию, автор хотел бы указать в нём на пару (хотя их значительно больше) мест, удивительно изоморфных принципам голографии. Во-первых, это Евангелие от Иоанна (Ин. 16, 28), где Иисус свидетельствует о некоем ином (*sapienti sat!*), но структурно-подобном *расщеплении-познании-объединении*: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу». Понятно, что это не простое путешествие, а преобразование-сохранение уже не физической, а непостижимой и трансцендентной Божественной сущности. Во-вторых, это подобие воссозданию на основе единичной (имплицитивной) голограммы, «закрытой» для мира, всего многообразия «открытого» (эксплицитивного) внешнего мира: «От одной крови Он [Господь Единый. – Автор] произвел весь [многообразный. – Автор] род человеческий для обитания по всему лицу земли ...» (Деяния Святых Апостолов. 17, 26).

⁸¹ В несколько ином – этико-онтологическом – аспекте антитезовость «линзовой» и «голографической» парадигм позволяет поставить под сомнение безусловное «алиби действительности» Г. Гегеля – «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [74, с. 15]. Действительный – т.е. эксплицитивный, воспринимаемый «линзовым» образом мир (в том числе и мир зла, насилия, абсурда) таков, каким он, собственно говоря, и должен быть. Напротив, здесь возникает мотивированное предположение, что «действительный» мир искажается в его таком прямолинейном восприятии и «разумность» этого мира должна определяться не эксплицитивно, а имплицитивно-эксплицитивно – «голографическим» образом.

⁸² К примеру, так голографически – как нечто «объемное» относительно «плоского» порядка обыденных вещей может быть представлена вера в понимании её К. Ясперсом: «Верой называется сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией» [304, с. 433]. Тут «рабочему» лучу будет соответствовать экзистенция (здесь-бытие) человека, а «базовому» – трансценденция Бытия. Их соотнесение – интерференция лучей – порождает феномен веры. Иными словами, человек веры – это, одновременно, и «голографический человек». Такому человеку суждена судьба непостижимости (подобно *непостижимому* у С. Франка [247]), недоступности его веры для «внешнего» понимания. Очевидно, не пустым будет сравнение подобной недоступности с энигмностью голографической пленки для её не-лазерного «прочтения». Напротив, если по Я. Кротову «когда нет веры – это драма, а когда нет сознания того, что веры нет – это трагедия», то «не-голографический человек» – «трагико-драматический человек» (вне зависимости от того, понимает ли он свою ситуацию или нет).

⁸³ Можно пойти дальше и метафорично показать, что *экзистенциально-эстетически* праксису целостного мышления будет соответствовать *таинственность*, сопряженная с загадочностью узора-паттерна голограммы при переходе от имплицитивного к эксплицитивному порядку: «Чистая [т.е. целостная. – Автор] мысль обладает свойством, общим многим другим вещам в человеке: целые категории вещей для нас остаются тайной, лежащей в самом человеке, но такой, разглядывание которой и позволяет нам быть людьми – когда мы не разрешаем тайны, а именно вглядываемся в нее» [165, с. 232]. Напротив, структурность внутри целостности будет реализовываться в *экзистенциально-этическом* плане состоянием осознания Бытия, ответственности за него и надлежащее место человека в нем, за осуществление своей подлинной миссии в мире: быть не властелином, а «собирателем», «пастырем бытия» (X.).

9. ИСТОКИ И КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ДИАЛОГИЧНОСТИ

Ключевым для переоткрытия диалогичности можно считать представление в 1931 г. австрийским логиком и математиком К. Гёделем в работе «О формально неразрешимых предложениях *Principia Mathematica* и родственных систем I» ряда важных теорем [130; 244]. Они показали некорректность до того несомненной возможности абсолютно точного описания математических объектов и систем, а, отсюда, и шире – объектов и систем «реального» мира, универсума с позиций некой внешней, априорной «мудрости мира»⁸⁴. Среди теорем Гёделя особое значение имеют первая и вторая – о неполноте и непротиворечивости. Несколько популяризуя формальный аппарат теорем и сохраняя их общий смысл при том условии, что в них идет речь о попытках с позиций некой первой системы (сознания, культуры, языка и т. д.) описать (определить, понять, управлять) некую другую систему (те же сознание, культуру, язык и т. д.), причем более сложную и развитую, чем первая, теоремы можно интерпретировать так [32, с. 135–136].

Из первой теоремы следует, что попытка описать вторую систему с позиций первой приводит к двум полярным результатам: или к *неполным* (упрощенным), но и *непротиворечивым*, или к *полным* (подробным), но и *противоречивым* характеристикам второй системы. Вторая теорема, обычно рассматриваемая как следствие первой, показывает, что *полное и непротиворечивое* описание любой системы возможно только посредством некой *более сложной*, чем она, системы (метасистемы). С позиций мысленного эксперимента теоремы можно проиллюстрировать таким образом. Существует какой-то условный человек с «упрощенным» сознанием (и соответствующей культурой) и другой человек, со «сложным» сознанием (и соответствующей ему развитой культурой), причем первый знает второго скорее заочно – «по делам его», но интуитивно представляя его личностные масштабы. Тогда первый человек будет судить о втором «в чистом виде» или упрощенно-понятно, или, как бы спохватываясь и воздавая ему должное, сложно и фантастически запутанно⁸⁵. Такое «миропонимание по Гёделю» свидетельствует о двух эпистемологически и онтологически взаимосвязанных важных вещах.

В *эпистемологическом ракурсе* здесь обнаруживается невозможность полной формализации систем, их однозначного и корректного описания, причем не только в

Истоки и культурно-цивилизационные возможности диалогичности

математике, – для чего, собственно, теоремы и предназначались (отсюда – крах граммы Д. Гильберта полной формализации математики), но и значительно шире – в мире, универсуме – природном и социальном. Стало понятно (в принципе, но не обязательно для соображения с этим «гордого» человечества), что и природа, и человек в своем строении и поведении значительно сложнее и богаче, чтобы поддаваться какой-либо однозначной формализации («формулизации»). Более метафорично – по Ж. Бодрийяру – можно даже говорить о бесконечной *иронии*, с какой универсум относится к подобной попытке [54, с. 69–111]. Единственное, на что тут можно реально претендовать, – это корректное представление сложной действительности с позиций некоего «окна понимания», допустимого в представлении своих возможностей *аспекта*, ограничивающего возникновение упоминавшегося линзового «краевого эффекта». В частности, основываясь на доказательстве теоремы Гёделя о неполноте, Н. Бор сформулировал известный *принцип дополнительности* применительно к квантовой физике: для того, чтобы адекватно описать физический объект микромира, его необходимо представлять во взаимоисключающих («дополнительных», «аспектных») системах описания, например, свет: и как частицу, и как волну.

При том, что в более широком эпистемологическом плане теоремы Гёделя послужили одним из оснований перехода от неклассической науки к постнеклассической науке, здесь, в постнеклассике, эпистемологический ракурс сопрягается, собственно, с *онтологическим* – точнее, с *онтолого-деятельностным* ракурсом. Посредством теорем начинает осознаваться некорректность (и ущербность) прежней познавательной (и практической) позиции человека. Эту позицию – *метафизическую* в терминологии Х. – более конкретно и предметно можно охарактеризовать как «монологическую» прежде всего не в том представлении, что здесь первая («познающая») система относительно второй («познаваемой») действует неким активным внешним образом – обычно это неизбежно, а в содержательно более глубоком смысле. Так, когда вторая система чисто математическая и стабильная («фиксированная»), то теоремы Гёделя «срабатывают» с неизбежностью формально-логического закона исключенного третьего (или истинно, или ложно). Естественно, при том условии, что вторая система более сложная, чем первая. Иное дело, когда вторая система способна к самоорганизации (природная, социальная, социоприродная). Причем система имеет открытый, трансцендентный характер, и её познание никогда не может быть полным,

Истоки и культурно-цивилизационные возможности диалогичности

окончательным. Тогда познавательное – неизбежно сопряженное с преобразующим – воздействие на систему «запускает» в ней процессы самоорганизации. Более того, оно гарантированно усложняет («объектную») систему, добавляя к её исходной сложности и сложность первой (преобразующей, «субъектной») системы – *субъект-объектная недואльность*, рассматриваемая в энактивизме постнеклассической науки [131, с. 93]⁸⁶. Результаты воздействия, причем кардинально отличающиеся от интенций первой системы, здесь могут проявляться не только через значительное время, но и иметь неявный характер, затрудняющий «тест на Гёделя». Поэтому постнеклассическая наука в подобной ситуации исходит из необходимости иного – не-любового и не-монологического – а принципиально *диалогического действия* познающей системы. Наука видит в «познаваемой» системе не только некую исходную сложность, но и относится к этой сложности как к чему-то суверенному и самоценному, что в процессе познания ведет к изменению, «модернизации» ценностно-целевых структур самой «познающей» системы, *диалогу* между «познающей» и «познаваемой» системами.

Отсюда теоремы Гёделя открывают возможность того глубинного прочтения фундаментальной онтологии Х., которое состоит в соответствующей сопряженности двух полярных результатов первой теоремы с пока общим, неидентифицированным характером *постава*. Исходя из этих двух результатов – неполноты (при упрощенности) и полноты, сложности (при противоречивости), допустимо, очевидно, говорить об *упрощенно-неполном* и *противоречиво-сложном* вариантах *постава*, а, по сути, несколько перефразируя И. Шафаревича, о «двух дорогах к одному обрыву», поскольку *постав* не только позади, но и впереди человечества. Параллельно с такими вариантами *постава* можно говорить и об их видах материализации. Причем не с позиций общей исторической (уже представленной «векторной») материализации, а с позиций их реального, конкретного социально-политического воплощения, как некоего глобального «махинаторства» (если использовать лексику Х. из его «Черных тетрадей»), действующего как бы «перпендикулярно» относительно хронологии материализации *постава*. Это, собственно, те результаты, на которые только и может претендовать наша цивилизация, движущаяся в общем русле метафизического мировоззрения на основе *первого начала* (Х.) *философии* как в корне неверного, губительного её курса (философии вроде бы совсем и не нужной для подавляющей массы человечест-

ва, но предопределяющей общую направленность его и мыслей, и действий)⁸⁷.

Первый – упрощенно-неполный – вид отождествляется с проектом *социалистического* (если же говорить о конечных целях несостоявшегося замысла – то *коммунистического*, а шире – вообще *тоталитаристского*) мироустройства и его практической реализацией на основе однопартийной политической системы – с её «сверхвластью» (А. Зиновьев) – и административно-командной экономики. Простое и ясное общество – в смысле понятных и ощутимых политики, идеологии и морали, народного хозяйства, гарантирующего более чем прожиточный минимум социума, ясных перспектив будущего – было, в целом, построено: «жизнь людей и деятельность клеток [общества, «человека». – *Автор*] были максимально упрощены и не требовали от людей инициативы и риска» [103]. Но, в конце концов, в этом обществе с нарастающей силой (и по Гёделю) начали действовать «сбои простоты», приведшие к его коллапсу. Простота и ясность проявили себя как отсутствие демократических институтов правового государства, стагнирующее народное хозяйство, с нерешенными продовольственной и жилищной проблемами, и многое другое.

Второй вид *поставной* материализации – противоречиво-сложный – вполне отождествим с проектом *капиталистического* мироустройства («западнизма» – по А. Зиновьеву) с его практической реализацией на основе многопартийной политической системы и либерально-рыночной экономики. Реализующийся и поныне этот проект в сравнительно короткие сроки невероятно интенсифицировал, наполнил и усложнил мир. Но и «по Гёделю» он не мог не породить противоречий, где их «первым звонком» стал Мировой экономический кризис 1929–1933 гг. (кризис перепроизводства), который, напомним, гениально просто (для того периода времени) посредством *экономики эффективного спроса* был успешно ликвидирован. Экономика эффективного спроса, в свою очередь, породила, как показывалось, новую *турбоэкономику*, становящуюся сейчас, по сути, универсальной моделью глобального хозяйства

Между тем, и теорема Гёделя демонстрировала свою вселенскость и универсальность. Как бы обойденное вначале посредством *турбоэкономики*⁸⁸, а теперь преодолеваемое «новой машинерией» информационно-сетевое общество противоречие, в условиях невероятно усложнившегося *глобального капиталистического* мироустройства, стало преобразовываться в новые противоречия, уже не имеющие таких очевидных и эффективных (эффектных?) решений⁸⁹. Это прежде всего: противоречия

Истоки и культурно-цивилизационные возможности диалогичности

экологические (глобальное не-устойчивое развитие), *социально-политические* (расщеплений разрыв как между странами I, II и III миров, так и внутри этих стран – между богатыми и бедными), *экономические* (прогрессирующее расхождение между реальным и финансовым секторами экономики)⁹⁰. Но, пожалуй, главным здесь является отмечавшееся противоречие между *органичными психосоматическими параметрами* человека, поскольку он сложился как особый антропологический, исторический, культурный, моральный вид (*homo vitae sapiens* – В. Кутырёв), и теми *новыми параметрами*, необходимыми для жизни в *поставном*, постиндустриальном (информационно-сетевом) обществе, в котором все это – «прежнее» в человеке – полностью отбрасывается [32, с. 139].

Такое объединенное прочтение теорем Гёделя и положений фундаментальной онтологии Х. с позиций двух типов мироустройств, сопряженных с упрощенно-неполным (тоталитарно-социалистическое) и противоречиво-сложным (капиталистическое мироустройство) вариантами при всей их демонстрируемой антагонистичности (здесь, буквально, по З. Бауману: «капитализм и социализм – семейные разногласия внутри современности») имеет общий *онто-экзистенциальный знаменатель*⁹¹.

Это, напомним, монологическое, волевое, диктаторское, преобразовательное, обобщенно – *поставное* – отношение человека («изнутри» его здесь-бытия) к Бытию, трансцендентную сложность которого социум здесь-и-теперь *метафизически* не в состоянии охватить.

Тут, пожалуй, и исчерпывается доказательный ресурс первой теоремы Гёделя – внешним (монологическим) образом преобразовывать что-либо более сложное, чем мы, деятельность не только напрасная, но и опасная. Не прибавляет оптимизма (опять-таки, монологического, диктаторского – *поставного*) и вторая теорема. Т.е. мы никогда не сможем стать сложнее, чтобы безошибочно управлять (исходя из *закона необходимого разнообразия* У.Р. Эшби) тем трансцендентно-сложным миром, в котором живем, ни реально (как Бог), или даже в мыслях (как «демон Максвелла»)⁹².

Остается некий единственный вариант человеческого здесь-бытия, когерентный Бытию, собственно, преодолевающий его «забвение» (по Х.). Он состоит не в прежнем «внешнем» существовании социума относительно мира (универсума) – напомним, существования с позиций *экзофизики* – и желании диктаторски (и в то же время – поставно-извращенно), монологически распоряжаться (помыкать?) этим миром, а

Истоки и культурно-цивилизационные возможности диалогичности

жить «внутри» мира. Или – с позиций *эндофизики*, парадоксально сообразуя свои действия с непостижимой сложностью мира и, соответственно, адекватно представляя их (т.е. согласуя действия с *праксисом* законов синергетики). Иными словами, речь идет о перспективе и необходимости не замены одной существующей монологической позиции другой (с подчиненностью миру), но такой, которая соотносит внешнее и внутреннее, преобразовывая человеческую деятельность по М. Бахтину в *участную* состоянию мира [27]. Это – *позиция диалога*, который должен пронизывать всю цивилизационную онтологию. Причем, подобный диалог реален только в рамках охватывающего весь *Pax Civilisatio* другого (второго) начала по Х.⁹³.

Кардинальным же моментом в переоткрытии диалогичности является осознание того, что существуют, как ранее показывалось, два принципиально различающихся, но и сопряженных вида диалога. Во-первых, диалог как процедура дискуссии («диалог-дискуссия»). Действующие в ней стороны (люди, субъекты, организации) намереваются выяснить (прояснить) исходные позиции (свои и чужие) по рассматриваемой проблеме и прийти к её общему (по сути – «усредненному») пониманию и согласию. Новое знание здесь, что важно, может и не возникнуть – поскольку знание, как таковое, уже заложено в его исходном разном понимании сторонами дискуссии. Во-вторых, диалог как некий онтолого-экзистенциальный процесс («онтолого-экзистенциальный диалог»), когда стороны сопряжены в поддержке своих и чужих позитивных состояний при сохранении их индивидуальных, независимых позиций (т.е. при обязательном «параллельном» существовании сторон). *Онтолого-экзистенциальный диалог*, как бы надстраивается над *диалогом-дискуссией*, включая его сосредоточенность на корректности, рациональности своих действий, дополняя рациональность заботой каждой стороны о состоянии другой стороны (собственно, «участность», по М. Бахтину, или «экзистенциал заботы» по Х.). Это создает условия к возникновению принципиально нового (знания, чувства, экзистенции). В итоге порождается (может порождаться) не прежний «усредненный» результат, а *новое* видение, переживание мира, универсума, Бытия. Оно не обобщает частичные видения сторон, а конструирует из них, как из *аспектов*, нечто большее, содержательно возросшее по сложности. Метафорично это можно представить как переход от композиции отдельных «линейных» видений к интегральному «нелинейному» видению. Подобный «человекомерно» переоткрываемый *онтолого-экзистенциальный диалог*

Истоки и культурно-цивилизационные возможности диалогичности

может рассматриваться «бытийно» – с позиций *онтодиалога* (С. Хоружий) как взаимного «размыкания» сторон (причем, сторон не сводящихся исключительно к горизонту сущего) навстречу друг другу [276]⁹⁴. Для такого вида диалога в постнеклассической науке начинает формироваться представление о необходимости его «вписывания» (изучения) в иную – «энергичную» онтологическую картину мира (напомним, предварительные «заявки» на энергичность уже делались нами ранее, но только ещё в контексте патоцентризма), дополнительную к «субстратной» картине мира, идущей еще от Аристотеля⁹⁵. Можно высказать мотивированное допущение, что ключевым звеном в энергичной картине мира будет *телеономия* [4], как зависимость ситуации здесь-и-теперь от формируемого будущего, или, несколько перефразируя Х., от «забегающей вперед заботливости».

Относительно принципиальной реализуемости переоткрываемой диалогичности – как онтолого-экзистенциального диалога – следует заметить, что существует пока еще только микросоциальный (на уровне отдельных личностей и их небольших групп) и очень ограниченный опыт такой диалогичности. Это, собственно, и определяет нынешнюю цивилизационную ситуацию здесь-бытия массового социума как ситуацию *монологического постава*. Относительно же критически необходимой цивилизационной диалогичности можно указать, хотя бы, на древнекитайский принцип *у-вэй* и православную практику уже упомянутой *исихии*. Так, исихастическая духовная практика, действующая в общем ключе православной аскезы, исходит из возможности и необходимости некой *аутотрансформации* (С. Хоружий) человеческого начала в направлении горизонта Божественного бытия. Говоря уже не церковным, а научным языком, это позволяет достичь большей «продвинутости» в постижении подлинного Бытия (как результата диалога): и как возможности открыть себя и донести себя миру, и как способности принять этот мир в себя во всей его полноте и глубине.

В целом, очевидно, переоткрытие диалогичности высвечивает два плана проблем: научно-методологический и социальный. В научно-методологическом – это организация процессов познания постнеклассической науки на основе диалогичности, что содержит еще не осознаваемый потенциал позитивных решений. В социальном плане – это необходимость «перевода стрелок» для критической массы социума в режим «другого мышления», что пока не имеет оптимистических перспектив.

⁸⁴ Отметим, во-первых, закономерную общность глубинного недопонимания влияния на судьбы цивилизации творческих результатов как К. Гёделя [71], так и Д. Бома [18]. Общность, очевидно, определяемую упоминавшейся *мисологией*, условно прощаемую для широкого социума, но явно непростительную для так называемой элиты – культурной, политической, экономической. Во-вторых, хронологически открытия К. Гёделя принадлежат к этапу неклассической науки, но они были, собственно, одним из тех научных импульсов, которые формировали постнеклассическую науку.

⁸⁵ Примечательно, во-первых, что приведенный тут «упрощенный человек» – по сути двойная антитеза «чувствующей статуи Кондильяка». Это гипотетическое существо, придуманное в XVIII веке Э. де Кондильяком, устроенное внутри и снаружи как человеческое тело, однако исходно никогда не ощущавшее и не мыслившее, но постепенно приобретающее и беспредельно увеличивающее такие возможности. Антитезовость действует и в отношении того, что здесь ставятся общие пределы человеческому пониманию (они не безграничны), и в том отношении, что этот предел конкретно-субъектно (онто-экзистенциально) предопределен, а не может произвольно подниматься. Всё это, естественно, рассматривается в соотносительности с существующим общим уровнем сложности нашего универсума, имеющего тенденцию эволюционно усложняться.

Во-вторых, приведенный мысленный эксперимент корреспондирует с упоминавшимся *двойным посланием* Г. Бейтсона. Здесь первый («упрощенный») человек будет чувствовать себя весьма дискомфортно в мире второго («сложного») человека, возможно, компенсируя это грубостью и развязностью (как булгаковские Шариков или Швондер). Напротив, упрощенный мир первого человека будет малоприятен для сложности второго – скорее всего он замкнется, «уйдет в себя». Нелишним будет сопоставить выводы Гёделя, обесценившие априорную мудрость относительно сложных, по сути, трансцендентных вещей как своего рода ранее нераспознанные человеческие гордыню и самоуверенность, со словом Библии: «мудрость мира сего есть безумие перед Богом [нашим трансцендентным. – Автор]» [45, с. 1247].

⁸⁶ Таким образом, хотя по *принципу Тьюринга* (абстрактный универсальный компьютер) возможности управления и не имеют ограничений [92, с. 137], то сами эти возможности – для управления открытыми системами – «энактивируют» усложнение систем.

⁸⁷ Представляемые так по К. Гёделю полярные варианты мироустройства корреспондируют с рассматривавшимися Ю. Эволой «мифами», посредством которых «человечество пытается ... заглушить боль, вызванную утратой смысла существования: с одной стороны, речь идет о "западной" идее *prosperity*, с другой – о марксистско-коммунистической идеологии» [291, с. 52]. Причем характерен исторический путь реализации этих «мифов». Так, показательно, что социалистическая революция не по «классическому» марксизму победила в России (исходно отсталой или, по Гёделю, – с «упрощенно-неполным» результатом), а не в тот же период в ряде передовых капиталистических стран Европы (уже с генетически «противоречиво-сложными» результатами). Но по тому же ортодоксальному марксизму иначе быть и не могло – «базисы» (результаты) предполагали адекватные им надстройки коммунистического и капиталистического мироустройств.

В синергетическом прочтении полярностей у Э. Ласло этому соответствует необходимость преодоления прежних доктрин либерального капитализма и коммунистического централизма в «третьей стратегии» гуманистической эволюции [147, с. 69]. Однако онтологически такая эволюция – уже по Х. – возможна только из истоков *другого (второго) начала* философии [266]. Истоки другого начала, в социально-политическом плане, предопределяют как необходимость, так и возможность осуществления *четвертой политической теории* по А. де Бенуа. Если же вернуться назад к Гёделю, то рассматриваемые Бенуа иные три политические теории – *либерализм, коммунизм и фашизм* – также могут быть классифицированы по двум результатам теорем. Первому результату (неполноты-упрощенности), очевидно, будет соответствовать коммунизм, второму (сложности-противоречивости) – либерализм. Значи-

тельно сложнее ситуация с фашизмом или, более корректно и для Германии – с национал-социализмом. Это, собственно, та «онтологическая ловушка», в которую попал Х. Существовая как государственная политическая система немногим более десяти лет, национал-социализм исходно и в теории содержал некоторые ростки другого начала, что первоначально и привлекло к нему Х. Опираясь на эти ростки национал-социализм как бы намеревался быть «по ту сторону» теорем Гёделя. Однако затем – в условиях подготовки, развязывания и ведения Второй мировой войны национал-социализм практически, эклектически и ситуативно сочетал компоненты неполноты-упрощенности (в значительной мере) и сложности-противоречивости (в малой мере). Тем самым агрессивный режим вышел из зоны действия теорем, попав в ситуацию некорректно поставленной задачи.

Характерной же научной и социополитической попыткой действовать «поверх» результатов, открываемых теоремами Гёделя, является, во-первых, *теория конвергенции*, возникшая в 50–60-е годы XX века. Она полагала, что экономические, политические и идеологические различия между социалистической и капиталистической системами в процессе цивилизационного развития будут постепенно сглаживаться, что приведет, в конечном итоге, к их слиянию. В частности, идеологом конвергенции в 1960–1970 гг. был академик А. Сахаров. Сегодня, в условиях фактического исчезновения мировой социалистической системы, но и явной тупиковости развития капиталистической системы, теория конвергенции снова возрождается, правда, в новом качестве и с новыми задачами [98].

Во-вторых, это, скорее, не попытка, а уже вполне успешные маломасштабные, не осознаваемые в своей эвристичности социальные действия, находящие неожиданное объяснение в *асимптотических методах математики*. Данные методы позволяют решать некие задачи в предельных («неудобных») ситуациях на основе синтеза полярных характеристик *простоты* и *точности* за счет *локализации* решения [9, 208]. В ситуации социального бытия таким полярным характеристикам соответствовали бы *надежность простоты* и *точность сложности*. Они кое-где вполне реально *локализируются* (посредством идеологической самоизоляции) в микрогруппах социалистического или капиталистического социумов – различного рода коммунах, сектах и братствах. Причем, подобные микрогруппы могут быть поняты как некие *коллективные габитусы*, и адаптирующие под свое миропонимание их окружение, и адаптирующиеся к нему.

В-третьих, и социалистическое (коммунистическое), и капиталистическое мироустройства, в силу их различных вариантов гипертрофированного «технаукоизма», но именно как интерфейса пересотворения мира, – суть и различные варианты патологического центризма. Или, напомним, по Г. Бейтсону нарушения «системной мудрости» – нарушения, которое никогда не проходит безнаказанно.

⁸⁸ Т.е. торжеству экономического гения, преодолевшего кризис Великой депрессии «турбозакономическим» образом, по своим последствиям сегодня вполне соответствует пространенный слоган «лекарство хуже болезни». Удивительно, но десятилетием позже главный автор преодоления депрессии – Дж.М. Кейнс – еще мечтал: «Уже не за горами день, когда экономические проблемы займут скромное место, которое по праву им принадлежит, а арена ума и сердца будет занята (или вновь занята) нашими реальными проблемами – жизни и человеческих отношений, созидания, поступков и веры». К тому же периоду относятся оставшиеся, по сути, незамеченными и прозорливые замечания «неудобного» К. Поланьи об опасности для цивилизации подчиняющей её себе чисто рыночной психологии [326].

В полной мере фатальный характер такого «лекарства» осознается уже не только теперь, задним числом. Он предполагался и ранее, хотя бы в ощущении общего неблагополучия *западной цивилизации* («Закат Европы») и ненадежности тех утопических «скреп», которые должны были её гарантированно спасать. Вырождение *душевной жизни*, ярко проявлявшееся, к примеру, в восторге перед тогдашними тоталитарными политическими системами, накладывалось и на *жизнь экономическую* с рецептами (теориями) её врачевания: «Всякая

экономическая жизнь есть выражение душевной жизни [очевидно, в том числе и её патологий. – Автор]» (О. Шпенглер).

⁸⁹ В мировоззренческом отношении – по А. Зиновьеву – это сопровождается перерождением системы ценностей социума в систему его соблазнов [103]: «ведь всего можно достичь, надо только по-настоящему "захотеть"».

⁹⁰ Что было одной из основных причин нынешнего глобального финансово-экономического кризиса (кризиса *системной инволюции* в мире *экономических симулякров/кодов* – Ж. Бодрийяр), локально начавшегося в 2007 г. в США. Кризиса знаково приобретшего преимущественно характер *перепотребления*, уже как бы и преодолеваемого, но и грозящего новой, более длительной, хотя и более слабой волной. Поэтому, парадоксальным образом, кризис необходим, причем, не только для обновления и очищения экономики (как это обычно понимается), а для того, чтобы «вернуть коду экономике его утраченную референтность, вернуть принципу производства ускользнувшую от него серьезность» [51, с. 91]. Здесь, перефразируя Вольтера, можно было бы сказать: «Если бы *кризиса экономических симулякров* не существовало, его следовало бы выдумать». Но способно ли нынешнее человечество адекватно осмыслить загадку подобной «выдумки»?

⁹¹ Тут можно отметить два существенных обстоятельства. Во-первых, относительно некой возможной и по-настоящему достойной судьбы человечества проект социалистического мироустройства, причем против его воли, оказался как бы более благородным и честным, чем капиталистический. Обнаружив – неявно и неосознанно – свою несостоятельность, проект социалистического мироустройства (подчеркнем – будь то в его варианте «тоталитарного социализма» [241] или «реального социализма») «просто и ясно», опять-таки как проект, дополнительно и в силу *сложного комплекса внешних причин* [103], сошел с исторической арены – парадоксальная «маленькая победа социализма» по Н. Хомскому. Напротив, нераспознаемость такой парадоксальной победы непрерывно порождает как на личностном, так на уровне разномасштабных социумов, выразительный *ресентимент* своих старых и новых сторонников. Исчезнув как проект, он обнажил свои так и не решенные исконные общечеловеческие задачи – социальной справедливости и свободного духовного развития человека, – которые в проекте капиталистического мироустройства даже и не ставятся (зачем они там?). В то же время, получив после гибели социалистического проекта некую «отсрочку» от исчезновения, предопределяемого своими нынешними глубинными антигуманизмом и абсурдностью, капиталистический проект, похоже, эту отсрочку никак не осознал и на нее не прореагировал. Он упрямо втягивает (точнее – впутывает – в силу своих генетически противоречиво-сложностных особенностей) социум в неизвестное будущее, «бутоны» катастрофичности (трагедийности?) которого обозначаются все откровеннее.

Во-вторых, сложность (а в пределе – *сложностность*) капиталистического мироустройства имеет, прежде всего, характер нарастающих противоречий внутри его компонентов, а не органичной, трансцендентной сложности «субстанции» проекта, в принципе, одинаковой с исходной сложностью «субстанции» социалистического проекта. Такая исходная сложность «пересотворяется» и заменяется «новой» сложностью тотальной *дигитальной культуры* [64]. В основе «новой» сложности – что парадоксально – лежит «простая» двоичная система счисления, а не прежний континуумно-трансцендентный мир природы и сознания. Это замена картины мира, культивировавшейся человечеством в течение более двух тысяч лет, как *присутствия* (реальности) и *логоса* (единства понятия, слова и смысла, обусловленного реальностью), картиной, в основе которой лежит *отсутствие* (с маскировкой отсутствующей реальности ничего не содержащими кроме самих себя *симулякрами*), и *матезис* [145] (как отчужденная от субъекта технология информационных преобразований «сама себя считающая математика», не претендующая на реальность).

С «новой» сложностью параллельно сосуществует и «новая» точность, диктуемая информационно-компьютерными технологиями, однако уже не та прежняя добродетельная

античная *акрибия* (от древнегреч. – точность, тщательность, усердность, полная исправность). Теперь это некая постоянная и как бы внешне невинная, но внутренне невротическая (и по-крохоборски ограниченная) усердная привязанность к «тщательности» технологий и изысканности дизайна, вытесняющая «размытые» глубинные смыслы человеческой жизни.

⁹² Несколько по-иному мы имеем здесь ситуацию уровня сложности проблемы, неразрешимую там, где она существует, что передает приписываемый А. Эйнштейну афоризм: «Невозможно решить проблему на том же уровне, на котором она возникла. Нужно стать выше этой проблемы, поднявшись на следующий уровень». В другом ракурсе – по Э. Сведенборгу – ситуацию можно рассматривать как своеобразный онтологический запрет, ограничивающий действия безрассудного человечества: «Если бы человек видел явственно Божественное Проведение, он бы вошел в порядок и строй его хода и их испортил бы или истребил» [214, с. 161–162].

⁹³ Как мироустройству ему соответствовал бы «социализм второго типа», рассматривавшийся К. Ясперсом в оппозиции к «тоталитарному социализму» именно в плане возможностей реализации задач социальной справедливости и свободного духовного развития человека [302, с. 201], с *гражданским обществом нового типа*, смещающего акцент с формальных институтов на общественно-политические взаимоотношения его действующих лиц [121]. Реальность такого мироустройства определялась бы его структурообразующими справедливостью (материальной и социальной), эффективностью, демократией и приемлемостью (по характеру деятельности) – А. Каллиникос.

В экономическом отношении мироустройству, как некой исходной «точке отсчета», соответствовал бы, во-первых, принцип гарантированного и справедливого *базового дохода* [231], связанный с правами каждой суверенной личности на неущербное удовлетворение её основных экзистенциальных потребностей в системе *гуманистической этики* [250] и *обществе солидарности*, где те, у кого есть средства, принимали бы на себя часть бремени тех, у кого средств меньше (Х. Свердруп). Во-вторых, это регулирование имущественного состояния социума посредством глобальной (мировой) системы *прогрессивного налогообложения* [325]. Такая, для нынешнего времени еще утопическая, система, основанная на абсолютной прозрачности финансовой информации, обесмыслила бы как патологическое стремление к баснословному богатству, так и сделала невозможными те ухищрения *турбоэкономики*, на которых она в значительной мере держится – от бегства национального капитала за границу (лишая его органичной укорененности) до оффшоров. Реалистический политэкономический прообраз подобного мироустройства, который, в то же время, следует превзойти посредством *метасистемного перехода* [241], видится в ныне уже действующих взаимосвязанных *инклюзивных* политических и экономических институтах [305].

В лексике Х. и с позиций некой *социально-политической онтологии* такой необходимый социализм определялся бы пребыванием человечества в «просвете бытия» в измерении *другого (второго) начала*, а отдельного человека – его миссией «пастыря бытия», сопоставимой с ликвидацией его «структуры разрыва» [14, с. 57]. В кодах же синергетики подобное мироустройство представляло бы – по Э. Ласло – *глобальную голархию*, сопрягающую в себе возможности природного и социального универсумов, а в последнем – цели и интересы его различных социальных групп [147, с. 68–69].

Очевидно, «социализму второго типа» соответствовала бы и некая не-приватизируемая «инфраструктура благой жизни» – от бесплатного медицинского обслуживания (в рамках поддержки исходной человеческой психосоматической идентичности) и образования до общественной собственности на невозобновляемые и дефицитные природные ресурсы.

⁹⁴ Отметим, прежде всего, что основным предтечей онтодиалога – без непосредственного использования этого термина – был М. Бубер, рассматривавший два типа отношения человека к миру: «Я – Ты» (онтодиалогическое) и «Я – Оно» (обезличенное). Прямой же антитезой онтодиалогу, где, по меньшей мере, одна из сторон должна быть некой «инстанцией

бытия» (скажем, – Богом, природой, личностью-носителем трансцендентных смыслов), является *онтический диалог*. Здесь действует исключительно размыкание человека в горизонте сущего на то или иное конкретное сущее (часто на личность воинственно банальную), что может быть понято не только как «забвение бытия», но и в более сильной форме «бегства от бытия» (буквально по Э. Фромму), «борьбы с трансцендентным». Борьбы, сравнимой по своим последствиям на психосоматическом уровне человека с некоторыми проектами генной инженерии (Ф. Фукуяма).

В самом же в онтодиалоге конкретные стороны могут различаться не только своими «мерами трансцендентности», но и быть как идеальным, так и материальным началом во всем возможном разнообразии их представимости: Бог и человек (*молитва как диалог*), или, например, социум и природа (*устойчивое развитие как диалог* [206]), где социум необходим природе, а природа – социуму. Метафорой для такого диалога может быть так называемое среднее геометрическое, где величина результата критически зависит от «не-нулевости» компонентов, т.е. в онтодиалоге стороны призваны стремиться к увеличению позитивных состояний – своих и чужих – что близко и к упоминавшимся *исихии* или *умному деланию* в православии [221].

Иными словами, в диалоге не должно быть не то что ни «сильных», ни «слабых», но именно «сильных» за счет «слабых» – ибо такой результат «обнуляет» диалог. Такая онтодиалогическая «шепетильность» сопоставима с утверждением в христианстве экзистенциальной когерентности Сына Человеческого и «простого» человека: «так как вы сделали ... одному из ... братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мтф. 25, 40).

⁹⁵ Если «субстратная» картина мира восходит к Аристотелю, то истоки «энергийной» онтологической картины мира могут быть явно связаны с мистическим учением Григория Паламы (1296 – 1359) о *нетварных* (предвечных, несотворенных) *Божественных энергиях* [1, с. 170–173]. Хотя для Аристотеля «энергия раньше всего; предшествует всему» [40, с. 37].

10. ПЕРЕОТКРЫТИЕ АСПЕКТНОСТИ – КОНСТРУКТИВНАЯ ГЕОМЕТРИЗАЦИЯ БЫТИЯ

Переоткрытие аспектности – как третьего элемента генерации и поддержки «другого мышления» – отличается от предшествующих *целостности* и *диалогичности*, которые имеют явные и преимущественно единственные источники своей «кристаллизации». Отличается тем, что, несмотря на исходную ясность терминологии (аспект – от лат. *aspectus* – вид, облик, точка зрения, вариант, аспектность – некие действия, сопряженные с аспектами), он таким источником не обладает.

Отметим, во-первых, основную интенцию, так или иначе проговариваемую в переоткрытии аспектности. Это то, что можно обозначить как *геометризацию* Бытия, противостоящую, если несколько перефразировать В. Кутырёва, *алгебраизации* и *дигитализации* Бытия, а в пределе и мыслеполагаемой его «аннигиляции». Подобная интенция сопоставима, к примеру, с известной *геометризацией физики* [157], как одной из попыток построения в ней так называемой *единой теории поля* или *теории всего* (англ. *Theory of everything, TOE*). В то же время, напомним, геометрическая терминология в философии имеет свою давнюю традицию. Здесь можно указать на такие категории как *поверхность*, *складка*, *след*, *пространство* в работах Ж. Делёза и Ж. Деррида, *орбиты* и *сателлиты* Ж. Бодрийяра [50] и *разрыв* у Дж. Сёрля, не говоря уже о знаменитых *безднах* Б. Паскаля и о его *бесконечной сфере* [196, с. 64]. Это позволяет геометрическим (подчеркнем – отнюдь не банально-наглядным) способом мышления выразить другими средствами не передаваемые характеристики Бытия.

Во-вторых, у нас аспект будет семантически связываться и с неким необходимым упрощением (уплощением, линеаризацией) принятых вида, облика, точки зрения. Причем, это особая – индивидуализирующая – «точка зрения». Она будет двойственно близка и к тому, что у Х. понимается как «просвет бытия» (которое является «окном» показывающего себя Бытия)⁹⁶, и к тому, что у М. Шелера соответствует «индивидуально-значимое истинное» (то, что постижимо только «отсюда»). Такая упрощающе-индивидуализирующая характеристика аспекта неявно действует во многих позициях его использования – от *астрологии* до *соционики*. Явно же это можно представить как отношение между *изоморфизмом* и *гомоморфизмом*, где конфигурации некоего единого объекта-прототипа может соответствовать множество его гомоморфных проекций («теней»). Но по их совокупности абсолютно однозначно (изоморфно-

Переоткрытие аспектности – конструктивная геометризация бытия

точно) конфигурация объекта восстановлена быть не может – возможно лишь приближение к точности.

В-третьих, здесь учитываются позиции развитой в «пространстве психологии» *двумерной онтологии* [248, с. 48-49] – онтологии, связанной с количеством измерений, где объект-прототип и его проекция будут, в нашем случае, принадлежать к одинаковым, сопоставимым онтологиям. В ином случае происходит «схлопывание» измерений от прототипа к проекции, когда от аспекта-проекции нельзя вернуться к более сложному объекту-прототипу. На примерах психиатрии это демонстрируется у В. Франкла как исследовательская редукция более сложных человеческих качеств к менее сложным. И, наконец, при переоткрытии аспектности возникает необходимость *конструирования целостности* из некоторого количества относительно автономных исходных элементных позиций.

Первой такой позицией может быть то, что вполне очевидно охарактеризовать *поставом* (и в виде формы мышления, и посредством практической деятельности) – как один из *суженных вариантов* – (т.е. *аспекта*) – представления чего-то более глубокого (в данном случае – Бытия), чем оно непосредственно может быть выражено. Учет совокупности аспектов – и этого (*поставного*) и иных – именно *аспектности* – всё ставит «на место» в смысле более адекватного представления Бытия, чем только посредством одного *аспекта-постава*. Геометрической моделью (иллюстрацией) первой позиции аспектности может быть известный процесс определения длины окружности (которая, условно, соответствует адекватному представлению Бытия) с помощью подсчета длины периметра некоего равностороннего многоугольника (где сторона соответствует аспекту, периметр – аспектности), когда количество сторон бесконечно возрастает. В модель, очевидно, следует ввести дополнительное условие предельной «не-малости» сторон многоугольника как свойства, обеспечивающего собственно, «линеаризованную рациональность», содержательность аспекта, которые исчезают при уменьшении его пространства⁹⁷.

Отметим, что в контексте синергетики геометрическая модель может быть понята как *фрактальность* – свойство самоподобия широкого класса систем на разных уровнях их существования, рассматриваемое во *фрактальной геометрии* [167] (например: часть облака подобна целому облаку)⁹⁸. Методологически, фрактальность в виде допустимой линеаризации соответствующих компонентов и элементов систем

Переоткрытие аспектности – конструктивная геометризация бытия

действует как информационно компактный способ описания сложного, трансцендентно-невыразимого («Фракталы открывают простоту сложного». – С. Курдюмов).

Такие свойства информационности фракталов определяются тем, что фракталы (лат. *fractus* – «дроблённый»), как фигуры, состоят из совокупности относительно небольших простых элементов (прямых линий, плоскостей и т. д.). Это относит существование фракталов – как фигур искусственных, построенных средствами математики, так и естественных, органично существующих в природе (береговая линия, кровеносная система, поверхность головного мозга у человека) – к особому рода пространственной размерности – *фрактальной размерности* (или размерности Хаусдорфа – Безиковича) [167, с. 32]. Особенным здесь есть то, что фрактальная размерность таких фигур – дробная размерность, причем по величине большая, чем у конфигуративно близких к ней фигур «регулярной геометрии» (т.е. таких, где для каждой точки фигуры, в отличие от фрактала, может быть проведена касательная). Отсюда фрактальная линия имеет размерность, больше 1 (которой характеризуется линия «регулярной геометрии», конфигуративно ей близкая), фрактальная поверхность – больше 2 (тогда как размерность поверхности «регулярной геометрии» равна 2) и т. д. Иными словами, фрактальные фигуры – как выразители аспектности – всегда содержательно, информационно более ёмкие, чем их аналоги «регулярной геометрии», по-фрактальному «схватывая» то, что для фигур «регулярной геометрии», редуцирующей аспектность, уж слишком «очевидно», а поэтому – и недостижимо.

По комплексу признаков первую позицию переоткрываемой аспектности естественно сопоставить с её *статическим ракурсом*. Очевидно, статический ракурс для полноты конструирования целостности аспектности должен дополняться *динамическим* описанием аспектности⁹⁹. Сущностное описание динамики аспектности исходно может быть сформировано из некоторых ключевых для философии Платона представлений о Бытии – что дается как «Миф о пещере» («Притча о пещере») в седьмой книге его «Государства» в форме беседы между Сократом и Главконом [200] – и осмысления самого этого мифа X. [268].

Напомним – сюжетной канвой для мифа служит ситуация в пещере¹⁰⁰, где от рождения находятся узники, прикованные так, что могут видеть только то, что у них прямо перед глазами на стене пещеры. В ней есть пока неизвестный и недоступный для узников вход, и поэтому пещеру они привыкли считать единственно возможным

Переоткрытие аспектности – конструктивная геометризация бытия

и уютным для себя миром. Кроме того, в пещере за спиной узников горит огонь – как единственный источник света, – проецируя на стену все то, что происходит между ними и огнем, естественно, в виде плоских теней. Происходит же то, что там, время от времени, проходят некие (мифологически-условные) люди, которые разговаривают между собой и несут в руках всякие предметы – статуи, деревянные и каменные изображения – объемные, трехмерные предметы, но, что важно, как муляжи, копии реальных вещей. Наиболее сметливые узники обнаруживают закономерности в динамике теней и развивают в себе умение трактовать тени как саму жизнь. Они – «мудрецы», которым все остальные воздают за это почести (легко узнаются в них, к примеру, нынешние «гуру» от финансомики или члены разного рода Наблюдательных советов). Один из узников чудесным (присущим для мифа образом) получает свободу и возможность передвигаться в пещере. Вначале он обнаруживает трехмерность знакомых по теням предметов, затем – выбирается наружу. После адаптации к яркому – не искусственному, солнечному – свету внешнего мира – экс-узник не только упрочивает свои знания по трехмерности уже реальных вещей, а не их муляжей. Он и осознает (опять чудесным образом) первородство, первопричинность солнечного мира относительно «плоскостного мира» теней пещеры. Характерным есть возвращение узника-исследователя назад в пещеру, где его появление вызывает не любопытство и расспросы об устройстве внешнего мира, а злорадство и насмешки в его адрес, поскольку ему, беспомощному, приходится опять адаптироваться – теперь уже привыкать и к сумраку пещеры, и терпеть ложные знания «мудрецов».

Если условно опустить такие ключевые (и обязательные) для X. в анализе мифа моменты, как *алетейя* (истина в её несокрытости, непотаенности) и *пайдейя* (образование, сопряженное с изменением человека в его существе, здесь, буквально – переход от «плоскостного», но и уютного мира пещеры к «объемности», открытости внешнего мира), то в заявленном контексте переоткрытия «другого мышления» посредством аспектности «Миф о пещере» может быть дополнительно интерпретирован следующим образом.

В «Мифе о пещере» как нигде демонстрируется привычная человечеству *поставность*. Проносимые в пещере предметы, во-первых, исходно «заявляют» свою поставность именно тем, что *представляют* (вспомним театральное представление), а затем, соответственно, *демонстрируют* на стене только одну перспективу каждого

Переоткрытие аспектности – конструктивная геометризация бытия

предмета – его гомоморфную тень, у нас – аспект. Во-вторых, поскольку предметы проносятся, меняя свое положение относительно источника света, а отсюда и изменяя конфигурацию своих теней (как бы переходя от театральности представления к правде жизни), то по совокупности изменений каждой из тени с некоторой степенью точности может быть восстановлена *действительная* (уже *не-поставная*) конфигурация каждого из предметов¹⁰¹. Отметим, что такая не проговариваемая до конца ни у Платона, ни у Х. «динамика теней» – собственно, динамика аспектности – снимающая, во всяком случае, исходную абсолютную поставность воспринимаемых предметов, говоря уже языком не мифологическим, а научным, есть решение так называемой *обратной задачи* [89]¹⁰².

Корреспондирование динамического ракурса аспектности с обратной задачей определяет третью позицию в ее переоткрытии – *радикальный конструктивизм* [279]. Если первые две позиции аспектности были, соответственно, ее статическим и динамическим ракурсами, то третья позиция сопрягается с *системностью аспектности*, поскольку определяется базовым принципом любого конструктивного процесса как организованного построения некой системы, целостности¹⁰³. Напомним, что радикальный конструктивизм – специфическая эпистемологическая парадигма. Согласно ей знание в целом не может соответствовать объекту реальности (миру, Бытию), поскольку единственно доступный индивиду «реальный мир» представляет собой не что иное, как конструкцию, формируемую (с возможной произвольностью и что важно – бессознательно) на основе компонентов своего чувственного опыта (возможно, и неадекватного) – т.е. как решение обратной задачи¹⁰⁴. Радикальный конструктивизм основывается на группе базовых положений, среди которых выделяются:

- познание – целенаправленный активный процесс конструктивной деятельности каждого отдельного субъекта;
- процесс познания является адаптацией к условиям существования (природным и культурным) и нацелен на выживание и приспособление;
- познание предназначено для организации внутреннего мира субъекта (его здесь-бытия), а не для задач отражения объективной онтологической реальности (Бытия);
- познание – в том числе и научное – в действительности служит практическим целям и, в принципе, прагматично [124].

Такое корреспондирование – через решение обратной задачи – аспектности и радикального конструктивизма делают корректным и допустимым использование для разъяснения принципов конструктивизма миф Платона о пещере (например, А. Кезин). Но тут есть и то, чем аспектность «по определению» отличается от «радикальности» радикального конструктивизма и то, чем методологически она может от него обогатиться.

По первому пункту – это то, что «тени» чувственного опыта конструктивизма и тени-аспекты имеют различную природу. В конструктивизме они суть субъективного происхождения (из глубин субъектности), в той или иной степени только коррелируясь с объективной реальностью (или, скорее, по Уайтхеду – с действительностью, как «прочитанной» соответствующим образом реальностью), в аспектности – «тени» – субъективное восприятие самой объективной реальности. Отсюда, аспектность – это попытка движения в направлении к объективной реальности (как одно из методологических средств необходимого «другого мышления»), тогда как конструктивизм такой задачи не ставит (и не собирается ставить). По второму пункту – это то, что, собственно, инвариантно обеспечению системности аспектности – принцип коммуникативных связей конструктивизма (*коммуникационный конструктивизм* П. Ватцлавика [279, с. 37]) – как согласованности между различными представлениями реальности, которые должны приниматься во внимание¹⁰⁵.

⁹⁶ Тонкость, глубина и метафоричность мышления Х., питающаяся кроме философии из разнообразных источников, – назовем хотя бы искусство (поэзия Р.М. Рильке и Х. Гёльдерлина), природу («Проселок», «Рассказ о лесе во льду Адальберта Штифтера»), мир человека («О тайне башни со звоном»), позволяют сделать неординарную реконструкцию «просвета бытия», сопоставляя его с таким удивительным природным явлением как *око урагана* (глаз бури).

Если у Х.: «Посреди сущего в целом бытийствует открытое место. Это просвет ... он бытийственнее всего сущего ... не зияющая середина окружена сущим, а, напротив, просветляющая середина окружает всё сущее, кружа вокруг сущего, как ничто, которое мы почти не ведаем» [261, с. 161], то здесь можно провести следующие «философско-метеорологические» параллели. Оку урагана – области прояснения и относительно тихой погоды в центре тропического циклона с ясным небом над ним, символизирующим благое состояние вечного природного универсума, солидарного с универсумом социальным, соответствует «просветляющая середина» у Х. Она «бытийствует» – выводит на бездонное голубое небо «как ничто, которое мы почти не ведаем» и располагающееся и за «сущим» – стеной ветра и ливня, обрамляющих око урагана. Стена/сущее – временное и ограниченное «то, что есть» – и позволяет, в данной ситуации, сосредоточиться на определенном аспекте/оке бытия, и указывает на безмерность бытия за стеной, которое «кружит» за ней как тихая погода с бездонным небом.

Это, отметим, будет уже «метеорологическая» интерпретация Бытия – посредством *просвета* – более наглядная чем, к примеру, интерпретация с помощью мультIVERса или «Голографической Вселенной» Д. Бома.

⁹⁷ Первой позиции аспектности можно поставить в соответствие принцип гомеопатии «*similia similibus curantur*» («подобное излечивается подобным»). Действительно, аспект – как вынужденная «болезнь» упрощающего представления чего-либо, «вылечивается» (до определенной степени) совокупностью всех иных аспектов – аспектностью.

⁹⁸ Строго говоря, с позиций фрактальной геометрии такая модель только «начальное состояние» фрактала во фрактальности – её *генератор*.

⁹⁹ Само представление аспектности требует ее рассмотрения как некоторого количества аспектов, попятного движения в аспекты, или *регрессии* (лат. *regressio* – движение назад) в *аспектность*. У нас эта регрессия (условно) будет оборвана на первом уровне.

¹⁰⁰ Естественно, что миф (в некоторых изложениях – притча) дается, во-первых, в допустимой адаптации для необходимого раскрытия динамического ракурса аспектности. Во-вторых, адаптация предполагает переинтерпретацию мифа, исходно даваемого в кодах классической науки, в коды постнеклассики, о которой Платон, понятно, ничего не знал, не ведал, но его идеи, как мир «неизменных, хорошо различимых "очами разума" сущностей» [20, с. 62], туда могут быть условно отнесены.

¹⁰¹ Очевидно, здесь неявно действует и проблема ширины луча проектирования (собственно, через связь аспектности с эндофизикой) – как проблема ширины исследовательского «окна наблюдения» – достаточная, чтобы фиксировать динамику теней, и необходимо узкая, чтобы пещера оставалась пещерой с её ограниченными возможностями.

¹⁰² Как и в обратной задаче, когда значения параметров модели (некой целостности) должны быть получены из наблюдаемых *данных*, здесь, посредством *данных* в наблюдении *аспектов-теней*, осуществляется попытка воссоздания некоего целостного предмета-прототипа этих аспектов. Причем, подобно тому, как обратная задача является одновременно *некорректно поставленной задачей*, позволяющей только приближенные решения, так по *динамическому набору* аспектов-теней невозможно точное воссоздание их прототипа.

Интересно, что сам динамический набор аспектов – суть технический прием многих практических приложений обратных задач – например, *компьютерной томографии* или методов *неразрушающего контроля*. Собственно, аспектность через обратную задачу может быть связана и с представлениями Д. Бома о структурировании Бытия имплицативным и эксплицативным порядками. В этом случае аспектам («теням Бытия») – эксплицативному порядку – будет соответствовать наш реальный мир, самому Бытию – прототипу – имплицативный порядок. Если прямая задача – порождение реального мира из имплицативного порядка (голограммы), что происходит, условно говоря, само по себе, то обратная задача – творческое, смыслопорождающее, философское мышление – воссоздание из аспектов (эксплицативного порядка) некой целостности.

¹⁰³ В «чистом виде» (см. далее – сознательно) этот процесс действует в *конструктивной математике* [132, с. 259–260]. Она исходит из того, что существование, реальность данной системы (целостности, объекта) является доказанной лишь тогда, когда указывается способ (алгоритм) построения, конструирования системы. Особо продуктивен здесь *нормальный алгоритм* (алгоритм) А. Маркова, собирающий из элементов некоего исходного «алфавита» (реальность которых доказана или очевидна) требующуюся итоговую конструкцию. Алгоритм действует на основе ряда последовательных шагов, в результате которых обеспечивается построение системы-конструкции – тогда алгоритм «сходится», реальность системы (объекта) доказана, или такое построение оказывается невозможным – т.е. предъявлена не-реальность, нереализуемость подобной системы/объекта.

¹⁰⁴ Существует очевидная близость между эндофизикой и радикальным конструктивизмом: обе парадигмы не берут *ничто* в готовом виде, а предварительно такое *ничто* по-

разному формируют, и это уже определяет различие между парадигмами. В эндофизике создается, в первую очередь, *жизненный мир* (а на основе мира – возникает и сопутствующее ему знание), в радикальном конструктивизме – именно *знание* (с естественным корреспондированием с ним адекватного ему жизненного мира).

В эндофизике «подходящий» жизненный мир, по сути, выбирается из множества уже существующих других жизненных миров (здесь как у А. Бергсона, где живое и его жизненный мир определяются некой избирательностью: «Воспринимать все влияния ... значило бы снизойти до состояния материального предмета. Воспринимать созидательно значит выбирать, и сознание состоит, прежде всего, в этом практическом различении» [35, с. 450]).

Напротив, радикальный конструктивизм – в первую очередь конструирование знания о мире из неких исходных компонентов реальности, устанавливаемых чувственным опытом и с практической целью. И эндофизика, и радикальный конструктивизм метафорически могут быть сопоставлены с адаптивным социальным поведением – *габитусом* [62]. Здесь общим для эндофизики и радикального конструктивизма будет то, что они соотносятся (по-своему) с жизненным миром «всерьёз и надолго», тогда как габитус – «понарошку», причем часто с интенцией действовать «поверх» *двойного послания* – быть «своим» везде и нигде.

¹⁰⁵ Правда, в радикальном конструктивизме такая толерантность к различию представлений действует не из задачи аспектности воссоздания (с максимально возможным приближением) некой конфигурации исходной реальной целостности, а сообразуясь с *действительностями первого и второго порядков* [279, с. 19–20]. Тут действительности первого порядка соответствует сенсорное восприятие реальности/действительности, второго – смысловые и ценностные атрибуты реальности/действительности, с их коммуникационной согласованностью. Такая коммуникационная согласованность, предоставленная самой себе, как самоцель, говоря несколько огрубленно, может согласовывать и разного рода слухи, вовсе не стремясь отвечать реальности/действительности.

11. СМЫСЛ В КУМУЛЯТИВНОЙ ПОЛНОТЕ ЕГО ПЕРЕОТКРЫТИЙ

Переоткрываемые с таких позиций целостность, диалогичность и аспектность содержат некий дополнительный потенциал своего *осмысления*. Это, во-первых, заявленная *триадичность* их циклической зависимости, когда компоненты одного уровня общности (т.е. целостность, диалогичность и аспектность) взаимообуславливают друг друга таким образом, что каждый компонент выполняет соответствующую мерообразующую функцию относительно двух других¹⁰⁶. Так, целостность и аспектность взаимообуславливаются посредством диалогичности, где взаимодействие (диалог) аспектов позволяет определить (буквально «собрать») целостность. Целостность и диалогичность сопрягаются через аспектность, как через ресурс, на основе которого диалог целесообразен (целостен). Диалогичность и аспектность предполагают целостность, в рамках которой они не идут «вразнос». Отметим, что генетически, в силу действующей аспектности, это будет принципиально «децентрированная целостность» паутины жизни постнеклассической науки, хранящая *след* [90] и *складки* [85] своего порождения/определения.

Во-вторых, это то, что целостность, диалогичность и аспектность исходно *наличествуют* в том отношении, что они могут быть определены как некие «стартовые точки» функционирования искомого «другого мышления». Эти точки сопрягаются с уже существующей предметностью, интенцией мышления – предоставлением Бытию (подчеркнем, Бытию именно в «широком» понимании – сущее ↔ бытие) возможности проявить себя в его *несокрытости* (алетейи). Понятно, что целостности Бытия будет соответствовать целостность мышления о нем, диалогичности – позиция «участного» (как «не-безразличного») мышления относительно Бытия, аспектности – некий возможный (из уже существующего) *топос* таких позиций. Отсюда и целостность, и диалогичность, и аспектность – это то, что в синергетике начинает пониматься как *принципы Бытия* (характеризующие в нём порядок, стабильное функционирование, иерархическое подчинение, устойчивость онтологии, прозрачность и допустимую простоту описания) [19, с. 238]. Полнота синергетической онтологии, помимо принципов Бытия, обеспечивается возможностью в нём соответствующих действий, которые определяют рождение некоего нового порядка.

Рождение подобного нового порядка передается *принципами Становления* [59]. Именно в них, в-третьих, может зародиться нетривиально вопрошаемое «зачем?»,

Смысл в кумулятивной полноте его переоткрытий

предопределяя этим вопросом образование *смысла* (а в нашем случае и его переоткрытия) для «другого мышления»¹⁰⁷.

Такая сопряженность *смысла*, как четвертого элемента переоткрытия, с принципами Становления уже лексически отличает его от тех элементов, которые связываются со стабильностью (несомненно – условной стабильностью) Бытия – целостностью, диалогичностью, аспектностью. Если исходить из семантических возможностей языка, даже в «первом приближении» прояснения чего-либо (напомним ту роль, которую отводил языку Х.: «язык есть дом бытия», «язык говорит нами»), то явной завершенности и однозначности для целостности, диалогичности и аспектности противостоит структурность для смысла (как *с-мысла*), ориентированная на «что-то» дополнительное и неявное. Подобные дополнительность и неявность с позиций синергетики можно объяснить тем, что смысл (в значительном сегменте его использования) – категория не статическая и исходно существующая, а именно самоорганизующаяся при некоторых условиях и возможностях [216]¹⁰⁸.

Тут, в переоткрытии смысла, эти условия и возможности могут быть, во-первых, представлены только при сопряженности (дополнительности) переоткрытия с двумя взаимодействующими сегментами. Их можно обозначить как естественнонаучный (но ориентированный на философские представления) и философский (но ориентированный на состояния универсума, изучаемые естественными науками). Во-вторых, «место и время» предметности переоткрытия смысла определяются и теми концепциями смысла, которые уже ранее сложились в философии, науке и культуре. Это три основные, хронологически надстраивающиеся друг над другом «смыслоориентированные» парадигмы: 1) *словоцентристская* (с истоками еще в античности), где смысл понимается как мыслимый образ вещи или её свойства; 2) *пропозициональная*, или «сужденческая» (Г. Фреге, Л. фон Витгенштейн – с конца XIX века), в которой смысл действует как формулируемое на основе соответствующих суждений определенное положение дел в возможном мире; 3) *деятельностная* (со второй половины XX века), где возникновение смысла сопрягается с субъект-субъектными отношениями человеческих коммуникаций [134]. В-третьих, переоткрытие смысла будет охватывать пропозициональную и деятельностную парадигмы с позиций *трансдисциплинарности* [129], причем конкретно – *трансдисциплинарности-4* [317], т.е. в виде единого научного подхода со своим языком и моделями действительности.

Первый – естественнонаучный – сегмент переоткрытия смысла можно связать с концепцией Д. Бома о *сома-значимости* (*soma-significance*), развертывающейся в более общие представления об отношениях физического и ментального [306]. Соматическая значимость, по Бому, устраняет онтологический и гносеологический раскол между физическим и ментальным, более того, устанавливает их взаимную обусловленность и неразделимость – подобно тому, как неотделимы друг от друга два полюса магнита. Конкретное содержание *сомы* (от греч. *soma* — тело) располагается в диапазоне от объектов неживой природы (элементарные частицы, кристаллы, макротела) до живой природы (организмы животных и людей) с возможными промежуточными типами объектов между ними (например, растения). Конкретное содержание *значимости* закладывается в сопряженности пары сома-значимость – как её «желание пропозиционировать себя», «заявить о себе» – в конусе неких допустимых возможностей и состояний. В более широком – *деятельностном* – плане это предопределяет то, что объекты разной природы с помощью коммуникационных связей могут взаимодействовать как на уровне значимости, так и на уровне сомы, изменяя свои состояния¹⁰⁹.

Если метафорически сопряженность пары сома-значимость можно представить – по Бергсону – как «бахрому» (значимость) вокруг «твердого тела» (сомы)¹¹⁰, то средствами синергетики значимость можно представить как некий диапазон возможных новых продуктивных состояний – аттракторов (так называемых *структурных аттракторов* [143], от англ. *attract* – привлекать, притягивать) соответствующего объекта, способного изменяться и самоорганизовываться. Поскольку структуры-аттракторы синергетически действуют как «цели эволюции», как «молчаливое знание» соответствующих объектов о неких возможных, дискретных путях изменения своих состояний с наименьшим усилием (или более формально – решений, к которому стремится множество их траекторий, определяемых разными начальными условиями [162, с. 199]), именно посредством их уже *эпистемологически* возможно сопряжение естественнонаучного сегмента переоткрытия смысла с философским сегментом¹¹¹.

Философский сегмент переоткрытия смысла сжато можно охарактеризовать как переход от *смыслопрочитания* к *смыслорождению* [21]. Это соответствует Бытию в процессе его становления, когда *словоцентристская* парадигма смысла, сопряженная со статичным Бытием, становится недостаточной, неадекватной смыслу – потенци-

Смысл в кумулятивной полноте его переоткрытий

ально более широкой категории существования, – и осмыслению – как деятельности. С позиций смыслопорождения смыслы появляются – *потенциально осуществляются* – в результате активного, творчески-поискового взаимодействия человека с универсумом (как природным, так и социальным), располагаясь как бы по границе направленной активности человека (его *предложений* – Ж. Делёз) и конкретного объекта заинтересованной деятельности человека (вещи, явления). Причем смыслы не сливаются непосредственно ни с активностью (экзистенцией) человека, ни со свойствами объекта – они располагаются как то, «благодаря чему внешнее [объект универсума. – *Автор*] пригнано к внутреннему [поисковой деятельности социума. – *Автор*] и соотносится с ним» (Э. Левинас)¹¹². Иными словами, одновременно *деятельностно* и *пропозиционально* – т.е. исходя из трансдисциплинарного объединения двух указанных парадигм смысла – смысл порождается и далее существует настолько и постольку, поскольку человеческая активность сопрягается со знанием о свойствах объекта, с выходом на его структуры-аттракторы, динамическое изменение наборов и состояний которых предполагается самой активностью. Упрощенно говоря, активность при этом ничего не упускает из возможного (познавательного, творческого, деятельностного, пропозиционального) и не требует из той же области ничего не осуществимого. Такая активность проявляется как особая форма «точного» субъект-субъектного (межчеловеческие отношения) или субъект-объектного (отношение к вещи, миру) взаимодействия, когда исходные благие намерения в процессе действия подтверждают свою реальность и, тем самым, получают санкцию на последующие подобные благонамеренные действия.

Если результату смыслопорождения в каждый момент этого процесса задавать некую компактирующую его однозначную форму – *значение*, то, очевидно, можно говорить о двух принципиально различных вариантах смыслопорождения. Во-первых, когда значение смысла «сходится» к некоторому наперед неизвестному результату. Здесь можно говорить о смыслопорождении в процессе его скорее познавательного (вообще – творческого) действия – как одиночного, так и коммуникативно-коллективного. Во-вторых, когда значение смысла в процессе смыслопорождения генерирует некую траекторию (смысл жизни, смысл цивилизационного развития), и тогда возникает проблема «осмысления траектории смысла». В этом случае ключевой становится форма траектории значения смысла¹¹³.

При подобном – процессно-порождающем – переоткрытии смысла сам смысл оказывается непосредственно связанным с переоткрываемыми целостностью, диалогичностью и аспектностью (принадлежащим принципам Бытия) в процессе их *распредмечивания*¹¹⁴ динамически становящимся смыслом. Так, *целостность* – точнее *хроноцелостность*, как некий необходимый промежуток времени самоорганизации смысла, действует неявно в варианте «схождения» смысла и явно – в «траекторном» варианте. *Диалогичность* обнаруживает себя как обращение человеческой активности («Я») на нечто другое, внеположное для Я («Ты»), подлинность и взаимосопряженность которых должна быть представлена как объединяющий их («Я» и «Ты») смысл. *Аспектность* транслируется в множественность возможных состояний («бахрома», структуры-аттракторы) соответствующих субъектов и/или объектов и их каскадную динамику (*выводимость одних смыслов из других* [134, с. 251]) того, относительно чего устанавливается – порождается – общий (интегрированный) смысл¹¹⁵.

¹⁰⁶ Триадическая взаимообусловленность целостности, диалогичности и аспектности уже трактовалась ранее с позиций эндофизики. Используя геометрическую метафорику, эти два различных обоснования – эндофизическое и циклическое – принадлежат к различным сторонам одной и той же поверхности общей *ленты Мёбиуса*, задающей топик и содержание триадичности.

¹⁰⁷ Отметим, что именно четвертый компонент переоткрытия – смысл – с одной стороны есть атрибутом «человека вопрошающего» (в пределе, по Х., – об «истине бытия»). С другой стороны, при сопряженности компонента с принципами Становления, он замыкает предшествующие три компонента, связанные со стабильностью, в тэтраду (четверицу). Четверица соответствует архетипу *полного* (т.е. потенциально *не-поставного*) восприятия мира человеком и его поведения в нём. Подобная четверица переоткрытия, сопряженная с глубинным осмыслением Бытия (как *Seyn*), органично корреспондирует, во-первых, с «генетическим» представлением Бытия как такового посредством *особой Четверицы* (нем. – *das Geviert*) самим Х.: «Земля и небо, божества и смертные, сами собой единые друг с другом, взаимно принадлежат друг другу в односложности единой четверицы. Каждый из четверых по-своему зеркально отражает существо остальных [т.е. в Четверице действует синергетическая функциональная фрактальность. – Автор]. Каждый при этом по-своему зеркально отражается в свою собственную суть внутри одно-сложности четверых» [257, с. 324]. Здесь переоткрытие как бы декларирует свою *двойную* (и по содержанию целостности, и по компонентам) функционально-фрактальную связь с Бытием/*Seyn*. Кроме того, во-вторых, четверица предполагает и действующий в данном случае вариант структуры «три плюс один», когда к трем однородным компонентам добавляется компонент, занимающий относительно их несколько обособленную позицию, но создающий подлинное единство [298, с. 545]. Метафорично это можно представить так: «перпендикулярно» к переоткрываемым целостности, диалогичности и аспектности, находящимся в «плоскости единства» принципов Бытия, добавляется переоткрываемый смысл, с его принципами Становления.

¹⁰⁸ Особую позицию – как бы между исходным существованием и порождением, самоорганизацией смысла, занимает подход, предложенный В. Налимовым [183]. Соответственно ему, близкому, как определил автор к *философской герменевтике*, смысл понятие не логическое, а онтологическое. Он является категорией сущего, поскольку смыслы существуют изначально, подобно тому, как существуют фундаментальные физические константы (сопрягающиеся с антропным принципом), не будучи никем созданными.

Смыслы – по Налимову – наличествуют как некий их континуум в «упакованном» (компьютерным языком – в «архивированном») состоянии и в «чистом виде» непостижимы для сознания человека. Но человеческое сознание, пользуясь неким фильтром восприятия на основе вероятностной *бейесовской* (байесовской) *логики* (логики с самообучением), способно преобразовывать «упакованные смыслы» в вероятностно «распакованные» тексты, уже постижимые для человека. Отметим, что такой принцип распаковки и понимания смыслов корреспондирует с загадочностью узоров-паттернов голограммы, с немыслимо плотно упакованной в ней информацией (имплицативный порядок), и «реальной» реальностью привычного для нас мира (эксплицативный порядок) Д. Бома.

¹⁰⁹ Здесь, благодаря своеобразному карт-бланшу: «понятия бытия, существования, сакральности, которые, как нам представляется, зарезервированы только за биологическими существами, являются физическими понятиями» [179, с. 255], мы выходим на спектр более общего представления о том, что такое жизнь и в каких формах она себя заявляет. Условно, такой спектр действует в диапазоне от поэтической (известное «Не то, что мните вы, природа» Ф. Тютчева) до философской («Не всякий организм обладает мозгом, и не всякая жизнь является органической, но всюду есть силы, образующие микромозги, т.е. неорганическую жизнь вещей» [88, с. 246]) мысли.

Это, собственно, определяет как широту возможного существования сомы-значимости, так и разнообразие её «субстанции». Сопряженность же значимости и сомы с «субстанцией» конкретных объектов, очевидно, формирует специфику характера таких значимости и сомы. Так, в микромире значимость обнаруживает себя посредством *свободы воли* (как выбора между двумя или несколькими альтернативами) элементарной частицы (как сомы) проявлять то или иное значение физической величины [115, с. 522]. В социуме, где сома будет соответствовать человеческое тело, значимость можно определить посредством тех человеческих интенций, которые связаны с творческими представлениями о возможных продуктивных изменениях – как себя, так и внешнего мира.

¹¹⁰ Если быть более точным, то автор неоднократно говорит о «бахроме интуиции, окружающей ум» [34].

¹¹¹ Помимо доказательно действующих в природном универсуме *структур-аттракторов* («простых», «статических» аттракторов) и *странных аттракторов* (притягивающих к себе множеств неустойчивых траекторий в пространствах возможного существования динамических систем – «сложных», «динамических» аттракторов), свойства которых так или иначе могут быть распространены и на социальный универсум, именно для *социального универсума* предлагается гипотеза *суператтрактора* [56].

В самом общем понимании суператтрактор – глобальный аттрактор, к которому стремится множество локальных аттракторов, – есть синергетическое воплощение желаний человечества гармонизации жизни в условиях реального (и, в значительной степени, равнодушного, а то и враждебного к человеку) мира. В этом отношении, и с позиций цивилизационной онтологии суператтрактор может быть представлен как предельное (приближающееся к некой асимптоте) благое состояние самоорганизации здесь-бытия социума (его социоприродной системы).

С точки зрения синергетической онтологии суператтрактор может быть понят двояко. Во-первых, *инструментально*: как «средство» устранения разрыва между синергией процессов природного и социального универсумов, что по [57] интерпретируемо как решение *пара-*

докса Пригожина. Во-вторых, исходя из обеспечивающей его *функциональности*: как диалогичность (собственно, как «вертикальный» диалог культуры и универсума – см. далее).

¹¹² Т.е. – уже по Делёзу – действуя одновременно на двух сторонах его (смысла) *поверхности* [83, с. 115], или, напомним, со стороны *предложений* человека и со стороны *вещи* с позиций необходимой *геометризации* познания Бытия.

¹¹³ Здесь, как раз, поле применимости знаменитого принципа Делёза «нонсенс дарует смысл» [83, с. 104], где нонсенс действует как индикатор существования некой потенциальной парадоксальности смысла, никак иначе себя не обнаруживающей. Это определяется тем, что возможна ситуация, когда смыслопорождающая по замыслу траектория *значения* смысла в силу нарушения ряда глубинных (синергетических) законов универсума для достаточно продолжительного горизонта времени оказывается абсурдной – упрощенно говоря, перестает расти и начинает круто падать. Подобную траекторию исследовал автор в [95].

¹¹⁴ Т.е. как делания их – целостности, диалогичности, аспектности – неким «подручным средством» процесса смыслопорождения.

¹¹⁵ При представляемом так переоткрытии смысла он корреспондирует с *семиодинамикой* («предтечей и будущим синергетики» – Г. Малинецкий) как науки, изучающей качественные изменения целостных образований в знаковом представлении [24]. Обобщающим моментом здесь является акцентированная диалогичность в триаде, где диалогичность двух её компонентов («Я» и «Ты») всегда нормализуется действием третьего компонента (у нас – смыслом).

12. МЫСЛИТЕЛЬНАЯ ТЕХНИКА РАЗУМА «ПАСТЫРЯ БЫТИЯ»

Переоткрытие категорий целостности, диалогичности, аспектности и смысла своей когерентностью с Бытием, при том, что эти категории в принципе достижимы для человеческого сознания – а не исключительно для некоего всемогущего разума, – но с позиций не-поставного, не-метафизического (по Х.), осмысляющего «другого мышления» формируют основу того, что, используя лексику Дж. Александера, можно назвать *присутствующим разумом* (*present reason*) [5]. Такой разум впервые «проклюнувшись», несет, во-первых, потенциальную миссию организации жизни в мире *по благодати* (а не по-пересотворению) – с ответственным отношением и к миру, и к себе в мире. Отсюда он есть тем, что у Х. определяется как разум «пастыря бытия», противостоящий «забвению бытия» цивилизационной кризисности. Подобный разум по своему характеру «трансцендентноориентирован». Поэтому он, во-вторых, создает условия для *трансцензуса* как отдельной человеческой личности (её «котр-обывательства»), так и культуры в масштабе отдельных социумов (как её небанальности, не-вульгарности, открытости к диалогу с другими культурами). И, наконец, в-третьих, «проклюнувшийся» разум «пастыря бытия» вовсе не гарантирован в своем постоянном и естественном присутствии среди других более заметных и привлекательных вещей сего мира. Исходя из принципа *хрупкости хорошего* он нуждается в постоянной защите и поддержке от профанации, от того, что образно можно назвать *гипнозом сознания* [38, с. 64] – когда человеку только кажется, что он по-настоящему, осмысляющее думает. Осмысляющему разуму должен постоянно соответствовать релевантный ему инструментарий – то, что у К. Ясперса определено как *мыслительная техника*¹¹⁶.

С позиций постнеклассической науки и, собственно, опредмечивая такой разум как в первую очередь научный, где он наиболее «рельефно» заметен, но осуществляя его широкий трансферт в другие области культуры, подобная техника должна включать ряд взаимосвязанных принципов¹¹⁷. Эти интеллектуально-инструментальные принципы, действующие как бы «перпендикулярно» относительно принципов переоткрытия, можно определить как метасистемный переход, трансцендентальный эмпиризм, коммуникативность и трансдисциплинарность.

Метасистемный переход в кодах синергетики (а еще ранее – в кодах кибернетики, где он, собственно, и сформировался – [242]), как уже сообщалось, выражает то

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

обстоятельство, что истинное (*автопоэтическое* [173, с. 40–46]) саморазвитие ных систем – живых, социальных и систем идеальных (мышление) – возможно преимущественно путем их внутреннего, эволюционного, созидательно-кумулятивного усложнения¹¹⁸. При этом системы усложняются так, что появляются новые подсистемы, надстраивающиеся над старыми. Новые подсистемы берут на себя и новые функции, связанные с усложняющимся поведением систем, оставляя старым подсистемам их традиционные задачи и модернизируя их. Именно так организуются, как показывалось, целостность и преемственность развития живых систем и *систем социальных*¹¹⁹, а также и *сознания как системы* (исходно врожденная способность говорить и мыслить на языке, поддающаяся лишь последующему целенаправленному усовершенствованию [274]). Хотя метасистемный переход – в данном случае системы мышления – по определению есть творческий, естественно эволюционирующий акт, однако он не может функционировать под воздействием лишь одних своих внутренних факторов. Он требует такого же естественного, эволюционно-контекстуального, воздействия иных компонентов мыслительной техники. Иными словами, для мыслительной техники особенным должно быть то, что автономное, эволюционное, созидательно-кумулятивное усложнение каждого её компонента и оказывает такое же влияние на все иные компоненты, и обуславливается их встречным воздействием.

Специфическую функцию таких встречных воздействий должен выполнять *трансцендентальный эмпиризм* как принцип мыслительной техники. «Содержательно внешне» он имеет характер почти оксюморонной конструкции (если трансцендентальный – запредельный, а эмпиризм – нечто непосредственно представляемое в чувственном восприятии, то, что между ними может быть общего?), но «содержательно внутренне» ориентирует на поиск тех особенных условий, при которых реально и конкретно создается *нечто новое* (а не из неких общих условий бесконечно «переобъясняется» *уже существующее*)¹²⁰. С позиций предлагаемой мыслительной техники особенным является то, что трансцендентальный эмпиризм в условиях постнеклассической науки берет на себя функции мысленного эксперимента, широко применяемого в классической и неклассической науках. В эпистемологическом отношении это соответствует некой «смене вех»: то, что можно охарактеризовать как *помыслить возможное* (непроявленное реальное, связанное с мысленным экспериментом), заменяется на то, что можно обозначить как *помыслить немислимое* (сопряженное с

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

трансцендентальным эмпиризмом), – немислимое, но, онтологически допустимое¹²¹. Это определяется принципиальным отличием базовых *операторов реализации* двух представленных позиций, при том общем, что обе они способны давать новое знание, точнее, – *знаки нового знания*.

Для *мышления возможного*, сопряженного с мысленным экспериментом, оператором (при трехкомпонентной структуре мысленного эксперимента: активная мыслительная деятельность познающего субъекта ↔ образ объекта исследования ↔ образ инструментальных средств, с помощью которых реализуется связь субъекта познания с объектом исследования [153]) является образ инструментальных средств. Это собственно то, что можно держать «в голове» (например, несложную систему линейных уравнений или какие-либо наглядные графические схемы), и чем можно исследовательски «манипулировать». Именно такая «образность» оператора связывает *знаки нового знания* с тем же *горизонтом Бытия*, которому принадлежит и сам познающий субъект (очевидно, бытия реального, не-трансцендентного).

Напротив, *мышление немислимого* может действовать лишь в нелинейном мире постнеклассической науки (Я. Свирский). И оператор реализации такого мышления, ввиду его парадоксальной сложности, естественно, должен быть некоторым образом «отчужден» от познающего субъекта (при том, что субъект исходно оператор сам и создает). Такой оператор ныне весьма эффективно реализуется на основе системы нелинейных дифференциальных уравнений, решаемых на быстродействующей ЭВМ соответственно меняющихся по программе исследований входных данных [215]. Очевидно, это *может* выводить решения системы уравнений – *знаки нового знания* – и в те горизонты Бытия, к которым познающий субъект сам не принадлежит. Т.е. они являются относительно него (шире – всего человечества) *трансцендентальными горизонтами*, а знаки нового – знаками, суть *трансцендентальными* относительно обычного (привычного) опыта (*эмпиризма*)¹²².

Особенным является то, что мышление немислимого порождает в ракурсе трансцендентального эмпиризма не только свой прямой исследовательский результат, но и сопряженный с ним онто-экзистенциальный результат. Это – преобразование ментальности самого познающего субъекта, с радикальным выходом его за собственные исходные исследовательские установки, а шире – исходные (возможно – *поставные*) представления Бытия, что определяет его *самотрансценденцию*¹²³.

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

Коммуникативность – третий принцип мыслительной техники, при её общем понимании как определенного типа взаимодействия между людьми, предполагающего информационный обмен. В эпистемологии и в практической деятельности постнеклассической науки она становится основным познавательным инструментарием, сменяя прежний – гомогенного, однородно-одионого *трансцендентального субъекта* [190, с. 54]¹²⁴. Такая переориентация, при всей её явной технологической основе – глобальной информационно-компьютерной сети Интернета – определяется рядом неявных и взаимосвязанных составляющих, выражающих, собственно, познавательную необходимость и реальность коммуникативности. Это, прежде всего, – коммуникативное сообщество, интересубъективность мышления и коммуникативная рациональность¹²⁵.

Коммуникативное сообщество – как первая составляющая – вещь, исходно возникающая в социальных системах и поэтому первоначально изучавшаяся преимущественно социологией (в основном – немецкой). Это дало базовое понимание его особенностей и возможностей¹²⁶. Понимание же социально-коммуникативного сообщества как *эпистемологически специализированного* и организационно (но, посредством Интернета – отнюдь не пространственно) суженного *научного коммуникативного сообщества*, при том, что его реализуемость обеспечивается дополнением другими составляющими, требует выделения в нём двух основных позиций его действительности. Их условно можно обозначить как *предметную* и *функциональную*.

Предметная позиция наиболее выразительно корреспондирует с взглядами К.-О. Апеля [10] о том, что любая коммуникация предполагает существование в виде некоей априорной структуры *идеального сообщества* – как решения «вступить на путь человеческого бытия» (К. Ясперс). Т.е. сообщества, способного на *самотрансценденцию* относительно некоей исходной стартовой позиции коммуницирующих индивидов – *трансцендентального коммуникативного сообщества*, – когда сама *возможность* понимания той или иной проблемы означает *необходимость* коммуникации¹²⁷. Трансцендентальное коммуникативное сообщество включает в себя всех коммуницирующих индивидов (как некое коллективное сознание на основе субъектных сознаний) и устанавливает (на базе консенсуса) единые для всех правила коммуникации. Принятие таких правил означает априорное единство возможного понимания соответствующей проблемы. Искажения же коммуникации ведут не только к разрушению

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

правил с исчезновением трансцендентального сообщества, но и к принципиальной невозможности формирования какого-либо нового знания на основе понимания аргументаций сообщества.

Функциональная позиция коммуникации рельефно представлена Н. Луманом [160] в ракурсе его концепта «общества обществ» (общества как системы). Здесь само общество возможно лишь на основе коммуникации, а коммуникация существует как синергетическая *автопоэтическая* (самовозникающая и самоорганизующаяся) сеть. Сам же процесс коммуникации обеспечивается целостностью трех функционально ориентированных действий-селекций – *информации, сообщения и понимания*.

Интерсубъективность мышления коммуникативности является его второй составляющей. При общем понимании интерсубъективности как особой (мобилизующей, оптимизирующей, «прорывной») общности между познающими субъектами на основе соответствующих условий взаимодействия и передачи как знания, так и опыта познания, от одного субъекта к другим, интерсубъективность является знаковой фигурой современной эпистемологии и, вообще, научной деятельности. Интерсубъективность характеризует переход от одиночного субъекта познания к познанию *научным сообществом* [82] – с его очевидной большей «разрешающей способностью». Или, несколько метафорично, – преодоление *методического солипсизма* (К.-О. Апель). В основе потенциала прироста познавательных возможностей, предоставляемых интерсубъективностью, можно выделить две базовых методологических составляющих. Во-первых, это идущее от Э. Гуссерля представление о том, что каждый субъект познания выстраивает свое понимание мира специфически, поскольку такое понимание в значительной мере есть личностное свойство субъекта. Отсюда возникает проблема реализации адекватных познавательных взаимоотношений субъектов – Я и Другого (Других), каждый из которых имеет своё, отличное от всех иных, понимание чего-либо. По Гуссерлю, разрешимость проблемы в том, что Я естественным образом содержит в себе Других и таким образом образует *интерсубъективную общность* субъектов как *бытия-друг-для-друга*, когда каждый из субъектов личное понимание мира соотносит со всеми иными возможными пониманиями¹²⁸. Во-вторых, это идущее от Л. фон Витгенштейна представление о невозможности личного языка и, соответственно, основанного на языке личного мышления – в том числе и предметно-познавательного. Отсюда, такое мышление должно осуществляться как коммуника-

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

тивная процедура и подчиняться некоторым нормам коммуникации. На это накладывается и принцип *языковых игр* Витгенштейна, позволяющих в процессе коммуникации в рамках конвенциональных языковых правил спонтанно порождать и фиксировать творчески новые ситуации мышления.

Коммуникативная рациональность [190], как третья составляющая коммуникативности, является, фактически, реализацией предложенного С. Тулминым [239] некоего срединного пути проверки достоверности нового знания. Пути, который проходит между *абсолютизмом* логико-математического доказательства (обычно для нового знания и не имеющего соответствующей – репрезентативно-доказательной базы, но идеально-генетически соответствующей *поставной* доказательности) и *релятивизмом*, черпающим свою доказательность в конкретности проявлений каких угодно феноменов (даже локальных или имеющих индивидуально-неповторимый характер). Такой срединный путь сейчас начинает пониматься как та рациональность мышления коммуникативного сообщества, которая основывается на *новой логике аргументации* (Ю. Хабермас) или логике (само)принуждения к корректности мышления, свободной от внешней (в данном случае – формально-логической) принудительности. Подобная новая рациональность зиждется не только на известной редукции жесткой парадигмы доказательного знания на прежней, исключительно аксиоматически-дедуктивной основе, но и на существенном расширении средств доказательства. В последние включаются те формы аргументации, которые ранее не допускались в роли доказательных процедур (А. Огурцов) – интуитивные, ассоциативные, правдоподобные рассуждения и так далее¹²⁹.

Трансдисциплинарность является четвертым принципом мыслительной техники реализации разума «пастыря бытия». Особенным есть то, что она как бы наводит на научный фокус совокупности конкретных наук генезис *не-поставного мышления*. Более широко и содержательно – уже как вненаучная – трансдисциплинарность может и должна действовать для предотвращения и преодоления многих кризисных ситуаций нынешнего социума. Например, для распространения идей упоминавшейся *глубинной экологии* или в *экуменическом движении* за лучшее взаимопонимание и сотрудничество различных христианских конфессий, где принципиальным является и сохранение конфессиональных догматов, и признание некой *общей* полноты истины и благодати.

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

Указанные эпистемологические возможности трансдисциплинарности, как её прямое функциональное предназначение, в целом обеспечиваются метасистемной надстройкой над иными, дисциплинарно ориентированными научными подходами с исходно меньшими познавательными потенциалами – *мультидисциплинарностью* и *междисциплинарностью* [127]. Так, *мультидисциплинарность* ограничивается (разумеется, «методологически-бессознательно») четким сегментированием исходной целостности реальности (или, по Х., восприятием *Бытия* еще только как *сущего*, а *сущего* – в *поставной* интерпретации) с использованием для каждого сегмента некоторого количества автономных научных дисциплин и их дисциплинарно ориентированных практик. Синергия научного взаимодействия посредством некоего – в «первом приближении» – *неосознаваемого* переориентирования от *сущего* к *Бытию*, от профессионально узких мышления и мировосприятия к более широким, становятся характерными для *междисциплинарного* подхода. Институционально это обеспечивается и более высоким уровнем целостности рассматриваемой реальности, и исходя из активизируемого взаимодействия между научными дисциплинами – как по принципу образования новых дисциплин, порождаемых некими дисциплинами-донорами, так и «трансферта» теоретических положений и исследовательских практик одних дисциплин в другие.

Однако подлинный скачок широко понимаемой антипоставности мышления происходит лишь на уровне *трансдисциплинарности*. Она предопределяется, прежде всего, тем, что в силу различных обстоятельств человеческий разум (научный, философский, вообще – творческий) вынужден в поисках целостности и собственной обоснованности осуществлять *трансцендирующий сдвиг в пограничную с жизненным миром сферу* [127, с. 18]. Подобно заявленному *познавательно-синергетическому сдвигу* (от *Бытия* к *Становлению* – В. Буданов), здесь можно говорить о некоем потенциальном *познавательно-онтологическом сдвиге* от *сущего* к *Бытию* (в лексике Х.). Инструментом, определяющим возможность такого потенциального сдвига, является *трансдисциплинарная матрица* [128, с. 51]¹³⁰. Здесь матричным квадрантам (1. Научная картина мира; 2. Ценностные установки, определяющие мировоззрение; 3. Законы и основные определения научных понятий; 4. Способы осуществимости решений) соответствуют конкретные интенции трансцендирующего познавательно-онтологического сдвига.

Мыслительная техника разума «пастыря бытия»

Так, *научной картине мира* постнеклассики – универсальному эволюционизму – соответствует очевидная интенция целостно-динамического представления Бытия, содержательно-асимптотически передаваемая его метафорой «паутиной жизни», а *ценностным установкам* – культурный код (код «высокой» культуры»). Квадранты же *законов* и *основных определений* научных понятий и *способов осуществимости решений* должны, в основном, корреспондировать с группой, соответственно, переоткрытий и мыслительной техники постнеклассики¹³¹.

Для трансдисциплинарности особо следует отметить то обстоятельство, которое можно охарактеризовать как сдвиг от «катафатической» предопределенности научного результата (действующей в полной мере для мультидисциплинарной матрицы и в значительной – для междисциплинарной) к «апофатической» (для трансдисциплинарной матрицы) предопределенности. Здесь, напомним, *катафатичность* и *апофатичность* – канонические термины христианского богословия в определении Бога (или, используя удачное выражение С. Хоружего, – *Великого Иного*)¹³². Как бы ставя на место Великого Иного *Бытие* (по Х.) постнеклассическая наука и в целом, и в трансдисциплинарности особенно, по сути, повышает уровень трансцендентности своих исследований, что, собственно, «проговаривается» в соответствующих дисциплинарных матрицах. Так, матрица мультидисциплинарности жестко и прямо (или – *катафатически*) определяет, чем должно быть научное исследование (его методы, объекты и предметы). Матрица междисциплинарности позволяет в определенной степени «дрейф» между такими определениями и их перенос, замещение. Напротив, матрица трансдисциплинарности за неким допустимым уровнем своих прямых, катафатических, требований широко (но и неявно) исходит из *апофатического императива* – чем, собственно, *не должна быть наука*, если она за своими удобными и привычными метафизическими формализмами («поставностями») не хочет упустить Бытия. Этому соответствует, если полностью переходить с теологического языка на научный (и светский), ширящееся в постнеклассике обоснование своих знаний уже не на основе конечного количества исходных априорных аксиом, а, напротив, на базе контекста *корпуса теорем о несуществовании* (Э. Галуа, К. Гёдель, Дж. фон Нейман, ...), когда наука как бы нащупывает свое знание изнутри [19, с. 240].

¹¹⁶ Примечательно – свою *мыслительную технику* К. Ясперс связывал не только с необходимостью того, что здесь охарактеризовано как преодоление *гинноза сознания*, но и с широкой ревизией мыследеятельности всего существующего философского наследия с отделением в нем «зёрен от плевел»: «С помощью мыслительной техники ... необходимо прояснить ... мистико-спекулятивные мысли – быть может, самое великое и сокровенное из того, что создала философия. Они должны потерять присущую им наивность, чтобы не зачаровать нас и не вынудить упустить действительно необходимое по времени» [170, с. 258].

¹¹⁷ При месте науки в структуре культуры (обычно представляемой без какого-либо выделения приоритетов её взаимосвязанных сегментов как наука ↔ искусство ↔ религия ↔ образование, с частым добавлением нравственности) или такого сегмента, который дополнителен всем другим, следует исходить из необходимости трансферта предлагаемого осуществления разума «пастыря бытия» в научной сфере и в иные сегменты культуры. Естественно, с адекватной трансформацией такого разума соответственно онтологий этих сегментов.

¹¹⁸ Отметим, во-первых, что это новый ракурс (более того, метафорически-музыкально – «голос в фуге» трактования цивилизационной онтологии) представления метасистемного перехода уже с позиций мыслительной техники.

Во-вторых, параллельно с самосозидательными – *автопоэтическими* – системами существуют в силу той или иной целесообразности/обстоятельств и иные виды систем. Ключевым здесь является их отличие от базовых особенностей автопоэзиса. Так, для автопоэзиса характерны такие изменения самосовершенствования соответствующей системы при сохранении ее целостности и идентичности, которые отражают присущую системе цель (миссию) существования и используют для этого в основном ее собственный трансформационный потенциал (У. Матурана). Ныне же в синергетике, кроме процессов автопоэтических систем (*self-sustainable systems*), выделяют процессы в *гетеропоэтических системах* (*sustainable systems*), где развитие устойчивым образом поддерживается внешними факторами, а также процессы в *аллопоэтических системах* (*non-sustainable systems*), которые воспроизводят все что угодно, только не самих себя [116]. Примечательно, что для автопоэзиса присуще именно использование собственного трансформационного (ресурсного) потенциала, что сближает его с аристотелевской «энергией покоя» (В. Библихин). В этом отношении нынешняя цивилизация с её безудержной энергетической (ресурсной) гонкой, где энергия должна быть добыта каким угодно способом, хоть из вакуума, хоть из космического пространства, – «иначе всё остановится» – по определению не может быть автопоэтической.

В-третьих, с позиций цивилизационной онтологии метасистемный переход действует как принципиально иной, более совершенный инструментарий развития, чем только *созидательное разрушение* Й.А. Шумпетера.

¹¹⁹ Что, собственно, корреспондирует с концепцией *помнящей культуры* Я. Ассмана [22].

¹²⁰ Как отмечает автор концепта трансцендентального эмпиризма Ж. Делёз, непосредственным предтечей такого вида эмпиризма следует считать А. Н. Уайтхеда с его широким определением трансцендентального эмпиризма как антитезы *абстрактного* (абстрактности). Абстрактное, по Уайтхеду, ничего не объясняя, только «маскирует» объяснение. Отсюда и само абстрактное должно быть объяснено, так как цель познания не в том, чтобы «переобъяснить» вечное или универсальное, а в нахождении условий возникновения принципиально нового знания [79].

¹²¹ Здесь мы заимствуем как лексику – *помыслить возможное, помыслить немыслимое*, – так и, в значительной степени, описание применимости трансцендентального эмпиризма у Я. Свирского. Преобладающее же нынешнее человеческое мышление (общественное, научное, политическое, экономическое и даже философское) продолжает, к сожалению, двигаться по проторенной и, возможно, уже гибельной колее: «Философия сегодня забавляется тем, что она продолжает мыслить мыслимое, встретившись с немыслимым» [78, с. 8].

¹²² Релевантной эвристикой интерпретации трансцендентального эмпиризма, очевидно, было бы, прежде всего, представление его в кодах имплицативного и эксплицативного порядков Д. Бома. В этом случае система уравнений строится по характеристикам эксплицативного порядка (нашего «реального мира»). Но решения системы «выводят» на характеристики имплицативного порядка, с присущими им *энигмами* знаков знания (подобными загадочным узорам голограммы).

С позиций трансцендентального эмпиризма может быть понята и вся сфера культурного развития, где параллельно идут «постепенные» и «взрывные» процессы. Если «постепенные» процессы обеспечивают преемственность развития, то «взрывные» – новаторство. Именно они создают «окна» в семиотических пластах устоявшегося понимания и способны породить принципиально новую (трансцендентальную) информацию [155].

Интересно, что интенции – очевидно неявные – трансцендентального эмпиризма можно найти у яркого (научное творчество) и одиозного (сотрудничество с национал-социализмом) немецкого юриста и политического философа К. Шмитта. Они проявляются в том, как он сопоставляет *исключения* и *нормальный случай*: «Исключение интереснее нормального случая. Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает всё; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению. В исключении сила действительной жизни взламывает кору застывшей в повторении механики» [289, с. 29]. Исключению здесь соответствуют элементы трансцендентального эмпиризма, но не создаваемые неким оператором, а, как у З. Фрейда в психоанализе, «прорывающиеся» с уровня имплицативного порядка на эксплицативный, где они уже действуют как не-нормальный случай.

¹²³ Причем тут, во-первых, имеет место именно *личностная* самотрансценденция, эксплицативно определяемая в психологии (например, [248] или [172, с. 44]), где она трактуется как мистическое слияние личности с абсолютным [т.е. когерентности личности Бытию. – *Автор*], выход за пределы своего Я, реализация высшей автономности личности, в отличие от *не-личностной* самотрансценденции (например, как *эволюции эволюции* – Э. Янч). Во-вторых, здесь действует самотрансценденция «практической» постнеклассической науки – в смысле получения конкретного результата. Она отлична от того, что можно назвать *эпистемологической* самотрансценденцией некой научной парадигмы (например, сопряженной у К. Поппера с познавательной критикой и самокритикой, а у М. Полани – с особым актом уверования, самоотреченным стремлением к истине [18, с. 18–19]).

¹²⁴ Сменяя, очевидно, по принципам метасистемного перехода, когда образующееся коммуникативное сообщество, приобретая новые познавательные возможности, и сохраняет за трансцендентальным субъектом в определенном объеме и направленности уже существующие познавательные функции, и их дополнительно усовершенствует.

¹²⁵ Означенные составляющие коммуникативности определяют её как антитезу «ризомности» интенсивно формирующихся ныне в рамках Интернета *социальных сетей*. Причем подобная коммуникативность, исходя из своей высокой миссии, обладает таким свойством именно при общении *экзистенциальных самостей*, сохраняющих при общении свою идентичность: «...только тот, кто есть он сам, и способен подтвердить это в одиночестве – может истинно вступить в коммуникацию» [304, с. 499]. Напротив, коммуникативность, *как не имеющая никаких целей коммуникация* (Н. Луман) «широкого» социума, также имеет характер ризомы. Здесь действуют как бы масштабный вариант социальных сетей, включающий в себя помимо информационно-компьютерных средств множество иных (от устного общения до массмедиа).

¹²⁶ Так представленная «социокоммуникативистика» будет не полной без её ключевых фигур – Ф. де Соссюра (лингвистическое обоснование коммуникации), Ч. Морриса (семиотические основы коммуникации) и Ю. Хабермаса (рационализация коммуникативного поведения). Несомненно, к предтече «социокоммуникативистики» следует отнести и С. Трубец-

кого с идеями *соборного сознания*, возможного лишь на основе совершенной нравственности с её ключевым интегрирующим компонентом – *благой волей* [238, с. 587]. Действительно, возможна ли подлинная коммуникация (в творчестве, познании, моральных вопросах) без благой воли к подобной коммуникации? Поскольку в ином случае мы неминуемо приходим к тому, что «Не истина, а демагогия составляет коммуникативную перспективу современности. Ибо язык коммуникации говорит больше, чем хотят сказать» (Ф. Гиренко).

¹²⁷ Здесь, с позиций рассматриваемых нами положений, отметим, прежде всего, что «Коммуникация – антропологизированное состояние информации, через которое она субъективизируется, открывается человеку, делается ближе ему ... В информационном мире коммуникация ... онтологизируется» [144, с. 35]. Во-вторых, акцентируем в коммуникации действие именно *понимания* – того, что связано с личностным формированием нового знания (*аспекта* проблемы) при *синтезе*, возникновении в её процессе *диалога* (точнее – *полилога*) коммуницирующих индивидов как некой новой, динамической *знаниевой целостности*, возможного только на основе их, индивидов глубинного общения – *экзистенциальной коммуникации* (К. Ясперс). Это принципиально отличается от *объяснения*, сопрягающегося с сущностным (и неличностным) прояснением уже наличного знания, когда такая задача (*знаниевой целостности*) не ставится.

¹²⁸ С этих позиций в интересующей нас области, по сути, действует статистический *закон больших чисел*. Согласно ему совместное влияние большого числа случайных факторов приводит к результату, почти не зависящему от случая. Иными словами, возможная *поставленность* субъективных пониманий – как суженных («случайных») пониманий Бытия – должна «размываться» в интересующей нас совокупности таких пониманий.

¹²⁹ Отметим корреспондирование так представляемой коммуникативной рациональности с принципами вкратце и несколько в ином контексте представлявшейся *асимптотической* («мягкой») *математики* [9]. Асимптотическая математика – одно из направлений современной (в первую очередь – прикладной) математической мысли, стремящейся избежать «чудовищ формализма» и «искусственного пространства абстракций» (Р. Баранцев), присущих «классической» математике, и приблизить её к реалиям органичного мира жизни. Базой для такого поворота является переориентация ряда ключевых канонов нынешней математики: от предела – к приближению, от полноты – к целостности, от бытия – к становлению. Естественно, что подобная переориентация содержит и явный «контр-поставный» потенциал.

¹³⁰ Собственно, соответствующие матрицы – мультидисциплинарная и междисциплинарная – могут быть выделены и для предшествующих научных дисциплинарностей. Генетически же сам дисциплинарно-матричный подход сопрягается с *парадигмой* научного развития Т. Куна [140] и синхронизируется с этапами классической, неклассической и постнеклассической наук В. Стёпина [227]. Так, классическая наука корреспондирует с мультидисциплинарной матрицей, неклассическая – с междисциплинарной, постнеклассическая – с трансдисциплинарной матрицей [128].

¹³¹ Таким образом, трансдисциплинарность, как принцип мыслительной техники, находится в отношении *самореферентности*: она и определяет открывающиеся посредством неё новые, корректные, возможности познания Бытия, и определяется через эти возможности. Логический круг, очевидно, разрывается здесь включенностью в него человеческого, творческого сознания, открытого Бытию и способного к *самотрансценденции*.

¹³² Катафатичность и апофатичность, как уже вкратце пояснялось, – один из ключевых принципов христианского богословия. Христианское богословие, ориентированное на адекватное восприятие Великого Иного (Бога), со всей возможной сверхответственностью за адекватность восприятия своих определений, по сути, исходит из некой понятийной «вилки» (подобной вилке в шахматах или артиллерии) такого восприятия. Одной из позиций «вилки» является *катафатическое* (утвердительное) определение Великого Иного – как восхождение

по иерархической лестнице приближающихся к Нему *аналогий*. Вторая позиция – *апофатическое* (отрицательное) определение Великого Иного как того, чем Великое Иное, в силу своей трансцендентной природы, *быть не может*.

13. ТРИЕДИНОЕ КАК МЕСТО-И-ВРЕМЯ ПРИСУТСТВИЯ ПРИ БЫТИИ

Такие познавательные возможности, открывающиеся в постнеклассической науке, понимание характера позитивных и негативных синергий культурно-цивилизационных процессов, сейчас, в начале XXI века, позволяют по-новому оценить (и переоценить) то, что осмысливалось Х. 90 – 40 лет назад. Предостережения о «забвении бытия», об утрате человеком своей *самости*, с превращением его в безликого «ман»¹³³ (даже «вынося за скобки» угрозы технологизированной, политизированной и милитаризированной цивилизации с разрушением ею собственной биосферы как движения к *пропасти* [178]) уже вполне реальны в нашей глобальной современности. И здесь, буквально по В. Шекспиру, «быть или не быть, вот в чём вопрос»: в современности, которая то ли отчаянно пытается обрести *смысл в бессмысленное время* [278], то ли утратила к нему всякий интерес и даже представление о смысле как таковом, существует ли, все-таки, возможность вернуться к «истине бытия»¹³⁴? Или, иными словами, поставить в соответствие цивилизации не её гиперреальное разрастание, а трансцензус – как достойную для человечества жизнь в «истине бытия»?

Примечательными (и поучительными) в этом отношении были действия самого Х., с характерной нравственно-творческой динамикой, сопричастного тому драматическому порядку развития мира в первых шести десятилетиях XX века, в которых он был не посторонним наблюдателем.

Началу динамики соответствует практическая (но воплощавшая идеи философского видения) личная попытка Х. вернуться к «истине бытия», осуществив, по его выражению, «овладение временем» – предложением возможных к реализации конкретных решений насущных проблем – прежде всего в современной ему Германии, а посредством её и шире – в мире. Подобные возможности он полагал, прежде всего, не только и не столько в обновляющем выходе из общенационального политического, экономического, культурного и морального кризиса – как представлялось абсолютному большинству его соотечественников. В кризисе и сопутствовавшем ему *цивилизационном нигилизме* Х. видел лишь закономерное и неизбежное следствие. Оно было подготовлено исторически сложившимся метафизическим мировоззрением и на его основе не-аутентичным человеческим здесь-бытием с такой энергией их инерции, которая могла быть преодолена для иного – не-метафизического, не-поставного – миро-

Триединое как место-и-время присутствия при бытии

воззрения лишь силой нового, общенационального движения. Движения разочаровавшегося в прежнем культурно-цивилизационном строительстве и действующего в неожиданно сложившейся для него благоприятной обстановке. Такую силу он иллюзорно видел в *раннем* («духовном») национал-социализме еще до прихода его к власти в Германии в 1933 году [212]: «Колоссальным опытом и счастьем является то, что фюрер пробудил новую действительность, придавшую нашему мышлению правильное направление и ударную мощь» [266, с. 125]. Однако собственные цели национал-социализма, глубинно расистские и милитаристские, «пустого и грубого "биологизма"», с романтизацией насилия и техники, т.е., по самому же Х. – *генетически метафизические*, для реализации своих тоталитарных замыслов в действительности требовали совсем иного. Целям был необходим масштабный «ман» – исполнительный, культурно-ущербный, фанатично преданный мессианской идее быстрого решения всех проблем – прямой продукт метафизического, поставного мировоззрения. И всё же, в обновлениях *реального* национал-социализма 1933 – 1935 гг. Х. продолжал видеть (или уже больше убеждал себя в этом – загадка лишь косвенно приоткрывающаяся в «Черных тетрадах данного периода») новую и могущественную силу. Силу, способную осуществить прогрессивно-радикальный «поворот всего человеческого бытия, у начала которого мы стоим». И, соответственно, силу, для которой его идеи были бы спасительны, интересны и исполнимы¹³⁵.

Возможность претворения в жизнь такой *иной* силы Х. постепенно, шаг за шагом избавляясь от варварских и утопических иллюзий национал-социализма и занимая позицию «внутренней эмиграции» к нему, *переоткрыл* (пользуясь нашей терминологией) в недрах собственной фундаментальной онтологии. Это – сила, одновременно фундированная в *укорененности* человека в органичном мире родных ему вещей с адекватной ему культурно-цивилизационной системой, так и в *осмысляющем мышлении*, открытом для тайны будущего, которое человечество само себе готовит [262]. Сила глобальная и глубинная, соразмерная *преодолению метафизики*, или, уже по К. Ясперсу – «мягкая сила» *благородства* человеческого *самобытия*, *рассеянного в мире* [301, с. 408]. Она ничего не может гарантировать, но, по сути, является последним шансом *присутствия при Бытии*, выхода из как бы еще не существующего, но онтологически уже *реального сущностного бедствия* (Х.), *предопределяемого*, прежде всего, «бегством от культуры»¹³⁶. Это, добавим, сила, осторожный оптимизм относи-

Триединое как место-и-время присутствия при бытии

тельно которой внушают постнеклассическая наука и синергетика с равнозначными им философией, религией, моралью, образованием, а её «компактирующим маркером» есть *трансцензус*.

Однако такая сила осуществима лишь при двух, если воспользоваться лексикой Х. исходно необходимых радикальных «поворотах» глобального социума. Первый из них возвращает человечество к той духовной «развилке», от которой идут его две судьбоносные возможности. Философ именует их *первым* и *другим (вторым) началом* [266]. Человечество – так «исторически сложилось» – стало на путь первого начала и в конечном итоге пришло к «забвению бытия» и к еще не осознаваемому по своей сути пересотворению мира и собственному «расчеловечиванию». Теперь вернуться к необходимому и спасительному другому началу, ведущему к «истине бытия» можно лишь изжив до конца, критически переосмыслив гибельность складывающейся культурно-цивилизационной ситуации. Второй «поворот» связан с персонально необходимым для каждого человека пребыванием в структуре линий *Четверицы*, формирующей его как «пастыря бытия» (отнюдь не тождественного «сверхчеловеку» Ф. Ницше).

Возможность же институализации подобной силы, её поиск и обретение, напомним, с позиций *макроцивилизационной синергетики*, а её деятельностно-потенциальная осуществимость – в направлении того, что А. Маслоу представлял как *единый добрый мир*, а К. Ясперс как *мировой порядок*, – видятся нам в архитектонике системной триады *универсум ↔ цивилизация ↔ культура*, в функционально-сущностных особенностях триады, в синергетически-точном согласовании взаимодействия её компонентов¹³⁷. Такая триада передает возможность реализации *присутствия при Бытии* – как достойного места-и-времени человеческого существования – уже не только и не столько посредством «паутины жизни» (с позиций научной картины мира), а именно более деятельностно – с позиций *онтологии возможных* к осуществимости *созидательных усилий* глобального социума¹³⁸. Поясним предлагаемую триадическую структуру.

Во-первых, адекватным наименованием результата таких усилий была бы их характеристика как *истиноблага*, вводимая в [197] и обозначающая преодоление субъектного отчуждения социума в здесь-бытии, т.е. передающая процесс возвращения к «истине [благого. – Автор] бытия»¹³⁹.

Триединое как место-и-время присутствия при бытии

Во-вторых, *присутствие при Бытии* посредством триады передается чем-то подобным *Единому*. Это, напомним, – центральная категории философии *неоплатонизма*, обозначающая начала всякого множества, предшествующего ему и превосходящего его, а в синтетическом представлении – «начала неделимости ... и целостности как реально сущего – вещи, души, сознания, личности, так и идеального бытия – понятия, закона, числа» [70, с. 14]. Причем *присутствие* будет задавать меру *непоставности* триады и её (множества) составляющих (комплексно как реальных, так и идеальных), а *истиноблаго* – эмерджентность и целостность триады. Обозначим так особо понимаемую с позиций цивилизационной онтологии триаду-Единое как Триединое (Единое триады).

В-третьих, одним из конкретных функционально-деятельностных срезов так представляемого *присутствия* выступает уже упоминавшееся *устойчивое развитие*, причем именно как *поддерживаемое развитие* (англ.: *sustainable development* – подтверждаемое, продуктивное, надежное развитие) в противовес каким-либо «самотёчным» изменениям – даже цивилизационным. И подобно тому, как устойчивое (поддерживаемое) развитие может реально существовать только глобально (с естественными региональными отличиями), так и осуществимость «истины бытия» может иметь только планетарное измерение.

В-четвертых, при общем синергетическом «ручательстве» за потенциальную осуществимость *присутствия при Бытии* посредством триады, каждый из её компонентов требует рассмотрения ряда уточняющих положений как по своему функционально-онтологическому предназначению в триаде, так и по сущностным «параметрам». Прежде всего, отметим, что предлагаемая триада является именно *системной* (целостной) *триадой*, когда её единство создается компонентами одного уровня, каждый из которых служит мерой совмещения двух других [25]. Все три компонента потенциально равноправны, но в них, соответственно решаемых проблем можно, выделять те *диады*, бинарные и неантагонистические, противоречия которых призван нормализовать третий компонент, выступая в роли их интерфейса. При том, что все диады относительно осуществимости культурно-цивилизационного трансцензуса организационно (но не функционально) равноправны, *можно начать* («Философствовать – значит мочь начать» – Р. Сафрански) рассмотрение действия архитектоники триады с пары *универсум ↔ культура*, с их обобщенными функциональными онтоло-

Триединое как место-и-время присутствия при бытии

гиями *естественное* (универсум) и *искусственное* (культура). Тогда третий компонент – цивилизация – функционально-онтологически связывает между собой универсум и культуру в Триединое (с его «истиной бытия»), действуя как их *интерфейс*.

¹³³ Напомним, у Х. «ман» (от нем. *das Man* – люди) – один из *экзистенциалов*, характеризующих обезличенность существования человеческого индивида среди подобных ему обезличенных индивидов. Превращению человека в пассивного и деиндивидуализированного «ман» противостоит *интериорность* (от *interior* – внутренний), утверждающая порядок «отличный от исторического времени, в котором образуется тоталитарность» (Э. Левинас). «интериорность – это отказ превращаться в полную пассивность, фигурируя лишь в чужих бухгалтерских подсчетах» [150, с. 92].

¹³⁴ Такая двойственность ситуации («время нынешнего мира – поворотное, время концов и начал ... Что наступает, неясно, а потому и неясно, что же, собственно, исчерпывается, заканчивается» [23, с. 5–6]) печально-точно передается у С. Аверинцева «Я все чаще думаю, что, пока мы [люди культуры и морального авторитета. – *Автор*] ставим мосты над реками невежества [шире – масскультуры, варварства, абсурда – *Автор*], они меняют свое русло и новое поколение входит в мир вообще без иерархических априорностей [системы культурных и моральных ценностей. – *Автор*]» (Ср. «Пустыня ширится сама собою» у Ф. Ницше).

Несколько иная позиция отношения к нынешней ситуации цивилизационного обесмысливания, на наш взгляд, более объективистская – касающаяся преимущественно технологических параметров цивилизации и уходящая от «неудобных» проблем человеческого духа и души, – дается в гипотетическом *законе техно-гуманитарного баланса* [181, с. 6]. Закон утверждает существование согласованности роста мощи производственных и боевых технологий человечества с ростом социальной ответственности и разума по их возможности применения. Однако такой *классический* взгляд (отметим, к тому же не учитывающий неявное, «токсическое» воздействие технологий на ответственность и разум человека, а также на его информационный инструментарий посредством кибератак) серьезно оспаривается всей нынешней цивилизационной *постнеклассикой*: «У нас сейчас ... порядок уже не реальности, а гиперреальности, и только на этом уровне способны его достигать и поражать сегодняшние теории и практики, сами по себе тоже зыбкие и недетерминированные» [51, с. 45].

И уж совсем бодро глядят в настоящее и будущее жрецы и адепты *Нью Эйдж* (от англ. *New Age* – буквально «новая эра») с их ориентацией на грядущую 2500-летнюю эпоху – «Эру Водолея» – с новой расой людей на основе *детей индиго* с якобы гарантированным, а, по сути, уже сейчас *изготавливаемым* на солидной коммерческой основе грандиозным «скачком» в (квази)духовном и ментальном развитии человечества [133].

Своеобразной же «повесткой дня» достойного поведения человека здесь могут быть слова Р. Гвардини, сказанные им еще в 1950-х: «Так или иначе, но перед человеком сейчас встают задачи внутреннего освобождения, самокалывания перед лицом всё разрастающихся чудовищных безличных сил (*Es-Machte*), – задачи, которые мы едва начали осознавать» [73].

¹³⁵ Ситуация то ли «мечтательного ребенка», позволившего в своей невинности увлечь себя нераспознанному злу» (К. Ясперс), то ли «специфической слепоты профессионалов ясности» и «консервативных революционеров», пытающихся так «броситься в огонь, чтобы не сгореть, не изменив ничего» (П. Бурдьё), а то и личностной *ретерриториализации* (как ошибочного нахождения искомой конкретности) в среде национал-социализма (с позиций творчества *концептов* Ж. Делёза и Ф. Гваттари) – с выяснением меры ответственности самого мэтра за подобный инфантилизм/слепоту – благодатная тема обсуждения в ключе сопряженности поведения и творчества Х. В неё, кстати, просятся и другие выдающиеся фигуры

немецкой науки того времени, к примеру, политолог и юрист К. Шмитт или теолог Г. Киттель [141].

Тема, как таковая, начинаясь с «хлеба ранних лет» Х. и переходя крещендо на его период союза с национал-социализмом, движется через этап последующей денацификации философа, с отлучением от преподавания, и перетекает в наши дни (есть ли в творчестве мэтра скрытая или явная идеология национал-социализма?). Недавно, с публикацией его дотолем не издававшихся «Черных тетрадей», где спектр мыслей автора располагается от сугубо философских до личностных проблем, тема дополнительно активизировалась и прежним вопросом возможного антисемитизма Х. Так что в определенном отношении вопрос может прозвучать и вполне радикально: «Кто Вы, доктор Хайдеггер?». Всё это определяет существование крайних позиций оценок деятельности и убеждений Х. – от безоговорочно обвинительной (например, у В. Фариаса) до в значительной степени оправдательно-сострадательной (к примеру, у Х. Арндт). Причем здесь именно своим подходом к проблеме как с позиций неоднозначности и полифонии всякой неординарной личности, так и взаимоотношения ментального и морального в условиях тоталитаризма, выделяются, соответственно, работы П. Бурдые [63] и Ф. Федье [246]. Особое место тут занимает точка зрения Р. Рорти о случайности отношений между интеллектуальными и моральными добродетелями любого мыслителя (и персонально – М. Хайдеггера) [210, с. 149].

Отметим, что вопрос «Кто Вы, доктор Хайдеггер?» для философа, у которого осмысление многих новых вещей шло через скрытые возможности языка, при обращении как к архаике слов, так и в конструировании неологизмов, органично может быть переведен в языковую плоскость самого Х. Это дает неожиданный результат *магического реализма*, где магическое переплетается с реальным как в соотносительности звучаний и смыслов двух языков – немецкого и английского, так и в «странных сближениях» двух выдающихся личностей – немецкого философа Хайдеггера и шотландского писателя Стивенсона. Исходным в такой «магической игре», достойной произведений Х.Л. Борхеса, является деконструкция с помощью дефиса фамилии философа, записанной на его родном, немецком языке. Заключительным – посредством смысловых и фонетических соответствий слова, деконструированного на немецком языке, выход на соответствующий ему английский *след* (по Ж. Деррида). Таким следом является повесть Р.Л. Стивенсона «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда», раскрывающая возможность демонической двойственности человека. Это – хорошая метафора для описания двойственности самого Х.: доктора-философа и человека, со всеми присущими ему слабостями – гордыней, конформизмом, лукавством, тягой к иллюзиям.

¹³⁶ «культура *смещается* в эпицентр всех бытийных, интеллектуальных, социальных, производственных, национальных трагедий и – в этом ключе – *переопределяется*. Хотя каждая из этих трагедий замешана на неприятии культуры и упорно оттягивает свой катарсис» [44].

¹³⁷ В триаде культурно-цивилизационная система выступает как одна из её диад (см. далее). Особое место, которое культурно-цивилизационная система занимает в триаде, состоит в том, что она требует постоянных творческих и моральных усилий человек и для своего существования, и, тем более, появления. Без этого никакая «мягкая сила» не возникнет, тогда как универсум требует более всего внимательного и ответственного отношения к себе, «укорененности» в нём.

¹³⁸ Подобное ориентирование на представление вещей глубинных, нетривиальных и жизни в них, притом, в значительной степени, как их извлечения из забвения в новых культурно-цивилизационных условиях, действует, буквально, как римейк названия и сюжета цикла романов М. Пруста «В поисках утраченного времени» – от «По направлению к Свану» до «Обретённого времени». Напомним, Сван – знаковый и непостижимый для автора персонаж, но именно этим и *ориентирующий* восприятие героя романа в его поисковом самовоспитании в себе «правильного», органичного и нетривиального мировосприятия.

¹³⁹ Иными словами, *истиноблаго* является положительной антитезой к тому, что в [102] определяется образом *научной картины мира как фактора его разрушения*. Истиноблаго есть, по сути, синоним смыслопорождающего трансцензуса с тем отличием, что в первом термине – истиноблаге – делается акцент на познавательных характеристиках, во втором – на познавательно-деятельностных. Само же согласование истины (гносеологической категории) и блага (категории аксиологической) всегда было важной философской проблемой, ныне актуализуемой нарастающей цивилизационной кризисностью [46] (см. далее). Нельзя не отметить корреспондирования с истиноблагом позиций *нового типа интеграции* истины и нравственности, целе-рационального и ценностно-рационального (В. Стёпин) с одной стороны и *развивающейся гармонии* (В. Сагатовский) – с другой.

14. ТРИЕДИНОЕ В РАКУРСЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ОНТОЛОГИИ

Обращаясь к диаде **универсум ↔ культура** с их бинарными противоречиями *естественное ↔ искусственное*, отметим, что неантагонистический характер диады по законам диалектики должен и противопоставлять компоненты друг другу, и объединять, предполагая у них некую общую, *зеркальную* сущностную основу¹⁴⁰. Такой общей основой, очевидно, является их *трансцендентность* (как неисчерпаемость, запредельность, открытость, невыразимость)¹⁴¹. Подобная позиция зеркального обобщения универсума и культуры в диаде позволяет выделить в них уже то особенное, которое делает их, собственно, универсумом (как объективной реальности совокупности действительных и возможных физических, биологических, человеческих миров – в том числе и нашей Вселенной) и культурой (как областью человеческой деятельности, связанной с творческим, продуктивным, ответственно-моральным самовыражением человека, проявлением его субъективности). И, добавим, особенное культуры в аспекте осуществимости трансцензуса критической массы социума с позиций цивилизационной онтологии¹⁴².

Условно акцентируя в данной диаде внимание на универсуме, выделим в нем две основные группы характеристик, релевантных нашей «ракурсной» задаче. Первую группу можно определить как *структурную содержательность* универсума. Структурная содержательность предполагает некую вложенную архитеконику составляющих универсума, где предшествующие составляющие являются основой для последующих¹⁴³. Это: *космический универсум* (от элементарных частиц до химических элементов) → *природный универсум* (от минералов до живых организмов) → *человеческий универсум* (психосоматические структуры *homo sapiens*) → *социальный универсум* (общество с его социальными институтами)¹⁴⁴.

Вторую группу можно определить как *сложность* универсума. Собственно, это свойства саморазвивающегося от Большого взрыва и до наших дней универсума – и относительно процессов происходящих в универсуме, определяющих его нынешнее состояние и последующую эволюцию, и соответственно их адекватного научного понимания. В сложности выделяются *три основных блока* – развитие неорганической природы, возникновение живого и основных уровней его организации, возникновение и развитие человека и социума [229]. Особенным является то, что между этими блоками существуют непроясненные лакуны, связанные и с развитием нежи-

вой природы, и с тем, как возникла сама жизнь, и с тем, с чем было сопряжено полнение человека и общества.

Одним из ключевых моментов в таком сложностном понимании универсума является представление о наличии в нем, как в саморазвивающейся системе, особых *информационных структур-кодов*, фиксирующих ценную для универсума информацию. Являясь компонентами универсума, они и определяют его воспроизводимость как эмерджентного целого. Хотя современная наука уже выявила такие информационные структуры в живых и социальных системах универсума, проблемным остается существование структур в системах неживой природы [229].

Вторую диаду триады можно представить парой **культура ↔ цивилизация**, с обобщенными функциональными онтологиями *самоценностное* (культура) и *инструментально-прикладное* (цивилизация), где неантагонистическая противоречивость определяется общим искусственным характером культуры и цивилизации. Третий же компонент – универсум – функционально-онтологически, как интерфейс, связывает между собой культуру и цивилизацию в *Триединое*, исходя из их общей *сложностной основы* (воздействуя на их «строительный материал»). Акцентируя в этой диаде внимание на *культуре*, прежде всего сущностно «разведем» между собой категории культуры и цивилизации. Отметим, во-первых, что это будет именно *операциональное* – т.е. связанное с «ракурсной» задачей – уточнение данных категорий. Во-вторых, оно корреспондирует с той общей интенцией различения культуры и цивилизации, которое к нашему времени так или иначе уже сложилось, где триадически-синергетическое видение позволяет сделать его содержательно более рельефным. Так, прежде всего, категории культуры и цивилизации имеют различные временные периоды их возникновения. Слово «культура» встречается в ранних латинских текстах еще до нашей эры, означая некое «правильное» отношение к чему-либо, слово «цивилизация» появляется лишь в XVIII столетии, обычно связываясь с именем В. де Мирабо, где оно означало условия существования добродетельного общества. Однако в XX веке наступает период их синхронного употребления.

Здесь можно выделить два крайних полюса соотносимости культуры и цивилизации [197, с. 16–17]. Первый из них противопоставляет культуру и цивилизацию, относя к культуре всевозможные формы духовной, творческой и незаинтересованно-игровой деятельности, тогда как цивилизация связывается с материальными интере-

сами, репродуктивной и прагматической деятельностью. Второй полюс связывается с пониманием культуры и цивилизации как категорий взаимозаменяемых и не содержащих фундаментальных различий. Среди этих разнородных тенденций сопоставления культуры и цивилизации становится все более весомым взгляд *необходимого взаимодополнения* культуры и цивилизации, причем, по-своему взаимоотражающихся друг в друге. Здесь крепнет понимание культуры как некой, в принципе, не предметно-утилитарной, самобытной («каждой культуре соответствует ... своя форма замкнутого или потенциального сознания» [23, с. 144]) деятельности по реализации человеческих ценностей в когерентных им – от идеальных до материальных – произведениях («культура ... есть форма постоянной рискованной и ответственной самодетерминации человеческого сознания и бытия» – В. Библер).

Тогда цивилизация принимает на себя роль способа осуществления и общих условий, необходимых для такой реализации. Во-первых, «цивилизация – это некая сфера жизни нормальных людей», «плотное и нормальное дело». Во-вторых, «прокладка, позволяющая превращать смысловую детерминанту в причинную и причинную – в смысловую [т.е. сопрягать между собой пассионарный порыв что-либо делать и необходимый для этого инструментарий. – Автор]» – В. Библер)¹⁴⁵. Отсюда, культура ориентирована на *Бытие*, на «истину бытия», и поэтому обща с Бытием в трансцендентности («культура ... возникает в попытках ответить на вопрос о рукотворных формах "потустороннего бытия"» – В. Библер), что *апофатически* декларируется «надбиологичностью» (В. Стёпин) культуры. В то же время, если в Бытии трансцендентность имеет, условно говоря, естественный характер, то в культуре – генетический, выражая собой и скрытый смысл, и явное качество человеческой жизни. Напротив, цивилизация (в известных её типах – традиционном, индустриальном и постиндустриальном) метафизически связывается с реальным и конкретным *сущим* – так или иначе поставно формируемым – с генетически присущей ему кризисностью¹⁴⁶. В так понимаемой культуре можно выделить три группы её характеристик, релевантных нашей задаче.

Первую группу, подобно описанию универсума, можно определить как *структурную содержательность* культуры, однако уже не с вложенной архитектоникой составляющих, а с двумя её независимыми измерениями. Особенное здесь, прежде всего, то, что составляющие одного измерения определенным образом корреспонди-

руют с каждой составляющей другого измерения. Первое измерение можно условно обозначить как «секторное», где каждой составляющей – сектору – будет соответствовать культура определенной страны, народа, этноса. Второе – «сегментным», и оно будет характеризовать свои составляющие – сегменты – как некие содержательно-автономные обобщения культурной деятельности – наука, искусство, религия, образование – с их более мелкими подразделениями (к примеру: наука – физика, химия, биология). Сектора и сегменты объединяет та особенность, что все они сложные иерархические (многоуровневые) системы, причем каждая из них сопрягается с соответствующими *мировоззренческими универсалиями* [230, с. 61] – предельными основаниями оценки, осмысления и переживания того, что находится в «зоне ответственности» сектора или сегмента.

Хотя мы уже давали представление о сложных постнеклассических человеко-размерных системах с позиций *динамической теории информации* синергетики [282], а сектора и сегменты культуры именно такие системы, здесь дополнительно охарактеризуем сложные системы непосредственно в культурологическом отношении.

Во-первых, – это вертикальные потоки информации, связывающие уровни систем и действующие как *культуроформирующие силы* (В. Библер) – суть *языки* систем-культур: секторных (язык украинский, русский, немецкий, китайский) и сегментных (язык физики, химии, танца, православного богослужения). Они являются «персональными» для соответствующих систем-культур и ничем другим не заменимыми, только и «скрепляя» каждую конкретную культуру, формируя при этом их *концептосферу* [152, с. 321] – сферу возможных потенций понимания посредством языка. Во-вторых, архитектура иерархических систем, предполагающая крайние материальный (физический) и ментальный уровни, «культурологически» согласуется с рассматривавшейся концепцией Д. Бома о *сома-значимости*, где уровень материальной культуры когерентно сопрягается с её знаково-символическим уровнем (например: теоретическая наука и её опытно-эмпирическая база)¹⁴⁷.

Вторую группу можно определить как *смыслопорождающую системность* культуры. Мы исходим из того, что культура – не просто некая сложная система, а система, генерирующая артефакты как коды культуры (от материальных до знаково-символических) в процессе *синергетического смыслопорождения* или в результате действия *законов смыслообразования* [197, с. 8]. Смыслопорождающий характер

культуры, при имманентной для смыслопорождения диалогичности, определяет и *диалоговый характер* самой культуры. Культура реально может существовать только в явном или неявном диалоге – как в процессе создания своих артефактов, так и при их потреблении/осмыслении¹⁴⁸. Смыслопорождающая диалогичность культуры при том, что диалог предполагает существование пары «Я» ↔ «Ты», в зависимости от конкретного содержания компонентов (начал, сторон) пары, определяет соответствующую диалогическую интенциональность культуры как её третью группу характеристик.

Диалогическая интенциональность культуры может быть понята в различии направленности – вектора – диалога, причем во всех случаях цивилизация в конкретности своего проявления выполняет функцию интерфейса (медиатора) между началами «Я» и «Ты» диалога¹⁴⁹. Исходным видом такого диалога – наиболее *масштабным* и, тем не менее, *неявным* – является диалог между культурой («Я») и универсумом («Ты»). Причем культура предоставляет универсуму его осмысление и реализацию неиспользуемых возможностей, а универсум культуре – органичную и бескорыстную возможность использования своих благ (пространства, времени, вещества, энергии). Цивилизационным интерфейсом здесь должен был бы быть институт *устойчивого развития*, регламентирующий смыслопорождающее (разумное, корректное) отношение культуротворящего социума к универсуму, миру, в котором социум живет. В данном случае диалог выступает в своей наиболее «чистой» форме, реализуясь между началами различных онтологий. В результате подобного диалога как осмысляется *нечто*, чему вообще допустимо быть (поскольку заложено в потенции универсума), так и это *нечто* смыслопорождающе (ответственно-разумно) производится (как артефакт)¹⁵⁰.

Диалог же в рамках самой культуры, с позиций её собственной онтологии, образует два его вида, определяемых природой компонентов и, отсюда, их собственной интенцией. Во-первых, это то, что можно определить как *межкультурный диалог* (между компонентами – культурами-секторами различных стран, народов), где основной интенцией, при качественном обогащении компонентов в процессе диалога, является сохранение их собственной идентичности («генетической памяти»). Иными словами, диалог осуществляется не пересекая границ идентичности – «между» границами. Характер межкультурного диалога определяет инвариантная общность компо-

нентов – их подобная экзистенциальная основа, со стремлением солидарного со-
нения разнообразия основы. Во-вторых, – *транскультурный диалог* (между компо-
нентами – различными сегментами культуры), где составная этимология (лат. *trans* –
сквозь, через + культура) этого вида диалога обозначает именно отсутствие в его
компонентах такой инвариантной общности, с допустимостью пересечения границ
идентичности компонентов. Поэтому в транскультурном диалоге задача сохранения
идентичности компонентов прямо не стоит («транскультура освобождает культурно-
го человека от ... предрасположенностей его исходной культуры» [296, с. 243]), воз-
можен её значительный «дрейф» в процессе диалога, с образованием принципиально
новых качеств компонентов (к примеру, новых видов науки или искусства) Очевид-
ными цивилизационными интерфейсами для межкультурного диалога, надстраиваю-
щимися над естественным человеческим желанием к общению, контролирующими и
дисциплинирующими общение, должны быть соответствующие специализированные
международные институты (под *прямой* эгидой ЮНЕСКО), а для транскультурного
диалога – некие, еще только формирующиеся механизмы (функционально подобные
междисциплинарности и трансдисциплинарности под *организационной* эгидой
ЮНЕСКО)¹⁵¹.

Диалогическая интенциональность культуры делает прозрачными как по суще-
ствующему положению дел, так и по их необходимому состоянию, два важных мо-
мента. Во-первых, очевидную необходимость всех видов диалогов, предопределяе-
мых действительностью тех или иных цивилизационных интерфейсов. Напротив, отсут-
ствие «диалогического свойства» в этих интерфейсах и, более того, явное или неявное
привнесение в диалог «чего-то своего», делает их несостоятельными как в понимании
функционального предназначения интерфейсов, так, естественно, и в их практиче-
ской реализации¹⁵². Во-вторых, действительное существование культуры только в
процессе диалога для *межкультурного* (секторного) и *транскультурного* (сегментно-
го) видов диалога предопределяет необходимую *множественность* (компонентов,
начал) *культуры*: секторов культур (и сопряженных с ними языков) народов, стран,
этносов в первом случае и автономных сегментов культуры (науки, искусства, рели-
гии, образования) – во втором. Это устанавливает и некую органичную *хронотоп-*
ность конкретной культуры – невозможность заменить её какой-либо иной культурой
и ненужность выхода за её собственные пределы. «Схлопывание» *секторного* разно-

Триединое в ракурсе цивилизационной онтологии

образия культур в мире (как происходящие сейчас западнизация/американизация) ведет к образованию единой *масскультуры*, снятие различий между *сегментами* культуры – к *профанации* (используя лексику Р. Генона – профаничности) и *мистификации культуры*¹⁵³.

Наконец, последнюю диаду триады формирует пара **цивилизация ↔ универсум** с обобщенными онтологиями *установленное авторство* (цивилизация) и *неустановленное авторство* (универсум), где неантагонистическая противоречивость определяется реальностью компонентов – вне зависимости от их генезиса¹⁵⁴. Третий компонент – культура – как интерфейс связывает между собой цивилизацию и универсум в *Триединое* посредством *толерантности* (терпимости, уважения) к их реальности, толерантности как некой универсалии, общей всему культурному разнообразию [195]. Акцентируя в данной диаде внимание на *цивилизации*, которой уже ранее была отведена функционально-онтологическая роль *интерфейса* между культурой и универсумом, определим особые, нетривиальные характеристики, достижимые для цивилизационного интерфейса. Здесь выделяются три группы свойств цивилизации в ракурсе цивилизационной онтологии¹⁵⁵.

Первую группу составляют те свойства цивилизации, которые определяют её возможности именно как *эмерджентного интерфейса*. Напомним, что понятие эмерджентного интерфейса пришло в «широкую» (и постнеклассическую) науку из философии и социологии науки [324]. В самой распространенной – физической – ситуации подобный интерфейс – поверхность раздела двух различных сред вещества или, например, граница раздела живого и неживого. Особенным является то, что интерфейс, действуя синергетически, порождает качественно новые, более богатые – эмерджентные (от англ. *emergent* – внезапно возникающий) свойства, которые исходно отсутствуют у сред [16]¹⁵⁶.

Если такими различными средами являются универсум и культура с несхожестью их «веществ», то в интерфейсном плане несхожесть проявится в том, что универсум будет выявлять себя преимущественно в сфере *причинной детерминации* (как происходящее вследствие чего-то), а культура – в сфере *смыслопорождающей* (телеономической) *детерминации* (как стремящееся к чему-то). Тогда цивилизация «интерфейсно-эмерджентно» будет действовать как некая *узкая прокладка* между универсумом и культурой, *дополняя* смыслопорождающую детерминацию культуры при-

чинной детерминацией универсума, а причинную детерминацию универсума – лопорождающей культурой [42]. Т.е. культура, *сохраняя свою идентичность*, посредством цивилизации (её институтов, технологий, инфраструктуры) будет причинно-детерминистически овеществляться и усложняться в «материале» универсума, приобретая те новые свойства (от материально-энергетических до информационных), которые исходно – только смыслопорождающе – ей не были даны. Напротив, универсум, *сохраняя свою идентичность*, с помощью интерфейса цивилизации смыслопорождающе «раскрывается» в культуре, приобретая новые сложностные свойства (от эстетического переживания природы до философского осмысления универсума)¹⁵⁷.

Вторая группа соответствует свойствам цивилизации как *института*. Цивилизация здесь действует в особом – от материального до знаково-символического уровней – пространстве институализации, создавая некую модель социальных норм, правил, статусов и ролей. Эта модель предопределяет саму возможность (или невозможность) культурной деятельности того или иного вида и направленности, и корректность отношения к универсуму (от Киотского протокола до *благоговения перед жизнью* А. Швейцера). Синхронизируясь во времени с культурой, но, как было показано, отставая и догоняя её по уровню развития, подпитываясь культурой, но и предоставляя ей возможности для самовыражения, цивилизация, как институт, «слипается» с культурой до их трудной практической различимости. В этом отношении реальная (и необходимая) *парность* культуры и цивилизации корреспондирует с известной из философской антропологии парностью категорий «свободы для» (*позитивной* свободы-возможности творческого самовыражения человека) – у культуры и «свободы от» (*негативной* свободы-зависимости от условий, обеспечивающих творческое самовыражение) – у цивилизации.

Третью группу свойств цивилизации можно обозначить как *имманентную рациональность* (Т. Адорно) в смысле существования в цивилизации некой прозрачной основы всеобще-однозначного (рационального) понимания её положений мировым социумом. Этими инструментальными свойствами цивилизация, собственно, ориентирует человечество на «жизнь в культуре» – как по её созданию, так и по восприятию – на основе *таких* институциональных норм и правил, которые, в принципе, должны одинаково восприниматься всем социумом, никого *не-политкорректно* не ущемляя («чужой цивилизации не бывает» – В. Библер). В подобном статусе одно-

значности и устойчивости цивилизация должна быть *глобальной цивилизацией*, печивая как диалог множества *синхронизированных* с ней культур настоящего, так и *диахроническое* обращение к культурам прошлого и возможным культурам будущего. Всё это образует – на основе совокупности *локальных культур* (со своими социумами и языками) – по принципу фрактальности единую *глобальную культуру* «как одно целостное» [41] и определяющую, и определяемую «параллельной» ей цивилизацией.

¹⁴⁰ Используя язык нынешней «технаукомики», метафизически видящей Бытие исключительно через призму ресурсов (от сырьевых до информационных), эти бинарные противоречия можно было бы представить как противоречия между ресурсами, которые потребляются (универсум), и ресурсами, которые производятся (культура) – «культура ... есть сфера произведений» (В. Библер). Сама же зеркальность, взаимодополнительность универсума и культуры при базовых *естественности* (и относительной временной первичности) универсума и *искусственности* (и относительной временной вторичности) культуры предопределяет их взаимоотношение с позиций Вызова-и-Ответа А.Дж. Тойнби [234]. Здесь *онтологическому* Вызову универсума должен соответствовать правильно понятый и реализуемый *онто-экзистенциальный* Ответ культуры.

¹⁴¹ См. риторический вопрос: «Если трансцендентное существует [в универсуме. – Автор], то каким должно быть [формирующее культуру. – Автор] научное сознание, моральное, эстетическое, идеологическое ... религиозное [сознание. – Автор]?» [97, с. 106].

¹⁴² Поскольку универсум и культура здесь начинают как бы «заслонять» цивилизацию, входящую, прежде всего, в название данной работы, необходимо-опережающе отметим следующее. Особенным интерфейса-цивилизации в функции некоего *маркера цивилизованности* есть то, что он более *заметен* и *управляем* по сравнению с универсумом и культурой, в то же время *неявно* и *необходимо* в них присутствуя. Но, поэтому, обеспечение возможности для всей триады универсум ↔ цивилизация ↔ культура реализации трансцензуса социума как раз и требует усиленного акцентирования, выделения в универсуме и культуре тех многих вещей, которые обычно не рассматриваются.

¹⁴³ Здесь используется структурная организация универсума – *континуум онтологических универсумов* – представленная в [245, с. 234], но со значительным сущностным реформатированием организации под рассматриваемые автором проблемы.

¹⁴⁴ Суть человеческого универсума – или, иными словами, *природы человека* [255, с. 187], его онтологической структуры – передается восходящим еще к Апостолу Павлу и, в целом, поддерживаемое современной *философской антропологией* понимание человека. Он представляется как состоящий из соотнесенных между собой начал *тела* (плоти, сомы), *души* (психики, сознания) и *духа*. «Душа, при всей якобы её непространственности, находится в пространстве между духом и телом. Все вместе они образуют целостный состав человека, который постоянно разъединяется наукой и жизнью» [106, с. 151].

Если первые два начала даются человеку, по сути, «в готовом виде», *актуально* и, так сказать, в подарок – ими надлежит лишь «правильно пользоваться», то дух дается *потенциально*. Душа (психика, сознание) – в разной степени сложности – разумеется, как и тело, есть и у животных, но дух – только у человека. Поэтому есть лишь два класса живых существ – человек и весь остальной мир. Между ними то, что может быть названо *онтическим зазором* [276]. Между человеческой душой и духом существуют сложные взаимоотношения: они и автономны, и обуславливают друг друга.

Ключевым здесь является то, что направленность действия духа «вертикальна», в кодах трансцендентного – на *Великое Иное* (Бог, Бытие), тогда как души – «горизонтальна», в кодах имманентного – на *социум*, на *мир*. («Душа – это образ совокупности всего действительно пережитого ..., дух же – совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя» [26, с. 184].) Через усилие духа (а усилие может не получиться или даже быть неадекватным – по принципу «человеческая душа есть дух, ставший холодным» – высказывание Оригена в изложении П. Тиллиха, но и «Душа – это дар моего духа другому» – М. Бахтин) по *христианской антропологии* происходит «второе рождение» человека. «Именно посредством Духа природная сила души возвышается до своего сверхприродного совершенства» [233, с. 12].

Через усилие духа осуществляется творчество – нравственное, художественное, научное. В этом отношении человек как бы распределен между универсумом и культурой с их трансцендентностью, будучи потенциальным «реципиентом» трансцензусности. Тело и душа – как естественное – относятся к универсуму, дух – как создатель искусственного («дырочка в бесконечность» – Н. Бердяев) – к культуре. Или, уже по Х., дух – это «просвет бытия». Отметим и корреспондирование структуры «тело – душа – дух» с известной *пирамидой потребностей* А. Маслоу: «Человек – это пирамида потребностей с биологическими в основании и духовными на вершине» [172, с. 206].

¹⁴⁵ Это прослеживается в том, что цивилизация как категория, возникшая на два тысячелетия позднее культуры, всё время её «догоняла» по уровню развития, становясь *de facto* той или иной формой обустройства культуры. Функциональная синхронизация культуры и цивилизации – уже очевидная и безальтернативная «повестка дня» начала XXI века. Здесь цивилизация должна себя *реабилитировать* (пользуясь римейком работы А. Дж. Тойнби [235]) перед культурой как её некий *эмерджентный интерфейс* (см. далее) с универсумом. В теоретическом плане намечки такого исходного представления о соотносительности культуры и цивилизации можно найти, к примеру, у П. Сорокина в *доминантных формах интеграции* (цивилизационных матрицах), предопределяющих конкретный тип культуры (идеациональный, идеалистический или чувственный) [224].

Тут же дадим то парадоксальное, и неожиданно близкое (до «естества» каждого из нас) разъясняющее сопоставление культуры и цивилизации, которое восходит к латинскому афоризму «*Edimus, ut vivamus; non vivimus, ut edamus*» («Мы едим, чтобы жить, а не живем, чтобы есть»). В данном случае «жизни» – с её самоценным, ментальным и трансцендентным наполнением – будет соответствовать *культура*, тогда как «естине» – с необходимостью посредством её обеспечивать нормальное, гарантированно-устойчивое жизнеотправление (и не более того) каждого человека – *цивилизация*. Хотя в цивилизационной ситуации нашего времени прежнее – декларируемое мудрыми латинянами – соотношение «жизни» и «естины» становится не только неустойчивым, но и обратным – как одна из примет пересотворения мира.

¹⁴⁶ Даже у О. Шпенглера, в его принципиально ином, *диахроническом* ключе видения культуры и цивилизации, находим то близкое нашему онтологическое представление, что культура имеет открытый, органично-непринужденный характер, тогда как цивилизация – переродившаяся, «закрывающаяся» культура (по Шпенглеру) – отличается всеми свойствами напряженности, ограниченности и огрубления [290]. Если же мы свяжем цивилизационную кризисность с *материализацией постава*, то в обостренном морально-правовом понимании такая «запрограммированная» кризисность может быть представлена как *внутрицивилизационное варварство*, рассматриваемое, к примеру, у К.-З. Реберга и Н. Мотрошиловой.

Его особенностью становится объединение в нём варварства «исторического», проявляющегося в разрушениях и убийствах (прямой выразитель – терроризм) и «нового», порождаемого анонимным и хладнокровным технологизированным мышлением, игнорирующим «всё то, что нерелевантно с калькулированием и выгодой» (Э. Морен). Еще раньше об этом

предупреждал и К. Ясперс: «Сегодня начинается последний поход против благородства. Он ведется не на политическом или социальном уровне, а в самих душах людей» [301, с. 407]. Культурное восприятие подобное «зло кризисности» ощущает как всепроникающую *вульгарность* («Зло – вульгарно», «Главный враг человечества – ... вульгарность человеческого сердца, человеческого воображения» – И. Бродский) в широкой палитре – от утонченно-гламурных до эпатажно-развязных – форм. Причем если гламур – извращение красоты, то как теперь должны восприниматься слова одного из героев Ф. Достоевского «мир спасет красота»?

¹⁴⁷ Особое место в культуре как *человекоразмерной системе* занимает поддержка её конкретным социумом, необходимость культуры для социума и социума – для культуры, чем обеспечиваются *действенность* и *преемственность* культуры. Об этом – о подлинном бытии человека в культуре и культуры в человеке как об *укоренении* – выразительно говорят и К. Ясперс: «объективированный, оторванный от своих корней человек утратил самое существенное. Для него ни в чем не сквозит присутствие подлинного бытия. В удовольствии и неудовольствии, в напряжении и утомлении он выражает себя лишь как определенная функция» [301, с. 311], и С. Вейль: «Укоренение – это, быть может, наиболее важная и наименее признанная потребность человеческой души, одна из тех, которые труднее всего поддаются определению» [66, с. 61], и «сам» М. Хайдеггер, с болью отмечавший как угрозу для укоренения сегодняшнего человека, так и безальтернативную необходимость нового укоренения в условиях меняющегося мира [262].

Укоренению у него противопоставляется нынешняя цивилизационная *бездомность* (кочевников-номад – Ж. Делёз, Ф. Гваттари) «в которой блуждают не только люди, но и само существо человека» [263, с. 206]. Такая бездомность имеет два выразительных – по ментальности и социальной интенсивности – кластера. Это уже упоминавшиеся *прекариат* и *ричистан*. Однако характер их бездомности принципиально различается. У прекариата – это желание где угодно и как угодно воплотиться, чтобы обеспечить себе необходимые жизненные блага. У ричистана – равнодушно-пресыщенное нежелание связываться с какой-либо «почвой», чем-либо национальным, так как их «имущественное обособление приводит к стиранию самого понятия национальности, поскольку самые состоятельные люди могут просто уехать вместе со своим имуществом и сменить национальность, уничтожив тем самым всякие следы своей принадлежности к родной стране» [325].

Очевидно, укоренение по-своему и неповторимо выражается (должно выражаться) в каждой конкретной системе-культуре как секторной (патриотизм, традиция), так и сегментной (научная школа), и охватывает все уровни системы. Общим здесь должно быть одно – «погруженность» в некое общее и инвариантное для всех *трансцендентное*, создающее единую платформу и необходимость взаимного контактирования, диалога. Синергетически же укоренение должно подтверждать свои необходимость и действенность посредством метасистемного перехода, континуумно развивая присущую ему идентичность.

¹⁴⁸ Идея диалогичности, как существования разного рода культур в диалоге, появилась в XX веке и исходно принадлежит М. Бахтину. Он, под несомненным влиянием культурологических работ О. Шпенглера, ввел представление о культурах как о своего рода *личностях*, ведущих непрекращающийся во времени разговор [43]. Сейчас *диалог культур* – одна из ключевых фигур стабильности глобализирующегося мира, сохранения необходимого разнообразия и самобытности культур единого мира [99], когда каждая «культура *тем более* культура, чем в большем числе диалогов ... она соучаствует» [44].

¹⁴⁹ Ныне складывается понимание *мышления как диалога* с соответствующим ему функциональным строением головного мозга с *правым* (преимущественно ответственным за возможности образного мышления) и *левым* (преимущественно отвечающим за логику и анализ) полушариями и *мозолистым телом*, которое соединяет полушария и обеспечивает эффективную работу сознания [109]. Поэтому возьмем на себя смелость метафорически

сравнить цивилизационный интерфейс с мозолистым телом, где эффективность диалога культуры (начала культуры – полушария, где культура содержится в разных «представлениях») прямо определяется возможностями цивилизационного интерфейса.

¹⁵⁰ Придерживаясь принципа геометризации бытия, такой диалог – между началами различных онтологий – можно условно обозначить как «вертикальный», вне зависимости от того, что (кто?) находится «сверху» – культура или универсум. Инструментально и с позиций синергетической онтологии подобный диалог осуществим на основе *суператтрактора*. Тогда диалог между началами одной онтологии (см. далее – межкультурный и транскультурный), где универсум выступает в «снятом виде», можно рассматривать как «горизонтальный».

Метафорически и в кодах христианской этики всё это можно сопоставить с любовью к Богу («вертикальный» диалог) и любовью к ближнему («горизонтальный» диалог), где один вид любви невозможен без другого – как и невозможен, по сути, один вид диалога без другого. Отметим, что сущностное различие между «вертикальным» и «горизонтальным» видами диалога близко отличию в «философии коммуникации» К. Ясперса между соотнесенностью человека с трансценденцией бытия – в акте философской веры, и одной человеческой экзистенции с другой – в акте коммуникации.

Ещё одно интересное сопоставление «вертикального» и «горизонтального» диалогов восходит к представлениям А. Шопенгауэра (трактат «Об очевидном узоре в судьбе человека», дается по [299]) о предопределенности человека связями двух видов: подобных географическим меридианам и параллелям (та же геометризация бытия!). «Меридианы», исходящие из единого полюса (трансцендентальной Воли), – суть объективные уникальные причинно-обусловленные предопределенности каждого человека, «параллели», скрепляющие «меридианы», – субъективная взаимообусловленность личностей. В этом отношении «меридианам», с их ориентацией на полюс трансцендентальной Воли, будет соответствовать «вертикальный» («объективный») диалог двух различных онтологий, тогда как «параллелям» – «горизонтальный» («субъективный» – межкультурный и транскультурный) диалог.

¹⁵¹ Очень осторожно, к прообразу транскультурного диалога, с его неотлаженными механизмами, можно было бы отнести, например, известный «спор между физиками и лириками», довольно бурно проходивший в 60-е годы прошлого века в СССР.

¹⁵² Примеры здесь можно множить до бесконечности, но первым – глобальным – примером, который всё и определяет, является провал идеи устойчивого развития по причине отсутствия соответствующего цивилизационного интерфейса (международного института). Действие же цивилизационного интерфейса – причем, «с точностью наоборот», – для того, что можно условно отнести к видам межкультурного/транскультурного диалога, – как-то коммерциализированно естественно и масскультурно радостно воплотилось в телевизионных ток-шоу массмедиа с их гарантированным «продуктом» – мифологизированным и стереотипизированным сознанием социума.

Вообще, роль массмедиа в цивилизационных интерфейсах столь велика, что дает основание С. Жижекуну говорить о «медиатизации» социума (идушего, отметим, рука об руку с его индоктринацией) с «обыскуствлением» человека: «тело, которое почти полностью "медиатизировано", функционирует с помощью протезов [от увлекательных – в прямом смысле: влекущих, несущих – гибордгов и практически неснимаемых наушников для смартфона до вживляемых в человеческий мозг чипов. – *Автор*] и говорит искусственным [гиперреальным? – *Автор*] голосом». Понятно, что такое изменение тела когерентно «обновлению» сознания.

¹⁵³ Иными словами, культура, существуя диалогически, есть там, где присутствуют минимум два различных вида культуры (или культура и универсум) – когда, так или иначе, снимается исходная поставность. «Где одна «культура» – я с ней срастаюсь, и тогда культуры уже нет, есть цивилизация [точнее – действует лишь ненужный цивилизационный ин-

терфейс. – Автор]» [42, с. 377]. И здесь просятся два дополнения. Используя лексику М. Мамардашвили – его «необходимости себя» – диалогичность культуры можно представить схемой «необходимости *другого* для искомого *себя*» (Ср.: «Наша объективная сущность предполагает существование *другого*, и, наоборот, именно свобода другого основывает нашу сущность» [211, с. 386]; «В правах человека необходимо учитывать права другого как универсальное право на различение ... Там, где уже ничего нет, должен появиться другой» – Ж. Бодрийяр).

Или, в понимании *другого* по М. Бахтину (в представлении Ю. Кристевой) в виде *расщепленности* «субъекта, который сначала оказывается расколот потому, что конституируется "другим", а затем и потому, что становится "другим" по отношению к самому себе, обретая тем самым множественность, неуловимость, полифоничность [всё – как «благородную трансцендентность». – Автор]» [137, с. 15]. Вторая схема имеет характер *биологической метафоры* и подчеркивает необходимость в диалогичности именно культур с достаточным уровнем *инаковости* для предупреждения того, что можно охарактеризовать как «инцест культур».

(Отметим, что обе схемы абсолютно внеположны относительно ныне угрожающе и бесконтрольно разрастающейся «культуры ненависти» – по сути оксюморонной конструкции, но имеющей в своей основе именно *культивирование*, разведение чего-либо, а в данном случае – и патологического. Здесь глубокое понимание «культуры ненависти» дает в своем романе-антиутопии «1984» Дж. Оруэлл, где «культивируются» *двухминутки* и *Недели ненависти*.) Или, в «бытийной лексике» Ж.-Л. Нанси, диалогичности будет соответствовать та подлинность каждой культуры, которая обеспечивается только *бытием* (культур) *друг-с-другом* [184, с. 95] как *единичной множественности*. Всё это действует как синергетическая рекурсия. В художественно-этическом плане такая диалогичность сопоставима с *кротким законом* А. Штифтера, на котором основано большинство его произведений. Напомним, закон выражает органичную потребность мира и каждого человека в нём во взаимном «чуде» любви и восхищения.

¹⁵⁴ Мы исходим из очевидной проблемности (даже, похоже, неразрешимой сверхпроблемности) установления авторства универсума, который, в отличие от авторства в цивилизации (социум, вполне реальные люди) содержит свое авторство в широком диапазоне гипотетических возможностей: от Бога до того, что у Б. Спинозы латынью передается как *substantia est causa sui* (субстанция есть причина самой себя) или, соотносясь с нашей ситуацией, – универсум обладает статусом «самоавторства».

¹⁵⁵ Подчеркнем, что именно свойства (а не характеристики – как для универсума и культуры) в том отношении, что свойства определяют достижимость *требуемой* интерфейсной инструментальности цивилизации, тогда как характеристики сопрягаются с самодостаточностью – абсолютной (для универсума) и относительной (для культуры).

¹⁵⁶ Таким образом, эмерджентный интерфейс действует как антипод рассматривавшегося функционального варианта патоцентризма, где при патоцентризме интерфейс переподчиняет себе и упрощает то, что должен между собой связывать. Напомним, что в большой степени это и есть собственный режим функционирования нынешней цивилизации.

¹⁵⁷ Здесь эмерджентность цивилизации как интерфейса проявляется, в первую очередь, в том, что мы обозначили как «вертикальный» диалог культуры и универсума. Поскольку универсум, так или иначе, «растворен» в образцах и предметах любой культуры, то эмерджентность цивилизации подобным образом действует и в межкультурном и транскультурном видах «горизонтального» диалога, усложняя и осмысляя стороны диалога. Однако, если в эмерджентно-цивилизационном отношении «вертикальный» диалог – диалог в «чистом виде», то в «горизонтальном» диалоге эмерджентность действует, скорее, *кумулятивно-масштабно*.

15. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В ИЗМЕРЕНИИ ЯЗЫКА

Цивилизация, как и секторы, и сегменты культуры, также является сложной многоуровневой – от ценностно-целевых структур до базисной материальной основы – иерархической человекоразмерной системой, где её целостность, интеграция уровней в единство, должны осуществляться на основе соответствующего языка. Каким же следует быть этому языку в силу требований цивилизационной однозначности? Исходя из всего, он должен содержать два уровня – *макро-* и *микро-*. Если макроуровень – суть однозначное представление всех цивилизационных правил и норм для мирового социума, то микроуровень должен характеризоваться неким *исполнительным, рабочим* языком такой однозначности. Это определяет необходимость *цивилизационного метаязыка*, сопрягающего требуемые функциональные свойства макро- и микроуровней. Такой метаязык должен когерентно определять на основе микроуровня правила и нормы языка макроуровня, тогда как свойства языка макроуровня – генетически представлять на микроуровне¹⁵⁸.

Выскажем предположение, что функцию метаязыка не должен выполнять какой-либо из международных «живых» языков – прежде всего исходя из соображений нарушения принципов политкорректности, ставящих носителей такого языка в преимущественное положение¹⁵⁹. Функция метаязыка должна быть свободной (что внешне парадоксально) и от естественного лингвистического богатства «живого» языка, его полифонии, разрушающих необходимую инструментальную цивилизационную однозначность (и, добавим, «маскирующих» цивилизацию под культуру). Из постнеклассики и синергетики, похоже, исходит только одно цивилизационное (и цивилизованное) решение – в пользу некоего *искусственного языка-эсперанто* – непосредственно никому не принадлежащего и не вводящего в него контрабандой какой-либо один базовый национальный язык (как, например, в ВНРА – всемирном нормативном разговорном английском [136, с. 227]). Это должен быть язык *однозначной цивилизационной функциональности (общего мироописания* – В. Сагатовский), не ставящий перед собой непосредственных задач духовного обогащения человечества (чем занимается культура), но и солидарный с ними, язык, «искусственность» которого, в то же время, базируется на инвариантных нейробиологических основах сознания. В подобном языке должна действовать неустраняемая амбивалентность – «бесхитрости» и «предупредительности» (как, например, в правилах дорожного движения) – или

Цивилизация и культура в измерении языка

контр-гиперреальности. Ему не обязательно обладать какой-то особой *привлекательностью* [136, с. 24] и стремиться к абсолютному совершенству, ибо «история совершенных языков – это история утопии» [294, с. 28]. Самое главное, что в таком языке должно быть, – функциональная способность очень многое *однозначно* выразить для *строго ограниченных целей* [220, с. 247] (как в эмерджентном интерфейсе или развитых языках компьютерного программирования – что ближе авторскому прошлому)¹⁶⁰. И, наконец, если воспользоваться лексикой У. Эко, это должна быть та необходимая и пока еще *отсутствующая структура* [293], которая призвана быть основой для интерфейса – интерфейса как между культурой и цивилизацией, так и между различными культурами.

Углубим языковую тему, сопряженную здесь с двумя различными позициями (миссиями, функциями) языка – в культуре и в цивилизации. Здесь проходит жизнь человека, в том числе и обеспечивающая их языковая жизнь, задающая различием позиций языка особенности его действия как предметно-ориентированных *экзистенциальных процессов* [72, с. 10]. Для этого, поскольку процессы действуют в некоей условной плоскости предназначения языка, «ортогонально» к ней построим иную – уже «сущностную» (по цивилизационной онтологии) плоскость языка. Определяющим для новой плоскости будет, во-первых, то, что она включит в себя две уже приводившиеся X. полярные характеристики языка, приобретшие самостоятельную жизнь афоризмов. Это: «язык есть дом бытия» и «язык говорит нами» – естественно, в виде неких доминирующих смыслов высказываний (с объединяющим их модусом *реальности языка*, где «человек говорит постольку, поскольку он соответствует языку»). Во-вторых, в «сущностной» языковой плоскости установим «метафорически-генетические» параллели между двумя характеристиками языка по X. и ранее рассматривавшимся антропным принципом в его *слабом* и *сильном* вариантах [122] – понятно, в условном представлении одновременности действия этих принципов¹⁶¹.

Напомним, если слабый антропный принцип ориентируется на возникновение в нашей Вселенной разумной жизни и более узко – человека – в связи с *определенным этапом* ее развития, то сильный антропный принцип считает, что человек мог появиться *лишь во Вселенной с определенными свойствами*. Отсюда, по сильному антропному принципу, человек когерентен Бытию (являясь «космическим субъектом», наделенным совестью – В. Лефевр) и меру этой когерентности – по X. – устанавлива-

ет язык. Поэтому «Человек не только живое существо, обладающее ... языком. Язык есть дом бытия [т.е. язык дает "приют" Бытию, являясь как бы его *фазовым пространством*, где неким условным "состояниям Бытия" соответствуют "состояния языка", причем, прежде всего – "молчание языка" [219, с. 1230], и, тем самым, посредством языка человек получает возможность "учиться" у Бытия и говорить по "бытийному". – Автор], живя в котором, человек экзистенцирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [263, с. 203]¹⁶². Более того, самим языком в человека встроены «разрывной механизм ... транс-грессии, перехода, транс-ценденции ... выхода за [свои собственные. – Автор] пределы» (М. Аркадьев).

Поэтому генетически «домность» такого языка (*просветляющее явление Бытия* посредством языка по Х.) способна определять и «дом культуры» в его секторном и сегментном вариантах («всякий язык есть мировидение» – Х.-Г. Гадамер), и человека в его культурной подлинности, живущего в «доме»: немца, японца, русского, украинца, человека науки, искусства, веры. Иными словами, это язык, скрепляющий в целостность и культуру, и человека в ней. «Домность» этого языка, когерентность его Бытию, определяет и то, что он – язык голографического, смыслопорождающего мышления, с его *ответственной трудностью* быть в «истине бытия». Такая миссия и необходима, и возможна только для *естественного языка* [265, с. 271]. Соответственно, это и язык творческого *сверхсознания* (П. Симонов) с его заданием нерутинного порождения гипотез, догадок, гениальных озарений (в том числе, надо полагать, и представлений о необходимой множественности языков и культур – своих и чужих). Или, если использовать математическую метафорику, подобную «домности» обеспечивает *алгебраическая* система уравнений, «говоря» в своем решении о тех характеристиках некоей целостности («бытия»), которые были неявными в момент построения системы.

Напротив, «языковая разгадка» слабого антропного принципа в том, что он соотносит человека с некоторым уровнем развития Вселенной, когда Бытие уже, так или иначе, «заявило» о себе сущим – и открываясь, и утаиваясь посредством сущего. Поведение человека в такой «вселенской ситуации», когда он, собственно, и приобретает возможность действовать, будет опираться преимущественно на *очевидное сущее* в его предметной выразительности – и связываясь с *такой очевидностью*, и отражаясь в языке человека (язык как *коммуникация* – у Н. Лумана и *утаивание Бытия* посредством языка у Х.). Здесь уже не идет речь об *истине бытия*, а о корректном,

Цивилизация и культура в измерении языка

инерционном использовании того, что есть, «как-то получилось» – это не исключительно, но *больше* язык цивилизации (как необходимого средства, но все-таки – только средства). Это *язык*, который *говорит нами*¹⁶³ лексемами норм, идеологических клише, правил и ритуалов цивилизации (и, в прямом отношении, язык цивилизационных «штампов», даже – «языковой тюрьмы» [202, с. 581]. В пределе же – «язык тотального администрирования» по Г. Маркузе [169, с. 110] и нецензурной лексики, движимый, уже по М. Веберу, *бодрой целерациональностью* наших дней)¹⁶⁴. Иными словами, это язык «голой воли и активности», который «служит орудием ... господства над сущим [т.е. цивилизации с её кризисностью. – Автор]» [263, с. 195]. А как *язык метафизики* – язык профанный, пожираемый инфляцией и девальвацией слов, язык диктатуры общественного мнения, находящийся в рабстве у публичности [270]. И, добавим, – язык линзового и поставного, вычисляющего мышления, *формальный язык* [265, с. 271], легко встраивающий его носителей в сообщество им подобных и гарантированно делающих их «своими». Язык необходимый и незаменимый во множестве конкретных сфер своего прикладного применения, но за ними – как маркер ограниченности – демонстрирующий специфический восторг мнимых побед над языком смыслопорождения. Восторг тем больший, что *языком, говорящим нами* (в его основных интенциях *толков, любопытства и двусмысленности* [256, с. 175], отметим, получивших новые возможности и «второе дыхание» в социальных сетях), и овладеть-то специально не надо – он всегда готов «по-линзовому» высветить всё и так, как может только торжествующая упрощенность – эффективно, неотразимо, с последним словом за собой. Или, если использовать терминологию описания психических процессов, это будет язык *подсознания* (П. Симонов) с его функцией стереотипного исполнения заученных – пусть во многом и необходимых, но бесконтрольных языковых конструкций, связанный с тем, «что думается в нашей голове само по себе, а не нами» (М. Мамардашвили). Язык подсознания, который должен быть «параллелен» языку сверхсознания, но никогда его не заменять. В математической метафоре такому «самоговорящему языку» будет соответствовать *арифметика*, в своих действиях легко и выразительно комбинирующая то («сущее»), что в принципе было явным с самого начала¹⁶⁵.

¹⁵⁸ Необходимой строгой структурной однозначности языка цивилизации можно поставить в соответствие строгость языка природы на различных уровнях в *интегральной теории холонов* (целостностей), разрабатываемой К. Уилбером. Так, свойства атомов на своем уровне целостности (условно – наш микроуровень, где «готовится» язык цивилизации) предполагают уровень молекул с их свойствами (у нас – макроуровень, где «подается» язык цивилизации) и одновременно определяются свойствами молекул. В самом же цивилизационном метаязыке предметно его макроуровню, к примеру, будет соответствовать язык норм международного права, а микроуровню – язык норм права конкретных стран.

¹⁵⁹ Требование языковой политкорректности корреспондирует с известным из социологии *хоторнским эффектом* – в той его расширенной интерпретации, что люди, находящиеся под наблюдением и которым про наблюдение известно, ведут себя неестественно, неадекватно. Можно, к примеру, по-разному относиться к носителям английского языка и их поведению в своих странах и за их пределами (*высокомерная моноязычная элитная группа людей* [136, с. 32]), но некоторая неадекватность поведения, идущая от «заангажированности» подобного социума в международный язык (*хоторнский эффект*), чреватая негативными последствиями и для носителей данного языка, и для не-носителей – вполне очевидна.

Интересным примером иного – политкорректного решения языковой проблемы как инструментального средства цивилизации – может служить Сингапур. В этом молодом городе-государстве, проделавшем путь от отсталой до высокоразвитой, социально стабильной страны, с весьма неоднородным национальным составом населения (китайцы, индусы, тамилы и малайцы), несмотря на 70% преобладание китайцев приоритет – как официально (цивилизационно-нейтральному) – отдан английскому языку при широкой поддержке языков всех этнических групп [275]. В более широком отношении, подобная модель поддержки языков этнических групп, со стоящими за ними культурами и традициями, без навязывания им преобладающей языковой системы, позволяет уже в цивилизационном плане раскрывать связывающие их общие принципы и солидаризовать в устойчивые социумы [108, с. 100].

¹⁶⁰ Нынешние науки о человеке – от нейропсихологии до философской антропологии – позволяют говорить о глубинной предопределенности различий между языками культуры и цивилизации, исходя из представлений о внутренних *языках мозга* на основе его нейронных структур [204], поскольку человеческий язык одновременно «есть .. и язык мозга, это своего рода программное обеспечение, основывающееся на структурах вычислительного механизма» [294, с. 323].

Более агрегировано и содержательно, ставя в соответствие внутренним языкам их внешнее проявление в пространстве бытия социума, можно предполагать некую общую «полушарную» специализацию относительно языков культуры и цивилизации. Есть все основания связывать язык культуры в целом с правым полушарием, а язык цивилизации – с левым. Напомним, что правое полушарие довлеет в основном к творчеству, а левое – к логике, хотя оба полушария, так или иначе, участвуют и в логическом, и творческом мышлении и сопряженными с ним языками [109].

Отсюда – не только творческая спонтанность языка культуры (в секторном и в сегментном форматах) с взаимодополнением культуры и языка («культура есть то, *что* данное общество [к примеру, этническое или научное. – *Автор*] делает или думает. Язык же есть то, *как* думают» [220, с. 193]), и необходимая логическая однозначность и нормативность языка цивилизации, но и возможность их коммуникации – связи и общения. Последнее создает возможность решения глобальной амбивалентной задачи: сохранения «многоязычия как ... средства ..., которое позволяет ... прийти к более глубокому пониманию человеческого разума и духа» и «всеобщего языка ... , предоставляющего ... возможность для взаимопонимания» [136, с. 11].

Наверное, излишне говорить, что такой «всеобщий язык» – и многовековая проблема, и многовековой искус человечества («Нам не обойтись без планов, направленных на создание

всеобщего языка» – Дж. Бернал). Так или иначе, это предполагает длительное, неординарно-нестихийное, комплексное решение – в диапазоне от лингвистических до политических – вопросов стоящих перед глобальным социумом [213].

¹⁶¹ Здесь мы, во-первых, исходим из своего рода «антропного прецедента», поскольку антропный принцип, как показывалось, конкретно использовался В. Налимовым для обоснования *смыслов* как вещей, рядоположенных с фундаментальными физическими константами. Во-вторых, связывание языка с антропным принципом в лингвистике уже имеет характер апробированной традиции. Например: «Если Вселенная в целом осознается и описывается нашим разумом, возникновение которого возможно благодаря её изначальному устройству согласно антропному принципу, то само это описание невозможно без естественного языка и его искусственных аналогов» [108, с. 14-15]. Рассмотрение же в этом ключе крайних позиций «язык есть дом бытия» и «язык говорит нами» действует как их предельное проблематизирование и представление в «чистом виде», поскольку язык, по Х., есть интегрированное «просветляюще-утаивающее явление самого Бытия» [263, с. 199].

¹⁶² Подобное представление о сопряжении бытия и языка действует не только, к примеру, и у Х.-Г. Гадамера: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [69, с. 548], знакомого с Х. и находившегося под его сильным влиянием, но и у многих иных мыслителей, где такого прямого влияния не было, а то и вообще не могло быть. Однако общим обычно является то, что вместо *бытия* (по Х.) здесь выступает тот или иной его «субститут». Так, у В. Налимова «Язык – ... средство, с помощью которого из *смыслов* рождаются *тексты*» [182, с. 122]. Всё наводится на «фокус сопряжения» тем, что смысл здесь понятие не логическое, а онтологическое, подобное фундаментальным физическим константам, а тексты – постигаемая человеком действительность, или посредством языка тут так или иначе «заявляет» о себе бытие (точнее, то, что ему соответствует).

Иная субститутность (и с учетом различия языка и речи) действует у «отца» лингвистики XX века Ф. де Соссюра в его известном положении: «Язык ... мысль, организованная в звучащей материи» [225, с. 112]. Здесь язык подобен эоловой флейте (воздушной арфе, звучащей под порывами ветра) или некому инструменту, чутко регистрирующему то «бытиеподобное», что всегда есть, и позволяет ему «самовыразиться», завершиться в предназначенной ему цели, *телосе*.

¹⁶³ По Х.-Г. Гадамеру «не мы говорим на языке, но язык "говорит на нас"» [69, с. 535], по У. Эко «не мы говорим с помощью языка, а язык говорит с нашей помощью» [293, с. 38]. Что, очевидно, соотносится с психосоматическими возможностями человека и демонстрирует всё то, на что он способен. Понятно, что *такому* языку соответствует и *такое* мышление: «Язык и шаблоны нашей мысли неразрывно между собой переплетены, они в некотором смысле составляют одно и то же» [220, с. 193]. Многое здесь соответствует и принципам нейролингвистического (само)программирования, связывающего подобные вербальные клише с характером человеческого мышления и поведения.

¹⁶⁴ Такое функциональное различие языков культуры и цивилизации в значительной степени корреспондирует и с *моделью языков описания внешней и внутренней реальности* [105, с. 81]. Язык культуры здесь будет соответствовать описанию *внутренней реальности* «интерьера дома бытия», тогда как язык цивилизации – *внешней реальности* «экстерьера правил цивилизации».

¹⁶⁵ Отметим, что смысл термина «самоговорящий язык» у нас диаметрально противоположный такому же термину в [23, с. 553–595]. Там – это слово *первой философии* (Аристотель), позволяющее мыслить и говорить о самом бытии, говорить как бы первым, изначальным языком. У нас – язык уже «испорченный» *поставной цивилизацией*, завораживающий человечество своими новообразованными инструментальными возможностями. Причем «порча» языка идет вглубь человеческого мышления и поведения: «Базовые свойства языка, сама его структура *вынуждают* человека мыслить [и говорить. – Автор] альтернативами и

осуществлять свой выбор помимо своего прямого желания и непосредственного понимания» [14, с. 23–24]. «Самоговорящий язык», в принципе, настолько вездесущ и привычен, что его сути никто, практически, не замечает, как уже не замечают испорченный воздух, которым дышат. Лишь *герменевтическое рассмотрение* его в поле иных проблем, так или иначе декларирующих свою сущность, позволяет обнаруживать в «самоговорящем языке» его некоторые неявные свойства.

Прежде всего – это близость «самоговорящего языка» к знаменитому «новоязу» в романе-антиутопии Дж. Оруэлла «1984». По фабуле романа, «новояз» был специально сконструированным (на основе прежнего «старояза») функционально-ориентированным и содержательно-упрощенным языком, призванным задавать (в условном тоталитарном государстве) исключительно «правильное» направление мысли. «Новояз должен был не только обеспечивать знаковыми средствами мировоззрение и мыслительную деятельность ..., но и сделать невозможным любые иные течения мысли» [192, с. 200], «мыслепреступления» – в романе.

Художественная литература, в этом отношении, весьма щедра на образцы подобного обуздания мысли посредством языка: от его нарочитой примитивизации («Пайковые книги читаю, // Пеньковые речи ловлю ...» у О. Мандельштама) до специфического программирования языка (знаменитый градоначальник Брудастый с головой-органчиком настроенной только на две фразы: «разорю!» и «не потерплю!» у М. Салтыкова-Щедрина).

«Самоговорящий язык» может быть представлен и как *лингвистический странный аттрактор* индивида, тайно мечтающего и не способного в тишине «уйти внутрь себя» (В. Библихин), но в бесконечных и неповторяющихся фигурах «обыденной болтовни» получающего экзистенциальное алиби для своего несовершенства.

Еще одна интересная параллель существует между «самоговорящим языком» и уже вкратце рассматривавшимся как потенциальным источником поставного мировоззрения *габитусом* (*habitus*'ом). Здесь, в лексике фундатора концепции габитуса – основы адаптивного социального поведения – П. Бурдьё, можно говорить, собственно, о *языковом габитусе* [62, с. 139]. Для этого стоит лишь подставить на место *habitus*'а «самоговорящий язык»: «*Habitus* имеет тенденцию к постоянству и защищен от изменений ... отрицанием информации, способной поставить под сомнение уже накопленную информацию ... *habitus* защищает себя от кризисов и критических нападков, обеспечивая себе настолько, насколько это возможно, среду, к которой он уже приспособлен ... Самое парадоксальное качество *habitus*'а это то, что отбирается информация, необходимая для того, чтобы уклониться от информации» [288]. В измерении национального сознания это часто (вполне сознательно) сопрягается с представлением об исключительных возможностях своего языка с прямо-таки обреченностью какого-либо иного языка на второсортность и маргинальность. Отсюда и прямой вывод: «выучу я такой "ущербный язык" – кем я тогда вообще буду?».

16. НЕ БЫТЬ САМИМ СЕБЕ ЧУЖИМИ

Наша цивилизация явно продолжает развиваться в режиме отрицательной синергии поставка, или в не-реализации того спасительного для человечества сценария, о котором Х. предметно говорил ещё в 1955 году [262]. Этот сценарий он рассматривал как адекватную для метафизически заблудшего человеческого существа деятельностьную программу социума – за более чем десять лет до подводящего итоги его *другого мышления* [267]. Такая программа должна была бы, прежде всего, «развести» человечество и его цивилизационный инструментарий – технику, чтобы оно, используя название работы Ю. Кристевой, не становилось «чужим самому себе». Это обеспечивало бы человеку собственное, сохраняющее идентичность и укорененность в культуре, традиции, природе существование и возрастающее богатство жизни его здесь-бытия. Незаменимым средством такого возрастания, по Х., должна быть как раз техника – именно как техника – не претендующая на изменение человеческой идентичности. Иными словами, парадоксальным образом техника способна защитить человека от самого себя, поскольку «настоящая опасность, как всегда, исходит ... не от техники самой по себе, а от древних человеческих пороков» (В. Биbihин). Подобную миссию отводил технике и К. Ясперс: «Техника отделила человека от непосредственного присутствия. Новая задача заключается в том, чтобы посредством технического осуществления вновь достигнуть присутствия человеческого бытия во всех вещах мира» [301, с. 401]. Или, уже в нашей постнеклассической и в синергетической интерпретации – присутствие должно осуществляться посредством цивилизации через диалог (причем диалог должен буквально быть *сконструирован* – сам по себе он как-то не получается) культуры и универсума, «вписанных» в особенности такого близкого, и такого непонятого Бытия [207].

Следует отметить, что в «трансцензусном» осмыслении цивилизационной онтологии в попытке пробудить социум от зачарованности пересотворением мира, в котором ему (пока что – до исчезновения в постчеловеке) уготована роль «нового обывателя», всё же что-то происходило и происходит, происходит медленно, интуитивно и *неявно, явно* отставая от ширящейся и углубляющейся цивилизационной кризисности¹⁶⁶. Происходящее вполне соответствует канонам постнеклассической науки и синергетики, определяя некую сложностную, человекоразмерную, иерархическую мыследеятельностную – именно в отношении сопряженности мышления и деятельно-

Не быть самим себе чужими

сти – цивилизационную метасистему. Метасистему, в «субстратном» отношении остающейся всё тем же Триединым, но предполагающую и особые институциональные механизмы осуществимости мыследеятельности. Подобный трансцензусно-мыследеятельностный конструкт в своей завершенности и, соответственно, действительности, согласно архитектоники синергетических систем, должен был бы охватывать весь диапазон своих уровней, напомним, условно – от «материального» до «ментального». Исходя из той особенности, что «вещество» подобной цивилизационной метасистемы должно меняться от уровня к уровню, её нижним уровням соответствовало бы нечто, более сопряженное с экспликативным порядком (в понимании «уже проявленности», конкретности, множественности, однозначности), верхним – согласующееся с имплицативным порядком (в понимании «энигмности», трансцендентности, исходной собранности и целостности). В общем, и в своей завершенной структурной целостности, такая метасистема для реализации выполняемых ею задач состояла бы из трех основных взаимосопряженных уровней, которые от нижнего к верхнему можно охарактеризовать как уровни «прав», «благ» и «истины». Эти уровни по принципу метасистемного перехода, повышая свой статус «трансцендентоёмкости», должны были бы последовательно надстраиваться друг над другом, образуя континуум возрастающих онто-экзистенциальных человеческих возможностей.

«Первым камнем» и, соответственно, нижним уровнем – уровнем *прав* – так интуитивно (но и глобально) формирующейся метасистемы можно считать «Всеобщую декларацию прав человека», принятую Генеральной Ассамблеей ООН 10.12. 1948 года. Хотя Декларация имеет, в целом, только статус *рекомендации* и лишь отдельные её положения действуют как *императивная* (категорическая, обязательная для исполнения норма), 30 статей этого документа задают некую систему *общих условий*, необходимых для осуществления благой жизни мирового социума. Особенности свойств нижнего уровня подобной «вызревающей» цивилизационной метасистемы определяют статус таких условий как вполне рациональных, конкретных и контролируемых – по их выполнению и не-выполнению. В то же время, по принципу когерентности, взаимообусловленности уровней иерархических систем, представленный нижний, уже конкретизировавшийся, предполагает «достройку» следующих уровней. Такие уровни, напомним, должны быть более проблемными и «энигмными» – а, с *поставной* точки зрения, как бы и «ненужными». Подобная проблемность – проблемность

Не быть самим себе чужими

реализации – уже находит свое эмпирико-историческое и научно-философское подтверждение.

Прежде всего, это характеризуется неосмысленностью, отсутствием и по сей день адекватного и масштабного понимания того, в чем состоит, собственно, *благая человеческая жизнь* (вспомним, снова, «единый добрый мир» А. Маслоу или *мировой порядок* К. Ясперса) и как предметно она может быть выражена. Реально лишь некое косвенное представление такого блага посредством *индекса развития человеческого потенциала*, интегрирующего характеристики долголетия, образованности и уровня жизни конкретного мирового социума. Данный индекс, разработанный под эгидой ООН в 1990 году (с характерным, симптоматическим отставанием от «Всеобщей декларации» более чем на 40 лет), имеет ряд критических особенностей, делающих его принципиально «неблагоинформационным». Это, в первую очередь: явно *поставный* (в силу узкой предметно-содержательной «оцифровки»), *техномический* (в смысле непосредственного положительного корреспондирования с параметрами абсолютно позитивно воспринимаемого постиндустриального, информационно-сетевого общества) и *постфактумный* (в отношении передачи индексом того, что уже «как-то получилось», а не телеономической ориентации на некие, безусловно позитивные предикаты человеческой жизни, достигаемые пусть даже и «асимптотически») характер индекса.

Поэтому некой условной «первой ласточкой» (сопоставимой по замыслу с ранней идеей *Вечного мира* И. Канта [119]) масштабной попытки хоть как-то охарактеризовать именно достойную, благую человеческую жизнь – или уровень *блага* в системе – можно считать «Декларацию о глобальной этике», принятую Вторым Парламентом религий мира 4.09. 1993 года в Чикаго [313]. При всей неоднозначности и половинчатости принятого документа – как по содержанию, так и его действительности (в смысле неофициального характера, с отсутствием какой-либо поддержки авторитетной международной организацией), «Декларация» является принципиально новым документом таких направленности и масштаба. В своих четырех блоках *нравственных императивов* она ориентирует мировой социум именно на многообразие форм блага как самоцели достойной человеческой жизни (от приверженности толерантности и правдивости до благоговения перед всеми формами жизни, от предрасположенности к солидарности и справедливому экономическому порядку до равноправности и партнер-

Не быть самим себе чужими

ства между мужчинами и женщинами) и на необходимость *поворота сознания*, ватного такой человеческой миссии. Ниже дается в сокращении авторский перевод одного из фрагментов декларации¹⁶⁷.

На попытке осознания и декларирования необходимых этических предикатов мирового социума интуитивное и неявное самостроительство (самоорганизация) такой цивилизационной метасистемы, похоже, и прекратилось. Отсюда и сомнительность осуществимости следующего этапа метасистемы – уровня *истины*. Пока складывается впечатление, что и как интеллектуальная технология «пастыря бытия», и как культура трансцензуса цивилизационной онтологии, этап истины – сложный, необычный, ничего наперед не гарантирующий, но необходимый для достижения, заявленного в «Декларации» *поворота сознания* («другого мышления» – у Х.), в зримой перспективе оказывается и этапом неподъемным (ненужным? неинтересным?) для мирового социума и его элиты¹⁶⁸.

Эмпирико-историческое и научно-философское сопоставление уровней подобной цивилизационной метасистемы уже с позиций их **действенности** (реальной или условной) позволяет, на наш взгляд, сделать ряд интересных выводов.

В эмпирико-историческом отношении это, прежде всего, быстрота (24.10. 1945 года – формальное начало работы ООН) и практическая единогласность (23 статьи из 30) принятия «Всеобщей декларации прав человека» – на уровне *прав* метасистемы – очевидно, определяемые реальностью и конкретностью зла, проявившего себя в недавно окончившейся Второй мировой войне. Действенность этого зла обострила необходимость принятия быстрых, эффективных и ясных контрмер, буквально с *манихейских позиций* конкретности и ясности борьбы добра и зла. Напротив, «Декларация мирового этоса» – уровень *благ* – затянувшаяся реакция на ощущение, что с миром происходит «что-то не то». И, исходя преимущественно из христианского вероучения, составляющего ядро «Декларации», очевидное стремление это, плохо поддающееся идентификации «не то», заблокировать, перекрыть избытком активного, деятельного добра.

Следующее эмпирико-историческое сопоставление – между уровнями *благ* и *истины* – может быть только весьма условным, поскольку уровень благ представлен пока лишь заявочно, посредством «Декларации мирового этоса», а уровень истины, как видим, не обнаруживает себя никак – даже в зыбкой перспективе. Единственно

Не быть самим себе чужими

возможное такое сопоставление связывает «теперешние» блага не с «будущей» истинной – в силу нынешней утраты (посредством соответственно организованной индоктринации) интереса к ней массового социума, а, парадоксальным образом, с «древней» истиной. Это – первоисток интереса к истине как в эпоху античности (введение самого понятия *истины* Парменидом), так и в эпоху становления христианства (знаменитый вопрос Понтия Пилата к Христу «Что есть истина?»).

Такое эмпирико-историческое исследование генезиса пока гипотетической, но в чём-то уже пробивающейся к реальности цивилизационной метасистемы, можно дополнить – как системы в целом, так и сопряженности уровней – исследованием с научно-философских позиций. Здесь нам видятся два основных аспекта.

Первый аспект, уточненный даже не как научно-философский, а как философско-христианский, рельефно выражается во взглядах Н. Бердяева на *смысл творчества* [36]. По Бердяеву, всё человеческое бытие может быть представлено тремя видами *откровений* (открытием, обнаружением некоей воли).

Первое откровение, записанное в Ветхом Завете Библии, дает людям *закон* – собственно, понимание того, что хорошо, а что плохо. Второе – данное в Новом Завете Библии – откровение *искупления*, посредством искупительного подвига (жертвы) Христа, снимающее с человечества бремя греховности и предоставляющее человечеству свободу, возможность для благих дел (современным и светским языком – некий карт-бланш таких дел). Это те откровения, которые, по Бердяеву, даются человеку Богом «в готовом виде», призывая человека к порядочной, ответственной, альтруистической жизни и регламентируя такую жизнь.

Но *богочеловеческое* [36, с. 329] в человеке не полно только регламентированной порядочной и не-эгоистической жизнью. Полнота бытия человека достигается лишь в творчестве, которое, как *свободное творчество*, не может быть регламентировано – даже Богом. Отсюда, Бог ждет уже от человека особого – третьего откровения – *антропологического откровения творчества* [36, с. 329] как некоей истины творчества, в которой человек только и может сполна раскрываться. Добавим – творчества, которое обязано сопрягаться с «истиной бытия», с целостностью, трансцендентностью и открытостью не-метафизически воспринимаемого Бытия¹⁶⁹.

Такое прочтение – по Бердяеву – предназначения человеческого существования не только корреспондирует с гипотетической цивилизационной метасистемой (уро-

Не быть самим себе чужими

вень прав ↔ «Всеобщая декларация прав человека» ↔ Откровение Ветхого Завета; уровень благ ↔ «Декларация мирового этоса» ↔ Откровение Нового Завета; уровень истины ↔ ??? ↔ антропологическое откровение творчества), но и указывает на неизбежно возрастающую проблемность и реализации (как намерения), и действительности (как осуществимости) подобного подлинного существования¹⁷⁰.

Если основную проблемность (и задачу) человеческого существования Бердяев видит в отсутствии откровения творчества – собственно, того, что и должно последовать от человека, и что человеку менее всего дается (творчества подлинного, смыслопорождающего), то современный научно-философский дискурс – как **второй аспект** – дополняет это проблемой соотношения *блага* и *истины* [46]. Отметим, что данная проблема даже более широкая, чем только научно-философская. Имеющая в научно-философском дискурсе, свои основания как в различении этики и познания, их автономности, так и их взаимной обусловленности, проблема переходит в плоскость действительности культуры как таковой. Культуры, для нынешней ситуации, как видим, *реально* (не условно, не успокоительно, не субститутно, не масскультурно) осуществимой только в рамках цивилизационной метасистемы, как её, культуры, институционального условия. Всё это, очевидно, требует для претворения в жизнь уже самой цивилизационной метасистемы того откровения мысли – одновременно и глубокой, и простой, – которая может быть только *великой мыслью*.

Но, – опять по Х. – *великие мысли приходят* [незаметно и тихо, как культурно-цивилизационно-необходимые. – *Автор*] *словно на голубиных лапках*. Их же исполнение – *введение в присутствие* (при Бытии) *всего присутствующего* (ныне находящегося где угодно) – требует самостоятельного и глубокого, внимательного и постоянного, ответственного *осмысляющего мышления*. Однако наше время – эпоха не только масштабного и шумного пересотворения мира – где уж тут слышать несмелые шаги «голубиных лапок», и по тайне, приоткрываемой ими, сделать культурно-цивилизационный трансцензус основным «трендом» развития глобального социума, его возможностью *присутствия при Бытии* (Х.), когда всё велит и соблазняет: дело надо делать техномическое, грандиозное и заманчивое, которое как-то само собой получается¹⁷¹. Это и время связанного с пересотворением великого цивилизационного апломба. Подобный апломб уж никак не вписывается в обычный, несколько перефразируя Ф. Ницше, *божественный род наивности*, измышление которой должно было

Не быть самим себе чужими

бы возбуждать зависть других эпох [189, с. 286]. Такая эпоха – для последующего сравнения – теперь может просто и не наступить, или, используя лексику Апокалипсиса Иоанна, – «времени уже не будет». Но не потому, что «совершится тайна Божия» и в мире ничего не останется неосуществившегося, всё будет явлено, и переход к чему-либо другому больше не потребует ожидания (как в Апокалипсисе или как в оптимистическом варианте у «раннего» Ф. Фукуямы в его «Конце истории» [254]). Здесь – в сплошь рационализированном мире «технаукомики», – по сути, некому и нечему будет «временить» (Х.), жить-трансцендировать, быть чем-то большим, нежели *постчеловек* (как пессимистическая перспектива у «позднего» Ф. Фукуямы в его «Нашем постчеловеческом будущем» [255]). Еще есть быстро ускользающий от нас срок – дедлайн – противопоставить подобному постчеловеку человека «голографического», *трансцендентноориентированного*, человека культуры, автопоэтически зреющего из своей органичной основы, в соотнесенности, в онтодиалоге с Бытием. Причем, повторимся, такой онтодиалог осуществим лишь как радикальный поворот «всего человеческого бытия», действенный лишь в рамках *другого начала* (Х.), с развертыванием *социализма* нового, *второго типа* (Ясперс). И это вполне серьезно – для того, кто в наши дни еще сохранил представление о серьезности.

¹⁶⁶ Характерными здесь являются работы Дж. Ролза (Ролса, Роулза), использовавшего рационалистический инструментарий *классической* и *неклассической* наук (мысленный эксперимент), но своей интенцией – справедливость, честность, право – неявно ориентировавшийся на *постнеклассический* трансцензус, точнее, – на некий *пред-трансцензус*. Подобный пред-трансцензус можно мыслить как необходимую институциональную основу для реализации «настоящего» трансцензуса, включающего в себя и осмысляющее мышление, совесть, ответственность, эмпатию, заботливость. Такая основа простирается у Дж. Ролза от отдельной личности (работа «Теория справедливости», англ. – «*A Theory of Justice*») до социума, народа («Закон народов», англ. – «*The Law of Peoples*»).

¹⁶⁷ «Мы взаимозависимы ... и поэтому мы уважаем сообщества живых существ, людей, животных и растений, а также делаем всё для сохранения Земли, воздуха, воды и почвы. Мы берем на себя индивидуальную ответственность за все, что мы делаем, поскольку все наши решения, действия и бездействия имеют последствия. Мы должны относиться к другим так, как мы желаем, чтобы другие относились к нам. Мы обязуемся уважать чужую жизнь и достоинство, индивидуальность и разнообразие ... Нам следует уметь прощать ..., но никогда себе не позволять быть поработоченными воспоминаниями о ненависти. ... Мы обязаны стремиться быть добрыми и щедрыми. Мы не должны жить только для себя, но также служить другим, никогда не забывая детей, престарелых, бедных...инвалидов, беженцев и одиноких. Ни один человек никогда не может рассматриваться как второсортный, или быть использован каким-либо образом.... Нам необходимо отказаться от всех форм господства или злоупотребления. Мы берем на себя обязательство по культуре ненасилия, уважения, справед-

ливости и мира. ... Мы должны стремиться к справедливому социально-экономическому порядку, в котором каждый человек имеет равные шансы для достижения полного потенциала человеческого существа. Нам необходимо говорить и действовать правдиво и с состраданием ... избегая предрассудков и ненависти. ... Нам следует отказаться от доминирования жадности к власти, престижу, деньгам и потребительству, чтобы сделать мир справедливым и благополучным. Земля не может быть изменена в лучшую сторону, если, прежде всего, не совершенствуется сознание индивидов. Мы обязуемся увеличить нашу компетентность, развивая наш разум с помощью медитации, молитвы, или с помощью позитивного мышления. Без риска и готовности к самопожертвованию не может быть каких-либо фундаментальных изменений в нашей ситуации. Поэтому мы берем на себя обязательство по выполнению декларируемой глобальной этики, к взаимопониманию, к сохранению природы, к толерантному образу жизни».

Даже по этому короткому фрагменту видна, во-первых, идилличность добрых намерений, идущих от человека и солидарного не только со всеми людьми, но и вообще с живыми существами, шире – с природой вообще. Тут впору напомнить приводившиеся слова А. Зиновьева о том, что люди стали организовываться уже не в соответствии с законами живых существ, а в соответствии с законами созданного ими же мира, имеющими свои правила, неподвластные живым существам. Как следует противостоять этому – «вот в чем вопрос»? (почти по Гамлету). Во-вторых, здесь действует проблема проблем именно параметров *достоинности*, обеспеченности человека органичными благами, не перерастающими в гиперреальность.

¹⁶⁸ Нельзя сказать, что в этом отношении в мире ничего не происходит – на самых различных уровнях, от международных общественных организаций, подобных Римскому или Будапештскому клубам и Международному Форуму по Глобализации (МФГ/IFG), и вплоть до Всемирных саммитов и Конференций ООН, непрерывно принимаются всевозможные решения по самым актуальным проблемам. Естественно, так или иначе, они касаются и проблем цивилизационной онтологии. Характерной здесь является резолюция, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 25 сентября 2015 года «Преобразование нашего мира: Повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года» [330].

Но именно в аспекте цивилизационной онтологии, без осознания необходимости институционального формирования такой необычной цивилизационной метасистемы как комплекса прав, ценностей, приоритетов, причем в *не-поставно-диалогическом* ракурсе, подобные решения имеют тот характер, по которому в теории управления они именуется *инкрементальными* (от англ. *increment* – малое приращение). Т.е., несколько упрощенно, – без отчетливой стратегической перспективы, но когда хотя бы что-то надо делать и делать то, что получается, а не стоять на месте.

Иными словами, «Время не созрело для понимания *вопроса о бытии*, ни в отношении живого глубокого освоения его подлинной истории, ни в отношении его сущностной движущей силы, влияющей на возможности Dasein (искусство – вера – природа) [как полноты органичной человеческой жизни. – Автор]» [266, с. 19].

¹⁶⁹ Отметим здесь три момента. Во-первых, в *личной осуществимости* следование антропологическому откровению творчества есть восхождение к *трансцензусу*.

Во-вторых, в плане *социально-экономической осуществимости* – построение *благого общества*, не связанного с пересотворением мира и его «родимыми пятнами» (финансомикой, потребительством, технологической сингулярностью, гибридными войнами). Такое общество, к примеру, можно представить как *социализм второго типа* на основе *глобального федерализма*, рассматривавшийся К. Ясперсом [302], или то, что А. Маслоу мыслилось как *единный добрый мир*. Отметим, что романтический вариант такого доброго мира можно обнаружить в нынешнем движении *дегроус* (от англ. *degrowth* – уменьшение массы), где в его основе заложено «уменьшение массы» искусственных, факультативных потребностей со-

циума с заменой потребностями подлинными, органичными [310]. Это естественно корреспондирует и с отказом от непрерывного экономического роста как самоцели, и с переходом социума к новым способам общежития в условиях подлинной демократии, равенства и свободы, основанных на совместном использовании богатства и сотрудничестве.

В-третьих, откровения у Н. Бердяева действуют с позиций *метасистемного перехода*, надстраиваясь одно над другим: «Закон начинает борьбу со злом и грехом, искупление завершает эту борьбу, в творчестве же свободном и дерзновенном призван человек творить мир новый и небывалый, продолжать творение Божье» [36, с. 331].

¹⁷⁰ Напомним, что *системно-синергетически* возрастающую проблемность мы представляем с позиций перехода от экспликативного к имплективному порядку (подчеркнем – при одинаковой «бытийной конкретности» порядков). В том же системно-синергетическом ракурсе можно говорить и о нарушении принципа метасистемного перехода при самоорганизации гипотетической цивилизационной метасистемы. Так, уже при переходе от уровня *прав* к уровню *благ*, творческие, культурные права человека, провозглашенные в статье 27 «Всеобщей декларации прав человека», отсутствуют в структуре благ «Декларации мирового этоса», что делает вообще невозможным представление этих предикатов на уровне *истины* метасистемы.

Проблемой проблем является действенная осуществимость такой гипотетической метасистемы при условии, что она все-таки (несмотря ни на что) реализовалась, – функционирование её институциональных механизмов. Иными словами, если на уровне прав такие механизмы уже де-факто существуют (к примеру, соответствующие санкции Совета Безопасности ООН, хотя, как показывает опыт последнего времени, легко и злонамеренно могут блокироваться самими членами Совета) и их можно представить даже для уровня блага (подобные целевым программам ЮНЕСКО), то какие мыслимые институциональные механизмы могут соответствовать уровню истины? Не загонять же в «истину бытия» человечество «железной рукой»?

¹⁷¹ Амбивалентную роль здесь выполняют *инклюзивные* (от англ. *inclusive* – содержащий, включающий) политические и экономические институты, рассматриваемые в работе [305]. Авторы работы противопоставляют их *экстрактивным* институтам. Если экстрактивные институты создают возможности узкой группе социума (олигархии, «элите») жить за счет и в ущерб остальному социуму (причем тут действует «железный закон олигархии» Р. Михельса – порочный круг преемственной замены одного олигархата другим), то инклюзивные институты, позволяют организовывать жизнь по-иному, прежде всего за счет предоставления равных прав и гарантий всем членам общества – ценностей плюрализма.

Однако это «иное», силами инклюзивных институтов (возникающих при благоприятных обстоятельствах исходно или непростым путем разрыва порочного круга олигархии) если и ведущее от социальной несправедливости и нищеты к всеобщему процветанию, то именно к процветанию в рамках того же пересотворения мира.

Парадоксальным, но и закономерным образом, инклюзивный плюрализм, эффективно способствующий социально-экономическому благосостоянию, «проскакивает» (некогда, некогда, как-нибудь потом) мимо одной ключевой вещи, становящейся всё более труднодостижимой. Это – диалогичность, подвигающая человека к «истине бытия» и, в данном случае, по-фрейдистски вытесняемая из своей бытийной глубины к необходимому, но поверхностно недостаточному уровню только плюрализма. Или, по Ж. Бодрийяру, судьба цивилизации, соблазняющейся останавливаться на видимом и достижимом [53].

Литература

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Собрание сочинений / София-Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
2. *Агацци Э.* Идея общества, основанного на знаниях / Пер. с англ. // *Вопр. философии.* – 2012. – № 10. – С. 3–19.
3. *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники / Пер. с англ. – М.: МФФ, 1998. – 344 с.
4. *Акчурун И.А.* Причины телеономические и формообразующие: первые шаги в рациональном понимании / Причинность и телеономизм в современной естественнонаучной парадигме. – М.: Наука, 2002. – С. 39–51.
5. *Александр Дж.* Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума / Пер. с англ. // *Социология 4М (методология, методы, математические модели).* – 2004. – № 18. – С. 167–204; № 19. – С. 176–200.
6. *Алексеева Е.А., Тузова Т.М.* Деконструкция // *История философии. Энциклопедия.* – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 206–219.
7. *Алюшин А.Л., Князева Е.Н.* Эндофизика и временные шкалы виртуального восприятия // *Вопр. философии.* – 2007. – № 2. – С. 80–95.
8. *Алюшин А.Л., Князева Е.Н.* Эндофизический поворот в эпистемологии, или попытка увидеть мир изнутри // *Философия и культура.* – 2009. – № 5(17). – С. 80–91.
9. *Андреанов И.В., Баранцев Р.Г., Маневич Л.И.* Асимптотическая математика и синергетика: путь к целостной простоте. – М.: Эдоториал УРСС, 2004. – 304 с.
10. *Апель К.-О.* Трансформация философии / Пер. с нем. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
11. *Апресян Р.Г.* Ресентимент и историческая динамика // *Этическая мысль.* Вып. 2. – М.: ИФРАН, 2001. – С. 27–40.
12. *Арендт Х.* *Vita activa*, или О деятельностной жизни / Пер. с нем. и англ. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
13. *Аристотель.* Политика. Афинская полития / Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1997. – 458 с.
14. *Аркадьев М.* Лингвистическая катастрофа. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2013. – 504 с.
15. *Арнольд В.И.* Теория катастроф. 3-е изд. доп. – М.: Наука, 1990. – 128 с.

Литература

16. *Аршинов В.И.* Синергетика встречается со сложностью / Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 47–65.
17. *Аршинов В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М.: ИФ РАН, 1999. – 203 с.
18. *Аршинов В.И.* Событие и смысл в синергетическом измерении / Событие и смысл (Синергетический опыт языка). – М.: ИФ РАН, 1999. – С. 11–37.
19. *Аршинов В.И., Буданов В.Г.* Синергетика наблюдения как познавательный процесс / Философия, наука, цивилизация. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 231–255.
20. *Аршинов В.И., Лайтман М., Свирский Я.И.* Сфирот познания. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 248 с.
21. *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* От смыслопрочитания к смыслопорождению // Вопр. философии. – 1992. – № 2 – С. 145–152.
22. *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
23. *Ахутин А.В.* Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
24. *Баранцев Р.Г.* История семиодинамики: документы, беседы, комментарии. – М. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», Ин-тут компьютерных исследований, 2006.– 380 с.
25. *Баранцев Р.Г.* Синергетика в современном естествознании – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 144 с.
26. *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности / Собр. соч. в 7-х т. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов – М.: Изд-во «Русские словари», Языки славянской культуры, 2003. – С. 69–263.
27. *Бахтин М.М.* К философии поступка / Собр. соч. в 7-х т. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов – М.: Изд-во «Русские словари», Языки славянской культуры, 2003. – С. 7–68.
28. *Бейтсон Г., Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся / Пер. с англ. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1994. – 216 с.
29. *Бейтсон Г.* Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. – М.: Смысл, 2000. – 476 с.

Литература

30. Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
31. Белов Ю.А., Ральчук А.Н. Совесть и смысл – системы-холоны экзистенциальный и поведенческий (синергетическая парадигма) // Czlowiek i jego decyzje. I. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009. – Р. 209–218.
32. Белов Ю.А., Ральчук А.Н. Социум и универсум – герменевтика кризисной не-взаимности // Философия хозяйства. Альманах Центра обществ. наук и эконом. факта МГУ. – 2008. – № 6(60). – С. 134–147.
33. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Пер. с франц. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
34. Бергсон А. Два источника морали и религии / Пер. с франц. – М.: КДУ, 2010. – 288 с.
35. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / Пер. с франц. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
36. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Философия свободы. Смысл творчества – М.: Изд-во «Правда», 1989. – С. 251–580.
37. Белов Ю.А. Як соціум обирає свій шлях (Роздуми після прочитання «подієвої» книги) // Вісн. НАН України. – 2007. – № 10. – С. 57–70.
38. Биbihин В.В. Мир. – Томск: «Водолей», 1995. – 144 с.
39. Биbihин В.В. Новый ренессанс. – М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. – 456 с.
40. Биbihин В.В. Энергия. – М.: Ин-тут философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
41. Библер В.С., Ахутин А.В. ДИАЛОГ КУЛЬТУР // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. I. – М.: Мысль, 2010. – С. 659–661.
42. Библер В.С. Замыслы. В 2-х кн. – М.: РГГУ, 2002. Кн. 1. – 879 с.; Кн. 2. – 880–1158 с.
43. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин или Поэтика культуры. – М.: Гнозис, 1991. – 170 с.
44. Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.
45. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. – 1372 с.

Литература

46. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Под ред. А.П. Огурцова – М.: ИФ РАН, 1998. – 266 с.
47. Бодрийяр Ж. Америка / Пер. с франц. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 204 с.
48. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Пер. с франц. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 95 с.
49. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура / Пер. с франц. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
50. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с франц. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
51. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с франц. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
52. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / Пер. з франц. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
53. Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. с франц. – М.: Ad Marginem, 2000. – 306 с.
54. Бодрийяр Ж. Фатальні стратегії / Пер. з франц. – Львів: Кальварія, 2010. – 192 с.
55. Божественные энергии // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/m-bozhestvennye-energii>.
56. Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Обществ. науки и современность. – 1999. – № 6. – С. 117–127.
57. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Парадокс Пригожина и суператтрактор [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://kommersant.org.ua/article_121.html.
58. Бубер М. Я и Ты / Два образа веры / Пер. с нем. – М.: Республика, 1995. – С. 15–92.
59. Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 240 с.
60. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.1. Свет не вечерний. – СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. – 416 с.
61. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Соч. в 2-х т. – Т. 1 – М.: Наука, 1993. – С. 48–308.
62. Бурдьё П. Начала. Choses dites / Пер. с франц. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
63. Бурдьё П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. – М.: Праксис, 2003. – 272 с.
64. Вайс Д. Дигітальна культура / Пер. з англ. // Енциклопедія постмодернізму. – К.:

Литература

- Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 125–126.
65. *Ванн Д., Нейлор Т.Х., Грааф Дж. Де Потреблядство. Болезнь, угрожающая миру / Пер. с англ. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. – 392 с.*
66. *Вейль С. Укоренение. Письмо клирику / Пер. с франц. – К.: ДУХ И ЛИТЕРА, 2000. – 350 с.*
67. *Веллер М. Энергоэволюционизм. – М.: ООО «Издательство Астрель», 2011. – 544 с.*
68. *Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.*
69. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.*
70. *Гайденок П.П. ЕДИНОЕ, ЕДИНСТВО // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. II. – М.: Мысль, 2010. – С. 14–18.*
71. *Ганчев П. Глобализация цивилизации и необходимость новой философии // Вопр. философии. – 2007. – № 8. – С. 160–165.*
72. *Гаспаров Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. – М.: «Новое литературное обозрение», 1996. – 352 с.*
73. *Гвардини Р. Конец нового времени / Пер. с нем. // Вопр. философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.*
74. *Гегель Г.В.Ф. «Философия права», том VII / Пер. с нем. – М.–Л.: Соцэкгиз, 1934. – XV + 380 с.*
75. *Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / Пер. с нем. – М.: Наука, 1989. – 400 с.*
76. *Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Пер. с англ. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – 120 с.*
77. *Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. – М.: ИФ РАН, 1994. – 220 с.*
78. *Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. – М.: Академический Проект, 2008. – 235 с.*
79. *Грицанов А.А. Трансцендентальный эмпиризм / Постмодернизм. Энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/transempirism.html>.*

Литература

80. *Гулыга А.В.* Что такое постсовременность? // *Вопр. философии.* – 1988. – № 12. – С. 153–159.
81. *Гумбольдт В. фон* *Язык и философия культуры* / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.
82. *Гутнер Г.Б.* Коммуникативное сообщество и субъект коммуникативного действия // *Философия науки.* – Вып. 11: *Этос науки на рубеже веков.* – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 82–108.
83. *Делёз Ж.* *Логика смысла* / Пер. с франц. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
84. *Делёз Ж.* *Переговоры. 1972 – 1990* / Пер. с франц. – СПб.: «Наука», 2004. – 235 с.
85. *Делёз Ж.* *Складка. Лейбниц и барокко* / Пер. с франц. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
86. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения* / Пер. с франц. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
87. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения* / Пер. с франц. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
88. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* *Что такое философия?* / Пер. с франц. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
89. *Денисов А.М.* *Введение в теорию обратных задач.* – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 207 с.
90. *Деррида Ж.* *О грамματοлогии* / Пер. с франц. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
91. *Деррида Ж.* *Позиции* / Пер. с франц. – М.: Академический Проект, 2007. – 160 с.
92. *Дойч Д.* *Структура реальности* / Пер. с англ. – М. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – 400 с.
93. *Дорогунцов С.И., Ральчук А.Н.* *Хозяйствование – синергетический инвариант.* – К.: Оріяни, 2006. – 228 с.
94. *Дорогунцов С.И., Ральчук А.Н.* *Хозяйствование: попытка смысло-синергетической интерпретации* // *Философия хозяйства. Альманах Центра обществ. наук и эконом. фак-та МГУ.* – 2003. – № 4(28). – С. 189–206.
95. *Дорогунцов С.И., Ральчук О.М.* *Ідентифікація цивілізаційного розвитку – проблеми моделювання і аналізу* // *Вісн. НАН України.* – 2006. – № 12. – С. 25–42.
96. *Достоевский Ф.М.* *Полное собр.соч. в 30-ти т.* – Т. 6. – Л.: Наука, 1973. – 423 с.
97. *Дынин Б.С.* *Онтологическая диалогичность мира: признание трансцендентного* // *Вопр. философии.* – 2010. – № 5. – С. 105–114.

Литература

98. *Евстигнеева Л., Евстигнеев Р.* Второе дыхание теории конвергенции // *Вопр. экономики.* – 1999. – № 4. – С. 44–60.
99. Единство мира и многообразие культур (материалы «круглого стола» украинских и российских философов) // *Вопр. философии.* – 2011. – № 9. – С. 3–33.
100. *Езепов А.Г.* Теория предопределённости индивида, обоснованная материалами доклада М. Хайдеггера “Время и бытие” // *Грани эпохи.* – 2010. – № 43.
101. *Жижек С.* Станет ли «Империя» Майкла Хардта и Антонио Негри «Коммунистическим манифестом» двадцать первого века? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://theory.red/lib/zizek/43.htm>.
102. *Жутиков М.А.* Научная картина мира как фактор его разрушения (взгляд на науку с точки зрения угнетенной природы) // *Вопр. философии.* – 2010. – № 10. – С. 144–153.
103. *Зиновьев А. А.* На пути к сверхобществу. – М.: Астрель, 2008. – 576 с.
104. *Зиновьев А. А.* Фактор понимания. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 528 с.
105. *Зинченко В. П.* Плавильный тигль Вильгельма Гумбольдта и внутренняя форма слова Густава Шпета в контексте проблемы творчества // *Психология. Журнал Высшей школы экономики.* – 2007. – 4, № 3. – С. 79–97.
106. *Зинченко В. П.* Психология на качелях между душой и телом // *Гуманитарные науки: теория и методология.* – 2005. – № 3. – С. 151–169.
107. *Зомбарт В.* Собран. соч. в 3-х т. – Т. I / Пер. с нем. // *Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека* – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 637 с.
108. *Иванов Вяч. Вс.* Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 208 с.
109. *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем.– М.: Сов. радио, 1978. – 184 с.
110. *Иванов С.Г.* Универсалии и хозяйственная жизнь: рождение капитализма // *Вопр. философии.* – 2014. – № 3. – С. 52–61.
111. *Ильин И.П.* Постмодернизм / Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: INTRADA, 2001. – С. 206–219.
112. *Иоанн Павел II.* Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе / Пер. с итал. – Милан – М.: «Христианская Россия», 1993. – 240 с.

Литература

113. История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
114. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. с нім. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
115. *Кадоццев Б.Б.* Динамика и информация // Успехи физ. наук. – 1994. – 164, № 5. – С. 449–530.
116. *Казанский А.Б.* Эволюция биосферы: самораскрытие через самосозидание // Мудрость Дома Земля. О мировоззрении XXI века. Экогеософский альманах. – Вып. 4–5 / Под ред. В.А. Зубакова. – СПб. – Донецк: Изд-во ДНТУ, 2003. – С. 181–204.
117. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с франц. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
118. *Камю А.* Сочинения в 5-ти т. – Т. 2 / Пер. с франц. – Харьков: Фолио, 1997. – 527 с.
119. *Кант И.* Соч. в 8-ми т. – Т. 7 / Пер. с нем. // К вечному миру. Философский проект. 1795. – М.: Чоро, 1994. – С. 5–56.
120. *Капра Ф.* Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Пер. с англ. – К.: «София»; М.: ИД «София», 2003. — 336 с.
121. *Капра Ф.* Скрытые связи / Пер. с англ. – М.: ИД «София», 2004. — 336 с.
122. *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии / Пер. с англ. / Космология. Теории и наблюдения. – М.: Мир, 1978. – С. 369–380.
123. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.
124. *Кезин А.В.* Радикальный конструктивизм: познание в пещере // Вестн. Мос. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 4. – С. 3–24.
125. *Киселев Г.С.* Иллюзия прогресса // Вопр. философии. – 2015. – № 4. – С. 16–25.
126. *Киселев Г.С.* Стать человечеством (сознание Постмодерна). – М.: Гном и Д, 2004. – 176 с.
127. *Киященко Л.П.* Феномен трансдисциплинарности – опыт философского анализа // Santalka. Filosofija. – 2006, 14, № 1. – С. 17–34.
128. *Киященко Л.П.* Этнос постнеклассической науки (к постановке проблемы) // Философия науки. Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 29–53.
129. *Киященко Л.П., Моисеев В.И.* Философия трансдисциплинарности. – М.: ИФ

Литература

РАН, 2009. – 205 с.

130. *Клини С.К.* Введение в метаматематику / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1957. – 527 с.

131. *Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. – 352 с.

132. *Кондаков Н.И.* Конструктивная математика / Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1976. – С. 259–260.

133. *Косорукова Ю., Бедненко Г.* Идеология и современная культура Нью Эйджа как кризис пост-христианской цивилизации // Журнал практического психолога – 2013. – № 2. – С. 132–161.

134. *Кравец А.С.* Теория смысла Ж. Делёза: pro и contra // Логос. – 2005. – № 4(49) – С. 227–258.

135. *Кримський С.Б., Павленко Ю.В.* Цивілізаційний розвиток людства. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.

136. *Кристал Д.* Английский язык как глобальный / Пер. с англ. – М.: «Весь Мир», 2001. – 240 с.

137. *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики / Пер. с франц. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – 656 с.

138. *Кротов Я.* Свойства без человека. Богочеловеческая комедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://soul.dn.ua/article/45>.

139. *Кузнецов О.Л., Кузнецов П.Г., Большаков Б.Е.* Устойчивое развитие: синтез естественных и гуманитарных наук. – Дубна: Междунар. ун-т природы, общества и человека «Дубна», 2001. – 282 с.

140. *Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1977. – 304 с.

141. *Куниц К.* Совесть нацистов / Пер. с англ. – М.: Ладомир, 2007. – 400 с.

142. *Курдюмов С.П., Князева Е.Н.* Квантовые правила синтеза коэволюционных структур // Философия, наука, цивилизация. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 222–230.

143. *Курдюмов С.П., Князева Е.Н.* Структуры будущего: синергетика как методологическая основа футурологии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nonlin.ru/node/218>.

144. *Кутырёв В.А.* Время Mortido. – СПб.: Алетейя, 2012. – 336 с.

Литература

145. *Кутырёв В.А.* Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). – Смоленск: Изд-во СГПУ, 2006. – 301 с.
146. *Лайтман М., Ласло Э.* Вавилонская башня – последний ярус. – Иерусалим: Издат. группа kabbalah.info, 2007. – 232 с.
147. *Ласло Э.* Век бифуркации: постижение изменяющегося мира / Пер. с англ. // Путь. – 1995. – № 1. – С. 3–129.
148. *Ласло Э.* Макросдвиг. К устойчивости мира курсом перемен / Пер. с англ. – М.: Тайдекс Ко, 2004. – 207 с.
149. *Ласло Э.* Теория целостности Вселенной. Наука и поле акаши / Пер. с англ. – СПб.: ИГ «Весь», 2011. – 160 с.
150. *Левинас Э.* Избранное. Тотальное и бесконечное / Пер. с франц. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
151. *Лийв Э.Х.* Инфодинамика. Обобщенная энтропия и негэнтропия. – Таллинн: Б. и., 1998. – 200 с.
152. *Лихачев Д.С.* Избранные труды по русской и мировой культуре. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2006. – 416 с.
153. Логическая структура мысленного эксперимента [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://azps.ru/articles/proc/proc111.html>.
154. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества / Обратная сторона зеркала / Пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – С. 4–60.
155. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв / Семиосфера. – СПб.: «Искусство – СПб», 2000. – С. 11–148.
156. *Лотман Ю. М.* Лекции по структурной поэтике [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/lotlek/index.php.
157. *Лошак Ж.* Геометризация физики / Пер. с франц. – М. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. – 280 с.
158. *Лукьянец В. С.* Вызовы эры супер-хай-тек // Практична філософія. – 2008. – № 3 – С. 15–16.
159. *Луман Н.* Власть / Пер. с нем. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
160. *Луман Н.* Медиа коммуникации / Пер. с нем. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
161. *Луман Н.* Эволюция / Пер. с нем. – М.: Логос, 2005. – 256 с.

Литература

162. *Майнцер К.* Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез / Пер. с англ. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 464 с.
163. *Маклюэн М., Фиоре К.* Война и мир в глобальной деревне / Пер. с англ. – М.: АСТ: Астрель, 2012. – 219 с.
164. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
165. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. – М.: Моск. школа полит. исследований, 2000. – 410 с.
166. *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества / Пер. с англ. – М.: Логос, 2001. – 408 с.
167. *Мандельброт Б.* Фрактальная геометрия природы / Пер. с англ. – М.: Ин-тут компьютерных исследований, 2002. – 656 с.
168. *Марков Б.В.* Знаки бытия. – СПб.: Наука, 2001. – 567 с.
169. *Маркузе Г.* Одномерный человек / Пер. с англ. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.
170. *Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс.* Переписка 1920 – 1963 / Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 2001. – 415 с.
171. *Маслоу А.* На подступах к психологии бытия / Пер. с англ. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 304 с.
172. *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики / Пер. с англ. – СПб.: Евразия, 1999. – 432 с.
173. *Матурана У., Варела Ф.* Дерево познания / Пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
174. *Мережковский Д.С.* Реформаторы. Испанские мистики. – М.: Республика, 2002. – 543 с.
175. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с франц. – СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. – 607 с.
176. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, Т. 1. – 1991. – 671 с.; Т. 2. – 1992. – 719 с.
177. *Моисеев Н.Н.* Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – 200 с.
178. *Морен Э.* К пропасти? / Пер. с франц. – СПб.: Алетейя, 2011. – 136 с.
179. *Морен Э.* Метод. Природа Природы / Пер. с франц. – М.: Прогресс-Традиция,

Литература

2005. – 464 с.

180. Назаретян А.П. Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования. – М.: Изд-во МБА, 2013. – 440 с.

181. Назаретян А.П. Смыслообразование как глобальная проблема современности: синергетический взгляд // Вопр. философии. – 2009. – № 5. – С. 3–19.

182. Налимов В.В. Вселенная смыслов. Интервью // Обществ. науки и современность. – 1995. – № 3. – С. 122–132.

183. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. – 287 с.

184. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Пер. с франц. – Минск: Логвинов, 2004. – 272 с.

185. Неклесса А.И. Миропознание и миростроительство (ценности, знание, действие: генезис и динамика форм) // Материалы научного семинара «Гуманитарная наука и высшие ценности Российского государства» – Вып. 1. – М.: Научный эксперт, 2007. – С. 12–119.

186. Неклесса А.И. Управляемый хаос: движение к нестандартной системе мировых отношений // Мировая экономика и междунар. отношения. – 2002. – № 9. – С. 103–112.

187. Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. – Т. 1 / Пер. с латин. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.

188. Ницше Ф. Соч. в 2-х т. – Т. 2 / Пер. с нем. // К генеалогии морали. Полемическое сочинение. – М.: Мысль, 1996. – С. 407–524.

189. Ницше Ф. Соч. в 2-х т. – Т. 2 / Пер. с нем. // По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. – М.: Мысль, 1996. – С. 238–406.

190. Огурцов А.П. От нормативного разума к коммуникативной рациональности // Философия науки. – Вып. 11. Этнос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 54–81.

191. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания / Пер. с исп. – М.: АСТ: СТ МОСКВА, 2008. – 347 с.

192. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1989. – 384 с.

193. Осипов Ю.М. Гламур как искус и порча // Философия хозяйства. Альманах Цен-

Литература

- тра обществ. наук и эконом. фак-та МГУ. – 2008. – № 4(58). – С. 201–202.
194. *Осинов Ю.М.* Экономическая цивилизация и философия хозяйствования // Экономические стратегии. – 1999. – № 1. – С. 25–34.
195. *Панченко А.И.* Толерантность как культурная универсалия // РЖ «Социология» – 1996. – № 4. – С. 116–129.
196. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с франц. – К.: «REFL-book», 1994. – 528 с.
197. *Пелипенко А.Г., Яковенко И.Г.* Культура как система. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 376 с.
198. *Пигалев А.И.* Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // Вопр. философии. – 2004. – № 6. – С. 148–159.
199. *Пигалев А.И.* Центризм // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 1167–1169.
200. *Платон.* Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3 / Пер. с древнегреч. // Государство. Кн. седьмая. – М.: Мысль, 1994. – С. 295–326.
201. *Полани М.* Личностное знание: На пути к посткритической философии / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
202. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
203. *Потебня А.А.* Слово и миф – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 623 с.
204. *Прибрам К.* Языки мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1975. – 464 с.
205. *Прангишвили И.В., Пащенко Ф.Ф., Бусыгин Б.П.* Системные законы и закономерности в электродинамике, природе и обществе. – М.: Наука, 2001. – 525 с.
206. *Ральчук А.Н.* Глава 41. Устойчивое развитие – цивилизационный диалог природы и культуры // Социально-экономический потенциал устойчивого развития. Учебник / Под ред. проф. Л.Г. Мельника (Украина) и проф. Л. Хенса (Бельгия). – Сумы, ИТД «Университетская книга», 2007. – С. 1030–1048.
207. *Ральчук А., Белов Ю.* Цивилизация XX - XXI – время кризисности и прозрений. Её смыслы и анти-смыслы – Саарбрюккен: Издат. Дом LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015. – 148 с.
208. *Раушенбах Б.В.* Логика троичности // Вопр. философии. – 1993. – № 3. – С. 63–70.

Литература

209. *Реймерс Н.Ф.* Экология (теория, законы, правила, принципы и гипотезы). – М.: Журнал «Россия Молодая», 1994. – 367 с.
210. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. – М.: Русское феноменологич. общество, 1996. – 280 с.
211. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с франц. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
212. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 с.
213. *Свадост-Истомин Э.П.* Как возникнет всеобщий язык? – М.: Наука, 1968. – 287 с.
214. *Сведенборг Э.* Мудрость Ангельская о Божественном Провидении / Пер. с латин. – К.: Ника-Центр, 1997. – 416 с.
215. *Свирский Я.И.* Вычислительный эксперимент и трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_1151.htm.
216. *Свирский Я.И.* Самоорганизация смысла (опыт синергетической онтологии). – М.: ИФ РАН, 2001. – 181 с.
217. *Седакова О., Гиренок Ф., Дмитриев В.* и др. Посредственность как социальная опасность. – М.: Магистр, 2011. – 112 с.
218. *Седов Е.А.* Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Обществ. науки и современность. – 1993. – № 5. – С. 152–163.
219. *Семенова В.Н.* ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889—1976) // История философии: Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 1221–1233.
220. *Сенир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. – М.: Издат. группа «Прогресс», «Универс», 1993. – 656 с.
221. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научн. сб-к под общ. ред. С. Хоружего. – М.: Изд-во Ди-Дик, 1995. – 368 с.
222. *Сколимовски Х.* Философия техники как философия человека / Новая технологическая волна на Западе / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – С. 240–249.
223. *Солодухо Н.М.* Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопр. философии. – 2001. – № 6. – С. 176–184.

Литература

224. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
225. *Соссюр Ф. де* Курс общей лингвистики / Пер. с франц. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 432 с.
226. *Спир Ф.* Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности / Пер. с англ. // Обществ. науки и современность. – 1999. – № 5. – С. 152–163.
227. *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
228. *Стёпин В.С.* Наука и философия // Вопр. философии. – 2010. – № 8. – С. 58–75.
229. *Стёпин В.С.* Саморазвивающиеся системы и философия синергетики // Экономич. стратегии. – 2009. – Т. 11, № 7. – С. 24–35.
230. *Стёпин В.С.* Цивилизация и культура. – СПб.: СПбГУП, 2011. – 408 с.
231. *Стэндинг Г.* Прекариат: новый опасный класс / Пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2011. – 328 с.
232. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / Пер. с франц. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
233. *Тиллих П.* Мужество быть / Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–131.
234. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории / Пер. с англ. – М.: Прогресс: Культура, 1996. – 608 с.
235. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
236. *Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. 3, 4. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1949. – 783 с.
237. *Толстой Л.Н.* Детство. Отрочество. Юность. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1955. – 331 с.
238. *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания / Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С. 483–592.
239. *Тулмин С.* Человеческое понимание / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
240. *Турен А.* Способны ли мы жить вместе? Равные и различные / Пер. с франц. // Новая постиндустриальная волна на Западе – М.: Academia, 1999. – С. 465–491.
241. *Турчин В.Ф.* Инерция страха. Социализм и тоталитаризм. – Нью-Йорк: «Хроника», 1978. – 295 с.
242. *Турчин В.Ф.* Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. – М.: Наука,

Литература

1993. – 296 с.

243. Унамуно М. де О трагическом чувстве жизни / Пер. с испан. – К.: Символ, 1996. – 416 с.

244. Успенский В.А. Теорема Гёделя о неполноте. – М.: Наука, 1982. – 112 с.

245. Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 1. Расширяющаяся вселенная Абсолюта. – Новосибирск: ВО «Наука», 1995. – 402 с.

246. Федье Ф. Хайдеггер: Анатомия скандала / Пер. с франц. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 250 с.

247. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Сочинения – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 183–559.

248. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сб. / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

249. Фромм Э. Бегство от свободы / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2011. – 288 с.

250. Фромм Э. Человек для самого себя / Пер. с англ. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 350 с.

251. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977 – 1978 учебном году / Пер. с франц. – СПб.: Наука, 2011. – 544 с.

252. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с франц. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.

253. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.

254. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.

255. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. / Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.

256. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. – М.: Наука, 2006. – 452 с.

257. Хайдеггер М. Вещь / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 316–326.

258. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.

259. Хайдеггер М. Время и бытие / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем.

Литература

– М.: Республика, 1993. – С. 391–406.

260. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 63–176.

261. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Пер. с нем. – М.: Академический Проект, 2008. – 528 с.

262. *Хайдеггер М.* Отрешенность / Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 102–111.

263. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.

264. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 177–192.

265. *Хайдеггер М.* Путь к языку / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 259–273.

266. *Хайдеггер М.* Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. – 584 с.

267. *Хайдеггер М.* «Только Бог сможет еще нас спасти...» / Пер. с нем. // Интервью журналу «Шпигель» 23.09.1966 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.heidegger.ru/shpigel.php>.

268. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине / Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 345–361.

269. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? / Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 134–145.

270. ХАЙДЕГГЕР / История философии. Энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/gritz01/hajdegger.htm>.

271. *Хакен Г.* Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии / Пер. с нем. – М. – Ижевск: Ин-тут компьютерных исследований, 2003. – 320 с.

272. *Хардт М., Негри А.* Империя / Пер. с англ. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.

273. *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.

274. *Хомский Н.* Язык и мышление / Пер. с англ. – М.: Изд-во Московского университета, 1972. – 123 с.

275. *Хонг М.* Секреты успеха Сингапура: 12 статей господина Марка Хонга Тат Сун,

Литература

- посла Республики Сингапур в России и на Украине. – М.: Изд-во Посольства Республики Сингапур в России, 2000. — 174 с.
276. *Хоружий С.С.* Как обходиться без бытия, или механика Латона // *Вопр. философии.* – 2013. – № 10. – С. 50–66.
277. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / О старом и новом – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 311–350.
278. *Хюбнер Б.* Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Пер. с нем. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
279. *Цоколов С.* Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания / Пер. с англ. и нем. – Мюнхен: Б. и., 2000. – 330 с.
280. *Чанышев А.Н.* Трактат о небытии // *Вопр. философии.* – 1990. – № 10. – С. 158–165.
281. Человеческие мутации будут каталогизированы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://e-news.com.ua/show/57513.html>.
282. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация: Динамическая теория информации. – М.: Наука, 2001. – 244 с.
283. *Чернин А.Д.* Темная энергия и всемирное антитяготение // *Успехи физ. наук.* – 2008. – 178, № 3. – С. 267–300.
284. *Чумаков А.Н.* Метафизика глобализации: Культурно-цивилизационный контекст. – М.: Канон +, 2006. – 516 с.
285. *Шаповалов В.И., Казаков Н.В.* Законы синергетики и глобальные тенденции // *Обществ. науки и современность.* – 2002. – № 3. – С. 141–148.
286. *Шелепин Л.А.* Виртуальный мир как реализация немарковских процессов // *Концепция виртуальных миров и научное познание.* – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 154–170.
287. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.
288. *Ширшова И.* Основные понятия концепции Пьера Бурдьё // Альманах «Восток». Вып.: № 11 (23), ноябрь 2004 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_632.htm.
289. *Шмитт К.* Политическая теология / Пер. с нем. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. –

Литература

336 с.

290. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1998. Т. 1. Гештальт и действительность. – 663 с., Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – 606 с.

291. Эвола Ю. Оседлать тигра / Пер. с итал. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 511 с.

292. Эккерман И.-П. Разговоры с Гете / Пер. с нем. – М.: Худож. лит., 1981. – 687 с.

293. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Пер. с итал. – СПб.: «Симпозиум», 2004. – 544 с.

294. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / Пер. с итал. – СПб.: «Александрия», 2007. – 423 с.

295. Элиот Т.С. Социальное назначение поэзии / Пер. с англ. / Писатели США о литературе. Сб. статей. – М.: Прогресс, 1974. – С. 160–171.

296. Эшштейн М.Н. Философия возможного. – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.

297. Эшби У.Р. Введение в кибернетику / Пер. с англ. – М.: Изд-во ИЛ, 1959. – 432 с.

298. Юнг К.Г. Дух и жизнь. Сб. / Пер. с нем. – М.: Практика, 1996. – 560 с.

299. Юнг К.Г. Синхронистичность / Пер. с нем. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 316 с.

300. Янч Э. Самоорганизующаяся Вселенная. Научный и человеческий смысл возникающей эволюционной парадигмы / Пер. с англ. // Обществ. науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 143–158.

301. Ясперс К. Духовная ситуация времени / Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 287–418.

302. Ясперс К. Истоки истории и её цель / Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–286.

303. Ясперс К. Современная техника / Пер. с нем. // Новая технократическая волна на Западе – М.: Прогресс, 1986. – С. 119–146.

304. Ясперс К. Философская вера / Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420–508.

305. Acemoglu D., Robinson J. Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty – N.Y.: Crown Publishing Group, 2012. – 544 p.

306. Bohm D. Unfolding Meaning: A Weekend of Dialogue with David Bohm. – L.: Routledge, 1987. – 192 p.

Литература

307. *Bohm D.* Wholeness and the Implicate Order. – L.: Routledge, 1980. – 227 p.
308. Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations – South Orange : The School of Diplomacy and International Relations Seton Hall University, 2001. – 252 p.
309. Deep Ecology for the 21-st Century / Ed. G. Sessions. – Boston – L.: Shambhala, 1995. – 488 p.
310. Degrowth: a vocabulary for a new era / Eds by G. D'Alisa, F. DeMaria and G. Kallis. – N.Y – L.: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015. – 248 p.
311. *Frank R.* Richistan: A Journey Through the American Wealth Boom and the Lives of the New Rich. – N.Y.: Three Rivers Press, 2008. – 288 p.
312. *Georgescu-Roegen N.* The Entropy Law and the Economic Process. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. – XVI + 457 p.
313. Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions / Eds by H. Kueng and K.-J. Kuschel. – N.Y – L.: Continuum Publishing Group, 1993. – 124 p.
314. *Hall Ch.A.S., Klitgaard K.A.* Energy and the Wealth of Nations: Understanding the Biophysical Economy – N.Y.: Springer, 2012. – 407 p.
315. *Hawking S., Mlodinow L.* The Grand Design – N.Y.: Bantam, 2010. – 208 p.
316. *Heidegger M.* Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941). – F. a. M.: Vittorio Klostermann, 2014. – 286 s.
317. *Judge A.* Conference Paper 1st World Congress of Transdisciplinarity, Union of International Associations, 1994.
318. *Kaku Michio* Physics of the Future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100 – N.Y.: Doubleday, 2011. – 416 p.
319. *Kurzweil R.* The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology – N.Y.: Viking, 2005. – 652 p.
320. *Laszlo E.* The Whispering Pond: A Personal Guide to the Emerging Vision of Science – N.Y.: HarperCollins Publishers, 1996. – 208 p.
321. *Levi-Stross C.* Myth and the Meaning – N.Y.: Schocken Books, 1995. – 60 p.
322. *Maturana H.* Seminar at member's meeting of the Society for Organizational Learning, Amherst, Mass., June 1998 (unpublished).
323. *Michels R.* Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of the Modern Democracy – N.Y.: Hearst's International Library Co, 1915. – 428 p.
324. *Nowotny H.* The increase of complexity and its reduction: emergent interfaces between

Литература

- the natural sciences, humanities and social sciences // Theory, culture and society. 2005. – 22, № 5. – P. 15–31.
325. *Piketty T.* Capital in the Twenty-First Century / Trans. from french – Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2014, – 696 p.
326. *Polanyi K.* Our Obsolete Market Mentality // Commentary. 1947. 3, № 2. – P. 109–117.
327. *Popper N.* Digital Gold: Bitcoin and the Inside Story of the Misfits and Millionaires Trying to Reinvent Money – N.Y.: Harper, 2015. – 416 p.
328. *Rees M.* Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape the Universe – N.Y.: Basic Books, 2000. – 173 p.
329. *Rees M.* Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in this Century – on Earth and Beyond – N.Y.: Basic Books, 2003. – 228 p.
330. Resolution adopted by the General Assembly on 25 September 2015 / 70/1. Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development – N.Y.: UN, A/RES/70/1, 2015. – P. 22–35.
331. *Schaeffer J.-M.* La fin de l'exception humaine – Paris: Gallimard, 2007. – 442 p.
332. *Schumpeter J.A.* Capitalism, Socialism and Democracy – N.Y.: Harper & Brothers, 1942. – 431 p.
333. *Sombart W.* Die Juden und das Wirtschaftsleben. – München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1911. – 502 s.
334. *Stiglitz J.E., Sen A., Fitoussi J.-P.* Mismeasuring Our Lives: Why GDP Doesn't Add UP – N.Y.: New Press, 2010. – 176 p.
335. *Whitehead A.N.* Process and Reality: An Essay in Cosmology / Eds by D.R. Griffin and D.W. Sherburne. – N.Y.: Free Press, 1979. – 413 p.

РЕЗЮМЕ / SUMMARY

Настоящая работа представляет собой попытку разобраться в том, что происходит за фасадом нынешней цивилизации. Параллельно с несомненными культурными, социальными, научными, технологическими и экономическими достижениями соседствует нечто противоположное. Это разрастающееся бескультурье и аномия социума, экологическое неблагополучие, перманентная кризисогенность экономики и её возрастающий диктат на жизнь человека, зыбкость техногенной безопасности и проблемы больших городов, ползучая милитаризация и непрочность состояния мира. Хотя список реальных не-страшилок можно было продолжить, но уже тут возникает естественный комплексный вопрос: связаны ли между собой позитивные и негативные стороны цивилизации, а если связаны – то почему и как? Можно ли эту взаимозависимость оптимизировать в пользу человечества? За таким вопросом стоит мировоззренческая позиция, преобладающая у абсолютной массы нынешнего социума, которую можно охарактеризовать как «внешне-потребительскую». Соответственно ей цивилизация есть то, что создано человечеством и, одновременно, внешняя данность относительно человека, с которой дела надо решать как-то максимально ловко. Подобная «ловкость» состоит в максимально эффективном потреблении всех возможных благ цивилизации и блокировании её угроз. При этом социум особенно не задумывается ни о том, как возникла такая ситуация и что она чревата будущими катастрофическими последствиями, ни возможна ли иная – истинная – организация человеческого бытия, как-то незаметно утерянная им на своем пути. Причем основным, скрытым для самого социума мотивом такого мировоззрения, является его полная подчиненность анонимным техно-экономическим процессам, доминирующим в цивилизации. Они на свой лад преобразуют мир и растворяют в себе человека. Человек лишь по инерции самоуверенности считает самого себя «господином мира» В действительности он уже давно детерминирован этими цивилизационными процессами – от способов мышления до форм поведения.

Более внимательное и ответственное отношение к цивилизационной проблемности состоит не столько в оптимизации некоего баланса позитивных (как целевых) и

Резюме / Summary

негативных (как неизбежного зла) сторон цивилизации. Оно заключается в понимании их первопричин и приводит к необходимости осмысления того, что с цивилизацией происходит. В чем суть генезиса и каков смысл нашей цивилизации – при том условии, что мы связываем с ней свою судьбу, свою идентичность? Отсюда подобный вопрос есть вопросом генетического осмысления и характеризует позицию «внутренней солидарности» человека относительно цивилизации. Такой вопрос, во-первых, становится ответственной позицией как относительно текущего состояния цивилизации, так и истоков её возникновения и формирования. Во-вторых, эта позиция, исходя из возможности максимально общего решения проблемности цивилизации как генетически обусловленной, обеспечивает рассмотрение автономных проблем, поднимаемых в первом вопросе как частных, блокируя саму возможность их возникновения. И, наконец, главное: такая позиция не могла бы претендовать на радикальное изменение жизни человека с возвращением его к подлинности бытия, если бы не содержала в себе явный мотив воли к знанию о такой подлинности.

Подобная воля, переносящая человека в иной способ понимания мира, где всё, что ему уже как бы хорошо известно, становится «другим», именуется древнегреческим словом «пайдейя». Сегодня принцип пайдейи, пробиваясь через самоуспокоенность формальной образованности и бездумность утилитарных умений, становится актуальным как никогда. С позиций синергетики это определяется «моментом истины» как знанием того, что действительно происходит с нашей цивилизацией, и «точкой невозврата», после которой поздно менять что-либо в благом для нее отношении. Здесь принцип пайдейи – тот единственный спасительный инструментальный, который еще остается у человечества. Впрочем, человечество его всё еще не замечает. Именно поэтому в таком «ключе пайдейи» построена данная работа, все её шестнадцать глав и глоссарий.

В 1-й главе дается представление о современности как цивилизации «забвения бытия» (М. Хайдеггер). Бытие интерпретируется как трансцендентная стихия мироздания, а то, что есть, – как сущее, что реально. Забвение бытия характеризуется сосредоточенностью человека исключительно на плане реального. Реальное определяет жизнь человека тут-и-теперь, причем он не замечает те глубинные вещи, которые непосредственно на него не влияют, но содержат потенциал более значимого воздействия. Подобная практическая сосредоточенность только на обыденном, необходимом

Резюме / Summary

для каждодневной жизни, в мировоззренческом плане суживает человека, определяет его «метафизически» (М. Хайдеггер). Человек начинает воспринимать лишь то, что он получает в свои руки сразу, что поставлено перед ним («постав») и чем он может манипулировать с видимой выгодой для себя. Такая поверхностная практичность, естественная и необходимая для обыденной жизни, как мировоззрение, постепенно и незаметно в процессе масштабного преобразования (пересотворения) мира становится для человечества губительной, формируя нарастающую кризисогенность его цивилизации.

Как мировоззрение постава преобразует жизнь человека, анализируется во 2-й главе. Показано, что ныне оно становится нормой мышления и деятельности абсолютного большинства мирового социума. Причем социум создает всё более и более искусственный мир, входящий в конфликт с возможностями универсума, и сам в нём произвольно теряет свою исходную органичность. В работе представлены три сменяющихся и продолжающих друг друга этапа пересотворения мира. Последний из них связан с концом XX – началом XXI столетий. Этап синхронизируется с возникновением глобального информационно-сетевого общества и турбоэкономики, имеющих цель развития в себе самих. Инструментальные силы цивилизации выходят из-под контроля социума и начинают править человеком (внешне демонстрируя нечто противоположное).

Цивилизация, для кардинального изменения её характера, требует осмысления того, что совершается в наши дни. Осмысление должно действовать в противовес индоктринации как некритическому верованию и поддержке пересотворения мира. Оно должно опираться на современную – постнеклассическую науку. Это определяет содержание 3-й главы, использующей в данном отношении богатый потенциал постнеклассики. Показано, что её возможности основываются на научной картине мира – универсальном эволюционизме и исследовательском инструментарии – синергетике.

В 4-й главе исследуется цивилизационная кризисность, генерируемая человеческой деятельностью. Эта деятельность, выходящая из-под осмысляющего контроля и превращающаяся в самоцель, противоречит возможностям такой сверхсложной системы, как универсум – мир, в котором живет социум. Законы синергетики позволяют анализировать кризисность в широком диапазоне: от нарушения ресурса сложности до патологии центризма. В первом случае форсированное цивилизационное усложне-

Резюме / Summary

ние универсума вызывает компенсирующие упрощения (порчу) природы и социума. Во втором – техно-экономический инструментарий цивилизации, как некий её центр, который должен обеспечивать диалог других составляющих универсума между собой, вместо этого «подчиняет» их себе.

Патология центризма (патоцентризм), предпосылки к пониманию которой заложил Г. Бейтсон, подробно рассматривается в 5-й главе. Показано, что в основе патоцентризма, с его разнообразием вариантов, лежит негативная синергия постава. Это преобразует органичную активность множества центров универсума в подчиненность немногим центрам. Причем такие центры уже не принадлежат непосредственно социуму с его экзистенциальными параметрами – они цивилизационно-инструментальны. Однако человек им охотно повинует, сам не осознавая того, что выполняет их «механическую» волю.

Функциональный, пространственный и временной варианты патоцентризма с их воздействием на жизнь социума анализируются в 6-й главе. Функциональный вариант представлен с позиций того, как техно-экономический инструментарий цивилизации, подчиняя себе социум, перерождает его органичность, делая социум патологически рациональным в ущерб экзистенциальной природе человека. Пространственный вариант проявляется в структуризации патоцентризмом поля жизнедеятельности социума на центральное и периферийное, важное и неважное, престижное и непрестижное и так далее. Происходит маркировка и переформатирование универсума, следуя логике патоцентризма, логике, отличной от глубинных смыслов человеческой жизни. Временной вариант патоцентризма характеризуется «тиранией момента» – исключительной подчиненности настоящему, с забвением прошлого и отсутствием широкого взгляда в будущее. Человечество загоняется в узкие и искусственные рамки «современности», и социум утрачивает способность к временной перспективе.

Для сохранения человека как особого антропологического, исторического, культурного и морального типа процессам переформатирования социума и природы должно быть противопоставлено иное мышление. Это – «осмысляющее мышление» (М. Хайдеггер), которое должно служить основой нового мировоззрения, достижимого для критической массы человечества. Возможность и «технология» формирования подобного мышления является содержанием 7-й главы. Показано, что это должно быть мышление, посредством пайдеи переоткрывающее (заново, по-другому откры-

Резюме / Summary

вающее) многие, дотоле казавшиеся понятными вещи. Оно, прежде всего, ориентируется на переоткрытие для человека Бытия, в противовес его прежней сосредоточенности исключительно на сущем. Такая «мыслительная технология» исходит из союза нынешней постнеклассической науки и философии, более конкретно – фундаментальной онтологии (М. Хайдеггера). Структурно это требует переоткрытия целостности, диалогичности, аспектности и смысла в понимании нашего универсума.

Переоткрытие целостности определяет содержание 8-й главы. Оно исходит из возможности интерпретации сопряженности Бытия и адекватного ему целостного мышления на основе взглядов Д. Бома на структуру нашего универсума. Предельно же широко – и сопряженности Бытия с нашим миром. Сопряженность Бытия и мира можно мыслить как существование порядков двух типов: имплицативного (неявного, соответствующего Бытию) и эксплицативного (явного, соответствующего нашему и другим мирам). Целостное же представление такого нашего мироустройства предполагает особый способ мышления на основе лазерно-голографической парадигмы, когда любой «кусочек» мысли соответствует мысли в целом.

Осознание и кардинальное изменение способа существования цивилизации требуют иной её «жизни». Она должна быть организована на основе диалога между компонентами культуры, которая одновременно поддерживается цивилизацией и определяет цивилизацию. Понятие диалога и диалогичности, их онтологическая обусловленность и необходимость для культурно-цивилизационного бытия социума рассматриваются в 9-й главе монографии.

Сложность культурно-цивилизационного бытия общества не может быть представлена с какой-либо одной, наиболее выигрышной позиции. Для понимания и практической, не поставно-упрощенной реализации, это достижимо лишь в конструктивной многосторонности – аспектно. В 10-й главе показано, что основой для представления аспектности в содержательном отношении является миф Платона «Пещера», а в конструктивном – фрактальная геометрия.

Если целостность, диалогичность и аспектность образуют некую исходную статическую основу для понимания и организации благой («не-поставной») культурно-цивилизационной жизни социума, то смысл должен формировать её динамику. Что есть смысл в жизни человечества, эволюция форм и предназначенности смысла, его необходимость и угроза отсутствия – всё это исследуется в 11-й главе работы.

Резюме / Summary

В 12-й главе раскрывается, что переоткрытые целостность, диалогичность, аспектность и смысл своей когерентностью с Бытием и взаимообусловленностью друг другом формируют необходимое для преодоления цивилизационной кризисности мышление. Такое мышление М. Хайдеггер именуется «разумом пастыря бытия». Оно, и сопутствующее ему мировоззрение, способны осмысливать причины нарастающей цивилизационной кризисности и блокировать её дальнейшее развитие. По сути, это наиболее грандиозная задача, которая когда-либо стояла перед человечеством. Причем задача каждодневной жизни глобального социума, задача не непосильная, но необычная. В логическом отношении она опирается на соответствующую мыслительную технику (К. Ясперс) постнеклассической науки, когда человек представляет мир и себя в нём голографически-объемно и солидарно с миром. В экзистенциальном отношении это – тот порядок жизни, когда человек обращается к своей подлинной предназначенности, а не «отрекается» от своей идентичности для пересотворения мира.

Трансцензус – как порядок жизни соответственно предназначенности человечества, с местом-и-временем его осуществимости – рассматривается в 13-й главе. Институализация места-и-времени для перехода к трансцензусу представляется как системная триада (Триединое) взаимообусловленных универсума, цивилизации и культуры. Показано, что такая триада есть возможностью «присутствия при Бытии» (М. Хайдеггер) как достойного человеческого существования – причем деятельностно, с позиций онтологии возможных к реализации созидательных усилий глобального социума.

Триединому в ракурсе цивилизационной онтологии посвящена 14-я глава. Цивилизационная онтология позволяет исследовать Триединое в двух отношениях. Во-первых, автономно рассмотреть «субстрат» и миссию его составляющих. Во-вторых, анализировать его отдельные диады из общей триады. Это дает возможность раскрывать ту особую роль, которую должна выполнять в диадах каждая составляющая Триединого как интерфейс. Это в комплексе должно определять возможности Триединого как места-и-времени социума для его «присутствия при Бытии». Причем в Триедином особые акценты делаются на культуре – как собственной цели бытия человечества и цивилизации – как инструментария культуры.

Почему и как различаются языки культуры и цивилизации, обеспечивающие их существование, показано в 15-й главе. Основой для их различения служит принципи-

Резюме / Summary

ально разный характер функциональных задач и «субстанций» культуры и цивилизации. Каждая культура, выражая свою неповторимость, существует только в диалоге с иной культурой (или универсумом, Бытием, Богом). Это определяет необходимую множественность культур и их в разной мере трансцендентный характер. Соответственно, любая культура обладает свойственным только ей языком, не сводимым к какому-либо иному языку культуры. Напротив, цивилизация как интерфейс, организуя диалог культур, должна обладать инструментальной «надежностью», чтобы диалог состоялся и при разнообразии языков культур был понятен каждой из культур. Это определяет и необходимую организационную сложность языка цивилизации, и требующуюся для него однозначность, и единственность для множества культур.

Реализация человеческого «присутствия при Бытии» – как собственного предназначения человека – может быть осуществлена лишь в культурно-цивилизационном поле Триединого при его адекватной структурно-функциональной организации. Этому посвящена заключительная, 16-я, глава монографии. Подобная организация по принципам синергетической онтологии должна быть трехуровневой метасистемой. Уровни на основе метасистемного перехода надстраиваются друг над другом, передавая весь потенциал человеческого «присутствия при Бытии» – от имманентного до трансцендентного. Культурно-цивилизационно они могут быть институализированы как уровни права, блага и истины. В главе анализируется практическая возможность такой институализации. Отмечается, что уровень права в «первом приближении» передается «Всемирной декларацией прав человека», принятой ООН в 1948 году. Пробразом уровня блага может служить «Декларация о глобальной этике» 1993 года, носящая характер пожеланий мировой элиты. Уровень истины существует пока лишь в умах мыслителей, трезво оценивающих нарастающую кризисность нынешней цивилизации. Показано, что в такой ситуации нереализованности условий «присутствия при Бытии» человек, несмотря на растущее сомнительное богатство внешней жизни, всё более становится чужим самому себе. Однако это не вызывает большого беспокойства глобального социума – человечество занято «гонкой обогащения и переделывания мира» и не способно осмыслить происходящее.

The given work represents the attempt to understand, what occurs behind a facade of a present civilization. Parallel to undoubted cultural, social, scientific, technological and eco-

Резюме / Summary

economic achievements something contrary is neighboring with them. This is the expanding lack of culture and an anomie of society, ecological ill-being, a permanent crisis-making of economy and its increasing dictatorship on human life, unsteadiness of technogenic safety and problems of big cities, creeping militarization and fragility of state of peace. Though the list of real not-horror stories could be continued, but already there is a natural complex question arises: whether positive and negative sides of a civilization are connected among themselves and if are connected – that why and how? Whether it is possible to optimize this interdependence in favor of mankind? Behind that question there stands world outlook, which prevailing at the absolute mass of present socium, which can be characterized as «externally-consumer's». According to it the civilization is what is created by mankind and, at the same time, that external reality concerning the person, with which affairs should be managed as much as possible dexterously. Similar «dexterity» consists in the most effective consumption of all possible goods of a civilization and blocking of its threats. At the same time the socium especially does not think of how arised such situation and what it is fraught in the future catastrophic consequences, and whether is possible different – genuine – organization of human being, which somehow is imperceptibly lost by him on the his way. And the basic, hidden for the socium by motive of such world outlook is his full subordination to the anonymous techno-economic processes, dominating in a civilization. They in own way transforms the world and dissolve in themselves the person. The person only by inertia of self-confidence considers himself «lord of the world». Actually it is determined by these civilization processes for a long time – from ways of thinking to behavior forms.

More attentive and responsible attitude to problematicity of civilization consists not so much in optimization of a certain balance positive (as target) and negative (as inevitable evil) the sides of a civilization. It consists in understanding of their prime causes and results in need of comprehension of what happens to a civilization. In what is essence of genesis and what is sense of our civilization – providing that we connect own fate with it, own identity? From here the similar question is a question of genetic comprehension and characterizes a position of «internal solidarity» of the person concerning a civilization. Such question, foremost, becomes a responsible attitude relative both of current state of a civilization, so and sources of its emergence and formation. Secondly, this attitude, proceeding from a possibility of the most common decision of problematical character of the civilization as genetically caused, provides consideration of the freestanding problems lifted up in the first ques-

Резюме / Summary

tion as private, are blocking a possibility of their emergence. And, at last, main thing: such attitude could not claim for radical change of human life with its return to authenticity of being, if did not comprise obvious motive of will to the knowledge of such authenticity.

The similar volition, that carries over the person to a different way of understanding of the world, where everything, that already as if is well known to him, becomes «another», is called as the Ancient Greek word «paideia». Today the principle of a paideia, breaking through complacency of formalistic education and thoughtlessness of utilitarian abilities, becomes urgent more than ever. From synergetics positions this is defined by «moment of truth» as with knowledge of what really happens of our civilization, and by «a non-return point», after which it's too late to change something in the good relation for it. Here the principle of a paideia – that only saving instrumentarium, which still remain at mankind. However, the mankind still does not notice it. For this reason in «the paideia key» was constructed this work, all its sixteen chapters and the glossary.

In the 1st chapter an idea of the contemporaneity as civilizations of «oblivion of being» (M. Heidegger) is given. Being is interpreted as transcendental element of the universe, and what is, – as beings, what is real. Oblivion of Being is characterized by concentration of the person only on the plan of real. Reality defines life of human here-and-now, and he doesn't notice those deep things which directly do not influence for him, but contains the potential of more significant impact. Similar practical concentration only on trivial, which is necessary for everyday life, in the world outlook plan narrows the person, defines it «metaphysically» (M. Heidegger). The man begins to perceive only that he receives in his hands at once, what is put before him («Enframing»), and with which he can manipulate with visible benefit for himself. Such superficial practicality, which is natural and necessary for ordinary life, at the same time, as world outlook, gradually and imperceptibly in the course of large-scale transformation (change) of the world, becomes disastrous for mankind, forming the accruing crisis-making of its civilization.

How the world outlook of Enframing is transforming human life, is analyzed in the 2nd chapter. It is shown that nowadays it becomes standard of thinking and activity of vast majority of the world socium. At that the socium creates more and more artificial world, which entering the conflict with opportunities of universum, and himself in it involuntarily loses own initial organicity. In the work presented three stages of change of the world, that continuing and superseding each other. The last of them is connected with the end of XX –

Резюме / Summary

the beginning of the XXI centuries. The stage is synchronized with emergence of global information-network society and the turboeconomy, which aiming development on themselves. The instrumental forces of a civilization get out from the control of socium and begin to govern the person (externally demonstrate something contrary).

The civilization, for cardinal change of its character, demands of understanding of that taking place today. Understanding has to act as opposed to indoctrination, his noncritical belief and of support of the changeable world. It has to lean on the modern – post-nonclassical science. That defines content of the 3rd chapter, which using in this relation the rich potential of a post-nonclassical science. It is shown that possibilities of a post-nonclassical science are based on her scientific picture of the world – a universal evolutionism and research instrumentarium – synergetics.

In the 4th chapter the civilizational crisisness, generated by human activity, is researching. This activity, getting out of the control of understanding and turning into a goal for itself, contradicts opportunities of such super-difficult system as a universum – the world, in which socium lives. Laws of synergetics allow to analyzing crisisness in the wide range: from violation of a resource of complexity to the pathology of centrism. In the first case the speeded up civilizational complication of a universum causes the compensating simplifications (spoilage) of the nature and socium. In the second – techno-economical instrumentarium of a civilization as its some center, which have to provide dialogue of other components of a universum among themselves, is «subduing» them to himself instead of this.

The pathology of centrism (pathocentrism), prerequisites for which to understanding laid by G. Bateson, is considered detailed in the 5th chapter. It is shown, that at the base of a pathocentrism, with its variety of options, lays the negative synergy of Enframing. This transforms the organic activity of a variety of the centers of a universum to the subordination to the few centers. And these centers does not belong directly to society with his existential parameters any more – they are civilization-instrumental. However the man willingly will obey them, itself without realizing what carries out their «mechanical» will.

Functional, spatial and temporal options of a pathocentrism with their impact on life of socium are analyzed in the 6th chapter. The functional option is presented from positions of how techno-economical instrumentarium of a civilization, subordinating socium to itself, transforms its organicity, doing socium pathological rational to the detriment of existential

Резюме / Summary

human nature. The spatial option shows in structuring by a pathocentrism of the field of activity of socium as central and peripheral, important and unimportant, prestigious and not prestigious and so on. Marking and re-formatting of universum takes place following to the logic of a pathocentrism, logic, other than deep meanings of human life. The temporal variant of a pathocentrism is characterized by «tyranny of the moment» – exclusive subordination to the present, with oblivion of the past and lack of a broad view on the future. The mankind is driven into narrow and artificial frameworks of «modernity», and socium loses ability to temporary outlook.

For preservation of the human as special anthropological, historical, cultural and moral type to processes of reformatting of society and the nature other thinking must be opposed. It is «the comprehending thinking» (M. Heidegger), which must serve like a basis of new outlook, achievable for the critical mass of mankind. An opportunity and «technology» of formation of similar thinking is content of the 7th chapter. It is shown, that it has to be the thinking, which by paideia are re-opening (anew, in a different way opening) many things, that until then were seeming clear. It, first of all, is orient to re-opening for the person of Being, as opposed to his former concentration only on the beings. This «thought-technology» comes from the union of the current post-nonclassical science and philosophy, and more specifically – from the fundamental ontology (M. Heidegger). Structurally, it requires the re-opening of integrity, dialogueness, aspectness and sense in the understanding of our universe.

Re-opening of integrity defines content of the 8th chapter. It proceeds from the possibility of interpreting the conjugacy of Being and adequate to him holistic thinking on the basis of D. Bohm's views on the structure of our universe. Extremely widely – and the conjugation of Being with our world. Conjugation of Being and the world can be thought of as the existence of orders of two types: implicative (not evident, corresponding to Being) and explicative (evident, corresponding to our and other worlds). Holistic representation of such of our world order assumes a special way of mentality on the basis of a laser-holographic paradigm, when any «piece» of a thought corresponds to a thought in general.

Understanding and cardinal change of a way of existence of a civilization demands the other her «life». It should be organized on the basis of the dialogue between the components of the culture, which simultaneously is supported by civilization and defines the civilization. The concept of dialogue and dialogueness, their ontological conditionality and necessity for

Резюме / Summary

cultural-civilizational being of socium are considered in the 9th chapter of the monograph.

Complexity of cultural-civilizational being of society cannot be presented from someone, the most advantageous position. For understanding and the practical, not enframing-simplify realization, this is achievable only in a constructive variety – by dint of aspects. In the 10th chapter it is shown that basis for representation of aspectness in the pithy relation Plato's myth «Cave», and in the constructive relation – fractal geometry.

If integrity, dialogueness and aspectness forms some initial static basis for understanding and the organization of virtuous («non-enframingal») of cultural-civilizational life of socium, then the sense has to form the dynamics of life. What is a sense in mankind life, evolution of forms and assignment of sense, its necessity and threat of absence – all this is investigated in the 11th chapter of the work.

In the 12th chapter reveals, that re-opening of integrity, dialogueness, aspectness and sense by the coherence with Being and interconditionality with each other form thinking, necessary for overcoming a civilization crisisness. Such thinking M. Heidegger calls «the mind of the pastor of being». Thinking and its accompanying world outlook are able to comprehend the causes of the growing civilizational crisis and block its further development. In point of fact, it is the most grandiose task, which ever stood in front of mankind. At that the task of everyday life of the global socium, non-overwhelming task, but unusual. In the logical relation the task leans on the corresponding cogitative technique (K. Jaspers) of post-nonclassical science, when the person represents the world and himself in it holographic-volumetric and solidary with the world. In the existential relation it is that order of life, when the person appeals to his authentic destination, but «not renounce» from his identity for change of the world.

The transcending – as an order of life, according to mankind intended use, with the place-and-time of its feasibility – is considered in the 13th chapter. The institutionalization of the place-and-time for the pass to transcending is submitted to as a system triad (Triune) of an interdependent universum, a civilization and culture. It is shown, that such triad is a possibility of «presence near Being» (M. Heidegger) as worthy human existence – active, from positions of ontology of possible to realization creative efforts of global socium.

Triune in the perspective of the civilizational ontology the 14th chapter is devoted. The civilizational ontology allows to investigate the Triune in two relations. Firstly, to consider autonomously the «substratum» and a mission of its components. Secondly, to analyze its

Резюме / Summary

individual dyads from a common triad. This makes it possible to disclose the special role, which each component of the Triune should perform as an interface in dyads. This in complex should determine the possibilities of the Triune as the place-and-time of socium for his «presence near Being». In that connection in Triune particular emphases are placed on the culture – as own purpose of being of mankind and the civilization – as instrumentarium of culture.

Why and as the languages of culture and of civilization, providing their existence, differs, is shown in the 15th chapter. The basic to their distinguishing is in principal different nature of the functional tasks and «substances» of culture and civilization. Each culture, expressing own uniqueness, exists only in dialogue with other culture (or a universum, Being, God). That defines the necessary plurality of cultures and them in a various measure transcendent character. Accordingly, any culture possesses only its own language, not reducible to any other language of the culture. On the contrary, a civilization as the interface, organizing the dialogue of cultures, has to have instrumental «reliability» for dialogue at a variety of languages of cultures, and dialogue must be clear for each of cultures. That defines both necessary organizational complexity of language of a civilization, and the unambiguity, and singleness which is required for it by plurality of cultures.

The realization of human «presence near Being» – as own mission of the person – can be carried out only in the cultural-civilizational field of Triune at its adequate structurally functional organization. The final, 16th chapter of the monograph, is devoted to this. The similar organization on the assumption of principles of synergetics ontology has to be three-level meta-system. The levels on the basis of meta-systemic transition are overbuilding on one above another, transferring all potential of human «presence near Being» – from immanent to transcendent. Culturally-civilizationally they can be institutionalized as the levels of the right, blessing and verity. In the chapter the practical possibility of such institutionalization is analyzed. It is noted, that the level of the right is as a first approximation reproduced by «Universal Declaration of Human Rights», accepted by the UN in 1948. The «Declaration Toward a Global ethic» of 1993, having character of wishes of world elite, can serves as a prototype of level of the blessing. Level of the verity exists presently only in minds of the thinkers, who are soberly estimating the accretive crisisness of a present civilization. It is shown, that in such situation of non implementation of conditions of «presence near Being», person, despite the growing doubtful wealth of external life, becomes ever more alien

Резюме / Summary

to himself. However it does not cause the great anxiety of global socium – mankind is busy with «an enrichment race and of remaking of the world» and is not capable to comprehend a happening.

ГЛОССАРИЙ

Особенностью глоссария – 65 терминов – является, прежде всего, то, что он, в отличие от обычной своей функции – словаря редких и устаревших слов, содержит слова и не очень редкие, и, может быть, слишком привычные в обиходе нынешнего информационного общества, более того, используемые часто с несопоставимых точек зрения. Поэтому глоссарий пытается их «переоткрывать», возвращая им утраченные (или часто не осознававшиеся) сопоставимые глубину и смысл, причем в контексте всей работы, а, отсюда, опираясь в значительной степени на фундаментальную и цивилизационную онтологию как на базовые для неё. Тем самым, термины глоссария не могут быть заменены соответствующими статьями (например, Википедии), хотя и могут с ними сопоставляться. Во-вторых, он вполне автономный, предметно-структурированный текст, задачей которого является дополнительное, в несколько ином ракурсе, разъяснение всех тех вещей, которые даются в работе. Или терминам глоссария, по сути, предоставляется возможность высказаться от своего имени. Поэтому они образуют как бы исходный минимум необходимых позиций понимания, способствующих по-другому осмыслить «свою, слишком свою» цивилизацию. Или, несколько по-иному, он дает голографически-объемное и более постижимое видение вещей, которые в исходном тексте работы – как на голографической пленке – необходимо подаются рационально-взаимосвязанными, «загадочными» и «уплощенными». В-третьих, в глоссарии для его содержательного структурирования принята соответствующая система сквозных правил функционального выделения. Так, вначале термин выделяется **полужирным курсивом**, далее он отмечается – единжды – только курсивом в иных терминах-описаниях. а слово «работа» – в смысле большого основного текста – везде выделено **полужирным шрифтом**. Принцип подобных выделений, естественно, не действует в цитатах, которые представляются в оригинале их написания, и в словах на иностранном языке – они подаются курсивом. И, наконец, одним из заданий глоссария является наведение терминов на смысловой и языковой «фокус» сферы их основного действия (философии, науки или религии). Та-

Глоссарий

кое корректирующее задание необходимо в силу того, что в работе состоящее и одновременное употребление глубоко различных по происхождению терминов не может не породить в читательском восприятии некоего дополнительного ощущения, уводящего от сути дела, подобного восприятиям вульгарной мистики или герметизма натуралистического. Ощущения, естественно, в работу специально не закладывавшегося.

Алетейя.....	193	Ричистан.....	258
Апофатический.....	193	Симулякр.....	259
Бытие.....	194	Синергетическая онтология.....	262
Виртуальность.....	197	Смысл.....	264
Вычисляющее мышление.....	198	Социализм второго типа.....	266
Гиперреальность.....	199	Социум.....	276
Глобализация.....	203	Суператтрактор.....	283
Гомология.....	205	Сущее.....	284
Гомоморфизм.....	205	Телеономия.....	285
Диалогичность.....	206	Технологическая сингулярность.....	285
Димензиональная онтология.....	210	Трансцендентальный эмпиризм.....	289
Другое (второе) начало.....	210	Трансцензус.....	290
Здесь-бытие.....	219	Триадность.....	293
Изоморфизм.....	221	Турбэкономика.....	295
Имплицативный.....	221	Универсум.....	298
Индоктринация.....	223	Устойчивое развитие.....	298
Интерфейс.....	225	Финансомика.....	300
Инфодинамика.....	225	Фрактальность.....	304
Катафатический.....	226	Фундаментальная онтология.....	306
Концепт.....	227	Хоторнский эффект.....	308
Кризисность.....	229	Хрематистика.....	309
Культура.....	231	Цивилизационная онтология.....	309
Метасистемный переход.....	235	Цивилизация.....	311
Метафизика.....	237	Четверица.....	314
Мир.....	239	Экзистенциал.....	322
Мультиверс.....	240	Экзофизика.....	323
Небытие и ничто.....	240	Эксплицативный.....	323
Осмысляющее мышление.....	245	Эмерджентный интерфейс.....	323
Пайдейя.....	246	Эндофизика.....	325
Патология центризма/патоцентризм....	247	Энигмность.....	325
Паттерн.....	251	Эфирократия.....	326
Пересотворение мира.....	251	Языки культуры и язык цивилизации...	328
Постав.....	255		

Глоссарий

Алетейя (древнегреч. – несокрытость) – одно из положений *фундаментальной онтологии*, характеризующее такую познаваемость *мира, бытия* человеком, когда истина одновременно и открывается, и утаивается перед ним, именно в силу подлинного – не-*метафизического, не-поставного* – отношения к бытию. Образцами такой «оптики» может быть японский сад пятнадцати камней храма Рёан-дзи, где с любой точки осмотра видеть все камни одновременно невозможно, или «Быть знаменитым некрасиво» Б. Пастернака, ориентирующее человека на такую экзистенцию, когда он творчески и проявляет себя вовне, и необходимо «окунается в неизвестность».

Проявление алетейи для постижения истины требует как личного творчески-волевого усилия, так и образовательного умения (*найдейи*). В **работе** используется в контексте необходимости формирования в рамках *цивилизационной онтологии* мыслительной техники (К. Ясперс) «другого мышления» (Х.), подводящей к возможному открытию истины – алетейи. Несокрытость алетейи прямо противоположна *гиперреальности* (по Ж. Бодрийяру) вещей, порожденных «техническим безумием совершенного и сверхточного воспроизведения» в процессе *пересотворения мира*, когда они перерастают самих себя, становясь подозрительно правдивыми, банально близкими, слишком детально различимыми.

Апофатический (греч. *apophatikos* – отрицательный) – один из принципов христианского богословия, имеющий своей целью адекватное выражение трансцендентности Бога путем отрицания всех тех Его обозначений, которые заведомо упрощают и искажают представление о Нём. В **работе** используется во многих местах как метафора, к примеру, иллюстрируя характер трансдисциплинарности постнеклассической науки, стремящейся к отражению трансцендентной полноты *бытия* в рамках *цивилизационной онтологии*. В этом отношении апофатичностью характеризуется запрет на то, чем не должна быть постнеклассическая наука – формально суженной, не порождающей новых смыслов, политизированной и так далее.

В ракурсе апофатичности может быть представлена и занимавшая «позднего Хайдеггера» проблема языка как средства понимания и представления «истины бытия» (что нашло свое место и в **работе**). У Х. таким языком, во всяком случае, не способен быть «опоставленный язык» технологизированной обыденности с его модусами болтовни, двусмысленности и любопытства. Отход от подобного языка, преодоление его свойств создает некий новый парадоксальный – или апофатический – «язык мол-

Глоссарий

чания», который как раз и ближе всего к возможностям постижения Бытия: «Молчание является ... опорой и надеждой на обретение нового подлинного языка бытия. Молчание это и есть язык бытия» (В. Семенова). Апофатический принцип действует в паре с *катафатическим*, дополняя его и им дополняясь.

Бытие – одно из базовых понятий философии. В целом соответствует некоей стихии мироздания. Восходит к древнейшим и глубочайшим *смыслам*, когда-либо волновавшим человечество. Проблема бытия, по сути, является «основным вопросом философии», её онтологической темой, более того, непреходящей задачей *культуры* да и всей человеческой жизни вообще: «Наша главнейшая необходимость ... в том, чтобы мы прежде всего ощутили существо бытия как вызов нашей мысли, чтобы мы прежде всего, думая о нём, ощутили испытание, в какой мере мы призваны проторить хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы её через бывшее бездорожье» (Х.). В разных контекстах бытие может корреспондировать с понятиями *мира*, Единого, *универсума*. Бытие «двойственно: оно есть мир, т.е. бытие, мельчайшая часть которого составляет сторону и нашего существа...; оно есть трансценденция, т.е. бытие, которое для нас нечто совершенно другое, в которое мы не входим, но на котором мы основаны и к которому относимся» (К. Ясперс). Сам Х. подобную двойственность передает исходной дуальностью отражения бытия в немецком языке параллельными формами – субстантива глагола и существительного как *Sein* («косвенное» бытие в понимании его противопоставленности сущему) / *Seyn* («подлинное», «самодостаточное» бытие), причем в переводном варианте (к примеру, на русский) в зависимости от контекста это требует ещё и написания то с прописной (Бытие), то со строчной (бытие) буквы.

При том, что во все культурно-исторические эпохи действовали весьма отличные понимания бытия и средств его описания, *фундаментальная онтология* исходит из утверждения принципиальной неопределенности бытия как трансценденции, не сводимой к своим опредмеченным проявлениям (*сущему*) «Бытие – пустейшее и одновременно ... сокровище, из которого всё сущее» (Х.). Сущее при этом, по сути, есть «поступком», «посылом» бытия, его «творчеством», к которому бытие никто не принуждает. В сущем бытие «дает о себе знать», являет себя как уникальное «событие» (нем. – *Ereignis*), что предоставляет здесь возможность косвенно установить бытие

Глоссарий

как его «адресанта» посредством соответствующего подхода к истории (нем. – *Seynsgeschichte*).

Тема «бытия – сущего», так или иначе, находит своё, в том числе и неявное, выражение во многих философских дискурсах. К примеру, у Б. Спинозы, где соотносятся *Natura naturans* – абсолютная, вечная, целостная природа и *Natura naturata* – природа порожденная, фрагментированная, временная. Или же у И.-В. Гёте в «Учении о цвете», где легко устанавливается смысловая параллель между бытием/прозрачным «белым» светом и сущим/цветом. Подобно тому, как прозрачный свет относительно цвета есть «ничто», так и «пустейшее бытия» сопрягает бытие с *ничто* и его нельзя отнять от бытия. Поэтому невозможно даже помыслить о бытии, не прибегая к двойному отрицанию: «о бытии следует думать как об отрицании отрицания бытия» (П. Тиллих).

Фундаментальная онтология раскрывает проблему бытия в сопряженности с *здесь-бытием* человека. Именно такая живая, хрупкая человеческая экзистенция как эмоционально-практически-понимающее людское сущее, при всей неожиданности и непостижимости «встречи» человека и бытия («Как камень, пущенный из роковой пращи [экзистенциал «заброшенности» в здесь-бытии. – Автор], // Браздя юдольный свет, // Покоя ищешь ты. Покоя не ищи, // Покоя нет» – А. Белый), по Х., открыто «истине бытия», а полноте ментального восприятия «истины бытия» будет соответствовать *осмысляющее мышление*. Само же сущее – как то, что «просто» есть – множественной совокупностью своих живых и неживых, естественных и искусственных проявлений способно лишь указывать на бытие. Иными словами, мы – сущие – всюду находим и непосредственно имеем дело только с сущим, тогда как бытие – всюду и нигде, всегда и никогда. Попытка же приписать бытию определенные свойства, а тем более указать на его «месторасположение» будет тем, что у А.Н. Уайтхеда мягко именуется «ошибкой неуместной конкретности».

Напротив, лишь посредством «провала обычного сознания», его «темного пятна», концентрирующего в себе представление о «необычном» бытии (подобно «слепому пятну» глаза, не воспринимающему свет, но проводящему через себя зрительный нерв) как-то еще можно мыслить бытие. Бытие «это ... есть всё то, что мы в зеркале сознания видим в качестве пятна, в качестве того, что складывается не по законам сцепления мысли, не по законам сознания» (Ф. Гиренок). Или как то, что мыс-

Глоссарий

лится «ортогонально» обычному субъект-объектному ходу мысли: «Бытие ... мыслится как нечто не субъект-объектное, то есть небинарное [недвойственное. – Автор]. Парадокс в том, что небинарное бытие полагается как источник бинарного, но осознается только в структуре последнего ... Бинарная онтологическая структура предстает как результат отчуждения бытия ... в позицию мира ... Небинарное бытие предстает в представлении как мир вне представления» (М. Аркадьев).

Отсюда, поскольку «Бытие это не предмет "исследования", не "объект" "диалектических" расчетов» (Х.), то *цивилизационная онтология* в **работе** проводит только ряд иллюстративно-поясняющих сопоставлений и метафор в разграничении и взаимообусловленности бытия и сущего. Во-первых, с позиций популярной астрофизической гипотезы *мультиверса*, где действует бесконечное множество (актуальная бесконечность) вселенных, способных «открываться» друг в друга. Здесь множеству будет соответствовать бытие («бытие как со-бытие» – Ж.-Л. Нанси), а «только» нашей Вселенной – сущее. Или, если попытаться сопрячь фундаментальную и цивилизационную онтологии, *Seun-бытие* может быть охарактеризовано как «бездна» (Х.).

Во-вторых, с точки зрения «Голографической Вселенной» Д. Бома (в изложении М. Талбота) с его понятием целостности, определяемой взаимообусловленностью *имплицитивного* и *эксплицитивного* порядков. Тут «проявленности» – событию – элементов *эксплицитивного* порядка соответствует сущее, а «непроявленности» *имплицитивного* – бытие. В-третьих, в плане целостной теории всего Э. Ласло, где «всё» структурируется на подобное бытию информационное поле акаши и образуемое полем – как сущее – Вселенную с многообразием её проявлений.

Ещё одну довольно рискованную «метафорическую модель» взаимообусловленности бытия и сущего можно дать исходя уже не из цивилизационной онтологии, а из биологии: из области весьма ныне популярных – по новым возможностям лечения – стволовых клеток. Здесь стволовым клеткам – недифференцированным (незрелым) клеткам способным и самообновляться, и образовывать специализированные клетки живых организмов, будет соответствовать бытие как стихия мироздания. Напротив, позиции сущего – как того, что однозначно «есть», «сбылось» – действительность специализированных клеток организма.

Поскольку есть множество различных и авторитетных трактований бытия, так или иначе требующихся для представления в **работе**, в том числе и расходящихся с

Глоссарий

пониманием бытия в фундаментальной и цивилизационной онтологиях (и требующих написания его то с первой заглавной, то со строчной буквы), то автор вынужденно дает их в исходной трактовке, полагаясь на контекст читательского осмысления. Кроме того, уже с позиций цивилизационной и *синергетической онтологий* не просто часто, а системно требуется представление бытия не только в его «подлинном», «самодостаточном» (как у Х. – *Sein*) понимании, но и в «широком» понимании бытия сущего (*Sein* – сущее ↔ бытие), соответствующего по Х. «метафизическому» представлению бытия – что в **работе** при необходимости специально оговаривается.

Виртуальность (от лат. *virtualis* – возможный) – характеристика объекта или состояния, которые, возникая и существуя при некоторых особых условиях, нарушают обычный порядок вещей. Виртуальность существует, хотя не субстанционально, но реально (конкретно) и не потенциально, но актуально – как некое «недо-возникающее событие, недо-рожденное бытие» (С. Хоружий). В таком ракурсе виртуальность объяснима, исходя из позиционирования энергии в триаде онтологических начал «возможность ↔ энергия ↔ энтелехия (завершенность)», где расположенность энергии относительно крайних полюсов триады определяет тот или иной тип реальности. Так, виртуальной реальности будет соответствовать «слабая» энергетика при близости начал энергии и (только) возможности – в отличие от «средней» и «высокой» энергетик и иных двух возможных позиционирований (С. Хоружий). Такая «недовоплощенная» – виртуальная – реальность может создаваться и существовать в естественных (виртуальные частицы в физике) или искусственных (компьютерные программы, наркотики, гипноз) условиях, иметь конструктивный (научные исследования, обучение) или деструктивный характер.

Иными словами, виртуальная реальность сама по себе не является чем-то принципиально негативным. Всё зависит от целей (или их отсутствия, когда она становится самодовлеюще-искушающей доминантой человеческого поведения) её использования. Виртуальная реальность существует до тех пор, пока сохраняются условия её поддержки, а будучи свободной от какой-либо субстанциональности, она чрезвычайно подвижна и оперативна в конфигурировании продуктов своих состояний. Такое конфигурирование состояний виртуальной реальности обычно ведет к тому, что им, в принципе, не соответствует никакая «реальная реальность». Тогда они одновременно являются и *симулякрами* (III-го и IV-го порядков по Ж. Бодрийяру), причем, в пер-

Глоссарий

вую очередь, в своей энергетической «недо-воплощенности». Условность существования виртуальной реальности сопрягается со стремлением «носителей виртуальности» (к примеру, в так называемом «наркозависимом творчестве») долговременно и гарантированно запечатлеть этот продукт в соответствующей принудительной «реальной реальности» – *гиперреальности*.

С позиций *цивилизационной онтологии* и в деструктивном аспекте о виртуальной реальности можно говорить, во-первых, как о некоей «искусственной искусственности» – в отличие от «подлинного искусства» создания каких-либо артефактов, сопряженного с усилием творчества, – где такого усилия нет, но действует соблазн легко достижимого обладания. Во-вторых, о комплексном характере порождения виртуальности: «снизу» и «сверху». «Снизу» – от технических возможностей информационно-сетевого общества, фиксируемых и закрепляемых в привычках самим «принудительно-искусственным» образом жизни общества. Чего стоят, к примеру, торговоразвлекательные центры, то многоэтажно возвышающиеся, то идущие вглубь земли. «Сверху» – от идей, внушаемых *эфирократией* и подхватываемых *индоктринированным социумом*. Прямым осуществлением виртуальности является *финансомика*, неустанно увеличивающая свою стоимость на вполне прозрачной фиктивной основе и параллельно стремящаяся перевести «недо-воплощенность» такой виртуальной стоимости в реальные земные блага.

С точки зрения *фундаментальной онтологии* при виртуальности уже идет речь не о «забвении бытия» (Х.), с освобождением от ответственного и творческого отношения к его трансцендентности, а о буквально «фрейдистской подмене бытия» некоей мнимостью, с «невыносимой легкостью» (М. Кундера) беззаботного пребывания в его игровой иррациональности. Вполне можно говорить о проходящей ныне цивилизационной инверсии: «Виртуальное, мнимое становится реальным, а [прежние. – Автор] реальное, предметное – мнимым» (В. Кутырёв).

Вычисляющее (рассчитывающее, калькулирующее) **мышление** – один из видов мыследеятельности, рассматриваемый в *фундаментальной онтологии*. У Х. такое мышление (сознание) связывается с нынешней *поставной цивилизацией* и способом существования в ней («техникой»), сопряженной с *метафизикой*: «Техника как высшая форма рационального сознания, технически истолкованного, и отказ от осмысления как закрытая от самой себя организованная неспособность подняться до какого-либо

Глоссарий

отношения к тому, что достойно вопрошания, принадлежат друг другу: они одно и то же».

Вычисляющее мышление – как «мышление предметной объективизации и фиксирования» и в своей «полной чистоте – научное мышление» (К. Ясперс). Оно необходимо и ничем не заменимо в огромном количестве областей человеческой деятельности, сопряженных с истинной рациональностью (имеется ввиду – в отличие от ложной рациональности). Выходя за область своего допустимого применения такое конкретное мышление порождает «жизненный мир без жизни и без мира» (Э. Морен) – к примеру, биткойн. Отсюда и внешне парадоксальное утверждение Х. о том, что «наука не мыслит ... её способ действия и её средства никогда не дадут ей мыслить ... так, как мыслят мыслители ... это не её недостаток, а её преимущество». Однако именно в силу подобной провоцирующей конкретности (поставности) вычисляющее мышление и тяготеет к вытеснению альтернативного ему *осмысляющего мышления* – философского мышления, являющегося «методически развернутым трансцендированием» (К. Ясперс). С психологической точки зрения можно даже говорить о некоем ресентименте носителей вычисляющего мышления относительно осмысляющего: «Разозленные, что нельзя сводить [осмысляющий. – Автор] разум к познающему [вычисляющему – Автор] разуму ... мы отказываемся от разума вообще, бросаясь в какие-то чисто экзистенциальные, иррациональные экстазные утопии» (В. Библер). Такие утопии совместно с отказом от «разума вообще» комплексно вполне характеризуют и преобладающую ментальность нынешнего *социума*: «Всё состояние того, что можно было бы назвать популярным мышлением, есть не только кризис вообще, но кризис, чреватый разложением и опасностью» (Й. Хёйзинга).

Пересотворение мира явно предьявляет возрастающий спрос на носителей вычисляющего мышления – IT-ков, финансистов, топ-менеджеров, да и вообще всё быстро просчитывающих ловких дельцов. И это не прежний гениальный математик И. Ньютон, снимавший при слове «Бог» шляпу, а люди снимающие шляпу исключительно перед собственным успехом – люди, довлеющие к *эфирократии*. С позиций «технологии» достижения своих результатов вычисляющее мышление может быть представлено как линзовое мышление. См. осмысляющее мышление.

Гиперреальность (от древнегреч. *hyper* – над, сверху, по ту сторону + *realis* – вещественный, действительный) – одна из базовых характеристик происходящего сейчас

Глоссарий

пересотворения мира. Термин «гиперреальность» введен Ж. Бодрийяром. Понимаем гиперреальности «от противного» может быть утверждение Б. Спинозы о том, что «всякая вещь, насколько она является сама собой, стремится пребывать в своем существовании (бытии)». Или, уже по Х., «вещь как вещь» должна находиться в структуре линий *Четверицы*. В гиперреальности вещи (как предметы, процессы, так и человеческое поведение) именно не являются «сами собой», «вещью как вещью», поскольку их или наделили немислимой визуальностью (как в голографии), или искусственно энергетически «обескровили» (как в *виртуальности*), или у них появилась возможность «перерасти» самих себя. Последний вариант, действующий в мире «симулякров и симуляций» (Ж. Бодрийяр), обычно и рассматривается именно как гиперреальность, причем перерастание происходит в горизонте «слабой» (виртуальная реальность) или «средней» (пространственно-временной континуум обычных вещей) энергетики. Поэтому перерастание идет в не-энергетическом направлении, являясь, по сути, «гигантским бессилием» (Х.), и характеризуется рядом особенностей.

Во-первых, гиперреальность может быть понята с позиций фрейдистской сублимации замены труднодостижимого трансцендентного (*Бытия*) более легкодостижимым особым реальным. По принципу сублимации, в данном случае, это должно быть такое специфическое реальное, которое в определенном (дурном) смысле «трансцендентно» относительно «нормального» реального. Подобная гиперреальность будет с позиций *фундаментальной онтологии* «эрзац-трансцендентностью», однако вполне удовлетворяющей её неразборчивых потребителей.

Во-вторых, в функциях гиперреальности (и сопутствующем её оформлении) заложена исходная избыточность их выполнения, когда всё стремится вырваться за собственные пределы и превратиться в гипертрофию самого себя. Список объектов гиперреальности можно множить до бесконечности – от их вполне зловещих до внешне нейтральных проявлений (например, электронных сигарет). Так, гиперреальна гибридная война, одновременно воплощающая в себе структурно связанные компоненты обычной войны, малой войны, кибервойны и массмедийного воздействия на мировое сообщество. Гиперреальный автомобиль наших дней давно опроверг сентенцию героя И. Ильфа и Е. Петрова «Автомобиль не роскошь, а средство передвижения», и к своим богатым функциональным возможностям добавил «роскошные» сверх-функции престижности, коммуникации и комфорта (незаменимые в частых го-

Глоссарий

родских пробках). Правда, на подходе гиперреальный автомобиль нового поколения, воплощающий гиперреальность передвижения уже не «внешним», а «внутренним», непривычно функциональным (неорганичным) образом – собственно, «гиперавтомобиль» (Э. Лавинз) – от сверхлегкости до двигательной установки. Кинематограф изобразительными возможностями и эффектами оставил позади саму жизнь с её мудрой безыскусностью, эстрада с её «гиперреальными звездами» демонстрирует что-то в дурном смысле «не от мира сего», а супермаркеты изобилием товаров с их дизайном соперничают с художественными выставками (естественно, опережая их по посещаемости). По-особому гиперреален – гиперинформационен – Интернет с его «колоссальными потоками событий, публичных высказываний, аналитических оценок, обрушивающихся на людей, которые не обладают объективной возможностью достоверно проверить даже миллионную часть информационной лавины» (С. Голубицкий). Вполне гиперреален и английский язык (впрочем, как и любой мировой язык) при его использовании не-носителем английского не в функции языка международного общения, а как заменителя родного (национального) языка (разрушение принципа *диалогичности*). При подобной избыточности гиперреальность своими симулякрами неминуемо оборачивается неожиданно новым, всепроникающим неприличием: «Это какой-то раж ... постоянное разрастание непристойности ... Мы поглощены гиперреальностью, а значит, ввергнуты в непристойность» (Ж. Бодрийяр). Отсюда гиперреальность, несмотря на свою избыточность, через вульгарность парадоксальным образом корреспондирует с «мерзостью запустения», встречающейся в нескольких местах Библии, в понимании не некой «торичеллиевой пустоты», а опустошенности – смысловой, содержательной, сакральной. Однако если в Библии опустошенности предшествовала наполненность, полнота, которая затем была разрушена, то в гиперреальности такая опустошенность задается изначально.

В-третьих, – в ложном представлении (симуляции) вещами того, чем они якобы есть, в неприкрыто навязчивой претензии выполнения генетически не свойственных им функций. При гиперреальности стирается различие практически между всеми ранее функционально-содержательно разнородными вещами: политикой, экономикой, культурой, спортом, публичной и личной жизнью, правдой и вымыслом. Они диффузно проникают друг в друга, находя в такой сверхспециализации своеобразное «алиби» для оправдания в значительной степени симуляции своих задач, как по ис-

Глоссарий

полнкости, так и по средствам реализации: коррупция в политике, теневая экономика, финансовые махинации и аферы, договорные игры в спорте. Происходящее разрастание гиперреальности порождает её «белый шум», обволакивающий и блокирующий проявления островков еще «нормальной» реальности, отчего «реальное оказывается гиперреализованным. Гиперреализация означает его упразднение ... возведение реального в ранг [всего лишь. – Автор] модели. Модель ... преобразует – и тем самым всегда поглощает реальность» (Ж. Бодрийяр). Это образует своеобразное состояние «после оргии», когда всё, по сути, уже освобождено и дозволено, но не осмыслено и не определено по порядку последующих действий.

Отсюда, в-четвертых, с гиперреальностью связана имплозия *смысла* (Ж. Бодрийяр), которая описывает ситуацию отсутствия необходимых внутренних условий образования смысла – условий различимости вещей. Сам термин «имплозия» – взрыв, направленный вовнутрь, – обозначает «подрыв» этих условий в среде действующей неразличимости симулякров гиперреальности, проникающих друг в друга. (Отметим, что понятию противоположному имплозии – «эксплозии», как взрыву, направленному вовне, должен соответствовать «подрыв» внешних условий образования смысла ввиду некорректных человеческих действий.) Такая ситуация снимает (внутренне подрывает) исходные условия образования смысла – быть феноменом в контексте чего-то иного. «Заносчивая несерьезность» гиперреальности, избавляясь от возможности образования смысла, тем самым полностью освобождает свое пространство для его великого антагониста – абсурда («секрета смысла – Ж. Делёз»).

В пересотворяемом мире гиперреальность становится, похоже, основным модулем жизни глобального *социума* в его режиме «восстания масс» (Х. Ортега-и-Гассет), отодвигая на задний план прежние, «классические» модусы – действительное, возможное и необходимое. Гиперреальность не имеет пределов. Поэтому она даже как бы вводит новый модус – беспредельность (от не знающих границ желания эпатажно изменять свою внешность до патологической страсти к наживе любым способом). В подобном модусе, парадоксальным образом, она находит свою карикатурную законченность, парадирова и симулируя полноту энтелехии. Ей чужда и завершенность органичных вещей античного мира, бранных и способных по Вергилию скорбеть о своём пределе (лат. *lacrimae rerum* – слёзы вещей). Вместо слёз она у ещё не «перевоспитанного» *индоктринацией* человека способна вызывать только тошноту, как «бьющая

Глоссарий

в глаза очевидность» в романе Ж.-П. Сартра. Для массы остальных – «ман» – относительно гиперреальности не может быть каких-либо бесконтрольных, не детерминированных её сущностью привычно-восторженных чувств, как по В. Маяковскому немислим «плачущий большевик».

Глобализация (от лат. *globus* – земной шар) – процесс многокомпонентной интеграции и унификации земной *цивилизации*. «Глобализация перестраивает наш образ жизни, и весьма основательно» (Э. Гидденс) и «означает появление мира без внешнего пространства», в котором две основные доминанты жизни *социума* – политическая и экономическая – впервые «в мировой истории ... оказываются разделенными» (А. де Бенуа). Х. прямо связывал глобализацию (в его лексике – «планетаризм») с «безбытийностью» развития человечества. При её преобладающем нынешнем понимании, что «глобализация сама по себе не является ни хорошей, ни плохой» (Дж. Стиглиц), она в значительной степени начинает восприниматься в виде сущности онтокосмического порядка: не как то, что должно быть объяснено, а как то, что само должно давать объяснение, хотя при глобализации «каждый сталкивается с логикой, превосходящей его человеческое воображение» (З. Лаиди). В **работе** глобализация широко отражается связанной с ней терминами: глобальный, глобальная, глобальное. Хотя основной «генератор» глобализации – Запад, она становится всё более децентрализованным процессом, который уже не может полностью контролироваться ни наиболее могущественными государствами или группами государств, ни крупнейшими корпорациями.

Процесс глобализации можно представить во взаимодополняющих содержательном и динамическом аспектах. В первом аспекте под глобализацией будем понимать комплексный процесс самоорганизации в масштабе всей нашей планеты целостных (холистических) социоприродных структур (систем, их подсистем и компонентов) и связей, обуславливающих характер жизни социума. Причем самоорганизация глобализации сопрягается с происходящим в ней своеобразным «бутстрапом» (от англ. *bootstrap* – добиваться чего-либо без посторонней помощи, а в специфически синергетическом представлении – процесс, когда компоненты более низкого уровня какой-либо системы определяют состояние компонентов более высокого уровня и наоборот, как бы «шнуруя» друг друга). Глобальный бутстрап происходит повсеместно и буквально воочию: от унификации характера жизнедеятельности в небольших

Глоссарий

населенных пунктах и мегаполисах до пугающего сходства вкусов у массового *социума* и элит. Сами структуры и связи глобализации могут быть как органичными, так и вновь образуемыми (артефактными), но охватывают все сферы жизнедеятельности социума. Их действие с течением становится масштабнее и интенсивнее, характеризуясь «уничтожением ритмичности ..., связанной с понятием жизненного цикла» (М. Кастельс), а общий ход «времени глобализации» ускоряется. Глобализация – «машина, она функционирует 24 часа в сутки и семь дней в неделю, никогда не спит и не отдыхает» (Г. Стэндинг) Это конкретизируется в динамическом аспекте. Если в координатах «интенсивность протекания процесса – время глобализации» выделить основные составляющие глобализации – географическую, экономическую, политическую, экологическую и информационную, – то составляющие будут передавать их характерную и содержательно однозначно интерпретируемую динамику (А. Чумаков). Причем то, что, прежде всего, бросается в глаза и ощущает на себе социум, это экономическая глобализация: «Мы присутствуем при наступлении глобальной экономики, когда рост ВВП зависит от внешней торговли и международных финансовых потоков» (А. де Бенуа).

Здесь примечательны две крайние рамочные позиции – географическая и информационная глобализация, ступенчато заключающие между собой спектр переходов содержательно иных типов динамик – от экономической до экологической глобализации. Первая рамочная позиция – географическая глобализация – условно началась в 1450 г., динамика изменения её интенсивности во времени передается «S»-образной логистической кривой, причем прирост интенсивности оказался исчерпанным уже в 1950-х годах. Вторая позиция – информационная глобализация – с её условным началом в 1960-х годах, а её динамика изменений интенсивности отражается экспонентой. Изменение – возрастание – интенсивностей процессов информационной глобализации, исходно высокие, с 2000-х приобретает ускоряющийся характер и в недалекой перспективе переходит в практически в вертикальную фазу (А. Чумаков).

Собственно, эта фаза начинающейся *технологической сингулярности*. Отсюда глобализация, не введенная в формат *устойчивого развития*, не регламентируемая *диалогичностью культуры*, потенциально чревата *пересотворением мира*, причем пересотворением идущим вне контроля и понимания его человечеством. Здесь важен и тот момент, что если исходно «глобализация сама по себе не является ни плохой, ни

Глоссарий

хорошей», то при таких условиях она начинает производить некую отрицательную селекцию того, что связывается со справедливым мироустройством: «Глобализация действует как ... мультипликатор мировых неравенств ... своего рода допинг ... этих феноменов в контексте всемирного процесса перераспределения богатства, власти и действий» (М. Чешков). Причем насильственное прерывание глобализации вместо её «нормализации» (или превращения в «гипердемократию» по Ж. Аттали) теперь способно только погрузить человечество в новое варварство и бесконечную войну. Она, на основе новых систем вооружения, будет «войной всех против всех». Такую войну Ж. Аттали определяет как «гиперконфликт», который в итоге может привести к уничтожению всей разумной жизни.

Гомология (от греч. *homologia* – соответствие) **фундаментальная** и **функциональная**. Фундаментальная гомология – одно из ключевых положений универсального эволюционизма как картины мира современной постнеклассической науки. Действует по принципу структурно-функционального подобия свойств объектов последующего этапа эволюции (более сложных) относительно объектов предшествующих этапов. Поэтому, исходя из свойств объектов этапа биологической эволюции, в целом уже состоявшегося, существует возможность общего представления о необходимой архитектонике объектов социальной эволюции, ныне разворачивающейся, как о социоприродных системах, наделенных свойством самоорганизации. С позиций *фундаментальной онтологии* Х. и постулируемого ею «забвения бытия» можно говорить о насильственном нарушении глобальным *социумом* принципа фундаментальной гомологии. Это выражается в быстрорастущей утрате структурного подобия последующих мировых исторических эпох относительно предшествующих в последовательности: премодерн → модерн → постмодерн. *Цивилизационная онтология* определяет такой процесс как «дурную» функциональную псевдо-гомологию с утратой многих бытийных (см. *здесь-бытие*) предикатов человека (заботливость, осмысление, ответственность, совесть) и передачей их в измененном, инвертированном виде инструментарию *пересотворяемого мира*. Причем инверсия характеризуется переходом от глубинных «трансцендентноориентированных» человеческих качеств поверхностным, имманентным эрзацам с формированием, по сути, «человека без свойств» (как у Р. Музиля). Человека, предуготовленного к поглощению *технологической сингулярностью*.

Гомоморфизм (от греч. *homos* – взаимный, общий + *morphe* – форма) – соответствие

Глоссарий

подобия между формами, когда только относительно элементов какой-либо одной формы могут однозначно устанавливаться элементы другой (других) формы (ситуация теней от объемного предмета). Действует как вырожденный вариант *изоморфизма*. С позиций гомоморфизма по А.Н. Уайтхеду может быть пояснена последовательность *бытие* → действительность → реальность. Если бытие есть стихия мироздания с «абсолютной трансцендентностью», то гомоморфизмом действительности – как «тени бытия» – определяется её статус сниженной, «редуцированной трансцендентности» или как некой сверх-сложностной открытой системы. Наконец гомоморфизмом реальности относительно действительности будет то, что выпадает в одновариантный «сухой осадок» *сущего*.

Диалогичность или *диалогизм* (от греч. *dialogos* – диалог, разговор между двумя лицами) – формирующийся в *синергетической* и *цивилизационной онтологиях* принцип познавательно-деятельностного отношения к *бытию*, исходящий из стремления минимизации как искаженных представлений о нём, так и корректных действий относительно него. В культурно-цивилизационном плане диалогичность, по сути, решает ключевую проблему современности как «сложного искусства жизни с различиями» (З. Бауман). Она предопределяет позитивный ответ на вопрос «Способны ли мы жить вместе? Равные и различные» (А. Турен) – т.е. проблему открытого общества («Диалогичность – основа открытого общества» – Вяч. Иванов). Поэтому в кодах *фундаментальной онтологии* диалогичность является одним из условий аутентичного экзистирования *здесь-бытия* и «генетически» восходит к *Четверице Бытия/Seyn*. В философском же и научно-познавательном отношениях диалогичность есть «обмен смыслов» (Б. Рашковский) и на этой основе предопределяет построение *смыслов* более высокого порядка.

Сущность диалогичности одновременно и проста, и парадоксальна. При предельной конкретизации, она состоит в том, что некая человекоразмерная система (личность) не замыкаясь (эгоистически самоизолируясь) в себе от всего *мира*, способна обрести подлинную идентичность (и «высококачественность») только находясь в состоянии постоянной «раскрытости» на мир, на другие системы (на «Другого» у Ж. Бодрийера, что позволяет ей не повторяться в самой себе до бесконечности). Это определяется тем, что при раскрытости (диалогичности) данной системы на другие системы при стремлении «донести» (объяснить) себя им, система не только макси-

Глоссарий

мально осознает саму себя, но и «переопределяет» себя через «Других». Система открывает для себя в них и через них в мире (бытии) то принципиально новое (а открывая – по-своему и «усваивает» его), что иначе для неё недостижимо из-за «вписанности» в «свои, слишком свои» обстоятельства (пространства и времени). Таким образом, системы при диалогичности из-за их «неодинаковости» взаимно – причем эндо-экзогенно – обогащаются, между ними действуют отношения *эмерджентного интерфейса*. Поэтому там, где принято общение только между «своими», диалогичность в принципе невозможна, что не искупается дурной легкостью и комфортом такой коммуникации. Отсюда диалогичность, диалог по своей природе толерантен по отношению к другим участникам диалога (подчеркнем – лишен гордыни как первого смертного греха) и свободен в самовыражении каждого из участников, что «подразумевает асимметрию, асимметрия ... выражается в различии ... участников диалога ... в попеременной направленности сообщений» (Ю. Лотман).

Принцип диалогичности, распространенный на достаточное множество систем, порождает то, что у В. Соловьева именуется положительным всеединством, с сохранением идентичности составляющих систем «в совершенном единстве целого». Подобное интегрированное целое – как результат «тотальной» диалогичности – и есть то необходимое структурообразующее благо, заложенное в возможностях мира, к которому способно максимально приближаться (и сохранять себя в нём) человечество: «Чтобы активно работать, сознание нуждается в сознании, текст – в тексте, культура – в культуре» (Ю. Лотман).

Отсюда диалогичность, действуя как системообразующий принцип множества, в геополитическом отношении по-гегелевски снимает и реальную проблему однополярной «глобальной империи» (М. Хардт, А. Негри), и потенциальную проблемность альтернативного ей многополярного мира. Напротив, отход от диалогичности – намеренный или непреднамеренный – так или иначе ведет к злу – как к некому «недолжному актуализированию» (С. Булгаков) того, что человечеством могло бы с пользой для себя и мира оставить без внимания. Естественно, подлинная диалогичность – в «заинтересованности» соответствующих систем друг в друге, в их взаимной раскрытости, поскольку результат диалогичности, авторизуясь в инициативе какой-либо конкретной системы, интегрально определяется богатством содержания всех и каждой из взаимодействующих систем.

Глоссарий

Поэтому диалогичность – уже в широком онтологическом плане – действует как мировоззренческая альтернатива *постава*, с его избирательно-монологическим (и как оно теперь в своей сути определилось – потребительским) отношением к бытию, что, в свою очередь, порождает *патоцентризм*. Диалогичность радикально пересматривает базовую установку постава – «выхватывать» из бытия только то, чем можно непосредственно манипулировать (представлять, преобразовывать), превращая его в некое средство на службе человечества. Однако такое поставное – высокомерно-монологическое – отношение к бытию при неограниченном росте технического, экономического и, предопределяющего всё это, – научного могущества *социума* ключевым образом меняет исходную ситуацию человечества. По законам синергетической онтологии и под влиянием сил патоцентризма происходит незаметное (и тем самым – коварное) переподчинение «монологически-диктаторского» человечества его же силам, вышедшим из-под контроля человека и действующим уже в режиме *пересотворения мира*, с сопутствующей этому цивилизационной кризисностью. И, добавим, теперь и с невозможностью найти в данной ситуации конкретного «крайнего». Хотя, на одного из виновников кризисности вполне указывает парадоксальное утверждение Х. «наука [во всяком случае – до-постнеклассическая наука. – Автор] не мыслит».

Отсюда диалогичность – «онтологическое благоразумие» признания неявных (и трансцендентных) «прав» бытия, по меньшей мере, равными «правам» человечества (явным и конкретным), причем в форме какой угодно инстанции, где «права» бытия могли бы осуществляться: природы, *культуры*, человеческой личности. Или как у Х.: «Только из принадлежности к Бытию вырастает согласие сущего и другого сущего». Поэтому диалогичность, «человекоразмерно» представляемая в **работе** как онтолого-экзистенциальный диалог, с бытийной стороны является «онтодиалогом» (С. Хоружий), энергично «размыкающим» навстречу друг другу некие различные (подчеркнем – не-поставные) инстанции-сущности с их возможным качественным самосовершенствованием. Соответственно, диалогичность является непосредственной возможностью предупреждения и блокирования кризисности с возвращением к «истине бытия», поскольку в диалогичности человек действует исключительно как «пастырь бытия» (Х.), а не как его самоуверенный преобразователь. На такой основе диалогичность в ракурсе постнеклассической науки корреспондирует с *эндофизикой*.

Синергетическим же «двойником» диалогичности является коэволюция, кото-

Глоссарий

рая «есть искусство жить в одном темпомире, не свертывая, а поддерживая и развивая разнообразие на уровнях элементов и отдельных подсистем» (С. Курдюмов). Тут, с позиций синергетической онтологии диалогичность на личностном уровне – собственный режим *осмысляющего мышления* («другого мышления» – Х.), как раз и предопределяющего возможность возвращения к «истине бытия», а на уровне глобального социума – то, что предопределяет его цивилизованное не-кризисогенное (устойчивое) развитие.

С позиций цивилизационной онтологии диалогичность, подобно «сильному» и «слабому» антропным принципам, должна проявлять себя в «сильном» и «слабом» регистрах (диапазоне, степени). «Сильный регистр» определяется ключевой взаимонуждностью бытия (конкретно представляемого *универсумом*, природой) и социума (культуры), что является основой *устойчивого развития*, а в **работе** характеризуется как «вертикальный» диалог посредством *суператтрактора*. «Слабый регистр» диалогичности реализуется внутри социума (но, как и ранее, контролируясь законами синергетической онтологии и пронизывая личностный уровень) – в виде диалога культур, когда каждая отдельная (высокая) культура сущностно предопределяется всеми иными культурами (необходимость «Другого»). В **работе** это представляется как «горизонтальный» диалог. Он снимает противоречия и тупиковость, характерные для нынешних подходов мультикультурализма и культуры как плавильного тигля, выводя на режим кросс-культурной коммуникации равноправного партнерства и необходимой уникальности любого «Другого».

Примечательно, что с позиций *функциональной гомологии* 1) «вертикальный» и 2) «горизонтальный» диалоги, движимые «благой волей» (С. Трубецкой) человека к подлинному общению, могут быть сопоставлены с евангельскими заповедями любви в христианстве к 1) Богу и к 2) ближнему (Мтф. 22, 37-39), действуя как «след» (по Ж. Деррида) этой любви. Однако если основной интенцией диалогичности есть социализация человека, то любви – его «экзистенциализация». Общим же для таких социализации и «экзистенциализации» в комплексе интенций вертикальной и горизонтальной диалогичности есть единое – несколько перефразируя Дж. Мильтона – возвращение в «Потерянный рай трансцендентности».

Диалогичности, по сути, соответствует то представление о целостности человеческой жизни по К. Ясперсу, которое состоит в одновременном дистанцировании от

Глоссарий

мира, что дает свободу выбора, и погружению в мир, где человек на основе равноправной коммуникативности с немногими близкими ему и достойными людьми обретает возможность выбора подлинности своего бытия. Диалогичность, как необходимая динамическая неразрывность и неслиянность людей в социуме, уходит вглубь человеческой природы и предполагает глубинную культурно-биологическую основу, задающую некий диапазон разрыва, необходимой несхожести между участниками диалога.

Здесь можно высказать весомую гипотезу, что основой такой «неразрывности» должны служить зеркальные нейроны головного мозга, среди других особенностей функционально предопределяющие и общую корпоративность человеческого поведения на всем диапазоне его проявлений – от аутизма до эмпатии. «Неслиянность» же корреспондирует с запретом на инцест, восходящим еще к Библии и генетически нормирующим необходимое разнообразие деятельностного, невырождающегося «человеческого материала». Итак, в основе диалогичности лежит множественность несхожих, но заинтересованных друг в друге позиций неких сторон, восстанавливающих таким образом неявную и необходимую для них общую бытийную целостность. Этим диалогичность радикально отличается от плюрализма, где множественность, не имея общего бытийного основания, остается онтологически разъединенной, а часто – антагонистичной. Отсюда и целостность при плюрализме не может восстанавливаться, а только заново конструироваться, причем, обычно, – по-*поставному*.

Димензиональная онтология (от англ. *dimension* – измерение + онтология как учение о бытии) – используемая в **работе** иллюстрирующая метафора, связанная с принципом, применяемым в психологии и психиатрии при моделировании человеческой экзистенции (В. Франкл). Подобное моделирование требует, чтобы человеческие свойства, существующие в условном пространстве (онтологии) с неким количеством измерений «*n*», отражались в модели (абстрактной, вербальной) с таким же количеством «*n*» измерений. В ином случае при моделировании происходит искажение, упрощение человеческой сущности. В **работе** димензиональная онтология иллюстрирует одно из необходимых условий для возвращения к «истине бытия» (X.), возможное для реализации в *цивилизационной онтологии*.

Другое (второе) начало (нем. *die Andere Anfang*) – *концепт* X. в его *фундаментальной онтологии*. Тема другого начала – в сопоставлении с первым началом – филосо-

Глоссарий

фии стала развиваться мэтром вскоре после публикации трактата «Бытие и время» в 1927 г. Это была, по сути, методологическая надстройка, необходимая для понимания сущности *Бытия/Sein* (нем.). Надстройка, требующаяся как для переосмысления и развития собственных исходных положений трактата, так и необходимая для конструктивной критики сложившихся к тому времени иных, неадекватных представлений о бытии в философии, по убеждению Х. – стагнирующей. Поэтому концепт исходит из исторического анализа глубинной предопределенности свершившейся стагнации современной ему западной философии, де-факто олицетворяющей всю мировую философию в корпусе её основных представлений. Анализ реконструирует состоявшееся в эпоху досократиков (Анаксимандр, Гераклит, Парменид ...) расширение и изменение интенций человеческого мышления от первоначальных органично-онтических до онтологических или метафизических. Оба вида (уровня) мышления по-своему рассматривают бытие *сущего* – ведущий вопрос философии по Х., формирующий её «разрешающие способности» относительно организации человеческого мироустройства. Онтический уровень сосредоточивается на бытии конкретного сущего (практическое мышление, философии здесь в строгом *смысле* слова нет и ей не обязательно быть). Напротив, онтологический или метафизический уровень – исходит из представления бытия как некоего обобщающего условия всех сущих, абстрагируясь от их конкретностей (это уже философское мышление, философия).

Подобное расширение притязаний мышления Х. характеризует как «первое начало» (первое именно по порядку зарождения, причем относительно него используется эпитет «великое») философии, однако относится к началу неоднозначно. Здесь им выделяются следующие позиции:

- первое начало, создав философию, одновременно обозначило некую «онтологическую развилку» двух возможных и в разной степени уникальных путей – корректного и некорректного – понимания бытия;

- первое начало постепенно ушло от ведущего вопроса философии (о бытии сущего), поскольку вопрос, был исходно поставлен некорректно и решался неадекватно, хотя начало и достигло значительных успехов в других направлениях философской мысли;

- вне корректного вопроса о бытии такие успехи носят условный и ограниченный характер (искажаются метафизическим пониманием бытия как обобщающей

Глоссарий

основы всего сущего), что незаметно и неумолимо ведет мир к глобальному культурно-цивилизационному кризису;

- первое начало должно быть воспринято как поучительный урок трагического, но и по сути неизбежного из-за своей мнимой очевидности заблуждения человечества и его философской элиты, причем мало кто ныне осознает смысл происходящего и созданную человечеством проблемность своей судьбы;

- своим неадекватным пониманием бытия и его культурно-цивилизационными последствиями первое начало предопределило необходимость осуществления другого (второго) начала философии, сменяющего первое начало в его конце и возвращающегося к «онтологической развилке»;

- другое начало должно исходить уже из основного вопроса философии (об истине бытия), надстраивающегося над ведущим вопросом (*метасистемный переход*), что способно обеспечить корректное решение ведущего вопроса в рамках основного вопроса философии, а сама постановка и решение основного вопроса гарантирует его от наступления кризиса, подобного стагнации первого начала;

- реализация другого начала может быть охарактеризована как наступление величайшего события (нем. – *Ereignis*), деконструирующего прежнюю историю мысли и деятельности человечества, события, коренным и позитивным образом меняющего перспективы социума в новой, достойной его истории.

Дополнительно отметим, что если первое начало когерентно так называемому осевому времени – и по периоду возникновения, и по характерной для него ментальности, со всеми заложенными в ней перспективами перерождения, – то другому началу должно, по сути, соответствовать и «новое осевое время» (К. Ясперс). Такое время, ориентированное, прежде всего, на глубинно человеческое в человеке, должно принципиально отличаться как от рационалистичности «обычного» осевого времени (еще, естественно, антропоцентрического), так и от начинающегося формироваться в *технологической сингулярности пересотворяемого мира* «нового осевого времени» (уже «расчеловечивающего»).

Итак, мэтр ставит под сомнение декларируемую первым началом самодостаточность, дезавуирующего себя в «контрольном» ведущем вопросе философии тем, что в нём бытие самореферентно выражается через сущее, а сущее – посредством бытия. Возникает, несмотря на все изошренные «философские технологии», дурная бес-

Глоссарий

конечность, заикленность рационального вывода одних определений из других, причем лишь в пределах «горизонтального направления» уровня *метафизики*. Первое начало, достигая кульминации в панлогизме Г. Гегеля и философии жизни Ф. Ницше, но пробуксовывая, демонстрируя шаткость в ведущем бытийном вопросе, так и не смогло далее даже подняться до постановки уже основного (по Х.) вопроса философии об истине бытия с его «разрешающими способностями» относительно истины благого человеческого мироустройства.

Тем самым философия не только подошла к пределу собственных возможностей, но и подвела к «концу истории» (в более дурном, не предвиденном Ф. Фукуямой, смысле) доверившееся ей, хотя и не осознающее своей зависимости от философии, человечество. Поэтому путь такой философии – от возникновения до нынешней неосознаваемой тупиковой ситуации – делает невозможным действительно благое мироустройство человечества, ведет от него в сторону. Отсюда ситуация, порожденная «под сурдинку» цивилизационных пертурбаций философией первого начала, влечет за собой (в этом скрытое могущество философии) ныне еще не до конца осознаваемый по своему генезису глобальный культурно-цивилизационный кризис. Непосредственно ментально, парадоксально и неявно, и вызывающе, кризис выражается в тотальном нигилизме как другой – этико-социальной – стороне невозможности решения ведущего вопроса философии в горизонте метафизики. С не требующей доказательств убежденностью нигилизм декларирует: если все прежние цели и ценности пошатнулись и обнаружили свою условность, необходимы новые, без каких-либо глубинных оснований быстро и энергично «выводимые» волевым образом (волей к власти – Ф. Ницше). Это ведет к безудержному пересотворению мира с триумфом «технаукомии» и нарастающей цивилизационной *кризисностью*. Параллельно, исходные психосоматические структуры *социума*, определяющие как органичную человеческую идентичность (*homo vitae sapiens* – В. Кутырёв), так и создающие возможность аутентичного *здесь-бытия*, неотвратимо движутся к коллапсу, аномии. Происходит «расчеловечивание» человека с формированием беспрецедентного «махинаторства» (нем. – *Machenschaft*). Иными словами, человечество, неощутимо для себя руководствуясь первым началом философии, в своих уже конкретных мыслях и действиях выходит на так называемую «хреодную» (с греч. – патологическую) траекторию движения цивилизации, с которой чем дальше, тем труднее свернуть, причем пребы-

Глоссарий

вание на ней эффектно маскируется мнимыми цивилизационными «достижениями».

Соответственно, если искушающее-пагубный для человечества демонизм первого начала Х. выводит из его метафизической сути, то спасти человечество, переориентировать на благое мироустройство может лишь событие/*Ereignis* – событие другого (второго) начала. Здесь человечество должно заново выйти на свою судьбу и историю, но уже с «иной стороны». Поэтому он определяет такое событие радикально и конструктивно: «*Другое начало* есть в первую очередь и только лишь пробуждение воли к *вопрошанию* [о истине Бытия. – *Автор*] и решимость пасть на этом участке вопрошания». Это ключевое место в осуществлении другого начала и оно неожиданно и по-операциональному раскрывает особенности фундаментальной онтологии.

Во-первых, в палитре смыслов используемого Х. специального термина *Ereignis* выделяются два ключевых аспекта. Первый – сопряжен с тем, что событие не наступает само по себе. *Ereignis* есть актом волевого творческого выбора одного из двух путей после «онтологической развилки» с корректным вопрошанием пути о его сути и получением ответа. Вопрошание, исходя из второго аспекта, достигает своей цели и получает ответ в силу того, что событие/*Ereignis* обладает способностью «присваивания» любого сущего, в данном случае – корректно вопрошающего человека, делая его «своим» (подобно любящему Богу, отвечающему на любовь к нему человеку – в христианстве). Отсюда роль и значение философской элиты при осуществлении другого начала в правильном формулировании вопроса и осмыслении ответа как «сообщества немногих» (Х.).

Во-вторых, «отвечающей стороной» после «онтологической развилки» в пути другого начала может служить только Бытие/*Seyn*, как то, что обладает статусом верховенства относительно сущего человека с его здесь-бытием и находится относительно человека как бы «извне». Такой ответ не мог бы последовать в пути первого – метафизического – начала, где сущее и бытие находятся на одном уровне (бытие является базовым обобщающим свойством всех сущих – или бытие/*Sein*). Иными словами, в первом начале не существует ни «присвоения», ни корректного вопроса и ответа на него, где человек, по сути, спрашивает самого себя о своем.

Соответственно, в-третьих, в другом начале должен, по сравнению с первым началом, где действуют два уровня интенций человеческого мышления – онтический и онтологический (метафизический) – и оба уровня «отсюда», действовать качественно

Глоссарий

иной, третий уровень – «оттуда». Это – уровень фундаментальной онтологии, за- щий «вертикаль» трансцендентности. Уровни различаются как своей «субстанцией», так и отношением к ним человеческой интенции.

Так, «субстанцией» первых двух уровней являются «наши» сущее (на онтиче- ском) и на его основе представление о бытии/*Sein* (на онтологически- метафизическом). Напротив, «субстанцией» уровня фундаментальной онтологии есть «не-наше» Бытие/*Seyn*, которое, в то же время, является «дальней родиной» любого сущего. Поэтому вопрошание о Бытии, тем более его понимание и донесение пони- мания «сообществу немногих», требует рискованного «прыжка» (X.) философа над бездной исходного непонимания. Таким образом, посредством «присвоения» собы- тие/*Ereignis* другого начала от своих исходных закрытости и временной «точечности» переходит к открытой динамике творящейся истории Бытия (нем. – *Seynsgeschichte*). Причем, в первую очередь истории не фактов и процессов, а истории, нервом которой становится новое отношение человека к бытию как к Бытию/*Seyn*, с обретением ау- тентичности человеческого здесь-бытия. Соответственно, «присвоение» путем скры- того могущества философии, не становится, по К. Марксу, «материальной силой, ов- ладевающей массами», а создает новые фигуры своего символического капитала (по- добно *Четверице*), способного в комплексе формировать менталитет благого челове- ческого мироустройства. Ибо мы живем в языковых (и, соответственно – ментальных) условиях, «когда нет способа говорить о другом начале» (В. Бибихин). Человек дол- жен учиться (а, может, по Платону, – вспомнить), как жить, одновременно сопрягаясь с неутилитарной органичностью бесхитростного сущего и благородной непостижи- мостью трансцендентного Бытия. Это задает как позитивный «конструктивизм» все- му социуму, так и определяет смысл отдельной человеческой жизни. Ведет к «дорож- ной карте» Четверицы и предупреждает когнитивный диссонанс в «больших смыс- лах» человеческого бытия.

Однако при постоянно отодвигающейся сверхактуальности осуществления со- бытия другого начала («всё еще нет...» – звучит частым рефреном у X.), оно непре- станно продолжает звать человечество созидать («строить, проживать, мыслить») но- вую историю Бытия. Историю, в силу своей новизны исходно непонятную, подозри- тельную и чуждую для социума, однако, которая, заменяя действующую, привычную и «свою» историю в кодах первого начала (нем. – *Seinsgeschichte*), в перспективе

Глоссарий

должна стать по-настоящему «человечной», «единым добрым миром» – по А. Маслоу. Подобный потенциал другого (второго) начала, будучи как концепт «проектным» воплощением фундаментальной онтологии, своей конструктивной ориентацией на благое (само)преобразование человеческой жизни не может не корреспондировать с иными, уже научными и практико-философскими концептами спасения цивилизации (от нее же самой). Здесь, в первую очередь, выделяются *синергетическая* и *цивилизационная онтологии*.

Синергетическая онтология позволяет на основе своей модели демонстрировать философские вещи первого и второго начал (естественно, способные вызревать только в лоне самой философии), делая их более очевидными. Прежде всего это ситуация выбора начала, подобная проблеме выбора путей развития той или иной системой (у нас – философия как система) в синергетике. Проблема рассматривается как процесс самоорганизации, сопряженный с моментом неустойчивости (бифуркации) системы и принятием ею нового состояния равновесия из некоторого набора потенциально возможных, генетически близких форм. Сам выбор формы в такой ситуации во многом зависит от флуктуаций – даже небольших – внутри или вне системы. Подобные формы в синергетике обобщенно именуется аттракторами, они отличаются друг от друга без каких-либо промежуточных вариантов (принцип холонной целостности К. Уилбера) и способны к последующим изменениям.

Продолжая демонстрационное сопоставление, отметим, что первое и второе начала можно представить как некие «философские аттракторы», различающиеся трактованием в них бытия. Причем поскольку в первом начале бытие определяется самореферентно и замкнуто «отсюда» (как бытие/*Sein*), то это аттрактор, исходно ограниченный в образовании глубинных смыслов и предопределенный к стагнации. Напротив, во втором начале бытие определяется посредством «вертикали» трансцендентности и открыто «оттуда» (как Бытие/*Seyn*) с исходным образованием глубинного смысла Бытия. Поэтому здесь существует потенциал последующей структуризации понятия Бытия с ориентацией структур на аутентичность здесь-бытия, с «присвоением» жизни, достойной человеческого предназначения. Такой «потенцируемый» аттрактор по синергетической модели есть *суператтрактором*.

По той же синергетической модели исходной «онтологической развилке» будет соответствовать точка бифуркации интенций человеческого пред-философского

Глоссарий

мышления. В такой точке мышление становится неустойчивым – ментальные колебания разума досократиков в решении вопроса о бытии могли выводить как на первое, так и на другое начало. Однако в эпоху досократиков внутренние (личностные) и внешние (социально-культурные) флюктуации вывели человеческое мышление на первое начало с его провоцирующей достижимостью непосредственного осмысления бытия. В данном «философском аттракторе» человечество обрело как мнимую, так и реальную ментальную устойчивость, и порядок действий на многие столетия в будущем. Но устойчивость и порядок оказались условными и не вечными, что раскрылось в ложном решении ключевых философских проблем, а отсюда, выразилось в *поставе*, нигилизме, и обобщенно – в культурно-цивилизационной кризисности. Для человечества снова актуализовалась «онтологическая развилка» с бифуркационной точкой уже философского мышления.

Тут у человечества, как и ранее, два «аттракторных» решения: или выбирать, по сути, ничего не выбирая, а декларируя то же первое начало (квази-новый аттрактор, замаскированный под «техногенную цивилизацию» – В. Стёпин), или выйти на свою судьбу с «иной стороны» и отважиться на другое начало. При первом варианте с позиций фундаментальной онтологии человечество попадает в заколдованный круг «вечного возвращения» Ф. Ницше с той же историей/*Seinsgeschichte* в кодах первого начала. Причем такое новое возвращение (если оно еще «физически» состоится), как иное самому себе, есть уже «ухудшенным иным», поскольку состоит в пролонгации пересотворения мира. И теперь, по сути, при первом варианте выбирает уже не человек, а *индоктринирующая* его «технаукомика» (как синергетически взаимообусловленные техника, наука и экономика), «расчеловечивающая» человечество. Напротив, второй вариант – выбор другого начала, – знаменует, прежде всего, возвращение человека из его нынешней онто-экзистенциальной бездомности к самому себе во всём диапазоне своего здесь-бытия. Провидеть безальтернативную необходимость такого выбора, создать (или обнаружить) бифуркационные условия, благоприятствующие его осуществлению как события/*Ereignis* – актуальнейшая задача ответственно-творческого (и корректного в понимании Бытия) мышления личностей масштаба Хайдеггера. Практически реализовать выбор другого начала как делящуюся историю/*Seynsgeschichte* –

Глоссарий

нефинитный по времени и устойчивый суператтрактор, согласующий между собой разнородные и разновременные культурно-цивилизационные структуры – глобальная конструктивистская задача в плане цивилизационной онтологии.

Подобная реализация, в отличие от синергетической онтологии, где основное – исходный выбор начала как соответствующего аттрактора, требует адекватного идеологического (социально-политико-экономического) поддерживающего содержания (как концепта, теории) и его культурно-цивилизационного обеспечения (как института, инструментария концепта). Они должны быть гарантированы от возможности их перерождения в нечто иное, даже противоположное своей миссии, подобно разложению исходно гомогенного демократического общества под действием «железного закона олигархии» Р. Михельса в общество антагонистическое. В концептуальном отношении (и в «первом приближении») на такую роль может претендовать так называемая «четвертая политическая теория» А. де Бенуа, в институциональном – *социализм второго типа* (по К. Ясперсу).

Актуальность «четвертой политической теории» как концепта политической философии, принципиально отличного от иных, так или иначе знаковых для современности концептов – либерализма, коммунизма, фашизма (национал-социализма) – для второго начала основывается на интенциях его составляющих, каждая из которых создает определенную платформу социальной жизни, подводящую к пониманию начала. Прежде всего, концепт «четвертой политической теории» отвергает «метафизику субъективности», которая через нигилизм и его волю к власти блокирует саму постановку вопроса об «истине бытия» как чего-то, отвлекающего от подлинных насущных дел и успеха в них. Во-вторых, это системная критика концептом нынешнего рыночного фундаментализма (*турбоэкономики*, у самого Бенуа – «третьего возраста капитализма»). Здесь из концепта следует, что исконный, но неявный для человека онтологический вопрос бытия сущего, органично удерживающий его в рамках первого начала, но оставляющий шанс на переход во второе начало, индоктринируется в социуме неорганичными, *гиперреальными* благами чисто потребительского общества и соблазнами экономических интересов, лишая его шанса разворота к «истине бытия». В-третьих, концепт «четвертой политической теории» исходит из необходимости многообразия форм существования природного и социального *универсумов*, их взаимообусловленности, *диалогичности* и суверенности (что подавлялось комму-

Глоссарий

низмом и фашизмом и совершенно безразлично для либерализма). В-четвертых, этот концепт предполагает согласованность блага и справедливости и как целевых установок социума, и как их корректного распределения внутри самого социума – что формально признавалось коммунизмом, извращалось фашизмом и снимается как проблема «спонтанным порядком» (Ф.А. Хайек) самоорганизации эгоистичных индивидуумов в либерализме.

Так представленная глобальному социуму и принятая его критической массой «четвертая политическая теория» именно как платформа для «*пайдейного*» понимания складывающейся ситуации и развертывания человечества к обретению живительного для него *трансцензуса* есть спасительное от неминуемой цивилизационной катастрофы новое социально-политическое мировоззрение. На подобное мировоззрение, по Х., почти нет надежды, но оно еще может появиться (проявиться) как событие/*Ereignis* и будет когерентным другому началу философии (очевидно, ясно и не осознаваемое социумом, как он сейчас не осознает и первое начало). Однако для человечества это будет в какой-то степени «практическая» реализация фундаментальной онтологии в противовес метафизике с её порождающим в социуме беспробудным «махинаторством». Причем реализация, институционально достижимая лишь в рамках упомянутого социализма второго типа.

Здесь-бытие (нем. *Dasein*, дословно переводится как здесь-бытие или вот-бытие – в понимании заброшенности «фрагмента бытия» как *Sein в мир*) – одно из ключевых понятий *фундаментальной онтологии* в плане конкретной человеческой жизни и её временности. Конкретно проявляет себя в *экзистенциалах*. Означает состояние исходной вовлеченности человека в мир, в жизнь, как некоего феноменального *сущего* с его самобытием, коренным образом отличным от всех иных сущих, с необходимостью для него согласиться с таким своим статусом. Причем, поскольку люди в здесь-бытии воспринимают себя во времени с обреченностью умереть, то именно время является той причиной (возможностью), по которой они способны пройти «сквозь» свои злободневные жизненные обстоятельства и подняться до вопрошания о *Бытии*.

Такое вопрошание возможно только благодаря функциональной *фрактальности* макрокосма-бытия и микрокосма-здесь-бытия (человеко-бытия – Х.), что передается *Четвертицей*. Поэтому их фрактальность можно иллюстрировать в двух «математизированных» аспектах. Во-первых, здесь-бытие находится в отношении *гомоморфизма*

Глоссарий

(«редукции») к бытию. Во-вторых, поскольку человек, по сути, проживает одновременно и в бытии (о чем мало кто догадывается, не вопрошая о Бытии), и в здесь-бытии (что, посредством экзистенциалов, может быть более явным для *социума*), то тут место для образов ленты Мёбиуса и бутылки Кляйна. В первом случае человек «живёт» на разных сторонах (здесь-бытие и бытие) поверхности одной и той же ленты/Бытия, во втором – находится одновременно и внутри, и снаружи бутылки/Бытия.

Само же ощущение несопоставимости бытия и человеческого здесь-бытия (подобно известному феномену «бездны Паскаля») действует как «онтологическая разрывность» (в лексике М. Аркадьева) и может психологически восприниматься (когда оно вообще воспринимается!) весьма широко – от равнодушия до тревожности. Это диктует и спектр возможного поведения социума: 1) аутентично экзистировать в здесь-бытии – научиться достойно жить «на краю пропасти» (в таком случае он становится «мемом» *культуры*); 2) экзистировать в здесь-бытии не-аутентично – попытаться искусственно (фиктивно) лично или коллективно «ликвидировать» неустранимый разрыв (тогда он превращается в массового «ман»). Подобная «инкапсуляция» человека в его жизненных обстоятельствах в здесь-бытии, их взаимная обусловленность, с образованием некоей целостности, используется с позиций *цивилизационной онтологии* как возможность (и необходимость) указания в ней на реального человека.

Поэтому ключевая проблема, открывающаяся в здесь-бытии, – поднимется ли человек от своего «стартового» только ограниченно-рационального существования к возможным, но незнакомым для него подлинности, полноте и трансцендентности – откроется ли он «истине бытия» («лишь существование, трансцендирующее само себя, лишь человеческое бытие, выходящее за пределы самого себя ... может [по-настоящему. – *Автор*] реализовать себя» – В. Франкл), или сохранится (деградирует) как некий обезличенный, но весьма энергичный для нашего времени «ман». Последнее как раз и формирует преобладающий тренд нашего времени: «Общим сегодня является не человеческое бытие как всепроникающий дух, а расхожие мысли и лозунги, средства сообщения и развлечения. Они образуют воду, в которой плавают, а не субстанцию, быть частью которой означает бытие» (К. Ясперс). Поэтому как далее будет действовать человек в мире таких соблазнов (являясь языком *синергетической онтологии* «триггером», «спусковым крючком» *пересотворения мира*) и зависит дальнейшая судьба человечества, культуры, *цивилизации*.

Глоссарий

Отметим, что к понятию здесь-бытия близко понятие самобытия у К. Яспера. «Стартовый» характер здесь-бытия с многообразием потенциального поведения в нём человека – в том числе и обычно страшасьего вопрошания (как излишнего, отвлекающего от «нормальной жизни») о бытии – может быть сопоставлен с ситуацией человека веры и его выбором: «Нужно впустить в себя бесконечного Бога, чтобы внутри перестало быть тесно. Атеист не знает этого парадокса ... Когда верующий эгоистичен, это означает, что он уже открылся вере, но еще не открылся Богу» (Я. Кротов). Или еще глубже: «Сберегший душу свою [эгоистически замкнувшийся в себе самом. – Автор] потеряет её, а потерявший душу ради Меня [*трансцензусно* раскрывшийся навстречу трансцендентному Богу. – Автор] сбережет её» (Мтф. 10, 39).

Изоморфизм (от греч. *isos* – однозначный + *morphe* – форма) – понятие, выражающее взаимнооднозначное соответствие между элементами каких-либо форм, когда всем элементам одной формы соответствуют аналогичные элементы других форм и наоборот. Если такое соответствие выполняется только в направлении от одной какой-либо формы на другую (другие), то действует ситуация *гомоморфизма* (подобно тени от объемного предмета). В **работе** понятие изоморфизма и гомоморфизма используется для иллюстрации аспектности в *цивилизационной онтологии* при реализации разума «пастыря бытия» (Х.).

Импликативный (от англ. *implicit* – неявный) – один из двух – наряду с *экспликативным* – порядков (аспектов) в концепции целостного представления *универсума* (*мира, бытия*) Д. Бома. Целостность обеспечивается её голографической структурой, каждый элемент которой содержит информацию обо всех остальных, причем в ней действуют элементы двух порядков. Первый порядок – импликативный – скрытый, не поддающийся непосредственному постижению. О нём можно только судить, что он существует. Импликативный порядок, подобно «нечитаемым» узорам голографической пленки, предопределяет «читаемый» и явный мир, в котором мы живем. Этот мир образует второй – *экспликативный* порядок. В концепции целостности универсума соподчинение порядков интерпретируется на прямой и модельной – голографической – основе и относится к *синергетической онтологии*. Напротив, отношение порядков к *фундаментальной* и *цивилизационной онтологиям* прослеживается пока только на эвристической – метафорически-иллюстративной основе. Так, импликативный порядок в фундаментальной онтологии может быть сопоставлен с тем, что утаи-

Глоссарий

вается в бытии при *алетейи*, а явленное *сущее* – с элементами экспликативного порядка. *Поставу* будет соответствовать принятие во внимание только элементов экспликативного порядка.

В цивилизационной онтологии посредством *трансцендентального эмпиризма* порядки будут определять крайние полюса диапазона действия необходимого «другого мышления» (X.) или – *осмысляющего мышления*. Такое мышление – с его голографической целостностью – будет одновременно опираться на реальный мир экспликативного и на «открытость бытия» (X.) имплективного порядков.

Возможна и теологическая интерпретация соподчинения порядков – нелишняя не только для дополнительной экспликации всех трех указанных онтологий, но и для общего миропонимания. Она основывается на удивительном (глубинно-закономерном) изоморфизме между принципами голографии и многими местами из христианской Библии. В данном случае, это первые стихи Евангелия от Иоанна с его Словом Божиим (лат. *verbum dei*), – которые в привязке к интерпретации будут звучать как: «В начале было Слово (1), и Слово было у Бога (2), и Слово было Бог (3). ... Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (4)». Отсюда проистекает расхожее популярно-обыденное представление Слова как указания на исходную важность для человечества «ословления», «жизни в слове» – что, само по себе, правильно. Однако с глубинных позиций понимания и как бы «перпендикулярно» таким представлениям Слово: 1) имеет вневременный характер; 2) соответствует Логосу (разумному трансцендентному началу, причине предопределяющим *мир*) и персонифицируется в Боге-Сыне; 3) является одновременно и истинным Богом – Богом-Отцом; 4) передает генезис мира земного от мира небесного и одновременную их полноту и когерентность.

Здесь необходимо-необычное («остранённое» по В. Шкловскому) богословское описание Слова получает дополнительную «разрешающую способность» экспликации с позиций синергетической онтологии через её категории порядка. Так, вневременному (и, добавим, загадочному, *энигмному*, как у голографической пленки) Логосу будет соответствовать имплективный порядок. Раскрытие Логоса Богом-Сыном с Его абсолютными возможностями (подобно лазеру – возьмём на себя смелость такого сопоставления) можно интерпретировать как образование внешнего мира экспликативного порядка уже понятных для «человеков» (так в Библии) текстов-вещей. На-

Глоссарий

против, равноправная истинность порядков/миров, как-то не актуализуемая в физических представлениях, соотнесется с истинностью Бога-Отца в них.

Индоктринация (от лат. *in* – внутрь + *doctrina* – учение, теория, доктрина) – внушение какого-либо верования без сопутствующего ему критического восприятия. В сопоставлении с известной идеосферой А. Зиновьева, понимаемой как множество специалистов-идеологов, занятых в *социуме* «обработкой сознания» всех иных людей, в индоктринации выделяется, именно, не-авторский, безадресный, анонимный характер «обработки» и её самоорганизующаяся основа. Тем самым индоктринация отличается (хотя и обща с ними в *пересотворении мира/человечества*), во-первых, от нейролингвистического программирования, занятого адресной корректировкой человеческой личности (мышление, эмоции, поведение) посредством направленных психотерапевтических методов по желанию самого пациента/клиента (с приобретением им некоего нового/необходимого «экзистенциального дресс-кода»). Во-вторых, от влияния на социум массмедиа с манипулятивным кодом информация/не информация (Н. Луман). В-третьих – от «окна Овертона» (англ. – *The Overton window*), как рамки управляемого (целенаправленно организуемого) смещения спектра общественного мнения.

Ключевым в нынешней индоктринации является то, что, осуществляясь в эпоху наступления постмодерна, она идет параллельно с утратой социумом своего осмысляющего творчески-волевого начала – подвергаясь, буквально, «психической лоботомии» по Ю. Эволе – при забвении «истины бытия» (X.). В таком состоянии социум легко подчиняется неким готовым, наглядным, массовым и упрощенным представлениям, не требующим усилий их постижения. По А. Пятигорскому – социум становится их клиентом, что порождает явление «клиентизма» как своеобразного культурно-цивилизационного паразитизма, выражающего архетипическое стремление избавиться от докучливых свободы воли и ответственности и отдаться под чье-либо, прежде всего – анонимное, покровительство. «Готовность» подобных представлений передается образом «мира как супермаркета» (М. Уэльбек). Тут уже не требуется постоянное усилие нечто глубинное, личное и трудновыразимое осознавать и «удерживая» (вспомним – «Мысль держится, пока мы не забываем её держать» – М. Мамардашвили) ему следовать. Напротив, прежние человеческие начала, определявшие смысл жизни и вектор личностных действий, по логике «супермаркета» (в широком понимании готовых вещей – от эмоций, мнений и знаний до товаров и услуг, от фаст-фуда и

Глоссарий

зрительных впечатлений в формате 3D до диссертаций «под ключ», от «мантр», внушаемых политехнологами, до стереотипов поведения, формируемых «мыльными операми», – где всё уже заранее есть и только ждет своего потребителя), рассматриваются как устаревшие и излишние.

Нынешняя индоктринация сопряжена с фундаментальной инверсией прежней системы ценностей. Здесь действует ситуация пророчески предчувствованная еще Ф. Ницше – эпохи наступления нигилизма: «При всей ценности, какая может пододать истинному, правдивому, бескорыстному, всё же возможно, что иллюзии, воле к обману, своекорыстию и вожделению должна быть приписана более высокая и более неоспоримая ценность для всей жизни». Однако поскольку это – обманчивая ценность – она как раз и разрушает жизнь: «Когда защита неправды звучит как защита правды, как возвышенная проповедь, когда ... черное провозглашается белым и наоборот – совершается грех ... – в саму ткань жизни входит и воцаряется смерть» (А. Шмеман).

Основным «промоутером» индоктринации есть право, умение и надежда всё и всегда бесконечно потреблять. Иные жизненные цели или вообще не воспринимаются, или же будучи всё-таки чудом как-то осмыслены, заносятся в разряд подрывных и кощунственных, способных посеять неверие и хаос в первоосновы налаженной (налаживающейся) жизни социума. (Буквально: «С неверья нашего попробуй снять одежды, // и назовут тебя врагом, вором надежды» – А. Мачадо.) Такие преобладающие интенции социума поддерживают «мир как супермаркет» в его функции единственно возможного (и надежного) мировоззрения и ведут к следующему витку индоктринации. Иными словами, индоктринация насильственно как бы и не проводится – она осуществляется всем стилем жизни, а стиль вырабатывает новые формы индоктринации, попутно и подспудно создавая в социуме необходимый для себя габитус. Это кольцо разрывается только в двух местах: *эфирократией*, формирующей мировоззренческую убежденность в безальтернативности подобного стиля жизни, и *Ричи-станом* – непрерывно повышающим «планку» стиля. Если с позиций *фундаментальной онтологии* нынешняя индоктринация прямо сопряжена с *метафизическим, поставным* мировоззрением с сопутствующей ему «воле к воле», самоуверенной в своей «правильности» и обеспечивающей «правильность не-истинного» (Х.) в противовес «истине бытия», то для *цивилизационной онтологии* – это, по сути, главный фактор, предопределяющий нынешнюю кризисность.

Глоссарий

Индоктринация генетически восходит к современной софистике (по К. Ясперсу), определенной им для своей эпохи как средство нахождения оправдательных оснований для любого состояния, осуществляемого в мире соответствующими могущественными силами. Отличия здесь прежде всего в том, что индоктринация уже не оправдывается – она зовет и манит, а «могущественные силы» утратили свой прежний антропоморфный характер (государство, класс, партия), мутировав в обезличенную энергичность *патоцентризма*. «Дух» победоносного шествия индоктринации передается словами Э. Фромма: «Современный человек живет в состоянии иллюзии, будто он знает, чего хочет, тогда как на самом деле он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепринятым шаблоном [внушенным индоктринацией. – Автор]».

Интерфейс (англ. *interface* – поверхность раздела, перегородка) – в широком понимании совокупность средств, методов и правил взаимодействия между подсистемами некой системы. Отсюда интерфейс может мыслиться (и существовать) весьма пространно: от действительности до сакральности (к примеру, как «некая грань» между Богом и миром, «нечто совершенно особое, одновременно и соединяющее и разъединяющее то и другое» как София – по С. Булгакову).

В *цивилизационной онтологии* функция интерфейса действует в *триадической* структуре Триединого – *универсум ↔ цивилизация ↔ культура* – как одна из подсистем, обеспечивающая взаимодействие двух других. С позиций *синергетической онтологии* такая подсистема-интерфейс, занимая центральное место между двумя другими подсистемами, склонна к подавлению их автономности и идентичности, подчиняя подсистемы себе – к *патоцентризму*. Так, нынешняя кризисность в значительной степени объяснима тем, что цивилизация, как подсистема-интерфейс, своим рационалистическим инструментарием (техникой, экономикой) подавляет трансцендентность универсума (природа) и культуры (человек, *социум*). Человек в своей органичности изгоняется из мира и ему предписывается быть «иным» – *гиперреальным*. Напротив, не-кризисное цивилизационное развитие предполагает такой инструментарий, который максимально обеспечивал бы неискаженное, непосредственное присутствие «человеческого бытия во всех вещах мира» (К. Ясперс). Патоцентризм блокируется в особом виде интерфейса – *эмерджентном*.

Инфодинамика – ныне формирующаяся научная дисциплина, которая изучает общие закономерности *универсума* относительно особенностей функционирования в нем

Глоссарий

информации. Действуя в рамках *синергетической онтологии*, инфодинамика базируется на следующих основных положениях (Э. Лийв): универсум состоит из иерархически и интерактивно взаимосвязанных систем; каждая система обязательно содержит вещество, энергию и негэнтропию; информация не абсолютна, а многомерна. Инфодинамика действует как бы «поверх» обычного для информатики её «основного вопроса» с двумя альтернативными вариантами.

По первому варианту информация принадлежит только к биологическим и социальным системам, являясь их неким алгоритмом самореализации. Она включает: 1) генетическую информацию живых существ, определяющую их фенотипические свойства; 2) поведенческую информацию негенетических компонентов нервных клеток живых существ; 3) информацию-знание человеческой деятельности (В. Корогодин). По второму варианту информация относится и к неорганическому миру, являясь мерой его разнообразия и сложности. К инфодинамике содержательно близка динамическая теория информации (Д. Чернавский), которая также сопрягается с синергетической онтологией, связывая свойства и характер информации с архитектурой сложных систем, где она действует. Отсюда инфодинамика может быть понята как метаинформационная теория и способна «развиваться, только будучи интегрированной в центр сложной теории организации, соединенной с этой теорией и выходящей за её пределы» (Э. Морен).

Катафатический (греч. *kataphatikos* – утвердительный) – принцип христианского богословия, стремящийся выразить трансцендентность Бога с помощью тех атрибутов, которые Богу явно принадлежат (беспредельная благодать, премудрость, сила и так далее). Поскольку катафатичность ищет именно сами атрибуты выражения трансцендентности Бога – также трансцендентные – она близка к опыту непосредственного переживания Бога («единственным ... путем религиозного, жизненного познания Бога остается религиозный опыт» С. Булгаков), но ввиду своей «описательности» не совпадает с ним. Катафатичность в христианстве открывает как «лестницу» приближающегося к Богу познания, так и программу позитивных, благих действий христианина. В **работе** используется как метафора, характеризующая деятельность – что и как следует «прорывным» образом осуществлять – сторону междисциплинарного подхода постнеклассической науки (в рамках реализации в *цивилизационной онтологии* разума «пастыря бытия» по Х.).

Глоссарий

Как катафатический может быть представлен и один из аспектов языковой тематики «позднего Хайдеггера». Аспект устанавливает возможность языка служить средством выражения «истины бытия» (в **работе** эта проблема рассматривается с позиций языков *цивилизации и культуры*). «Катафатическим кандидатом» подобного языка здесь выступает древняя первопоэзия. Такая первопоэзия – из которой исходят позднейшие поэзия и все искусства – ещё свободна от последующей *поставной* «порчи» человека, его мира и языка. Отсюда язык первопоэзии и должен служить «катафатическим ориентиром» для воссоздания языка осмысления Бытия. Катафатический принцип действует в паре с *анофатическим*, дополняя его и им дополняясь.

Концепт (от лат. *conceptus* – собрание, понятие, восприятие, зачатие) – весьма многозначный термин нашего времени, который содержательно конкретизируется соответствующей областью человеческой деятельности: от производства тех или иных инновационных продуктов до направления в искусстве и от филологии до философии. Объединяющим мотивом всех концептов есть их созидательная новизна, «событийность» – часто не осознаваемые *социумом*, но несущие в себе новые возможности и *смыслы*. Созидательность концепта радикализируется Ж. Бодрийяром в противопоставлении концепта и модели: концепт относится к порядку репрезентации нового, модель – к его симуляции.

Особо в этом ряду – как для целей **работы**, так и в принципе – следует выделить философию и науку в силу глубинной функциональной подобности их концептов. Здесь их объединяет то, что они оба содержат двойственную функцию понимания нового («что это такое») и объяснения нового («как оно работает»), причем в персональном авторском представлении. Однако между концептами философии и науки усматривается (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) и радикальное несходство. Его корни в том, как формируется концепт. Философия, «проходя» своими составляющими через то, чем она занимается – некий исходный хаос, и, получая на его основе уже «хаоидное вещество», или что-то уже более организованное, чем хаос, но в то же время не упрощенное до какой-либо однозначности, образует целостную «консистенцию», – собственно, концепт, который надлежит по-философски осмысливать. Смысл консистенции/концепта, открывающийся в нём, определяется одновременно как особенностями «хаоидного вещества», так и адекватным способом оперирования/представления – учитывая, прежде всего, его нетривиальную «геометрию» – с

Глоссарий

условными поверхностями, складками и разрывами.

Иными словами, суть концепта определяется его созиданием – и по «веществу», и по «компоновке» – он автопоэтичен и «сам себя полагает», «сам о себе говорит». Такой одновременно самодостаточный и обусловленный, творческий, открытый характер концепта (с его *триадическими* компонентами «начертания», «изобретения» и «творения») делают его собственной задачей философии («философия – искусство формировать, изобретать изготавливать концепты» – Ж. Делёз, Ф. Гваттари).

Напротив, наука «жестко» (т.е. – *поставно*) включает хаос в свою систему координат и референций, «делая из него такой хаосмос, который становится Природой» (Р. Ганжа) и о которых «наука говорит на своём языке». Или, еще более радикально по Х.: философский концепт находится в «просвете *бытия*» (с ответственным выбором этого «просвета» творцом концепта как его «генерального плана»), тогда как научный продукт/концепт – в плане *сущего*. Подобная «сущностная зарегулированность» этого научного продукта служит основанием у Ж. Делёза и Ф. Гваттари для того, чтобы отказать ему в праве именоваться концептом: «предметом науки являются не концепты, а функции, реализующиеся в виде пропозиций».

Тем не менее, нельзя отрицать когерентности (содержательного *изоморфизма*) между философским и научным концептами, обусловленной родственными функциями их понимания и объяснения: «Философия глубоко нуждается в науке, развивающейся одновременно с нею, потому что наука постоянно встречает возможности концептов, а концепты необходимо содержат в себе намеки на науку» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари). Можно выделить два аспекта когерентности между философским и научным концептами.

Первый аспект – методологический. Здесь между философским и научным концептами действует трехкомпонентное структурное подобие, различающееся лишь на уровне генезиса содержания компонентов. Так, в философии это будет выражаться в структуризации концепта на взаимосопряженные: 1) «начертание плана» (подобно построению исходной системы нелинейных уравнений в прикладной математике); 2) «изобретение» (соответствует заданию начальных и граничных условий для системы, обеспечивающих её решение, с позиций видения проблемы исследователем или «концептуальным персонажем» – уже для философии); 3) «творение» (подобно решению нелинейной системы и интерпретации полученных результатов). В науке струк-

Глоссарий

туре концепта будут соответствовать: 1) построение теоретической модели; 2) печение условий её проверяемости (по критериям верификации и фальсификации); 3) получение нового знания по модели и его осмысление (интерпретация).

Второй аспект когерентности концептов – геометрический, – что прослеживается в **работе**. Так, например, геометрично – с позиций «геометризованных» научных концептов *мультиверса* и *имплицативного* и *эксплицативного* порядков Д. Бома – может быть понят философский концепт *фундаментальной онтологии* Х. с взаимоотношениями Бытия и сущего. Напротив, концепт Х. проясняет геометризм научных концептов *димензиональной онтологии* и *патоцентризма* Г. Бейтсона. К концепту может быть отнесена и действующая в **работе** *цивилизационная онтология*, сформированная по принципам творчества концептов (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) – на основе её сопряженности с иными концептами (*фундаментальной онтологии*, *патоцентризма*, *инфодинамики*) и имеющая свою триадическую структуру.

Кризисность (от древнегреч. *krisis* – решение, поворотный пункт, суд) – ситуация, в которой возникает и действует неадекватность между какой-либо активной органической системой (живою особью, человеком, фирмой, *социумом*) и средой её существования. Подобная ситуация требует реагирования со стороны системы с соответствующими действиями по устранению неадекватности в широком диапазоне возможностей – от изменения состояния (свойств) среды до способов существования системы. Однако чем более система «находится в кризисе, тем меньше мы способны думать о кризисе» (Э. Морен). Поэтому когда кризис приобретает затяжной характер и, тем более, выходит из-под контроля, он превращается в кризисность.

Цивилизационная онтология рассматривает кризисность современной цивилизации как некое фундаментальное состояние глобального *мира* («Мы имеем дело с чем-то большим, чем кризис – фундаментальным сбоем универсальной эволюции, сбоем угрожающим бытию человечества как целого» – М. Чешков) в двух взаимосвязанных аспектах: причины кризиса и способа реагирования на него. По аспекту причины кризисность формально может быть представлена как эндо-экзогенный кризис (А. Назаретян), поскольку здесь на глобальном цивилизационном уровне происходят опасные экзо-изменения, спровоцированные эндо-деятельностью самого социума. Причем цивилизационная онтология «наводит на резкость» характер изменений – они только темпорально есть «внешними» относительно «внутреннего» времени социума, по-

Глоссарий

сколькx располагаются после действий социума. В пространственном же ракурсе изменения пронизывают как среду обитания социума (от экологических неблагополучий до военно-политических напряженностей и от финансово-экономических кризисов как перепроизводства, так и новых экзотических кризисов «перепотребления»), так и сам социум (от соматических до ментальных негативностей).

В содержательном отношении причина кризисности усматривается в «поставном выборе» (см. *постав*), некогда совершенном человечеством. Этот выбор, задекларировавший, по сути, его разрыв с *Бытием* с необходимостью человека только для самого себя, был сопряжен, в свою очередь, с недооценкой им своей базовой катастрофичности, ведущей к «бессознательному самоубийственному поведению» (М. Аркадьев): «У меня такое впечатление, что мир идет к катастрофе ... Весь мир играет с апокалиптической опасностью. Людей мучит и вместе соблазняет этот близящийся конец, который они, похоже, хотят ускорить. Разве они не заигрывают с ним?» (Э. Ионеско). Представление о «поставном выборе» позволяет цивилизационной онтологии рассматривать кризисность с позиций взаимосопряженных *патоцентризма* и *пересотворения мира*. Такая онтологическая глубина кризисности в социальном *универсуме* придает ей характер известной из психологии фрустрации (здесь как культурно-цивилизационной «обманутости», «тщетных ожиданий», «расстройства замыслов», «непонимания как правильно действовать (как спастись?)»). Она имеет ту особенность, что невозможность при существующей модели цивилизации какого-либо подлинного преодоления подобной фрустрации не только не осознается, но и тщательно маскируется (искажается) *индоктринацией*.

Характерно, что в обстановке такой кризисностной фрустрации социум уже и не способен, и не желает осуществлять свою человеческую миссию (высокой культуры, смыслопорождения): «когда первоначальная забота об осуществлении смысла фрустрирована, человек стремится к удовольствию или удовлетворению властью» (В. Франкл). Очевидно, метафорически можно говорить и о фрустрации при цивилизационной кризисности природного универсума, но не в смысле того, что природа находится в «тщетных ожиданиях», а в том отношении, что её «обмануло» человечество.

Видение первопричины кризисности в «поставном выборе» позволяет понять по второму аспекту – способу реагирования на нее – что и как надо делать (известная формула «что делать?», но уже в цивилизационном масштабе). Поэтому речь должна

Глоссарий

идти, прежде всего, о фундаментальном изменении модели цивилизации, с позиций которой неблагоприятные экзо-изменения лишь еще не устраненные следствия, симптомы кризисности, а не её причина. Опять-таки формально, переходу на новую модель будет соответствовать вертикальный странный аттрактор (А. Назаретян). В общем понимании это – синергетический конструкт, действующий по принципу совершенствования негэнтропийных механизмов, т.е. позволяющий системам выходить на более высокий уровень устойчивого (динамического) неравновесия, снимая возникшие кризисные проблемы. Содержательно и для цивилизационной онтологии аттрактору будет соответствовать «тотальная» *диалогичность культуры*, обеспечиваемая *цивилизацией* как условием существования культуры. Причем «вертикальность» аттрактора непосредственно определяется доминирующей реализацией диалогичности как «вертикального» диалога с ориентацией на *бытие* (со стремлением находиться в «просвете бытия», «быть пастырем бытия» – Х.), опосредствованно – как «горизонтального» диалога с ориентацией на *фрактальную* множественность *сущего* (см. *диалогичность*). Всё это определяет исключительную возможность снятия кризисности только как «перезагрузки» глобальным социумом своего мировоззрения – во всяком случае, отказа от «поставного выбора», естественного в ситуации действия первого начала философии (Х.), с переходом на не-кризисную траекторию *устойчивого развития* в условиях философии («мирового разума») *другого (второго) начала*.

Культура (от лат. *culture* – возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание) – в самом общем понимании «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности ..., обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех её основных проявлениях» (В. Стёпин). В **работе** такое исходное представление культуры конкретизируется исходя из положений *фундаментальной, цивилизационной и синергетической онтологий* в нескольких аспектах.

Во-первых, в рамках фундаментальной онтологии, а в ней – при ориентации на «истину бытия», – культура может быть понята как выполнение главной миссии человечества вообще и отдельного человека («человека культуры», а не обывателя-«ман» или представителя *эфирократии* в частности). «В первую очередь культура требует известного равновесия духовных и материальных ценностей. Это равновесие создает предпосылки для развития такого состояния общества, которое оценивается

Глоссарий

всеми как нечто большее и высшее, чем простое удовлетворение голой нужды или откровенного властолюбия» (Й. Хёйзинга). Соответственно миссии культура, само порождаясь, живя и наследуясь в горизонте *сущего*, но попадая в «просвет бытия» (Х.), приобретает «ауру» надбиологического – как преимущественно сферы произведений, а не продуктов или орудий. «Культура должна быть метафизически [т.е. трансцендентно. – *Автор*] ориентированной, либо ее нет вообще» (Й. Хёйзинга). Отсюда, в пределе она становится чем-то трансцендентным и отстраненным от непосредственных бытовых задач человеческой жизни, сближаясь с «действительностью второго порядка» (в радикальном конструктивизме, для оценки которой не существует никаких надежных и объективных критериев – П. Ватцлавик). Подобный статус культуры эксплицируем и с позиций принципа Вызова-и-Ответа (А. Тойнби), где вызову трансцендентного *бытия* (именно как *Sein* – Х.) будет соответствовать «трансцендентоёмкий» ответ культуры. Поскольку каждая культура конкретна, то этот ответ будет всегда неминуемо «органично поставным» (см. *постав*), отражая свой *гомоморфизм* относительно «абсолютной» трансцендентности бытия. Поэтому культура может быть понята и как «экзистенциальный клей» (М. Аркадьев), заполняющий разрыв между бытием и человеком в его горизонте сущего. Тревожным симптомом нашего времени является то, что таким «клеем» становится не культура, а «технаукомика», действующая в мейнстриме *технологической сингулярности*. Собственно, здесь следует уже говорить о перерождении культуры в традиционном понимании в «техногенную культуру» (В. Стёпин), одной из функций которой является маскировка «тирании техники» (Х.) над человеком.

Во-вторых, с точки зрения цивилизационной и синергетической онтологий и действующей в их рамках *диалогичности*, культура (как система) возможна лишь как органичное (необходимо-заинтересованное) «раскрытие» соответствующей конкретной культуры-системы (А. Пелипенко, И. Яковенко) на нечто «иное» (но и генетически подобное) относительно её. Такое существование (буквально «жизнь») каждой культуры в диалогической обусловленности её иными культурами (бытие культур на их «гранях» – В. Библер) является и основой возможности генезиса культуры как таковой, и ключевым «кодом подлинности» культуры (в понимании её отличия от некультуры: от «подделочной» под культуру масскультуры, высокомерно-безразличной ко всему «иному», или, например, от условия существования культуры – *цивилизации*,

Глоссарий

– вне-диалогической «по определению»).

Здесь, в-третьих, культура и цивилизация находятся между собой в отношениях взаимной дополнительности (более точно – функциональной *фрактальности*), где культура действует как цель, миссия человечества («произведение произведений» – А. Ахутин), а цивилизация – средство, инструментарий, рациональные условия и умения, необходимые для осуществимости культуры. В силу того, что осуществимость культуры-системы той или иной степени сложности требует соответствующего по сложности цивилизационного инструментария, культура относительно цивилизации выступает как «заказчик», «генератор знаний и идей» и «менеджер» её инструментальных возможностей: «Музыка Бетховена [как культура, искусство. – Автор] тесно связана с его инструментальным языком [«разрешающими способностями» фортепиано как цивилизационного средства. – Автор]» (И. Стравинский).

Из взаимоотношений культуры и цивилизации следует, что цивилизация, имманентно определяясь своим инструментализмом, безусловно характеризуется накопительным возрастанием во времени рациональных инструментальных возможностей, тогда как для «трансцендентоёмкой» культуры такой безусловной возможности быть не может. Допустимо лишь говорить о прогрессе во времени некоторых составляющих культуры, например науки, тогда как иные составляющие – искусство, мораль, философия – для каждого момента времени «вечны» в своей актуальности. Эти же взаимоотношения предопределяют и то, что множеству культур-систем, «живущих» в какой-либо момент времени в диалоге между собой, соответствует только одна цивилизация – как общее условие их существования. Принадлежность к такой цивилизации на уровне отдельного конкретного человека определяет то, что он может одновременно принадлежать к нескольким культурам (инструментально объединяться в них).

В-четвертых, каждая культура-система должна быть «укорена» в соответствующей органичной для неё субстратной основе – секторной или сегментной (см. далее). Такая укорененность, по сути, соответствует исходной психосоматической основе человека (тело + душа). Как у человека это делает возможным раскрытие его трансцендентного духа, так в культуре-системе – её трансцендентное измерение, отличающее культуру от масскультуры.

В-пятых, с позиций имманентной для культуры диалогичности в **работе** в ней

Глоссарий

выделяются пространственное и временное измерения диалога. Пространственное измерение выражается в условленной направленности диалога: вертикальном или горизонтальном. «Вертикальному» диалогу будет соответствовать «раскрытие» культуры на Бытие в «просвете бытия» (молитва в религии – Бытие/Бог, просветленный свет духовный у Э. Сведенборга, предельные вопросы философии и нравственности), с непосредственным индуцированием «трансцендентоёмкости» культуры. «Горизонтальный» диалог происходит между различными культурами-системами в едином горизонте сущего и здесь индуцирование «трансцендентоёмкости» действует уже опосредствованно.

Временное измерение диалогичности проявляет себя в синхронном и диахронном вариантах. Синхронному диалогу будет соответствовать «раскрытие» друг на друга культур-систем, находящихся в одном и том же настоящем (реальном) времени, диахронному – разнесенным по различным (условным) периодам времени культурам-системам, где ими могут выступать «античная, средневековая, ... , современная культуры», а также культуры-системы «возможных, еще не осуществленных» периодов – В. Библер.

В-шестых, посредством «геометризации» понятия культуры в **работе** выделяются два типа культур-систем, которые условно поименованы как «секторные» и «сегментные». «Секторным» соответствует культура определенных стран, народов, этносов, тогда как «сегментным» культурам-системам – некие устойчивые автономные обобщения культурной деятельности – наука, искусство, религия, мораль ... с возможными более мелкими подразделениями (например: наука – биология, физика, химия ...). Общим у секторов и сегментов является их подобное структурное построение – все они сложные иерархические (многоуровневые) системы, которые сопрягаются с соответствующими «мировоззренческими универсалиями» (В. Стёпин), содержащими предельные смыслы того, что находится в «зоне ответственности» этих культур-систем. Их уровни (от материального до идеального) объединяются в целое вертикальными потоками информации – определенными языками конкретных культур-систем – «секторных» (языки английский, китайский, эстонский) и «сегментных» (языки медицины, программирования, шахмат).

Характерным с позиций цивилизационной и синергетической отнологий есть то, что в культуре множеству культур-систем однозначно соответствует множество их

Глоссарий

языков (сопрягающихся между собой и существующих посредством диалога), причем такой статус множественности обеспечивается единой для них цивилизацией (и внутри её – единым языком цивилизации). Множество культур-систем (разного масштаба подразделенности), связанных диалогом, при их структурном подобии и опять-таки на основе принципа функциональной фрактальности действует как единая мега-культура. Отсюда культура есть «возможность еще большей культуры» (М. Мамардашвили), подобно движению к «точке Омеги» у П. Тейяра де Шардена. Или здесь действует сходство с «Учением о цвете» И.-В. Гёте: «Цвета – деяние света, деяния и страдания». Но и точное взаимоотношение цветов друг с другом приводит к невидимому «белому» свету. Мега-культура «просвета бытия» и воссоздается множеством «подкрашенных» (находящихся в горизонте сущего) культур-систем и выражает себя в них.

Метасистемный переход – понятие, введенное В. Турчиным для описания эволюции разноплановых систем от простейших одноклеточных организмов до *социума* и сознания. Метасистемный переход действует как квант эволюции и исходно представлялся автором продуктом «кибернетического» мышления (синергетика как наука в то время только формировалась). Однако теперь он вполне релевантен и *синергетической, и цивилизационной онтологиям*. Это определяется принципами действия метасистемного перехода.

В их основе лежит взаимодействие реальных подсистем двух уровней – нижнего (уже существующего) и верхнего (формирующегося). Подсистема нижнего уровня, выполняющая в системе некие функции и состоящая из ряда меньших компонентов-подсистем, достигает предела своих функциональных возможностей и средствами этого уровня уже не может быть усовершенствована. Поэтому силами творческой эволюции (буквально по А. Бергсону), её порыва, создается новая подсистема верхнего уровня. Формирование новой подсистемы происходит путем интеграции ряда компонентов подсистем нижнего уровня с новым дополнительным компонентом управления, «поднимающим» все эти компоненты на уровень выше.

Такой процесс самоорганизующейся путем метасистемных переходов системы имеет открытый в пространстве и времени характер и только в общих чертах позволяет судить о потенциале новых возможностей системы. Поскольку генетически подсистемы нижнего и верхнего уровней действуют совместно, то новая верхняя подсистема

Глоссарий

тема способна выполнять три взаимосвязанные задачи. Во-первых, реализовать качественно новые, более совершенные функции, недостижимые для системы ранее. Во-вторых, в определенной степени функционально модернизировать нижнюю подсистему, обеспечивая ей в пределах образовавшихся дополнительных возможностей действовать и далее (принцип субсидиарности). Отсюда, в-третьих, метасистемный переход, модернизируя всю систему, сохраняет её глубинную, «бытийную» идентичность, позиционируя себя как подлинный – динамичный – традиционализм: «суть ... традиции – это не изменение само по себе, ... а нечто постоянное внутри перемен, константное в развитии, абсолютное в относительном, вечное во временном» (В. Кутырёв).

При метасистемном переходе традиция своей глубиной не остается как нечто ущербно-оберегаемое «сзади», а, напротив, в предлагаемых изменениях телеономически идет к системе из будущего: «существует мнение, что переданное по традиции есть то, что мы собственно имеем позади себя, в то время как оно идет нам навстречу, ибо мы ему переданы, мы в него определены судьбой» (Х.). Или, уже в аспекте не замечаемой злободневности, метасистемный переход, корреспондируя с культурно-цивилизационным (устойчивым) развитием, предупреждает осуществление «прогресса» в ключе трансгуманизма – с «отменой человека», его исходной идентичности, его судьбы. Поэтому в культурно-цивилизационном отношении метасистемный переход парадоксально одновременно и консервативен, исходя из апробированной традиции, укорененности (как некий «консервативный проект») и динамичен, созидавая реалистическое, органичное будущее (причем как интегратор некой хроноцелостной вневременности – будущего, хранящего в себе «след» прошлого и настоящего). Очевидно, что при таких свойствах метасистемный переход, открытый еще в кибернетике, «по определению» теперь уже принадлежит и синергетике, синергетической онтологии.

Особое место занимает метасистемный переход относительно цивилизационной онтологии. Для неё он ценен тем, что устанавливает императив реального – в противовес *виртуальному* и *гиперреальному* – культурно-цивилизационного развития. Это определяется тем, что метасистемный переход, подобно особому направлению в математике – конструктивной математике, – рассматривающей потенциальную осуществимость (существование) тех или иных объектов (систем) ориентируясь на возможность их построения, также исходит из конструктивной осуществимости объектов.

Глоссарий

Однако здесь уже действует эволюционная осуществимость подчеркнуто реальных систем с теми или иными свойствами, исходящая из постоянной укорененности в их прежнем, предшествующем реальном (и органичном) существовании.

Рассмотренный же в ракурсе *фундаментальной онтологии* Х. метасистемный переход корреспондирует с её *вторым (другим) началом* философии. Тут, во втором начале, происходит надстраивание основного вопроса философии (об истине *бытия*) над её ведущим вопросом (о бытии *сущего*). Характерно, что надстраивание, как появление уровня фундаментальной онтологии над онтологическим или метафизическим уровнем идет «оттуда», со стороны фундаментального уровня, как творческий порыв, «прыжок», а не «отсюда», через рутину уровней первого начала. Отсюда временная топика метасистемного перехода, рассмотренная в кодах второго начала действует, по сути, «вертикально» (как когерентность онтического и фундаментально-онтологического уровней), а не «горизонтально» – прошлое, настоящее, будущее, что реализуется в последовательном временном развертывании на онтическом и метафизическом уровнях фундаментальной онтологии. Это уже – правда относительно самого Х. – творческая революция, а не эволюция, совершенная им и понятная пока «обществу немногих». Здесь и перспектива дальнейшего развития метасистемного перехода как научного *концепта*.

С позиций метасистемного перехода может быть понято и действие *эмерджентного интерфейса*. Однако в подобном интерфейсе новая подсистема надстраивается над предшествующей, усложняя и совершенствуя всю систему не столько силами собственной творческой эволюции, сколько обогащающими импульсами коммуницирующей с ней другой системой.

Метафизика (греч. *meta ta physika* – «то, что после физики») – философское учение о сверхопытных началах и законах *бытия* вообще или какого-либо вида бытия. Часто используется как синоним философии в целом: «Метафизика – это попытка ума подняться над умом» (Т. Карлейль). К метафизике близко понятие «онтология», иногда они даже отождествляются, но обычно метафизика рассматривается как основополагающая часть онтологии. Так, оставаясь в рамках своей *фундаментальной онтологии*, Х., после издания «Бытия и времени», значительную часть усилий посвятил метафизической интерпретации исходных онтологических положений уже сложившихся в философии. Особенным есть как конкретное базовое осмысление метафизики, так и

Глоссарий

расстановка в ней соответствующих акцентов. К примеру, в марксистской философии метафизика понимается в противоположность диалектике (исключительно живой и творческой по марксизму) как нечто схоластическое и реакционное, не заслуживающее к себе серьезного отношения.

При «серьезном» же отношении к метафизике в ней обычно выделяют «классическую» (постулирующую существование за видимыми явлениями абсолютно неизменного, но порождающего эти явления трансцендентного начала) и «неклассическую» (переопределяющую начало через сопутствующие ему процессы непрерывного становления) метафизики. Взгляды самого Х. располагают его «над» метафизиками, поскольку глубинно рассматривая метафизические проблемы, он по-разному далек как от «классических», так и от «неклассических» метафизиков. Ключевым в понимании «обычной» онтологии как метафизической по Х. является определение в ней бытия через *сущее* (как бытия сущего), тогда как его фундаментальная онтология определяет бытие из самого же бытия. Однако это требует недоступного для метафизики «прыжка» понимания.

По Х. метафизика (как мировоззрение) присуща природе человека и, отсюда, на первый взгляд, в метафизике, как таковой, нет ничего ни плохого, ни хорошего. Однако, исходя из неё человек, склонен обнаруживать только метафизически устроенный *мир* – сущее (близкое к понятию древнегреческого «фюсис» или по Х. – «самообразующее владычество сущего в целом»), полагая в бытии сущего само «чистое» бытие. Такая сосредоточенность человечества исключительно на сущем предопределяет необходимость «преодоления метафизики» – как ущербного мировоззрения ведущего исподволь к тотальному нигилизму – исходя из связанного с ней «забвения бытия» («когда бытие не существует, но случается» – Д. Ваттимо) и идущего отсюда *поставного пересотворения мира*. Поскольку преобладающей массе человечества первоначально отказано в «истине бытия», то большинству человечества, по Х., суждено «преодолеть метафизику» и «забвение бытия» только изживая метафизику «изнутри» – как некий собственный отрицательный опыт. Это – судьба человечества.

Цивилизационная онтология в **работе** рассматривает «преодоление метафизики» как преодоление цивилизационной кризисности и задается вопросом: не «изживет» ли человечество вместе с метафизикой – или даже ранее её – и самое себя? Отметим, что здесь, в проблеме судьбы человечества, один из ключевых моментов в расхожде-

Глоссарий

нии взглядов М. Хайдеггера и К. Ясперса – как необходимости для любой ситуации реализации чего-либо позитивно-возможного взамен загипнотизированности «тайным философским знанием» (К. Ясперс).

Следует сказать и о растущей самокритике метафизики в поисках некой «правильной», «альтернативной» метафизики, которая бы поставила всё на место: «Хотя мы льстим себя надеждой, что мы – существа насквозь рациональные, наша ... метафизика с её скрытыми мифами прогресса и изменения [ради самого изменения. – *Автор*] не менее таинственна и не более ... проверяема, чем метафизики других цивилизаций, которыми мы пренебрегаем как мистическими и иррациональными. Лишь история может рассудить, где заключена большая истина» (Х. Сколимовски).

Мир – одно из фундаментальных и многозначных научно-философских понятий. Наиболее близкими к нему являются понятия *бытия*, *универсума*, природы, целого, Вселенной, космоса: «Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией» (К. Ясперс). Ключевым в понимании мира есть то, что он, обычно, представляет собой некое особенное всеобщее, взятое в полноте своей развертки. Т.е. мир является миром чего-то, миром в каком-то отношении. В *фундаментальной онтологии* мир соотносится с категориями бытия и *сущего*, а «картографией» его онтологической полноты является *Четверица*. Причем Х. с позиций особенного определяет мир как «неопредмеченное пребывание истины Бытия для человека», где мир представляет собой не «сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия», где происходит «взаимо-просвечивание пространства и времени», что обеспечивает способ действия *здесь-бытия*. Иными словами, мир есть возможное для встречи с человеком ещё не «испорченное» его дурной деятельностью (не перешедшее в *постав*) такое представление и осуществление бытия, с которыми человек находится в согласии («мирности» – Г. Батищев) и только в которых ему открывается целое. («Наш мир как мир в человеческом измерении, наша реализация одной из возможных форм бытия есть феномен-субстанция» – В. Кутырёв.)

Сопряженно с таким пониманием, *цивилизационная онтология* вводит характеристику преобразующей «порчи» возможного для человека мира как *пересотворения мира*. Такая «порча» ныне идет интенсивно и в широком диапазоне – от физического до информационного искажения и загрязнения. Если физическое воздействие на мир заметно, как-то контролируется и ему даже (!) пытаются противодействовать, то ин-

Глоссарий

формационное, заглушающее подлинные *смыслы* мира, происходит вполне необузданно. Здесь последняя надежда на слово *культуры*: «Благодаря слову поэзии и мысли простор тишины, место мира как-то еще присутствует в информационную эпоху, когда кажется что дело мира окончательно проиграно и всё захвачено механическим разглашением» (В. Бибихин).

Мультиверс (англ. *multiverse*) – гипотетическое бесконечное множество всех возможных реально существующих параллельных вселенных, включая и нашу Вселенную. Представления о структуре мультиверса, природе каждой вселенной из их общего состава и об отношениях между вселенными зависят от принятой гипотезы мультиверса (философской, космологической, физической и так далее). Поскольку вселенные могут «открываться» друг в друга, пронизывая друг друга подобно «кротовым норам» (С. Хокинг), или образуя по терминологии классической и современной философии «складки» (Лейбниц, Хайдеггер, ... , Делёз), то это позволяет устанавливать некие соответствия между гипотезой мультиверса и *фундаментальной онтологией* Х. Так, например, всю бесконечную совокупность топологически преобразованных вселенных можно представить как бытие, а «только» нашу Вселенную – как *сущее*. Отсюда следует и то, что в принципе невозможно (абсурдно) пытаться локализовать «место стыковки» нашей Вселенной и «открывающихся» в неё иных вселенных – оно везде и нигде, – подобно тому как везде и нигде «располагается» бытие. Лишь время может претендовать на «... Место, вмещающее бытие, обуславливающее бытие как присутствие и впускающее присутствие ...» (Х.).

Небытие и ничто – сопряженные с *бытием* от античности и по сей день две весьма неудобных и докучливых категории философии: «Не допускай свою мысль к такому пути изыскания. Небытия ни познать ... не сможешь, Ни в слове выразить» (Парменид). Если всё же небытие и/или ничто, так или иначе, «в мысли и в слове выражаются», то они ведут к генетически присущим им сложности (и противоречивости) понимания. Оно, прежде всего, в том парадоксе, что если небытие и/или ничто – отсутствие, то само отсутствие должно исходить из неких устойчиво присутствующих признаков отсутствия. Следующим моментом сложности понимания представленных двух категорий является их сопоставление – тождественны ли они или это разные вещи? Проблема тем более актуальная, что и в широком культурно-философском дискурсе, и в **работе**, категории небытия и ничто, в зависимости от контекста, действуют

Глоссарий

то как однозначно родственные, то как принципиально различные.

Это во многом определяется двумя, складывающимися на сегодня философскими позициями, пытающимися по-своему объяснить происходящие кардинальные, не имевшие прежде места цивилизационные изменения, – *пересотворение мира*. Причем каждая позиция находит свою «зону интерпретации» в объяснении действующих в мире метаморфоз и поэтому они в значительной степени дополняют друг друга. Привязываясь к авторитетным именам, упоминаемым в **работе** и ссылаясь на них, можно, подобно материалистической «линии Демокрита» и идеалистической «линии Платона», восходящим к античной философии, представить две «линии» современного понимания небытия и ничто. Они выразительно связываются с разными по своим масштабам, но близкими нам по времени мыслителями: в первом случае с Хайдеггером, во втором – с Чанышевым – Солодухо.

«Линии Хайдеггера» будет соответствовать смысловое размежевание небытия и ничто, однако размежевание не статичное, а динамичное, определяемое местом этих категорий в структуре его *фундаментальной онтологии*. Напомним, она рассматривает три уровня представленности бытия: 1) онтический – уровень бытия *сущего*; 2) онтологический, или метафизический – уровень сущности бытия *сущего*; 3) фундаментально-онтологический – уровень бытия как Бытия – *Sein* (нем.). На онтическом уровне действуют и ничто, и небытие, проявляясь вполне реально, как реально само бытие *сущего*. Однако их статус достаточно различается. Ничто – это в той или иной форме отсутствие *сущего* – от его простого уничтожения (как живого, так и неживого *сущего*) до запрета на его появление (рождения для живого *сущего* – вспомним био-власть). Небытие – ущербный режим бытия живого *сущего*, ограничение или искажение – как насильственное, так и добровольное – его органичных параметров жизнедеятельности. Однако в полной мере и прежде всего небытие действует в человеческом *здесь-бытии* как не-аутентичный режим его самоактуализации, проявляясь в той или иной форме социальной патологии – может быть, внешне невинной и незаметной, может быть, даже «модной».

Суть не-аутентичного режима в том, что он порождает массового «ман» в его небытии и блокирует возможность человечества из его «стартового» *здесь-бытия* подняться до *трансцензуса* как подлинного бытия живого *сущего*. Режим имеет весьма широкий диапазон своего «махинаторства» (X.) и парадоксальным образом одно-

Глоссарий

временно и пассивен, и активен. В своей пассивности он простирается от простого витального прозябания до ненасытного консьюмеризма (консьюмеризма) и от реликтовых суеверий до новейших верований в спасительную миссию «технаукомики». Активность небытия *поставно* переформатированного *социума* индуцирует ничто как невосприятие (запрет на существование в представлении) вещей глубинных, спасительных для человечества: «Священное неведение [отсутствие поставного переформатирования. – Автор] учит нас, что то, что для разума кажется ничто, именно и есть величайшее непостижимое» (Н. Кузанский).

Иллюстративно: вариант индуцирования ничто от небытия (неполного, ограниченного) человеческого существа можно связать с казусом, часто наблюдавшимся Ч. Дарвиным во время его кругосветного путешествия. Оно проходило на бриге «Бигль» по местам, не ознакомленным с достижениями западной цивилизации того времени. Характерным был интерес туземцев к чему-то подобному, что встречалось и у них, но в других вариантах, – например, к корабельным шлюпкам, похожим на их «сущие» пироги, но не к самому «Биглю». Он, своим сложным парусным вооружением, как не соответствовал их перцептивным эталонам, так и превосходил возможности мышления туземцев, был для них не-существованием, ничто. (См.: «всякий раз, как наша душа направляется духом на нечто такое, что не имеет формы, она, не будучи в силах его охватить, тотчас как бы отступает, соскальзывает вниз, убоявшись, что тут имеет дело уже с чистым ничто» – Плотин.)

Если по «линии Хайдеггера» небытие и ничто на онтическом уровне «практической мыследеятельности» и различаются, и корреспондируют между собой, то на онтологическом (метафизическом) уровне «теоретической мыследеятельности» – собственно, уже философском – небытие и ничто неминуемо отождествляются. Иначе и не может быть, поскольку метафизика, понимающая бытие как сущность существа, при отсутствии существа (ничто существа) «аннигилирует» и бытие. Отметим, что попутным и неизбежным продуктом такой «аннигиляции» становится тотальный нигилизм, как-то незаметно истекающий из вроде бы ненужной для подавляющего большинства социума философии и интенсивно его *индоктринирующий* в стремлении к пересотворению мира.

Наконец, третий – фундаментально-онтологический – уровень «линии Хайдеггера» приводит к кардинальному изменению отношений в паре «небытие – ничто». Не-

Глоссарий

бытие, как таковое, тут не может иметь места, ничто переформатируется в Ничто, напрямую связанное с Бытием как с трансцендентной стихией мироздания. Отсюда Бытие – «сокровище, из которого всё сущее [в том числе и он сам, человек. – *Автор*]» (Х.) – в силу своей трансцендентности находится «по ту сторону» человека как воспринимающего («генетически» и ментально) его сущего. Поэтому оно должно для человека демонстрировать «нечто вроде "враждебности присутствию"» (Г. Гадамер). Иными словами, бытие, будучи Бытием, вынуждено выступать одновременно и как «присутствующее» Ничто (подобно тому как «Всё и Ничто – одно и то же» у Л.-М. Дешана). Причем это единственно корректное восприятие Бытия через Ничто надо еще «заслужить» – оно дается необыденному сознанию и часто сопрягается с пребыванием человека в так называемой «пограничной ситуации» (сомнений, тревожности, наконец – ужаса). Удивительно, но именно такая человеческая «выдвинутость в Ничто» (Х.) – и сопутствующий ему ужас – способна помочь человеку, в конце концов, осознать свое здесь-бытие и аутентично его реализовать. В этом единственный шанс уже для человечества перейти от пересотворения мира к *другому (второму) началу* (Х.) и на его основе – к благой жизни.

Итак, по «линии Хайдеггера» суть категорий небытия и ничто определяется структурой его фундаментальной онтологии, где категории действуют парно лишь на её онтическом и метафизическом уровнях. Причем при их базовом онтологическом статусе свойства «проявленности» небытия и ничто могут корректироваться человеческой мыслительной и практической деятельностью. На уровне фундаментальной онтологии небытие, как категория, невозможно, ему нет места. Здесь действует иная пара: Бытие (как стихия мироздания) и Ничто (как атрибут, парадоксальный способ самовыражения Бытия). Человеческое вмешательство в статус Бытия и Ничто – из области фантазий. В лучшем случае человек может подняться до их осмысления.

Напротив, по «линии Чанышева – Солодухо» действует лишь одна постоянная пара категорий «небытие – бытие», действует чисто онтологически, не допуская какое-либо человеческое вмешательство. Причем тут небытие абсолютно, а бытие относительно, бытие лишь имманентно присутствует в небытии, будучи лишь моментом небытия: «мир бытия ... гигантская флуктуация в онтологически неопределенном океане небытия» (Н. Солодухо). Как и Бытие у Х., небытие по данной линии сопряжено с трудностью понимания, но это трудность принципиально иного умственного

Глоссарий

ракурса. Хотя здесь и действуют некие параллели противоположностей. Прежде всего, это то, что представление о бытии (по Х. преобладающе некорректное, поскольку отождествляет Бытие с бытием сущего) – всё же понимание того, что оно в принципе «есть», исходит из давней и распространенной в мире европейской традиции мышления. Представление же о небытии, также имеющее древние корни – но восточные, распространено значительно меньше. Поэтому, при всех прочих равных условиях, осмысления бытия имеет относительно небытия некую исходную «фору» традиции понимания, хотя подобная традиция может вести и в тупик. Изначальная трудность корректного понимания Бытия (по Х.) – провокативная легкость представления видимого «своего, слишком своего», в котором мы буквально «растворены». Бытие, напомним, находится везде и нигде, всегда и никогда. Напротив, трудность осознания небытия – «прямая» сложность осознания невидимого, к тому же «спрятанного» за бытием. «Небытие невидимо, оно не дано непосредственно, оно всегда прячется за спину бытия. ... Последнее стремится вперед, не разбирая дороги, теша себя мечтой о прогрессе, но впереди находит только небытие. Все большие скорости, все более высокие темпы жизни, все более дальние перемещения в пространстве, – разве это не стремление бытия хотя бы на мгновение оторваться от небытия? Но всякий раз небытие ... настигает нас. Оно встречает нас у нашей цели; мы бежим от него, а оно ... идет нам навстречу. Бытие только тень небытия, его изнанка. ... Небытие повсюду и всегда ... Оно – сама жизнь!» (А. Чанышев). Здесь «зона интерпретации» человеческого небытия выходит на финишную прямую пересотворения мира – *технологическую сингулярность*.

Можно сказать, что сейчас близится «момент истины» небытия как пересечение «линии Хайдеггера» и «линии Чанышева – Солодухо». Небытие перестает прятаться за бытие и на правах «самой жизни» выдвигается вперед – хайдеггеровское здесь-бытие в режиме не-аутентичности неумолимо преобразуется буквально в «здесь-небытие», растворяя человеческую идентичность и трансцендентность в мире технологизированного НИЧТО. Это и будет пока трудно вообразимый триумф «нового небытия»: «Мы боимся исчезновения в небытии, а бояться-то надо небытия, в котором мы все-таки каким-то жутким образом останемся, уродливо и мучительно» (Я. Кротов). Навсегда ли «новое небытие»? Понятно, что по-настоящему Бытие никуда исчезнуть не может («Бытие ... не может ... позволить игнорировать себя» – Э. Левинас). Одна-

Глоссарий

ко если ранее человечеству оно, в значительной степени, было непонятно, то теперь оно становится ему и неинтересным – подобно тому, как без «косметики» *симулякров* и *гиперреальности* нынешний человек всё более и более становится неинтересным самому себе. Поэтому вопрос может звучать только так: станет ли Бытие, наконец, в центр подобающего внимания, что позволит человечеству совершить поворот к «истине бытия» (Х.) от своей превращающейся в норму не-аутентичности? Но это уже ближе к теме «вечного возвращения» Ф. Ницше.

Осмысляющее мышление – характеристика мыследеятельности в *фундаментальной онтологии*, альтернативная другому её виду – *вычисляющему* (рассчитывающему, калькулирующему) *мышлению*. Суть осмысляющего мышления состоит в том, что его цель – *смысл* – как один из *экзистенциалов* человеческого *здесь-бытия* – исходно существует в самых общих контурах. В каком-то отношении такое мышление – беспредметно, а возможность его осуществления в «первом приближении» обеспечивается *Четверицей* (Х.), определяющей «картографию» ключевых содержаний *мира*, «уместного» для человека – от трансцендентно-непостижимого до предельно-простого. Однако смысл образуется лишь в конце «процессно» организованного мышления как результат *диалогической* согласованности человеческих намерений и действий с возможностями и свойствами мира, в котором человек живет. Результат осмысляющего мышления или оправдывает эти намерения и действия (в них есть смысл), или требует их пересмотра (в них нет смысла, они абсурдны).

Напротив, вычисляющее мышление вполне предметно, а категория смысла (или абсурда) к нему не применима. В таком мышлении действует некая проблемная – конкретно-предметная – ситуация с её совокупностью исходных параметров (целей, ограничений, средств). На основе этих параметров (числовых и вербальных) по соответствующим правилам получают решение (результат мышления) – как новую совокупность параметров, обусловленную исходной (в их общем пространстве параметров). Фундаментальная онтология показывает одновременно как необходимость осмысляющего (для благой ориентации человеческого *здесь-бытия*) и вычисляющего (для решения практических задач, не сопряженных с установлением смысла) мышления, так и повальное вытеснение в наши дни осмыляющего вычисляющим (*поставным*) мышлением. Оно становится необходимым средством в *пересотворении мира* и, более того, формой бегства от так необходимого осмыляющего (или «другого мыш-

Глоссарий

ления» – Х.).

В работе эти два вида мышления рассматриваются с позиций *синергетической* и *цивилизационной онтологий*. Так, в синергетической онтологии осмысляющее мышление сопоставляется с голографическим (целостным, философским), а вычисляющее – с линзовым (локальным и линейным) мышлением. Вся разница между осмысляющим и голографическим мышлением состоит в расстановке акцентов. Так, в осмысляющем мышлении акцент делается на результате – достигаемом смысле, а голографическом – на «технологии» обеспечения этого результата. В цивилизационной онтологии осмысляющее мышление – суть *эмерджентный интерфейс*, сопрягающий макрокосм Бытия с микрокосмом здесь-бытия, тогда как вычисляющее мышление – дух и плоть «технаукомки», занятой пересотворением мира. См. вычисляющее мышление.

Пайдейя (древнегреч. – формирование ребенка, воспитанность, культура) – понятие античной философии, означающее универсальную образованность. *Фундаментальная онтология* исходит из того, что сущность пайдейи состоит не в формальном обучении с заполнением человеческой памяти голыми знаниями и наделении соответствующими утилитарными умениями, а в перенесении человека в иной способ миропонимания, где всё то, что ему уже известно, становится другим. Это, по Х., открывает человеку путь к непотаенному пониманию *мира, бытия – алетейи*.

Цивилизационная онтология показывает, что сейчас, в эпоху *гиперреальности* и *симулякров*, *индоктринируемого* ими *социума*, базовыми для пайдейи становятся три вещи. Во-первых, понимание возможности достойного для своего человеческого предназначения существования в некоем «уместном мире» онтологической полноты исключительно как в мире, определяемом законами скрытой синергии *Четверицы* (Х.). Во-вторых, представление о Триединном (*триадической* структуре взаимообусловленности *универсум ↔ цивилизация ↔ культура*) как месте-и-времени человеческого «присутствия при Бытии». Такое представление предопределяет *смысл* существования социума, является «дорожной картой» его самосохранения и развития, в противовес *пересотворению мира*. В-третьих, *диалогичность*, как способность человек адекватно общаться с миром, раскрывая себя для мира, и мир – для себя.

Ныне пайдейю, своим *осмысляющим мышлением* ставящую под вопрос происходящее пересотворение мира, вытесняет расширяющая поле своих действий «школа

Глоссарий

компетенций» (необходимая на своем месте), сопряженная с *вычисляющим мышлением* и непрестанно поставляющая кадры для пересотворения. В **работе** пайдейя совместно с алетейей используется в контексте представления целевых ориентиров реализации «другого мышления» (X.) в рамках цивилизационной онтологии.

Патология центризма или **патоцентризм** (от греч. *pathos* – болезнь, страдание + централизация) – характеристика особо критической разбалансированности состояния сложных систем различной природы, восходящая к Г. Бейтсону («патология – потеря баланса»), который, по сути, является «крестным отцом» исследования подобных состояний. Непосредственно у Бейтсона такие термины отсутствуют и они введены в **работе** для пояснения ряда взаимосвязанных положений *цивилизационной* и *синергетической онтологий*. Этим, к примеру, «патоцентризм» в **работе** отличается от «патоцентризма» экологической этики (на той же корневой основе), где он означает запрет причинения страдания живым существам. В **работе**, напротив, указанные термины связываются с процессами самопорождения в системах их неявных «болезней» и «страданий».

Такие процессы возникают на определенной степени цивилизационного могущества *социума*, в фокусе его рационально-сознательных, но лишенных «системной мудрости» действий: «Сознательная цель теперь обладает достаточной мощностью для нарушения балансов тела, общества и окружающего биологического мира. Патология – потеря баланса – приобрела угрожающий характер» (Г. Бейтсон). Характерным здесь является то, что хорошо проявляющие себя возможности какой-либо сложной системы в целом, определяемые именно согласованным распределением – балансом – возможностей её (под)систем, в силу тех или иных обстоятельств (как случайных, так и преднамеренных), заменяются действием из некоего единого центра системы (её «центризма»). Причем центра, прежде всего, в функциональном, а не пространственном понимании, – центра, который должен всё за все (под)системы решать и предопределять их поведение. При подобной ситуации прежние общие возможности системы и большей части её (под)систем значительно снижаются – «патологизируются», – тогда как исключительные возможности (права, привилегии, статусность) (под)системы-«центра» резко возрастают.

Содержательно, спектр патоцентризма чрезвычайно широк, привычен и незаметен – от моды до денежного фетишизма, от авторитаризма и тоталитаризма до импер-

Глоссарий

скости (к примеру, в виде «больших пространств» К. Шмитта). Однако в социальном восприятии он, действуя по принципу простого и ясного для понимания неправильного решения сложных проблем (так называемый закон Менкина/Гроссмана), обладает своеобразным «обаянием», будучи одной из форм *индоктринации*. Такая провоцирующая простота понимания неожиданно сближает патоцентризм с идеями манихейства – с его принципами окончательного формирования «правильного» (центрированного относительно Света/Добра) миропорядка. Генетически и сущностно в жизни социума патоцентризм порождается монологическим – в противовес *диалогичности* – мировоззрением. Цивилизационная онтология в первую очередь принимает во внимание такой патоцентризм, при котором «центру» соответствует инструментарий, интерфейс человечества – его «технаукомика». Единственной её функцией должно было бы быть обеспечение адекватного и паритетного взаимообщения между (органичным) человеком и (органичным) миром, в котором он живет – между социальным и природным *универсумами*.

Исключительная важность подобного интерфейса при том *поставном* мировоззрении, которое присуще абсолютной массе социума, делает интерфейс не просто «самодостаточным», а по принципу патоцентризма неким гиперреальным (см. *гиперреальность*) оператором-преобразователем для целей своего «интерфейсного могущества» и человечество, и природу. Синергетическая онтология рассматривает это как сопряженные с неизбежным самоусложнением (под)системы интерфейса (*цивилизации*, «технаукомики») такие же неминуемые компенсирующие упрощения – деградацию – (под)систем природы (*мира*) и самого человека (*культуры*). Деградация (под)систем природы и человечества позволяет сохранить общую сложность системы и выражается в них существенным различием. Природа, как сложная (под)система, деградирует (упрощается, уничтожается) оказывая по принципу Ле Шателье – Брауна, так сказать, «целостно-простодушное» сопротивление. Она приобретает такие новые состояния (для человека и необычные, и неудобные – «патологические», искаженно им воспринимаемая, по Г. Бейтсону, как «мстительность Бога»), при которых преобразовательные воздействия на природу центра-интерфейса уменьшаются.

Деградация человечества, напротив, имеет «комплексно-криводушный» характер. Её комплексность состоит в том, что «на поверхности» человечество, призванное соответствовать усложняющемуся «центру», – в своем умении производить, потреб-

Глоссарий

лять и его усовершенствовать – так же вынужденно и сервильно совершенствуется в этих умениях. Наоборот, «внутри», в области человеческой души и духа, происходит обвальное и компенсаторное упрощение – от морали до подлинного творчества. Человек теряет свою исходную идентичность (причем, что характерно, с разрушением своего «правильного» центризма/центрирования как личностного «вертикального измерения» – В. Кутырёв – с ориентацией на «истину бытия»), становясь «чужим самому себе» (Ю. Кристева).

«Криводушность» деградации сопряжена с амбивалентными стремлениями человечества. С одной стороны – это тяга к беспредельному и гарантированному господству над миром (воля к власти), выражающаяся в том, что в **работе** охарактеризовано как «поставный выбор». С другой – то, что Э. Фроммом определяется как «бегство от свободы», причем, что характерно, в ситуации уже приобретенного и нераспознанного негативного опыта «неумелого выбора» свободы. Здесь, по сути, драматизм всей ситуации выразительно передается Ф. Достоевским в его «Великом инквизиторе»: «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно [попробуй «поспорить» с силами патоцентризма! – Автор] ... чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение».

Ещё один аспект патоцентризма неявно следует из «Заката Европы» О. Шпенглера, где цивилизация представляется результатом деградирующего перерождения культуры. С этих позиций патоцентризм выявляет себя как процесс, синхронный преобразованию культуры в цивилизацию, с её неизбежными «иссыханием» и «окооченением» – собственно, образованием самодостаточного инструментария, подчиняющего себе человечество. Блестящая метафора патоцентризма приведена в «Скотном дворе» Дж. Оруэлла в его знаменитом «Все животные равны, но некоторые равнее других», с её социальным звучанием «Перед законом все равны, но некоторые "равнее" других». В нашем контексте метафора вполне переводима как «тот, кто "равнее" других, – обладает при внешне равных правах с другими (людьми) реальной чрезмерной властью – патоцентричен». Многие признаки патологии центризма можно найти и в характеристике С. Булгаковым экономического материализма в его «Философии хозяйства».

Пожалуй, в наиболее роковой, пока еще не до конца осознанной роли, патоцентризм выступает как одна из новых действующих сторон уже идущей неявно и час-

Глоссарий

тично (Папа Римский Франциск) Третьей мировой войны. Не секрет, что в глубинной основе причин войны (по крайней мере, для одной из сторон) лежат извечные человеческая жадность и жажда власти. Отметим и канувшую в лету вместе с рыцарскими турнирами войну как один из видов масштабной игры у *homo ludens*'а – «человека играющего» – по Й. Хёйзинге. Однако на рациональном уровне человеческого мышления истинные причины войны по-фрейдистски сублимируются в те или иные политкорректные формы социально-политической реальности с необходимостью действовать в её интересах: религиозной, идеологической, исторической справедливости, или, как преимущественно сейчас, – реальности геополитической. Меняются системы вооружения и способы ведения войны, она всё более приобретает внешне эклектический, но внутренне согласованно-тотальный – гибридный – характер. В то же время «на поверхности» войны до сих пор остаются только две соперничающие стороны, применяющие друг против друга оружие в его старых и новых видах.

Так было всегда, но теперь картина кардинально преобразуется. Оружие, как центральная подсистема трехкомпонентной системы «I-я соперничающая сторона ↔ оружие ↔ II-я соперничающая сторона», на нынешнем уровне своего инструментального могущества довлеет к «естественному» для него патологическому центризму. Оно не только неявным для социума образом инвертирует прежнюю формулу «оружие для человека» на «человек для оружия». Здесь человек действует как в новой амбивалентной роли оператора-подчиненного того или иного вида оружия (от психотронного до массового поражения), так и, в конечном итоге, становится его безальтернативной жертвой – вне зависимости от того, какая из сторон его применила. Более того, в силу исключительной научно-технологической продвинутости систем вооружения, оружие находится на «острие» *технологической сингулярности*. Характерно, что исходя из принципов сингулярности, оно уже начинает демонстрировать человеческую несостоятельность/ненужность в непосредственном его обслуживании (от дронов до систем разминирования). Однако главной «патоцентрической опасностью от войны» становится то, что социум, по сути, отстраняется и от ответственности за логику развития систем вооружения, и за осуществление военных действий. Поэтому можно говорить о некоем патоцентрическом ренессансе войны как игры, но уже не посредством *homo ludens*'а с его законами рыцарской чести, а на основе «холодного гения» инструментально-технологически совершенного оружия и «примк-

Глоссарий

нувшего» к нему трансгуманизма. Заложниками в этой игре становятся все.

И последнее. Патоцентризм в силу своей патологически-паразитарной устремленности организовывать в свою пользу жизнь социума (находясь в его «теле» и являясь способом функционирования социума) вполне сопоставим с иным злом для человечества, но уже на биологическом уровне – злокачественной (раковой) опухолью (гипервитаальностью в одном направлении по Ж. Бодрийяру). Как и патоцентризм, опухоль существует за счет и в недрах соответствующей системы – в данном случае человеческого тела. Однако если опухоль гибнет вместе с разрушаемой (упрощаемой) системой/организмом, то (поставное) упрощение патоцентризма направляет развитие социальной системы адекватным для себя «неразрушительным» образом, – одновременно и необходимо модернизируя для себя социальный организм. И здесь – в рамках правил «своей игры» – патологический центризм непобедим.

Паттерн (от англ. *pattern* – образец, шаблон, модель) – в широком трактовании – некий исходный образец для достижения лишь в общих чертах представляемой цели, формирующейся из исходного хаоса. В **работе** паттерн более конкретно понимается как такое представление состояния объектов в *цивилизационной* и *синергетической онтологиях*, когда эти объекты, при их реально конфигурированной структуре, в силу своей природы не могут быть адекватно (однозначно, формально-точно) описаны – модель *бытия*, узоры на голографической пленке и так далее.

Пересотворение мира – неологизм, введенный Ю. Осиповым для обозначения глобального преобразования природного и социального *универсумов (миров)*, происходящего в нашу эпоху. Это одновременно по Х. и беспрецедентное «махинаторство» (нем. – «*Machenschaft*»), и построение «магического царства от мира сего» в противовес «организации мира как Истины и как Жизни» (С. Булгаков), и создание *гиперреальности* (Ж. Бодрийяр), где «правят бал» *симулякры*, неявно предписывающие человечеству весь спектр его поведения и осуществляющие над ним контроль. Основным умонастроением пересотворения мира есть нигилизм, нигилизм явный и неявный, но всеохватывающий. Пересотворение действует во множестве вариантов, передающих устойчивые интенции подобной преобразовательности (к примеру, как «перепроектирование мира» у Б. Джоя), более широко – даже как благой замысел преодоления цивилизационной *кризисности*, но её как раз и порождающий, и усугубляющий.

По А. Зиновьеву это сопрягается с возникновением «человеяников» глобальных

Глоссарий

масштабов, стремящихся к мировой гегемонии и к объединению всего человечества в единый глобальный сверхчеловец. Такая масштабность – пространственная и временная – позволяют говорить о пересотворении мира как о «второй волне осевого времени» (М. Аркадьев). В свою очередь, новое осевое время начинает пониматься в ключе *технологической сингулярности* (Р. Курцвейл, В. Виндж), причем уже с неприкрыто «откатных» позиций утраты человечеством своих прежних высоких завоеваний духа.

Поэтому пересотворение мира в своей сути – «природно-культурно-антропологический элиминативизм – освобождение места для универсального распространения искусственной, прежде всего информационной реальности», «эпоха превращения прогресса в прогрессизм» и «истерия инновационизма» (В. Кутырёв).

При пересотворении «Многое станет "лучше", и всё же это улучшение есть только привыкание ко всё больше скрывающимся оставленности бытием и отсутствию осмысления» (Х.). Отсюда пересотворение мира может быть понято как последовательная борьба нынешнего человечества и его цивилизационного инструментария с трансцендентным началом (*Бытием*) в жизни *социума* – началом сложным, нераспознаваемо мудрым и заботливым, а отсюда как бы и «ненужным» в наше хлопотливое время. Оно должно быть полностью заменено иным началом – имманентным и рациональным – принадлежащим исключительно горизонту *сущего*, в котором исходно находится человечество, а отсюда якобы гарантированно «своим», «надежным» и «удобным». Поэтому пересотворение мира, по своей сути, – глобальная революция – причем, в самом дурном её понимании: «Когда рационализм становится общим двигателем душ, автоматически и неминуемо пускается в ход революционный процесс» (Х. Ортега-и-Гассет).

По большому счету, пересотворение – псевдоборьба и псевдозамена («гони природу в дверь, она влетит в окно») – трансцендентное из жизни человечества никуда не денется и не компенсируется имманентным и рациональным, а лишь уйдет в неожиданную и фатальную для человечества «тень». Поэтому переформатируемое в процессе пересотворения сущее приобретает всё менее соответствующие исходному (бо)человеческому предназначению параметры – с параллельным изменением «самого характера антропогенеза» (Н. Моисеев). Пересотворение превращается, по сути, в роковую для человечества самоцель, в новейшую «колесницу Джаггернаута», которой с

Глоссарий

восторгом приносят пока ещё не осознанные всё новые и новые жертвы, а органичная «цветущая сложность» (К. Леонтьев) мира заменяется искусственной новой сложностью «технаукомики».

Как научная категория пересотворение корреспондирует с макросдвигом (англ. – *macroshift*), предложенным для рассмотрения цивилизационных проблем Э. Ласло, однако пересотворение мира в таких преобразованиях и проблемах видит не только преимущественно синергетические процессы (что характерно для макросдвига), но и их первопричину – «*поставный* выбор», сделанный когда-то человечеством. Особенным в пересотворении является то, что оно осуществляется уже не как раньше, с позиций интересов и потребностей социума (пусть и неадекватно понимаемых, и несправедливо распределяемых), но с позиций того, что для человечества должно быть только инструментарием (техника, экономика, политика).

Пересотворение движется силами нынешней *турбоэкономики*, технологически-преобразовательно действуя как информационализм (М. Кастельс), где знания «растут» от самих же знаний, легко обходя возможные морально-этические ограничения на их распространение и использование. В общем «пересотворительном тренде» вполне естественно воспринимаются «нейрофармакологические волны биотехнологической революции» (Ф. Фукуяма) и геной инженерии, предполагающие направленное и значимое изменение психосоматической основы мирового социума. Всё это сопровождается не только *индоктринацией* социума, но и вполне явной и хорошо организованной его непрерывной «переподготовкой» (Ж. Бодрийяр), чтобы «быть посвященным» в происходящее пересотворение как в очевидную безальтернативность.

Выразителем интересов пересотворения является *эфирократия*, а его двигателем – нынешний средний класс, в значительной степени ассимилировавший в себе прежнюю буржуазию (А. де Бенуа), перенявший во многом её не наилучшие черты и превратившийся в своего рода «постбуржуазию», когерентную постмодерну. Генетически это проявляется в снисходительном апломбе «самодовольного недоросля» (Х. Ортега-и-Гассет), с каким класс позиционирует свою продвинутость (и, не в последнюю очередь, в приверженности безудержной креативности и *технологической сингулярности*). «Дух» пересотворения мира – беспробудный и всеохватывающий менеджизм (причем, в его тоталитаристском прочтении А. и Б. Стругацкими), а его социальным слоганом вполне может быть: «Менеджер – это звучит гордо!».

Глоссарий

Как процесс и с точки зрения *синергетической онтологии* пересотворение, во-первых, осуществляется посредством положительной обратной связи, где уже полученные состояния пересотворенного мира используются для усиления входных импульсов пересотворения. Во-вторых, сопровождается *патоцентризмом*, когда инструментальные «силы» турбоэкономики для эффективности своего развития преобразовывают под необходимые для себя состояния прежние, органичные состояния природы и человека (попутно создавая для него буквально некие «цивилизационные протезы», которыми надо или пользоваться, или вырождаться в глубокого маргинала). Хорошим примером здесь является пассаж из «Вопроса о технике» Х., где он предметно показывает, что если «старый деревянный мост, веками связывавший один берег с другим» был «встроен» в реку (Рейн), то теперь, скорее, «река встроена в [новую, современную. – Автор] гидроэлектростанцию».

С позиций *цивилизационной онтологии* пересотворение мира предстает как *неустойчивое развитие*, а в рамках *фундаментальной онтологии* – как *метафизический*, поставный образ мышления и деятельности глобального социума с тем типом его сознания, которое «готово скорее изменить мир, чем свои представления о мире» (Ф. Гиренок). Еще один дискурс пересотворения можно связать с теорией Гайи (Геи), разработанной Дж. Лавлоком и Л. Маргулис, исходящей из представлений о Земле как о суперорганизме. По теории, жизнь исходно возникает и поддерживается активностью живого вещества (микроорганизмы и растения), что создает необходимые для неё параметры неживого вещества – температуру, состав атмосферы и гидросферы. Здесь пересотворение мира представимо как «реванш» (а, по сути, – ресентимент) неживого – инструментального – вещества относительно вещества живого. Теперь уже жизни – природе и социуму – инструментальными «силами» турбоэкономики предписываются необходимые параметры («место» для жизни) – от ментально-поведенческих до физико-температурных (глобальные климатические изменения). «Ничто в мире уже не отпущено идти своим природным путем, всё взято под учет и контроль» (В. Бибихин).

Это образно ощущает художественная интуиция. Прежде всего, она предвосхищает наступление пересотворенного мира в антиутопиях. Причем, даже в своих относительно ранних шедеврах, интуиция часто дает глубокую структурно-содержательную оценку состояния пересотворения (к примеру, появление «аскетов

Глоссарий

богатства)/эфирократии в «Острове пингвинов» А. Франса, 1908 г., или «гипнодии)/индоктринации в «О дивном новом мире» О. Хаксли, 1932 г.). «Где Жизнь, которую мы потеряли в жизни? Где мудрость, которую мы потеряли в знанье [которое «растет» из самого себя. – Автор]? Где знанье, которое мы потеряли в сведеньях [информации. – Автор]?» – задается риторическими вопросами в 1930-х при уже заметных зарницах пересотворения чуткий Т.С. Элиот. Не обманывает интуицию и бесцеремонный прогрессизм пересотворения, сравнимый с масштабным варварским разрушением всего того, что должно было бы «идти своим природным путем». Стоит вспомнить хотя бы «У Корбюзье то общее с Люфтваффе, // что оба потрудились от души // над переменной облика Европы. // Что позабудут в ярости циклопы, // то трезво завершат карандаши» (И. Бродский).

Многое в пересотворении мира позволяет указать на его схожесть с библейским грехопадением, когда человек, овладевши знанием (добавим – поставным) с Древа познания, стал претендовать «стать богом, будучи тварью, иметь всё для себя, как бы от себя» (С. Булгаков). Характерная для пересотворения нарастающая динамика изменений и её обусловленность «поставным выбором» в «суженном» человечеством по-бытийному исходно «широком» мире, наталкивают на интересное сопоставление происходящего с нашей цивилизацией с законом Бернулли – физическим законом для потока жидкости. Здесь, возрастанию скорости и давлению потока жидкости в месте сужения некого канала её протекания, будет соответствовать ускорение и увеличение «плотности» изменений пересотворяемого мира. Позволим себе такую рискованную метафору: это – «бернуллизация» пересотворения.

Постав (или, иногда, по-став, от немецкого *Gestell*, в обычном переводе на английский – *Enframing*) – понятие, введенное Х. для обозначения действующего у преобладающей массы *социума* отношения к *бытию* исключительно в плане *метафизики*, или оставаясь на уровне обобщений сущности *сущего* и отсюда – неких удобных «схем» оперирования с ним. Такое поведение предопределяется тем, что метафизика присуща самой природе человека, действуя как «первое начало» философии, блокируя необходимое для человечества *другое (второе) начало* (Х.). Конкретно и исходно постав как цивилизационная «схема» порождается складывающимися взаимоотношениями между техникой (в **работе** – «технаукомикой») и человеком. Это требует некоего четко представимого, стоящего-в-наличии присутствия – т.е. «поставленного» –

Глоссарий

чего-либо (машин и механизмов, продукции, ресурсов, финансов, производственных умений), но бездумно распространяется на все способы отношения человека к своему миру как «уклонение в не-сущее» (Х.). Такое отношение, если воспользоваться лексикой Дж. Кришнамурти, формирует специфическое поставное «знание, безапелляционное в утверждении своей правоты». Подобное знание приобретает онтологически-фиксированный характер, становясь для человечества неким безысходным «бытийным фреймом» (в отличие от «гибкого» когнитивного фрейма как структуры, формирующей возможности искусственного интеллекта по М. Мински). Поэтому через постав человек соотносится с бытием только посредством того, чем он в мире может непосредственно и эгоистически манипулировать (представлять, преобразовывать, в пределе – оцифровывать), определяя его как сущее, которым можно распоряжаться: «Воля к прогрессу вела цивилизацию в сад бытия, а привела её к пустыне существования ... которое заговорило на языке экологии» (Ф. Гиренок).

Ключевым в понимании постава есть то, что это именно «эгоистически-панибратское» отношение человека к бытию, а не одно из тех двух следствий (неполнота и упрощение) первой теоремы К. Гёделя, которые рассматриваются в **работе** и неминуемы для положения человека в мире. Захваченный поставом как суженным, неадекватным представлением бытия и себя в нем (упуская «истину бытия» по Х.), человек формирует свое мировоззрение на основе агрессивно-упрощенного, но инструментально-соблазнительного и легкодостижимого – в противоположность немислимо трудной «дружбе» с трансцендентностью – преобразования, *пересотворения мира*. Поэтому М. Шелер определяет такую ситуацию с позиций ресентимента как упрощающую «победу ... людей со слабой витальностью», людей не способных по-настоящему ценить жизнь (мир) и втайне – даже для себя – «мстящих переделкой» её. Преобразования становится для человечества самоцелью: «...однажды достигнутые цели ... будто автоматически из самих себя, из какой-то органически растущей ... предметной необходимости произведенного нами инструментария ... *nolens volens* ... генерируют всё новые цели» – Б. Хьюбнер. Отсюда и всё то, что сопутствует такому преобразованию – суть поставные *цивилизация*, мышление, самоорганизация и так далее.

Цивилизационная онтология рассматривает постав, преобладающий у абсолютного большинства человечества, как некий уютный (исходно связанный с тягой к на-

Глоссарий

слаждению – как это утверждается в каббале иудаизма), привычный и нераспознаваемый инфантилизм, определяющий суть «детского» поведения мирового социума, пагубность (кризисогенность) которого только сейчас начинает открываться во всех его необъятных масштабах и проявлениях. Здесь уместно наблюдение ироничного и всегда актуального М. Твена: «Для мальчишки с новым молотком в руке всё вокруг выглядит как гвоздь [или, в нашем случае, для непрерывно совершенствующейся «технаукомики», где владение "молотком-технаукомикой", похоже, превратилось цель и смысл человеческой жизни, всё вокруг – только ещё "незабитые гвозди". – Автор]». Однако такое «детское» поведение для человечества ныне обернулось начавшей действовать, но еще не до конца осмысленной экзистенциальной драмой.

Постав средствами «технаукомики» и по принципу *патоцентризма* начинает «переподчинять» себе человечество, более того, в процессе уже явно ощутимой *технологической сингулярности* постепенно буквально растворяет в «технаукомике» человека, становясь уже не поставом «от человека», а от «технологической сингулярности». Поэтому некогда произведенный им «поставный выбор» становится нераспознаваемым в свое время выбором судьбы человечества, определяющим суть его драмы. Причем, если исходить из опыта христианской мистики, драмы явно унижительной и постепенной, поскольку человек «растворяется» в чём-то искусственном и вторичном (имманентном), в отличие от благородного «растворения» человеческой души после смерти в трансцендентном Боге. По своему смыслу драма близка и к творческой безответственности несчастного изобретателя В. Франкенштейна, ставшего заложником и жертвой созданного им же чудовища (М. Шелли), и к библейскому мифу об Исаве, продавшему свое первородство за чечевичную похлебку брату-близнецу Иакову (Быт. 25, 34). Последнее особенно подчеркивает суть «поставного выбора» – отказ от своего первородства (исходной человеческой идентичности с её трудным, но благородным *здесь-бытием*) ради тех возможностей (очевидной выгоды момента), которые затем оборачиваются против самого человека. Следует сказать, что постав корреспондирует с энергоэволюционизмом М. Веллера (как с новым и оригинальным взглядом на человеческую цивилизацию), поскольку он движим тем же имманентным «стремлением что-то делать, ... изменять окружающую действительность, ... обмениваться с ней свободной энергией» (М. Веллер). Однако энергоэволюционизм, сочетающий в себе начала и энергетизма (идущего от В. Освальда) и нынешнего универ-

Глоссарий

сального эволюционизма, прямо не сопрягается с той избирательно-инструментальной узостью человеческого поведения, которая присуща поставу, и в этом отношении они не тождественны.

Понятно, что возвращение к «истине бытия», сворачивание с колеи пересотворения мира как бездумного «стремления что-то делать», предполагает, прежде всего, радикальное, используя ленинскую лексику «распоставливание» человеческого мышления и деятельности. Здесь, опять по-ленински (но уже в условиях глобального мира), необходимо начинать с любого конкретного «слабого звена» – их множество, они превратились в догму нынешней цивилизации, но начинать. Хотя бы так: «Создание новой [не-поставной. – *Автор*] цивилизации требует изменения не только производительных сил, но и среды жизни людей, вместе с их смысловыми связями, а также способов связи естественного и искусственного» (Ф. Гиренок). Или, опять возвращаясь к Х., к его «где опасность, вырастает спасительное», постав, предопределенный метафизически-конкретизирующей ментальностью глобального социума, не способного в своей массе непосредственно выходить на «истину бытия», одновременно создает и своё «поставное противоядие». Его необходимо осмыслить и принять. Это – конкретность множества культур с их неминуемой, «органичной поставностью», которые, находясь в собственном режиме существования, – *диалогичности*, – только и способны опосредствованно подводить человечество к «истине бытия».

Ричистан (от англ. *rich* – богатый + персид. «стан» – страна) – неологизм для обозначения социальной группы (полузакрытой касты), самоформирующейся, исходя из высокого уровня своих доходов и связанного с этим образа жизни. Ричистан быстро увеличивается (новое имущественное неравенство по Т. Пикетти), располагаясь как бы параллельно мировому социуму. Он характеризуется предельными автономностью (свои экономика, социальная структура, сленг, система образования, индустрия развлечений), космополитизмом и некой «универсальной любознательностью» (Ж. Бодрийяр), когда всё необходимо перепробовать, поскольку «ричистанец» одержим беспокойством упустить наслаждение, каким бы оно ни было. Как устойчивый психогенетический тип («баловень» – по Х. Ортеге-и-Гассету) – от легко и быстро «испаряющихся» начал гуманизма и морали, даваемых в исходном образовании, до наглости и ненасытности – он может быть сопоставлен с тем, что в зачатках представлялось М. Салтыковым-Щедриным в образе «ташкентца», с претензией – уже по К.

Глоссарий

Марксу – «обладать многим». Ныне же Ричистан полное психосоматическое воцеление *гиперреальности*. Поэтому он в буквальном смысле слова уже не способен (даже если бы и захотел) на *omnia mea tecum porto* (с лат. – всё своё ношу с собой) – его «всё» движимо (демонстрируемо) только с помощью новейших средств коммуникации – от медиа до транспортных. Источники богатства в Ричистане простираются от высоких гонораров в третичном секторе экономики (сфере услуг) до операций в финансовом секторе. Ричистан приобретает всё большую политическую власть, а лёгкость получения и трат им больших богатств – один из факторов нестабильности нынешней *турбоэкономики*.

Сегодня Ричистан воплощает то, что на рубеже XIX – XX вв. Т. Веблен характеризовал как «праздничный класс» (когда безделье превращается в род профессиональной деятельности – Ж. Бодрийяр), с порождаемым им феноменом «завистнического сравнения» и стимулируемым этим гонкой потребления в *турбоэкономике*. Посредством этого феномена Ричистан становится жизненным эталоном и предметом подражания широких масс нынешнего *индоктринированного* социума. Ричистан, как и *эфирократия*, – продукт и средство *финансомики* (а в философском плане – «забвения бытия» по Х.), с тем различием, что Ричистан получает от нее преимущественно практическую пользу, а *эфирократия* придает финансомике идеологическое и теоретическое обоснование.

Симулякр (от исходного лат. *simulacrum* – образ, изображение – с трансформацией в производное от них и преобладающее сейчас значение «имитатор, который притворяется не тем, чем он есть по сути») и связанные с ним симуляция и *гиперреальность* – один из базовых движителей нынешнего *пересотворения мира*. Первоначально симулякры (без такого конкретного понимания) еще в эпоху античности действовали как знаки-копии чего-либо реального, наряду с их более редким использованием для выражения неких «впечатляющих» фантазийных вещей далеких от реальности или вообще в ней отсутствующих – фантомов, химер, галлюцинаций.

Симулякры, неявно и как-то робко возникшие в античности, в наше время приобрели поистине «второе дыхание» и всю полноту своих возможностей (Ж. Батай, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр). «Общим знаменателем» для всех видов симулякров, определяющим их распространенность и ранее, и, тем более, теперь, является присущая им операциональная компактность и подвижность с более-менее устойчивой одно-

Глоссарий

значностью понимания. Это выгодно заменяет использование симулякров вместо общения с представляемыми ими вещами (например, удобство общения с фотографией, как симулякром, вместо того, чтобы иметь дело с тем, что она отображает).

Симулякры различаются своими уровнями или порядками как способами репрезентации, причем каждый последующий порядок подчиняет себе по возможностям произвольного трактования симулякр предыдущего порядка. Так, в рассматриваемом в **работе** «Мифе о пещере» Платона по сюжету мифа в пещере проносят разнообразные предметы, являющиеся муляжами реальных вещей, существующих вне пещеры. Муляжи, относительно «внепещерных» вещей, являются симулякрами I-го порядка, а отбрасываемые от них огнем тени на стену пещеры – II-го порядка. Примечательно, что в «Мифе» речь идет не только о росте искажения реальности от порядка к порядку симулякров с возможностью расширенно-произвольного объяснения по теням их предметов. Они у Платона провидчески приобретают власть над человеком. Это, во-первых, «общая власть» симулякров над людьми. Она характеризуется в мифе тем, что когда одному из обитателей пещеры удастся выбраться из неё наружу и увидеть мир реальных вещей, то все иные «пещериане» по возвращению счастливец не верят его рассказу и насмеются над ним, предпочитая знанию реального видение игры теней (симулякров II-го порядка). И, во-вторых, то, что можно охарактеризовать как «командную власть» симулякров, которая своим «театром теней» буквально гипнотизирует трактующих их мудрецов пещеры. Тотальность теней по принципу герменевтического круга определяет их локальные (по отдельным мудрецам и сюжетам) трактования, локальные интерпретации вносят корректировки в общее понимание тотальности. Жизнь в пещере и объясняется, и организуется соответственно понятой (герменевтически прочитанной) динамике «театра теней».

Тут, для осмысления нынешних пересотворения мира и гиперреальности важно понимание сути последовательных переходов (по Ж. Бодрийяру) от симулякров I-го к симулякрам IV-го порядков. Так, если симулякры I-го порядка еще отражали базовую реальность, то в симулякрах II-го порядка направленно действуют системные искажения и маскировка отраженной реальности. Напротив, симулякры III-го (во множестве набирающие сейчас силу, а впервые масштабно проявившие себя в телеосвещении войны 1991 г. в Персидском заливе) и IV-го («проклянувшиеся» ныне пока что только в биткойне и утвердившиеся в Интернете как в своем не только носителе, а и

Глоссарий

«инкубаторе») порядков свою «реальность» уже создают. В данном переходе заложено радикальное изменение их свойств: от того или иного уровня диссимуляции (сокрытия) реального в симулякрах I-го и II-го порядков, к диссимуляции того, что за симулякрами III-го и IV-го порядков нет «настоящей» реальности.

Симулякры порождаются, по сути, дурной игрой раскованного и безответственного сознания, отказавшегося от какого-либо соответствия бытию: «Сознание эпохи отделяется от всякого бытия и заменяется только самим собой» (К. Ясперс). Так, уже в симулякрах III-го порядка осуществляется прямой отказ от какой-либо исходной реальности, с симуляцией априорно «чего-то нового», чего в действительности исходно нет. Это так называемая прецессия симулякра, когда следствия, заложенные в нём, возникают прежде причин – «карта раньше территории», и во что симулякр обратиться (воплотиться) может как-то то ли условно, то ли нахально, проявляя при этом всю свою дурную *энигмность*. Продолжая эту тенденцию, симулякры IV-го порядка должны «идти до самого конца» и предлагать по нынешним меркам такую немислимую обратимость, которая может быть лишь «обратимостью смерти» (Ж. Бодрийяр). Подобная «обратимость смерти» вполне конкретна в упомянутом биткойне, причем не только в несомой им смерти для нынешних экономических представлений о природе стоимости, но и в позиционировании себя как «валюты будущего», безальтернативной всем современным валютам.

Итак, «что-то новое», обозначающееся уже в симулякрах III-го порядка, не только не остается на уровне чистой априорности, но в силу операциональности симулякров проявляет своеобразную деятельностную динамику. Во-первых, это «горизонтальная динамика» множества симулякров, их взаимодействие, ризомное разрастание и интенсивная мутация, вплоть до содержательной неразличимости – симулякры политики проникают в экономику и наоборот, культура пропитывается бизнесом, спорт технологизируется и коммерциализируется, военные действия немислимы (невозможны? неинтересны?) без массмедиа. Во-вторых, – «вертикальная динамика» симулякров, их стремление «овеществить» свою априорность (и часто связанную с ней *виртуальность*) в нечто действительно реальное. Поскольку симулякры характеризуются тем, что можно комплексно определить как «фантазийную раскованность» (алеаторность по Ж. Бодрийяру), постольку и их обращение/воплощение будет отличаться подобными – гиперреальными – свойствами (подобно, к примеру, гиперболи-

Глоссарий

зированным котировкам «криптовалютного» биткойна относительно реальной валюты).

Власть симулякров над нынешним человечеством делает гиперреальность поистине безальтернативной и безысходной – роковой и так и не осмысленный «ящик Пандоры» раскрылся и отныне мир человека необратимо пропитывается миром «симулякров и симуляции». Это, по Бодрийяру, в онтологическом отношении становится его «фатальной стратегией», а в экзистенциальном – порождает «стратегии банальности» (с Грядущим Хамом, если воспользоваться лексикой Д. Мережковского). Человек теперь больше симулирует свою жизнедеятельность, причем в гротескно гиперреальных формах, проходя для этого непрерывную «переподготовку», чем действительно, в своей органичной предназначенности, живет. В чём истоки такого глобального цивилизационного перерождения? С позиций *фундаментальной онтологии* мутация симулякров от I-го к IV-му порядкам может быть понята как превращенная форма *постава*. Такое превращение, принадлежа к одной и той же «ленте Мёбиуса» поставного упрощения (*мира, бытия*), проделывает путь со стороны ленты «наивного» на сторону их «злонамеренного» знакового искажения. Закономерность такого пути предопределена заранее – она в исходном отказе от «истины бытия» (X.), в имитации «трудного» трансцендентного легкой, но завораживающей подделкой под него. Можно сказать и по-иному – «биологичнее», но и максимально рельефно-злободневно: это переход от ВИЧ-инфекции (когда угнетается иммунитет против не-истины) к СПИДу (когда в результате потери иммунитета «заболевают» гиперреализмом). Более конкретно – с позиций *цивилизационной онтологии* – мутация и действенность симулякров корреспондирует, с одной стороны, с процессами развития *патоцентризма*, имея с ними некую технологическую общность, с другой – с *индоктринацией социума*, находя в ней ментальную поддержку. Онтологическим «блокиратором» нынешних симулякров является рассматриваемый в **работе** *метасистемный переход*.

Синергетическая онтология – действующая в *мире* (в его как идеальном, так материальном измерении) и используемая в рамках постнеклассической науки дополнительная характеристика синергетики не только как междисциплинарного инструментария постнеклассики, а и с позиций её собственного «космоса». Он простирается от пространственно-временных свойств её объектов и систем до методов и языков описания, от законов, рассматриваемых синергетикой (с их воплощением в процессах

Глоссарий

синергии как самоорганизации), до её основных принципов. В этом отношении в синергетике выделяются три блока законов и семь принципов. Блоки законов – нелинейность развития, ресурс сложности систем и когерентность пространственно-временных структур. Сами законы синергетики являются «мягкими» и «неявными», а там, где они относятся к человекоразмерным системам, сопрягающим в себе человеческое и природное начала *универсума*, то предполагают как возможность человеческого вмешательства в процессы самоорганизации на их основе, так и зависимость от них действий человека.

Это позволяет, во-первых, в рамках синергетической онтологии действовать с позиций того, что у К. Ясперса именуется «пробуждающим прогнозом». Такой прогноз (в отличие от прогноза пассивного наблюдения) ведет к активному, личностному *осмысляющему* волеию достижения благого самобытия, к возможности реализации себя в «истине бытия» (уже по Х.) – в совокупности всех благоприятных и неблагоприятных для этого обстоятельств. Причем с позиций синергетической онтологии это будет действовать как «структурное сопряжение» (У. Матурана), когда благая и достижимая жизнь человечества будет выстраиваться «ортогонально» относительно трансцендентного и недостижимого *Бытия*. Во-вторых, открывается возможность на базе законов синергетики в рамках *цивилизационной онтологии* оценивать и анализировать складывающиеся ныне тенденции глобального развития (в целом – негативные), а также предлагать альтернативные варианты позитивного – *устойчивого развития*.

Такие аналитики возможны лишь при выделении соответствующих систем с синергетическими свойствами, в которых данные процессы происходят или должны происходить, с их параметрами порядка – немногими ключевыми характеристиками систем (их «высшими реальностями» – Я. Свирский), обобщающими в себе множества иных характеристик и делающих управление системами обозримым и действенным. Подобное выделение предполагает принципы синергетики, определяющие архитектуру систем и их свойства. Из принципов синергетической онтологии два относятся к бытию (как к действительности) систем и пять – к их становлению (В. Буданов).

Конструктивный характер синергетической онтологии наиболее ярко выражается в *суператтракторе* – как в принципе реализуемой возможности благой жизни *со-*

Глоссарий

циума, и в *метасистемном переходе* – как органичном развитии сложных естественных и социальных систем. Поскольку синергетическая онтология сопрягается с горизонтом сущего, то её характеристические описатели (законы, процессы, тенденции и так далее) являются как бы свойствами «дома сущего», в котором сущее «живет». Такой «дом», очевидно, как раз и позволяет проявлять себя сущему во всей полноте и без утайки, подобно тому как по Х. язык является «домом бытия» – где лингвистические структуры позволяют в них «жить бытию», проявлять себя даже со всей его трансцендентностью.

Смысл – то, что ментально выходит за пределы какого-либо феномена (объекта, действия, мысли) и определяет его с дополнительных, исходно неявных позиций. В смысле феномен приобретает понимание новой, иной целостности и его особенностей, достигает своей онтологической полноты. «Смысл сам по себе является системным феноменом: он всегда соотносится с контекстом ... Ничто не имеет смысла само по себе» (Ф. Капра). Отсюда контекстуальность является первой характеристикой существования смысла. Вторая – различие смысла и содержания – того, что исходно известно об объекте, действии, мысли. Это тем более важно, что при поверхностном подходе смысл и содержание обычно рассматриваются как одно и то же. В «первом приближении» такое различие действует буквально *апофатически* в том отношении, что смысл не может исходно быть заданным для феномена (как его содержание). Смысл, в принципе, конструируется творческим усилием человека из содержания феномена, превращаясь из возможности в действительность смысла. Далее их различие можно продолжить операционально – пользуясь метафорой «перманентного изготовления» смысла и «однократной изготовленности» содержания как неких продуктов и их сопоставления. Здесь между смыслом (как чем-то динамично-конструктивным и глубинно-интуитивным) и содержанием (как чем-то однократно-статичным и конспективно-информационным) существуют отношения, которые могут передаваться целой палитрой поясняющих сравнений. Так, они подобны отношениям *Бытия* (или, более конкретно, «трансцендентального поля мира сингулярностей» по Ж. Делёзу) и *сущего* (реального), гомоморфизму более простой формы (содержания) относительно более сложной (смысла), цели-смысла (как чего-то благого для человека) и средства-содержания (как того, что должно обеспечивать и контролировать цель). Третьей характеристикой существования смысла есть проявления его в

Глоссарий

виде события («некого происшествия в мире» – Ж. Делёз) и сопрягается с *пайдейей*, раскрывающей новое, нетривиальное понимание феномена. В **работе** такое общее представление смысла необходимо углубляется в трех направлениях, корреспондирующих друг с другом.

Во-первых, с позиций *фундаментальной онтологии*, где смысл является одним из *экзистенциалов*. Смысл здесь связывается с озабоченностью человека самим своим присутствием в *мире* – т.е. чем-то большим, чем простая биологическая жизнь: «тайна смысла заключается в том, что он соединяет человека с миром, является посредником в творческой, деятельностной, познавательной активности человека, направленной на понимание и изменение мира» (А. Кравец). Или, при том, что с позиций информатики в человеке одновременно действуют три вида информации (генетическая, поведенческая и знаниевая – В. Корогодина), смысл сопрягается именно с информацией-знанием. Напротив, утрата человеком смысла делает доминирующей в нём «телесную» информацию (генетическую и поведенческую) и её алгоритмы. Это ведет к «диктатуре» тела: «Там, где господствует СМЫСЛ, он имеет право на человеческое тело ... И наоборот, где нет СМЫСЛА, там имеется человеческое тело, откровенное во всей его нуждаемости и инстинктивности, непосредственно предъявляющее свои права» (Б. Хюбнер).

Во-вторых, в *синергетической онтологии* с точки зрения процессов смыслопорождения. Тут смысл понимается, как отмечалось, не в виде «готовой вещи», а как то, что формируется в результате согласованности той или иной творческой активности (познавательной, деятельностной) с возможностями и законами среды, мира, где это происходит. Поэтому «смысл» в парадигме смыслопорождения приобретает, по сути, два измерения: 1) как гарантированность качества полученного результата и 2) как характеристика творческой активности (она имеет смысл).

В-третьих, с позиций *цивилизационной онтологии*, использующей синергию смыслопорождения. Здесь смысл, прежде всего, необходим для оценки того, как активность глобального *социума* согласуется с возможностями природы, мира, *универсума*. Ключевым становится вопрос – не является ли общая реакция универсума на эту активность такой, что она характеризует внешне «разумную» и «рациональную» деятельность социума в отдельных фрагментах и в целом – при всей его широкой информированности – как порождающую абсурд? («Мы находимся во вселенной, в ко-

Глоссарий

торой становится всё больше информации и всё меньше смысла» – Ж. Бодрийяр.)
Причем смысла становится «всё меньше» не только потому, что замыслы и исполнение человеческой активности приобретают характер масштабной некорректности, а, прежде всего, поскольку человечество всё более попадает под власть *симулякров* (и симуляции), когда смысл уже не производится, а «разыгрывается». Смысл как бы устраняется «изнутри» отсутствием исходных условий своего возникновения («имплозия смысла» по Ж. Бодрийяру).

Поэтому именно двунаправлено-непростая смыслопорождающая активность «подтверждает» человека в полноте его разумной, не-эгоистической, не-ущербной деятельности, как такового: «Если смысл ожидается быть выполненным человеком ... не будучи ничем иным как простым выражением самого себя, или проекцией мысли, полной желаний, то он немедленно лишается своей вызывающей и вопрошающей силы; он не сможет больше призывать человека или направлять его вперед» (В. Франкл). Здесь смыслопорождение в контексте человеческой не-эгоистичности и не-ущербности, по сути, корреспондирует с пониманием благодати в христианском богословии как согласованности воли человеческой с волей Божией, когда осуществляется «моё действие через Его действие ... и Его действие во мне» (Р. Гвардини).

Социализм второго типа – термин и стоящий за ним *концепт* намеченный (впрочем, лишь в общих чертах – «от противного» – в противовес тоталитарному социализму советского типа) К. Ясперсом в его работе «Смысл и назначение истории». В концепте (точнее, в «пред-концепте») даются основы осмысления возможности построения общества социальной справедливости, солидарности, блага, свободного духовного и физического развития человека: «Социализмом называют все убеждения ... и планы, рассматривающие вопросы организации совместной работы и ... жизни под углом зрения справедливости и устранения привилегий». По Ясперсу, это требует понимания «подлинных шифров бытия», тем более насущного, поскольку идея социализма имеет и свои древние корни, выражаясь «почти библейским языком» (Э. Мандель), и многочисленные несостоявшиеся или неудачные попытки воплощения социализма в *мире*. Они простираются от «Государства» Платона с его своеобразной формой античной утопии до вполне не-утопического недавнего «реального социализма» советского типа.

Именно в силу этих разнородных обстоятельств, когда социализм, так или иначе,

Глоссарий

проявлял или ещё в большей степени – заявлял и продолжает заявлять – свои идеалы и свойства, интерес к нему, несмотря на все социально-политические пертурбации и соблазны мира сего, не угасает и донныне. В условиях нарастающей цивилизационной *кризисности*, при всех его провалах в прошлом, социализм, для критически мыслящего человечества остается на повестке дня. Он, обычно имея за исходную основу представлений так называемую «скандинавскую модель» с её ориентацией на эффективность производства и управления, всеобщую трудовую занятость, демократию, гендерное равенство, широкие социальные пособия, развитую систему перераспределения богатств, начинает восприниматься как возможная спасительная альтернатива действующему миропорядку. Или как то, что, пока еще не поздно, должно сменить нынешнее, по своему содержанию глобальное антисоциалистическое общественное устройство с его культом наживы, коммодификацией («товаризацией») всего и вся, потребительством, несправедливостью, коррупцией, масскультурой и разрушительным изменением среды обитания. Подобный «желательный» социализм в теоретическом отношении близок к концепту «четвертой политической теории» А. де Бенуа. Этот концепт отвергает прежние фашизм (национал-социализм) и коммунизм (как тоталитарный социализм), а также нынешний либерализм (либерально-рыночный глобализм). Отсюда, исходя из «справедливостной», «солидарностной», «смыслопорождающей» и «культуротворящей» интенций «желательного» социализма, его более ранние модели не то что сущностно отвергаются, но, скорее, поучительно принимаются к сведению. Иное отношение к практике и теории современного социализма (скандинавская модель, политическая философия Бенуа, «социалистический антикапитализм» А. Каллиникоса, «настоящий социализм» Н. Хомского ...), где уже существует тот исходный материал, который должен быть эвристически осмыслен, конструктивно преобразован и «наведен на резкость» своего предназначения. Этот реорганизованный материал должен как ликвидировать эпоху глобального «махинаторства» (по Х.), так и осуществить возможность перехода к социализму второго типа. Переход является одной из насущных задач *цивилизационной онтологии*, и она рассматривает её во взаимодополнительности основных *акторов* действия (в сложности неоднозначных процессов их проявления) и ключевых вопросов онтологии социализма.

Первый, исторически исходный и естественный *актор*, можно определить как «классический» – с позиций относительной детерминистической прозрачности его

Глоссарий

поведения, когда он как синергетически сложная, но однородная в своей «субстанции» система, способен в «чистом виде» выходить на две возможные, антагонистичные реализации. Это – человек, социум, а его «классическая» антагонистичность лежит на поверхности – как расчетливая эксплуатация человека человеком, так и противоположная эксплуатации человеческая бескорыстная поддержка, помощь и солидарность. Второй *актор* исторически более позднего происхождения, он структурно неоднороден, композиционно включая в себя как человеческие, так и искусственные компоненты и поэтому сущностно усложняется, изменяясь во времени. В целом композиция порождает нелинейную труднопрогнозируемую по своему смыслу динамику, сопряженную с возрастанием искусственности (*гиперреальности*) и вытеснением человека из мира как результата *технологической сингулярности*. Однако будучи «постнеклассическим» – композиционным – образованием, определяемым его структурной онтологией как «технаукомика» (техника ↔ наука ↔ экономика), второй *актор* предполагает крайние «классическое» и «постнеклассическое» прочтения в отношении социализма. «Классически» – от ранних социалистов-утопистов этот *актор* (точнее, то, что ему тогда соответствовало) представлялся как однозначно позитивное начало, освобождающее человека от власти «сил природы» (К. Маркс) или, более того, как позволяющий реализовать «компьютерный социализм» (А. Петерс – уже в наше время). Однако и Ясперс, и Хайдеггер, и многие другие мыслители «постнеклассически» видят в «технаукомике» и иную, не такую явную, её сторону – подобную «прибавочной репрессии» Г. Маркузе, в процессе материального прогресса исподволь навязывающую человеку новые, искусственные формы жизни – от биотипа до поведения и ментальности. Такая «технаукомическая» репрессия потенциального социализма, происходящая скорее в формах соблазна, чем принуждения, по своему конечному результату – изменению исходной человеческой идентичности (а, в перспективе, – и телесности) вполне сопоставима с политическими репрессиями тоталитарного социализма по «перековке человеческого материала». Это делает подобный «желательный», но критически (по принципу *найдеи*) не осмысленный социализм в перспективе обреченным на «расчеловечивание», лишенным собственной субъектности, или, иными словами, – «безлюдным» и совсем не желанным.

Поэтому насущная проблема органичного существования социализма второго типа (по Ясперсу) предполагает глубину его рассмотрения с позиций неких маркеров

Глоссарий

– того, когда социализм есть и остается «социализмом». Здесь действует ситуация методологически подобная *другому (второму) началу фундаментальной онтологии Х.*, где *Бытие/Seyn* (нем.) объяснимо (и порождается) из него самого, а не из *сущего* (как в *метафизике*). Таким же образом социализм должен быть определен и реализован из него самого, что требует рискованного «прыжка» для понимания социализма, подобного «прыжку» (Х.) для понимания Бытия в рамках другого начала с отказом от начала первого. Поэтому в методологическом отношении можно говорить, что другое начало Х. является, по сути, метатеорией социализма второго типа Ясперса, поскольку Бытие «порождает» социализм как одну из возможных форм общественного сущего (коллективного *здесь-бытия* в режиме его аутентичного экзистирования). Отсюда, во-вторых, и хронологически (к идее другого начала Х. пришел в 1930-х, а необходимость социализма второго типа рассматривалась Ясперсом в 1940-х годах), и метатеоретически следует, что идеи фундаментальной онтологии Х. и идеи политической философии Ясперса соотносятся по принципу *фундаментальной и функциональной гомологии* (подобия по наследованию). Причем по принципу фундаментальной гомологии социализм как действительность может существовать лишь при реализации в мире другого начала фундаментальной онтологии, где начало выступает подобно антропному принципу возможности появления человечества. По принципу функциональной гомологии концепт социализма (лишь «вчерне» обозначенный Ясперсом как социализм второго типа) должен наследовать из фундаментальной онтологии необходимость ведущего и основного вопросов, действующих там, а в данном случае раскрывающих сущность и осуществимость концепта социализма «изнутри». В-третьих, используя метафорику христианства, можно сказать, что концепты социализма второго типа и другого начала в философии соотносимы между собой подобно Ветхому (определение принципов благого бытия в мире – как мироустройства социализма) и Новому Заветам (откровение самого Бытия – как истины Бытия/Seyn, в том числе и истины социализма). Поэтому, если вернуться к принципу гомологии, то насколько Новый Завет «вырастает» из Ветхого, то настолько концепт социализма может «прорасти» и быть действенным только в рамках второго начала.

Отсюда, по принципу фундаментальной гомологии, ведущий вопрос социализма есть «конверсия» ведущего вопроса философии (действующего по Х. лишь на уровне метафизики) – бытия сущего, где располагается, собственно, и бытие социализма.

Глоссарий

«Дорожной картой» такого социального сущего в мире, по Х., является *Четверица*. Она и будет одновременно «шифром бытия» (Ясперс) для сущего как человека, социума в интенциях «желательного» социализма. Проблема ведущего вопроса социализма теперь будет состоять во внутренней «конверсии» Четверицы – её линий, полюсов и центрального компонента – исходно выраженных предельно метафорически в действительные отношения и параметры «желательного» социализма. Поэтому можно говорить о «четверице» ведущего вопроса социализма.

Исходным в «конверсии» есть определение пространства бытия социализма как онтологически «уместного мира», задаваемое для него двумя горизонтальными «асимптотами» Четверицы. Причем одна из «асимптот» пройдет через верхние полюса Четверицы, другая – через нижние. Поэтому подобное пространство будет находиться между трансцендентной «сложностью» Бытия и «простотой» сущего и, таким образом, гарантироваться от нигилистического тренда вырождения деятельностных процессов «желательного» социализма в нынешние культурно-цивилизационную ризому гиперреальности, *симулякров* и их производных. Такое пространство, вмещающее в себя социализм как особое сущее, будет аналогом центрального компонента Четверицы у Х.

Следующим в «конверсии» как решении ведущего вопроса социализма будут линии Четверицы как отношения *диалогичности* (отметим, методологически ключевой в данном вопросе) в пространстве бытия социализма. Тут действует близость различного. Линии Четверицы выражают диалогические интенции «трансцендентоёмких» полюсов как достойного человеческого здесь-бытия (Небо ↔ Земля, Божественные ↔ Смертные). В бытии «желательного» социализма как редуцируется «трансцендентоёмкость» полюсов Четверицы, преобразуясь, прежде всего, в синергетическую сложность, так и корректируется их смысл. Поэтому для социализма второго типа также должны быть четыре полюса «четверицы», попарно взаимодействующие по своим линиям. Первую пару образуют полюса природного и социального *универсумов* в их необходимости друг другу по той линии, которая должна была бы выражать «единый добрый мир» (по А. Маслоу) или «мировой порядок» (по К. Ясперсу). Второй паре соответствуют полюса человека (в его предельно выразительной форме здесь-бытия) и дела человека (как реализуемой пассионарности человека с его «творческим, богочеловеческим предназначением» – по Н. Бердяеву). Смысл этой

Глоссарий

линии можно определить как «обогащающую созидательность», когерентную всем возможностям универсумов и их органичной идентичности. Причем, как и в Четверице, между всеми полюсами «четверицы» существуют отношения *фрактальности* (каждый из полюсов имеет представленность во всех остальных).

Наиболее простыми в «конверсии» и одновременно такими, что уже вызывают значительный резонанс в мировом сообществе из-за ускоряющихся негативных изменений климата и окружающей среды, являются отношения по линии природного и социального универсумов. Эти отношения начинают пониматься с позиций *устойчивого развития* и исходно содержат социалистический компонент справедливости, обуславливаясь, правда, ограниченностью невозобновляемых благ. Справедливость здесь выражается в стремлении реализации такого контроля использования благ нынешним поколением, чтобы этим не ставить под вопрос удовлетворение потребностей будущих поколений, или справедливость имеет потребительский характер и, не сопрягаясь с экзистенциальными измерениями здесь-бытия, действует как квази-справедливость. Поэтому в принятой мировым сообществом концепции устойчивого развития оно отслеживается и прогнозируется на основе соответствующих количественных показателей, действующих так или иначе в ракурсе консьюмеризма, и должно характеризоваться неограниченным возрастанием во времени.

Как набором своих показателей, отражающих многие патологии современного человечества (милитаризация, престижное потребление, затраты на масскультуру...), так и общей направленностью на рост, прежде всего, вещей искусственных и факультативных, нынешнее понимание устойчивого развития есть лишь восторженная легализация *пересотворения мира* в тренде *патоцентризма* с полюсом такого «развития» – технологической сингулярностью. Поэтому подлинная «конверсия» по линии природный универсум ↔ социальный универсум в статусе «истинного» устойчивого развития должна одновременно решаться в двух направлениях. Во-первых, как устойчивое развитие по принципу диалогичности с реализацией партнерских, взаимозаинтересованных отношений в органичности природного универсума и исходной идентичности человеческой экзистенции социального универсума. Во-вторых, основываясь на корректных и глубинных характеристиках универсумов. Это должны быть, по сути, синергетические параметры порядка для показателей устойчивого развития, обобщающие в себе не только то, что следует делать, но и то, чего не должно быть.

Глоссарий

Лишь при таком подходе траектория устойчивого развития способна показать (читать), как при «желательном» социализме следует человечеству достойно и негедонистически жить («поздний капитализм» этим не очень интересуется), не двигаясь незаметно к пропасти всеобщего биологического исчезновения – как к парадоксальной форме справедливости для всех.

Следующим в «конверсии» Четверицы для ведущего вопроса социализма являются отношения по линии человека и дела человека. В отличие от предыдущего отношения, где в «четверице» взаимодействуют полюса естественного и социального, в данном случае соотносятся полюса социального (человек) и искусственного (дело человека). Важным моментом есть то, что по отмеченному принципу фрактальности, как и ранее, каждый из полюсов определенным образом «представляет» во всех остальных. Поэтому человек как полюс, помимо своей основной «субстанции» социального, содержит в себе «субстанции» и искусственного, и естественного. Дело человека при его преобладающей «субстанции» искусственного, есть и естественное, и социальное. В определенном ракурсе отношение между полюсами человека и дела человека подобны отношению между природным и социальным универсумами, которое уже пытаются регламентировать посредством устойчивого развития. Однако если устойчивое развитие – и в этом его алармизм заметного – предостерегает от исчезновения человека как биологического вида (что недопустимо как для нынешнего «позднего капитализма», так и «желательного» социализма), то отношение человек ↔ дело человека содержит в себе и незаметный, и разнопонимаемый алармизм. Проблема незаметности начинается с того, что в абсолютном преобладании (за исключением деструктивных вещей, подлежащих безусловному юридическому запрету) дело человека «по определению» считается позитивным и в своей сути не привлекает внимания. Такую «позитивность», к которой толерантно (или безразлично) относится социум, можно определить как «внешнюю». Между тем это только необходимое условие для осмысления полюса дела человека, а само отношение может меняться от многих привходящих обстоятельств (упоминавшиеся фашизм, тоталитарный социализм, либерально-рыночный глобализм, четвертая политическая теория Бенуа).

Достаточным условием позитивности полюса в целом и в структуре его составляющих является такое их содержание, которое по линии связи полюсов «четверицы» поддерживает аутентичность экзистирования здесь-бытия как полюса человека. Если

Глоссарий

исходить из «конверсии» онтологических *экзистенциалов* Х., то для ведущего во-са социализма им, в первую очередь, будут соответствовать порядочность, солидарность, взаимопомощь (но не nepoтизм), трудолюбие (но не трудоголизм), творчество (но не изворотливая креативность) и многие другие вещи, входящие сейчас в разряд факультативных (иногда и ненужных). Напротив, воздействие позитивных аутентичных экзистенциалов на полнос дела человека будет способствовать, с одной стороны, образованию в его структуре новых занятий, наполняющих энергией «желаемый» социализм. С другой – для уже существующих (по условию необходимости) занятий – приведению в надлежащие для них реальные, а не гиперреальные масштабы и технологии функционирования (банковское дело, посредническая и юридическая деятельность, торговля ...). Очевидно и вымирание целого ряда, по сути, патологических занятий, ныне демонстрирующих свои «необходимость» и «успешность», незаметно и последовательно разрушающих человеческую идентичность.

Иными словами, социализм второго типа («желательный» социализм) по своему ведущему вопросу не есть мироустройством, существующим благодаря «тотальному планированию [пусть даже посредством некоего сверхсовершенного «Форсайта». – *Автор*]» всего необходимого для жизни (причем «необходимое» понимается из недр самого мироустройства как некоей замкнутой системы) на основе «абсолютной власти» (К. Ясперс). Это вопрос открытого ориентирования человека (его здесь-бытия) на глубинно заложенные в нём идентичность и творческую миссию (в диапазоне от видово-биологической до экзистенциально-личностной). Отсюда следует задание и содержание основного вопроса социализма второго типа, который по принципу функциональной гомологии «конвертируется» из основного вопроса фундаментальной онтологии, – безусловное обеспечение бытия подобного ориентирования.

Поэтому ведущий вопрос социализма, рассматриваемый через призму часто неявных, но нашедших себя аутентичных «человеческих качеств» (А. Печчеи), сопоставим – но не солидарен – с тем, что в политэкономии различных школ понимается как проблема производительных сил: «Главная производительная сила ... – ... сами люди ... – рабочие, трудящиеся массы» (К. Маркс). Очевидно, что предельный экономизм, заложенный в таком определении производительных сил с акцентированием в нём роли человека уже вполне подготовленного к «расчеловечиванию» посредством *homo economicus*'а, по-своему, объективен и никуда не исчез. Он лишь даёт научную санк-

Глоссарий

цию (в этом «мягкая сила» общественных наук) жизнедеятельности социума в рамках первого начала фундаментальной онтологии с выбором *постава* – как мировоззрения и инструментария человечества – и нарастающей энергией пересотворения мира. Человек, «научно» лишенный внутреннего, ядрового здесь-бытия, в меру совершенствования «технаукомики» и получая от неё новые возможности, и подчиняясь, даже перестраиваясь ею (технологическая сингулярность), на оставшейся у него «поверхности» своего существования приобретает всё более сложные и разнообразные композиции. Так, в тоталитарном социализме человек существовал преимущественно как производитель средств производства (в большей мере) и предметов потребления (в меньшей мере), а также как умеренный потребитель (по остаточному принципу) при относительно незначительном имущественном расслоении (в разы).

По-иному складывается ситуация, к примеру, в странах «золотого миллиарда» с либерально-рыночной экономикой. Социум в них неограниченно и производит (вынося вредные и экоразрушающие предприятия в периферийные страны II и III миров), и потребляет (в значительной мере – сверх жизненно необходимого), и конструирует (во многом – «технаукомический» мир), и регулирует (потоки *финансомики*). При этом «золотой миллиард» характеризуется значительным внутренним имущественным расслоением социума (в 45 раз в США, исходя из коэффициента Джини) на фоне еще большего разрыва между «золотым миллиардом» и остальным миром. У «золотого миллиарда» неоднородная и лабильная социальная структура, дополнительно рыхляемая притоком мигрантов из стран II и III миров, находящаяся в состоянии неустойчивого равновесия: от пауперов через средний класс до *ричистана*, и от людей с постоянной трудовой занятостью до прекариата (пассивно-активного социума как нового опасного класса – по Г. Стэндингу).

Так или иначе, «экономизация» социума в обход решения ведущего вопроса концепта социализма второго типа дает, подобно теоремам К. Гёделя, два полярных (правда, более практических, чем теоретических) результата. Это «недочеловечивание» (как недопущение поднятия человека до его аутентичного здесь-бытия при тоталитарном социализме) и «расчеловечивание» (как элиминация аутентичного здесь-бытия при либерально-рыночном глобализме).

Отсюда следуют особенности архитектоники основного вопроса концепта социализма, призванного обеспечить осмысление и корректное выполнение ведущего

Глоссарий

вопроса. Поэтому основной вопрос по принципу *метасистемного перехода* надстраивается над ведущим вопросом, служа «просветом» понимания относительно способов его необходимой реализации. Исходя же из метатеоретического примата фундаментальной онтологии относительно концепта социализма и следуя принципу гомологии, основной вопрос концепта должен соотноситься с основным вопросом философии у Х. об «истине бытия»: есть Бытие/*Seyn* – «из которого всё сущее», где Бытие действует (воспринимается человеческим сущим) как *Ничто*. Если вернуться к политэкономии, то основному вопросу концепта будут соответствовать производственные отношения. Тут, аналогично сопоставлению ведущего вопроса концепта социализма и производительных сил в политэкономии, также можно провести сопоставление «перцепций» между основным вопросом концепта и производственными отношениями в политэкономии. Причем если при сопоставлении «четверицы» в ведущем вопросе концепта социализма и производительных сил политэкономии они «маркировались» действовавшей в них некой «субстанциальностью», то такого «субстанциального маркирования» при втором сопоставлении быть не может – оно позиционируется с чем-то, подобным Ничто. Подобно магнитному полю оно, соответственно основному вопросу концепта социализма, выстраивает «четверицу» в структуру, достойную человеческой миссии, и форматирует производительные силы в состояние, обеспечивающее их наибольшую отдачу (экономический рост и всё с этим сопряженное, ведущее к пересотворению мира). Поэтому производственные отношения, во-первых, находят решение своего «основного вопроса» в форме собственности (государственной, частной, их разного рода сочетаний) на производительные силы, обеспечивающие подобный рост. Во-вторых, во времени существует перманентное несоответствие между производительными силами и производственными отношениями с общим трендом того, что соответствие выравнивается с всё большим переходом производительных сил в частные руки – притом тех, кто или солидаризуется с *эфирократией*, или сам принадлежит к ней.

Тут и лежит ответ на суть основного вопроса концепта социализма второго типа – быть когерентным другому началу философии (по Х.). И решать практические проблемы ведущего вопроса концепта социализма с позиций не экономизма, а хозяйствования (по С. Булгакову) – охватывая саму жизнь в ориентации на Четверицу (интенций) и «четверицу» конкретных дел. Таким только и возможен – не как утопия, не

Глоссарий

как симулякр, не как нечто, отложенное на потом («Накорми, тогда и спрашивай ... добродетели!» – Великий инквизитор по Ф. Достоевскому) – действительно «реальный социализм».

Социум (от лат. *socium* – совместный, союзный) – совокупность сосуществующих в формах своей жизнедеятельности людей, определяющаяся их общими ценностями, целями, интересами и потребностями. Социум является сложной, синергетической системой, возникающей в результате исходного самопорождения (автопоэзиса) и далее усложняющейся в процессе структурно-функциональной специализации (массмедиа, наука, политика, шоу-бизнес, экономика ...). Ныне используются параллельные определения такой совокупности людей – общество и социум. При близкой лингвистической основе (общество – лат. *societas*, социум – лат. *socium*) общество действует как более широкое понятие, чем социум, поскольку общество – множество всех способов взаимодействия и форм объединения людей. В социуме же акцент делается на ценностно-ментальной стороне общества, обусловленной утверждением социумом достойного (по его представлению) для себя места, состояния в *мире*, с активным *пересотворением мира*. Отсюда состояния социума и мира взаимно сопряжены. В этом отношении в **работе** рассматривается именно социум, причем в его амбивалентном статусе – как инициатор и как продукт глобального пересотворения мира. И если нынешнему социуму можно/следует дать имя («только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности» – А. Лосев), то оно, подобно современному миру, будет звучать как «пересотворяемый». В имени отразится суть современного социума, в котором на общем фоне «восстания масс» (Х. Ортега-и-Гассет), «деловитости» (К. Ясперс), «общества спектакля» (как перехода от прежней непосредственности поведения социума к его «театральности») – Ги Дебор и «пуэрилизма» (как мировоззренческой инфантильности взрослых людей – Й. Хёйзинга) нарастает и становится всё более отчетливым новый тренд. Он весьма показательно начинается отказом социума от собственной исходной идентичности, укорененности в базовых органичных психосоматических и сакрально-экзистенциальных вещах и последовательно переходит в навязчивое стремление перевоплотиться (а, судя по загнипнотизированности *технологической сингулярностью*, – даже реинкарнироваться) в нечто гарантированно беспредельно-наилучшее. Пересотворение мира и себя в мире («инновационная вакханалия» – В. Кутырёв) становятся для социума одновременно и целью, и средством (ре-

Глоссарий

сурсом). Такой предварительный взгляд на современный социум, поддерживаемый *цивилизационной онтологией*, позволяет выделить в нём ряд ключевых аспектов.

Прежде всего, аспект организационный. Его основу составляет всеохватывающая коммуникация, являющаяся, по М. Маклюэну, буквально продолжением нервной системы человека и преобразующая все стороны его психической и общественной жизни. В силу своей операциональной замкнутости (Н. Луман), коммуникация выделяет человеческую совокупность из всего того, в чем она исходно «растворена». Знаковой особенностью является то, что хотя социум и состоит из отдельных людей, но благодаря коммуникации он, как целостность, эмерджентно отличается от всей массы человеческих единиц, является их своеобразным эгрегором («ментальным конденсатом»). Иными словами, синтезируя множество отдельных людей в социум, коммуникация действует как *эмерджентный интерфейс*, когда отдельные люди становятся качественно иными («человеком социумным»), чем они были бы порознь, если бы коммуникацию можно было условно отключить. Такие возможности коммуникации, её «невероятность» (Н. Луман), основываются на согласованном взаимодействии функциональных составляющих коммуникации, с различием в ней трех компонентов (принцип *триадичности*): информации, сообщения и понимания.

Все компоненты информационно «субстратны», т.е. соответствуют тому представлению об информации, что «информация есть информация, а не материя и не энергия» (Н. Винер) и конкретизируются использованием социумом именно сегмента информации-знания человеческой деятельности (В. Корогодин). Однако формирование на основе подобного «субстрата» коммуникации, по Н. Луману, осуществимо лишь тогда, когда действует взаимообусловленный синтез этих трех компонентов. Причем синтез, как соединение неоднородных составляющих в единое целое – в коммуникацию, – предполагает циркуляционное различение-определение содержания компонентов – их каждой пары посредством третьего. Так, информацию понимают посредством сообщения, сообщение – становится информационным благодаря пониманию, понимание сообщает о чем-либо, исходя из информации. Подобное различение-определение не происходит само по себе, но требует своего «медиума». Это – массовый «человек социумный», никоим образом не склонный к *трансцензусу*. Он не просто активно сотворит с коммуникацией, а зачарованно усиливает её искустельное, не богатое глубинными *смыслами*, но сопряженное с *симулякрами*, начало. Про-

Глоссарий

исходит нечто схожее с тем, что Б. Рассел связывал с формальной логикой, уподобляя её гладкому льду, от которого невозможно оттолкнуться, но если уже движешься, то невозможно остановиться. Поэтому прежняя, открытая классическая зависимость информация → сообщение → понимание, которая, в принципе, вела к предопределённому образованию нового смысла в рамках существующей действительности, с возможностью его контроля со стороны человека, теперь теряет свою значимость. В закрытой циркуляции коммуникации нынешний «медиум», оттолкнувшись от «гладкого льда» желания беспредельно-наилучшего, предопределенно порождает и усиливает в разных формах один и тот же «законодательный результат» – пересотворение мира. Создавая подобную коммуникацию, и создаваясь ею, социум экзистенциально трансформируется на своем человеческом уровне от критически необходимого для благой жизни *homo vitae sapiens*'а – человека, органично мыслящего (В. Кутырёв), – в широко тиражированного человека масскультуры, который и сам тиражирует всё, что угодно, – лишь бы оно пользовалось спросом.

Подобные процессы приобретают тем большую действенность, что они определяются функционированием нынешней коммуникации, прошедшей долгий путь – от простейших средств общения до глобальной сети Интернета. В ней возникает и совершенствуется её собственная память, порождающая избыточность коммуникации, с возможностью развиваться многими, заранее не предсказуемыми путями, – «коммуникация не имеет цели» (Н. Луман). Такая бесцельность не может не транслироваться на экзистенциальный уровень «человека социумного».

По архитектонике коммуникация – сетевая структура, с эклектическим прорастанием множества специализированных коммуникаций (политики, экономики, науки, массмедиа ...) друг в друга. По своей иррационально-бесцельной сути – всепроникающая ризома (от франц. *rhizome* – корневище), понятие, введенное Ж. Делёзом и Ф. Гваттари для объяснения многих патологических явлений современной *цивилизации*. Ризома-коммуникация, действуя в общем тренде пересотворения мира, создает те необычные состояния социума, которые сами по себе, естественным путем, не возникли бы («хвост начинает вилять собакой»). Тут, по сути, происходит «взлом» – в широком понимании – антропного принципа, онтологически ориентированного на обеспечение условий существования органичного человека во всей палитре его потенциальных благих проявлений – от биологических до духовных. Напротив, начинает масштабно

Глоссарий

реализовываться нечто иное, амбивалентное, чреватое конфронтацией с возможностями *универсума* и содержащее множество – в дурном смысле – неординарных (неразумных, экстравагантных, экстремальных) проявлений. Это – общая ситуация некой приобретенной и далее усиливающейся глубинной ошибочности (некорректности) поведения глобального человечества. И социум здесь, прежде всего мировоззренчески, становится некорректным («неправильным»).

Следует сказать, что с позиций цивилизационной онтологии мировоззренческая некорректность современного социума, детерминируемого по своей ризомной логике коммуникацией, вполне закономерна. Это – новое состояние человечества, которое ранее, в глубокой древности, определялось мифопоэтическим мировоззрением с тождеством макрокосма *Бытия* и микрокосма *здесь-бытия* человека. Позже ему на смену пришло сформировавшееся в осевое время (К. Ясперс) рациональное мировоззрение, с противопоставлением мира и человека (объекта и субъекта). Однако прежние мировоззрения шли от признания человеком органичных «стихий» Бытия, затем мира – и соотнесенности с ними. Теперь же человек «социумно» определяется новой, искусственной инструментальной «стихией» – коммуникацией. Она устанавливает как весь порядок его ментальных и физических состояний, так и перспективу его трансгуманизма («Кого дьявол толкает в спину, тот вынужден маршировать» – В. Шекспир).

Поэтому мировоззренческая некорректность современного социума определяет его второй ключевой аспект. Напомним, что понятие некорректности – точнее, некорректно поставленной задачи – проблема, часто возникающая в прикладной математике при исследовании реальных объектов. Исходные данные (наблюдения), характеризующие состояние таких объектов, иногда не могут быть «сняты» с них непосредственно, а получаются в результате экспериментальной деятельности и устанавливаются лишь приближенно. На их основе строятся модели – как формальное (числовое) описание самих объектов – или решается так называемая обратная задача, когда по следствиям (данным) устанавливается причина (объект с его свойствами). Свойства подобных объектов могут проявляться вовне так «зыбко», что даже небольшие изменения в исходных данных о них приводят к произвольно большим изменениям в характеристиках их моделей: решения (модели объектов) оказываются неустойчивыми по отношению к незначительным колебаниям в данных. Более того, часто формально правильные решения в действительности оказываются некорректными (абсурдными)

Глоссарий

относительно реальных объектов.

Здесь действует сущностная близость между нынешним социумом и упомянутыми объектами прикладной математики, а отсюда возможность/необходимость описания социума в кодах некорректности. Это определяется тем, что социум в процессе пересотворения мира и коммуницируя в нём, по сути, производит над собой эксперимент, генерируя множество новых, фантомно-желаемых состояний. Такая фантомность состояний социума, по возможности их преобразования в нечто для него внятное и «конкретно-достоинное», подобна решению некорректно поставленной (обратной) задаче. Тут, как и в математике, где производится преобразование «зыбких» экспериментальных данных в модель объекта, с её конкретными и формально правильными параметрами, которые содержательно могут быть абсурдными, преобразование/воплощение фантомов социума, сгенерированных в коммуникации, в его «модели жизни» также может вести к абсурдным результатам. Однако с такими результатами человечество как-то свыклось, в них обитает – ибо это его творения, и имя им – *гиперреальность*. Подобная гиперреальность охватывает весь мир нынешнего социума – от вещей до межлюдских отношений и человеческой ментальности, – где обычными (привычно-некорректными) становятся безумные новации, безудержное потребительство, социальная несправедливость. В прикладной математике для решения некорректно поставленных задач используются методы регуляризации (исходящие из априорных представлений о том, в чем суть содержательно «правильных» решений, определяемых общими свойствами объекта). Тем более понятна необходимость некоей глобальной «регуляризации» нынешнего, прямо-таки, больного социума. Иллюстрацией к этому могут служить слова В. Соловьева, провидчески сказанные им еще в 1880-х годах: «Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаёте себя за здоровых, для вас нет исцеления». Соответственно, регуляризация/лечение социума должна исходить из глубинных априорных – онтологических и экзистенциальных – представлений, предопределяющих «правильность» состояния социума и, тем самым, отличаясь от простой цензуры.

Необходимость мировоззренческой регуляризации социума составляет его третий ключевой аспект. Действующая как корректирующее дополнение к коммуника-

Глоссарий

ции, порождающей социум с его фантомными претензиями, регуляризация для понимания её сущности может быть представлена с двух сторон – онтологической и операциональной.

Онтологическая выражает «бытийную» необходимость регуляризации. Здесь, прежде всего, реализуется гегелевское «отрицание отрицания». Так, фантомные притязания социума, выходя на их гиперреальные осуществления, требуют своего отрицания отрицания или «снятия» в качественно новой богатой реальности, не противоречащей ни исходной человеческой идентичности, ни возможностям универсума. Во-вторых, представление онтологической стороны идет из понимания взаимодополнительности Ветхого и Нового Заветов Библии, где Заветы действуют как своего рода «договор» между Богом и людьми. Ветхий Завет дает людям закон, исполнение которого гарантирует человечеству благу жизнь. Однако грехопадение человечества (Адам и Ева), соблазненного Змеем-искусителем жить «над» законом (подобно фантомным желаниям, возникающим в коммуникации), погружает мир во зло. Возникает необходимость поставить «зарвавшееся» человечество на место – исполнить закон. Это – миссия Христа в Новом Завете. В Новом Завете она реализуется не путем исправительного наказания человечества – наказание (как карательная цензура) уже использовалось Богом-Отцом в Ветхом Завете, но не дало ни прямых должных результатов, ни пробудило свободу воли человека к благой жизни. Миссия теперь исходит из искупительной жертвы Иисуса (Бога-Сына), призванной духовно и ментально «трансцендентно перезагрузить» (языком прикладной математики – ввести в рамки методов регуляризации) человечество, дать ему осмысляющее – а не деловито-эгоистическое – видение происходящего, наделить ответственностью за преодоление зла.

Подобная миссия есть сакральным вариантом мировоззренческой регуляризации и его операциональной стороной. Представленная в Библии как реальное событие, она и поныне (даже в форме мифа) продолжает актуальные попытки удерживать человечество в поле добра, совести и смысла («распятие Христа продолжается и до сего времени»). Миссия/регуляризация одновременно создает прецедент, который, оставаясь действующим, требует с позиций *метасистемного перехода* надстраивания над собой новой мировоззренческой регуляризации соответственно вызовам, порождаемым современной коммуникацией. Это – тоже «трансцендентная перезагрузка» чело-

Глоссарий

вечества, теперь призванная пробудить социум от «золотого сна пересотворения мира» всей мощью «технаукомики», продолжающая прежнюю перезагрузку, но уже не сакральными, а адекватными для нашего времени средствами.

Регуляризация требует непосредственной связи с тем, что порождает некорректность. Поэтому новая мировоззренческая регуляризация должна сопрягаться с коммуникацией социума и быть с ней в отношениях дополнительности. Если коммуникация осуществляется на основе её закрытой циркуляции, «накручивающей» на себя в силу этого химеры фантомных желаний «человека социумного», то регуляризация коммуникации должна открывать все компоненты коммуникации, выходить на трансцендентное (ориентироваться на «просвет бытия», по Х.). Три принципа необходимы для осуществления подобной регуляризации, причем мыслимые и достижимые лишь в рамках *другого (второго) начала* и его *Четверицы*. Первый – «отрансцендирование» (вспомним «остранение» у В. Шкловского) каждого компонента коммуникации. Так, информация «отрансцендируется» *диалогичностью* (открывающей многомерное положение вещей в мире). Сообщение – *экзистенциалами* (согласовывающей происходящее и реализующееся «человеком социумным» в мире с его исходно органичными психосоматическими параметрами, а не с гиперреальными наживой, потреблением и статусностью). Понимание «отрансцендируется» *пайдейей* (как нестандартной позицией осмысления, когда многие, привычные для социума вещи, начинают восприниматься им совершенно по-иному). Вторым принципом должно быть формирование критической массы нового «медиума» коммуникации/регуляризации – собственно, уже упоминавшегося *homo vitae sapiens'a*. Он, говоря метафорически, должен быть способен отталкиваться от «гладкого льда» не прежних желаний беспредельно-наилучшего, а трансцендентного. Это определяет характер третьего принципа: регуляризирующего согласования компонентов коммуникации на основе их открытой – в направлении осмысляющей коррекции – циркуляции. Сохраняя принцип циркуляционного определения содержания компонентов друг через друга, коммуникация, при таких условиях, приобретает способность к приросту их новых смыслов. Причем смыслов не predeterminedенно ожидаемых и банальных.

Соответственно, мировоззренческая регуляризация, «открывая» содержание компонентов коммуникации в направлении трансцендентности, одновременно предоставляет им карт-бланш новых, глубинных смыслов. А исходная триадичность,

Глоссарий

скорректированная посредством диалогичности, экзистенциалов и пайдеи, дополняющая «ядровые» информацию, сообщение и понимание, контролирует их бытийную адекватность. Такая «отрегуляризованная» коммуникация способна выводить на то, что, в принципе, не может иметь окончательных ответов, но как раз этим указывает на нетривиальность предстоящих перед «корректным» социумом задач и ориентиров, питает духовный тонус человечества. Это, похоже, единственно возможный путь нынешнего «человека социумного» к тому, чтобы выздороветь и стать «пастырем бытия» (Х.). Таким должно стать и новое, соборное имя социума при обязательном условии осуществленных и гармонизированных между собой *культуры* и цивилизации.

Суператтрактор (от лат. *super* – сверху, над + англ. *attract* – привлекать, притягивать) – понятие, введенное В. Бранским для обозначения некоего, исходя из соответствующей системы ценностей, желаемого (идеального) состояния социального *универсума* (социальной системы). Свойства суператтрактора характеризуются четырьмя основными особенностями.

Во-первых, суператтрактор, как глобальный аттрактор, обобщает в себе совокупность иных локальных аттракторов, надстраиваясь над ними. Во-вторых, он коренным образом отличается от аттракторов природного универсума (структуры-аттракторы и странные аттракторы). Являясь наиболее благоприятными состояниями среди всех других допустимых состояний каких-либо естественных систем, такие аттракторы наличествуют заранее и непроявленно-реально (что только в какой-то степени действительно для аттракторов социального универсума). Напротив, суператтрактор исходно не существует, поскольку является искусственной и желаемой (благой) конструкцией, реализуемой только для социального универсума, и он должен быть построен.

В-третьих, обобщая в себе локальные аттракторы, многие из которых принадлежат к природному универсуму и отличаются хаотическими свойствами, суператтрактор ориентирует их на свои свойства желаемого идеального состояния. Этим он согласовывает состояния природного и социального универсумов, устраняет их исходную разрывность, упорядочивая развитие универсумов, или, в лексике В. Бранского, – «дает решение парадокса Пригожина». Отсюда суператтрактор может быть несколько рискованно, но продуктивно, сопоставлен с гиперциклом – синергетическим процес-

Глоссарий

сом объединения самовоспроизводящихся макромолекул в замкнутые автокаталитические циклы – процессом еще химическим, но уже обладающим некоторыми признаками живого.

В-четвертых, локальные аттракторы (как структуры-аттракторы, так и странные аттракторы) имеют условно-финитный характер – пребывание в них является реальной, конечной и ограниченной самоцелью. В отличие от них суператтрактору присущ открытый и идеальный характер как бесконечного приближения к желаемому состоянию, так и нахождения в нём. В рамках *синергетической онтологии* суператтрактор может быть представлен в общем плане как конструкт, который заполняет разрыв между самоорганизацией процессов природного и социального универсумов. В ракурсе *цивилизационной онтологии* – как реализация на основе конструкта *диалогичности*, с гармонизацией отношений между универсумами, или, объединенно, как *устойчивое развитие*. С позиций цивилизационной онтологии такая диалогичность посредством суператтрактора только и способна освободить человека от *постава*, развернув его к «истине бытия» (X.). Поэтому в плане *фундаментальной онтологии* её *другое (второе) начало* «синергетически» может быть понято как суператтрактор.

Сущее (лат. *ens, esse*) – в общем понимании – «то, что есть». Одна из ключевых философских категорий, конкретное содержание которой зависит от контекста её применения. Свою позицию в этом отношении занимает и *фундаментальная онтология*. В ней сущее – в той или иной форме явленности – характеризуется относительно трансцендентного *бытия*, «из которого – всё», как то, что не сопоставимо с «неуловимостью» бытия: «пустоту бытия ... – никогда не заполнить полнотой сущего» (X.). В то же время «причастность» сущего бытию передается X. на немецком языке причастием относительно бытия в отглагольной форме (*das Sein*) как *das Seiende* (буквально – «существующее»). Отсюда метафорой для сущего может быть и «поверхность, искажение бытия» (А. Гулыга). Однако это та, не имеющая толщины граница по Ж. Делёзу, которая одновременно и соединяет, и разделяет не сводимые друг к другу «субстраты». В данном случае подобными «субстратами», прилегающими к разным сторонам поверхности, являются «органично-трансцендентное» бытие и «профанированное-редуцированное» относительно него сущее. Именно с горизонтом сущего сопрягается *цивилизационная онтология*, где сущее в его возможностях и свойствах рассматривается через призму *синергетической онтологии*. См. бытие.

Глоссарий

Телеономия (от греч. *teleos* – достигший цели) – свойство целенаправленного поведения сложных систем, которые содержат в себе «живое начало» (биологические, социальные, социоприродные системы). Охватывает специфический диапазон причинности от органичной целесообразности в природе до целевой детерминации, характерной для человеческой деятельности. Темпорально телеономия связывается с будущим, тогда как причинно-следственная («чисто» детерминистическая) зависимость – с прошлым. С позиций *синергетической онтологии* эти полярные виды детерминизма определяют состояние сложных человекообразных систем как зависящих одновременно от их состояний в прошлом – немарковские процессы – и целевой ориентации на будущее – телеономия. В рамках *цивилизационной онтологии* телеономия, исходя из глубинных *смыслов* и целей человеческого *бытия*, открывает возможность не-поставного, благого культурно-цивилизационного развития (или *устойчивого развития*), сопряженного с «истиной бытия» (Х.) *фундаментальной онтологии*.

Технологическая сингулярность (где сингулярность связывается с лат. *singularis* – единственный, особенный) – гипотетический «особый момент» близкого цивилизационного будущего, когда технологический прогресс так ускорится и усложнится, что станет недоступным человеческому пониманию, выйдет из-под его контроля и, более того, начнет контролировать само человечество (буквально по Ж. Эллюлю: «техника стала фатальностью – судьбой современного человека»). Этот момент по разным оценкам находится в диапазоне от 2030 (В. Виндж) до 2045 (Р. Курцвейл) года. Критерием для подобных временных прогнозов служат существующие эмпирические оценки ускорения роста возможностей ряда базовых технологий и, прежде всего, информационно-компьютерных – на основе действия в его нынешних параметрах так называемого «закона Мура».

Поскольку технологическая сингулярность совмещает в себе два аспекта – познавательный и преобразовательный (как реальное претворение в жизнь), то этими интенциями она сопоставима с сюжетом библейской книги Бытия с его Деревом познания (добра и зла) и Деревом жизни. Однако если в Библии дается однозначная оценка результатов «активизации» Деревьев как первородного греха, то технологическая сингулярность если непосредственно и не действует как библейский Змей-искуситель, то и не задается подобной оценкой результатов своей активности как «греховной». Познавательный и преобразовательный аспекты сингулярности сопря-

Глоссарий

жены положительной обратной связью. Преобразовательный аспект «деформирует» существующую действительность и создает новую реальность (и действительность, и реальность – в понимании А.Н. Уайтхеда), а познавательный – исследует эту реальность как новую действительность и санкционирует необходимость её следующей «деформации» уже в *гиперреальность*.

Такая ситуация в массовом сознании предупреждает подозрение о «греховности» сингулярности и, напротив, определяет её именно как «спасительную миссию». («Человек идет в рабство к одной из своих же частных способностей, подчиняясь технике словно второй природе. Техника ... обещает человеку освобождение от своей тревожной глубины ради могущества, иллюзию которого и создает техника» – В. Бибихин.) Тем не менее, технологическая сингулярность глубинно амбивалентна в сознании *социума*. С одной стороны, это верность и ностальгия по чему-то «настоящему» и масштабно целостному (подобному, скажем, Богу, прежней, «неиспорченной» природе, или у человека философского склада мышления – Бытию): «Когда реальное больше не есть тем, чем оно было, ностальгия приобретает свое полное значение» (Ж. Бодрийяр). С другой – тяга к чему-то патерналистскому, что в мире нарастающей турбулентности наконец-то может что-то гарантировать, определить, достоверно спрогнозировать (подобно мифологизированной системе строительства будущего «Форсайт»). Такая тяга в экзистенциальном отношении вполне может быть определена по А. Пятигорскому как «клиентизм», в экономическом – как подсознательное паразитарное желание жить на некую новую квази-ренду, обеспечиваемую сингулярностью.

Графически сингулярность может быть представлена как вертикальная фаза экспоненциального технологического роста с удешевлением и миниатюризацией технологий. Экзистенциально-онтологическая особенность момента сингулярности состоит в том, что в данной фазе осуществляется переход от человека как субъекта (*актора*) цивилизационного развития, когда человек, исходя из своих психосоматических качеств, так или иначе, инициирует изменения цивилизации, являясь их «адресантом», к человеку как к объекту (относительно пассивному «адресату-потребителю») изменений цивилизации. «Адресность» будет заключаться, по сути, в «растворении» человека в новых технологических (точнее и шире – в техномических) возможностях цивилизации.

Глоссарий

На языке технологической сингулярности это деликатно именуется «аугментированием» (от лат. *augmentatio* – увеличение) – как улучшение, модернизация исходных психосоматических свойств человека с переходом их в новое качество. Как «первый звонок» такого аугментирования гипотетически можно предположить появление полумифических «детей индиго» (и затребованного временем мифического масскультового Гарри Поттера) с приписываемыми им необычайными творческим потенциалом и тягой к цифровым технологиям. Если «вынести за скобки» те из новых возможностей, открывающихся в сингулярности, что позволяют эффективно и безоговорочно биоэтично корректировать патологии (лечить болезни) человеческого организма (от протезирования до имплантирования), то выход за его биологические рамки – это уже трансгуманизм.

Трансгуманизм, напомним, в радикальном варианте основывается на идее абсолютно совершенного (а, в принципе, – и бессмертного) постчеловека-киборга с преобладанием (в пределе – абсолютном) в нём небиологических структур над исходными биологическими, с полным слиянием человека и машины и доминированием искусственного интеллекта, который будет превосходить человеческий разум по всем (техническим) параметрам. Это – путь новой эволюции, предопределяемой технологической сингулярностью и её идеологией – трансгуманизмом. Справедливости ради следует отметить, что существует и более мягкий вариант трансгуманизма как развития органического потенциала человека. В этом отношении он расходится с задачами традиционной медицины только в том, что исходит из более широкого использования медицинских технологий, чем просто предупреждение заболеваний и их лечение. Так или иначе, как проект «трансгуманистических преобразований человека и земной цивилизации» (Д. Дубровский), он уже начинает воплощаться в НБИКС – конвергенции нано-, био-, инфо-, когно-, социальных технологий и соответствующих областей научного знания.

Здесь неожиданно и парадоксальным образом сбываются слова Б. Паскаля о пределе возможностей человеческого разума, о том, что «существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих», и слабости разума, «который не доходит до этого сознания». Однако такая «вещь», надо теперь понимать, совсем не обязательно нечто трансцендентное (как полагал Паскаль). Ею может быть и как-то внезапно «засветившаяся» имманентная (как противоположная трансцендентному) технологиче-

Глоссарий

ская сингулярность («имманентность всегда обыгрывает трансцендентность» – так констатирует уже в наши дни Э. Левинас). Отсюда, поскольку «прежний человек» – с его организмом, эмоциями и мышлением – «отменяется», исчезает («как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» – М. Фуко), трансгуманизм вызывает весьма большие вопросы относительно целесообразности и смысла подобного «улучшения» человечества. Причем в ситуации, когда, по сути, у «прежнего человека» никто и не спрашивает о желании «улучшаться». Тут остается только вспомнить философию А. Камю с её представлениями об абсурде, где главным проявлением абсурда есть стремление насильственно улучшать общество, пренебрегая человечностью и бескорыстием. Если же оставить в стороне споры «за» и «против» идей трансгуманизма (порождаемого возможностями технологической сингулярности), то в канве **работы** производится ряд их проблематизаций с позиций *фундаментальной, цивилизационной и синергетической онтологий*.

Во-первых, это представление того принципиально необычного, что определяется технологической сингулярностью, как нового осевого времени мировой цивилизации, где на смену действующему рациональному мировоззрению (плохому или хорошему) приходит над-рациональное (еще неизвестно какое).

Во-вторых, то, что ныне действующая поставность (см. *постав*) как нарочито суженное представление (знание) *бытия, мира*, ведущая к *пересотворению мира*, превращается в такое радикально новое его преобразование, когда исчезает и ключевым образом переориентируется прежняя основа поставности. Если ранее (у Х.) постав был «от человека», то теперь он становится «от технологической сингулярности». Возникает, по сути, «постав второго порядка» (подобно кибернетике и синергетике второго порядка). Сохраняется лишь общее для этих видов постава – борьба с трансцендентностью бытия.

Борьба с трансцендентностью бытия неосознанно, но явно ведущаяся технологической сингулярностью, в-третьих, может быть представлена как заполнение «онтологической разрывности» (М. Аркадьев) между бытием и человеком в его горизонте сущего. Этот разрыв, воспринимающийся весьма тревожно («трагическое чувство жизни» – М. де Унамуно), определяющий собственную суть человека и ныне еще заполняемый «экзистенциальным клеем» (М. Аркадьев) высокой культуры, будет заполняться «веществом» технологической сингулярности. Соответственно, с появлением

Глоссарий

нием постчеловека-киборга какие-либо высокие «постчеловеческие чувства» обвалятся. Будет доминировать дурная радость искусственного бессмертия и жизни в виртуальной реальности, когда «мыслить и не сознавать при этом того, кто мыслит, значит не чувствовать самого себя, значит не быть» (М. де Унамуно). Иными словами, поскольку «эксперимент с сознанием [именно с человеческим сознанием. – Автор] как определяющей силой эволюции», похоже, завершается неудачей, то мир человека оказывается её «тупиковой ветвью» (Г. Киселев).

В-четвертых, предметно технологическая сингулярность именно в ракурсе синергетической онтологии может быть представлена как нарушение принципа *метасистемного перехода*. И по уже действующей тенденции, и по взгляду в «светлое будущее» человек – как сверхсложная живая система – не надстраивается новыми возможностями, сберегая свою идентичность, а «растворяется» в безоглядном океане «технаукомии».

Такое «растворение», в-пятых, порождает ситуацию неопределенности *устойчивого развития* как такого, где всё «завязано» на человека. Ситуацию, добавим, схожую с математической неопределенностью деления нуля на ноль или бесконечности на бесконечность (где человек то ли «обнуляется», то ли становится «бесконечным»).

В-шестых, «от противного», технологическая сингулярность может быть представлена как реалистическая антиутопия относительно «точки Омеги» П. Тейяра де Шардена с её принципами всеобщей любви и вечной – не искусственной – жизни.

И, наконец, в-седьмых, в процессе пересотворения мира, идущем от *патоцентризма*, технологическая сингулярность с её адептами, если использовать известную историческую аллюзию, может быть охарактеризована как «боевой отряд патоцентризма», являясь в пересотворении, подобно энергии, одновременно его и целью, и средством. Следует отметить, что адепты не просто спонтанно самопорождаются в *индоктринированном* социуме, но и активно готовятся, воспитываются (к примеру, в Университете Сингулярности, ризомно разрастающемся своими филиалами по всему миру).

Трансцендентальный эмпиризм (от лат. *transcendes* – выходящий за пределы + греч. *empeiria* – опыт) – формирующийся в рамках постнеклассической науки познавательный *концепт*. Предоставляет возможность уже сейчас средствами математического

Глоссарий

моделирования, полученными на основе реалий нашего горизонта *универсума* (*мира, бытия*) выходить на иные, более глубокие его уровни. Непосредственным автором концепта является Ж. Делёз, а его предтечей – А.Н. Уайтхед. Методологически трансцендентальный эмпиризм сменяет мысленный эксперимент прежних этапов науки с его принципом «помыслить возможное» на принцип «помыслить немислимое» (Я. Свирский), – немислимое, но допустимое для иных условий универсума.

Отсюда такой концепт, с одной стороны, противоположен *гиперреальности*, исходящей, в предположении неспособности нашего сознания отличать реальность от фантазий, из симуляции действительности, причем более яркой и впечатляющей, чем обычная и «скучная» реальность повседневности. С другой – концепт действует как антитеза маскирующих поиск нового знания абстрактных переопределений одних вещей (объектов) через другие и позволяет выходить к источникам возникновения этого знания. С позиций *синергетической онтологии* такой выход на источники знания может быть интерпретирован как переход от *экспликативного* к *имплекативному* порядку. Посредством той же синергетической онтологии трансцендентальный эмпиризм соотносится с *фундаментальной* и *цивилизационной онтологиями*. С фундаментальной онтологией – как «несокрытость бытия» (Г. Гадамер), с цивилизационной онтологией – как одно из условий в интеллектуальной технологии формирования «другого мышления» (Х.), только и способного обеспечить подлинное культурно-цивилизационное (или *устойчивое*) развитие человечества.

Трансцензус (или трансцендирование) – в широком истолковании – выход за пределы реальностей (и псевдореальностей) нашего *мира* как они человеку изначально-упрощенно или фантазийно-извращенно (к примеру, под действием наркотиков или видеознаков массовой культуры) представляются или навязываются в представлении. Трансцензус (трансцендирование) – не простое интеллектуально-волевое действие и состояние, в некотором отношении это чудо. «Чудо не в том, что имеет место трансцендентное [Бог, *Бытие*. – Автор], а в том, что есть трансцендирование» (Г. Киселев). Термин обычно используется во множестве трактовок – и противоречивых, и магических.

В **работе** трансцензус конкретизируется в двух отношениях. Во-первых, в широком плане творчески-волевого преодоление «гипноза сознания» (В. Бибихин), некоего «сна наяву» вместо того, чтобы «быть, быть собой» (А. Ахутин), отказа от подчинен-

Глоссарий

ности привычным и удобным представлениям и действиям, которые как-то сами по себе приходят и получаются. Во-вторых, в плане преодоления исходно неверного и узкого понимания *бытия*, – собственно, отождествления его с *сущим*, – что открывает для человека его подлинные, «трансцендентноориентированные» горизонты мышления и деятельности: «Человеческое существование не аутентично, если оно не переживается как самотрансценденция» (В. Франкл). Личностной «картографией» такого трансцендирования, однако не порывающего с органичной простотой сущего *здесь-бытия* является *Четверица Х.*, входящая в его *фундаментальную онтологию*.

Трансцензус генетически предопределен в человеке: «Человек – это животное, которое питается трансцендентным» (Ж. Маритен), но не наступает сам по себе. Он требует «экзистенциального усилия» и сопрягается с пребыванием в «истине бытия» (Х.), с благородно-неагрессивно-творческим поведением человека, его целостным мировоззрением. «Благородство, ... светлость и свободолюбие – это черты, свойственные тем, чье сознание формируется образом целостного космоса. Находя себя в многообразии и сознавая множественность как норму жизни, благородные ... люди любят свою и сограждан свободу, в цельности ... миропорядка ... они находят верное правило подхода к вещам и людям» – А. Мейер. С трудом поддающийся истолкованию, трансцензус для своего понимания требует некой «вилки представления», одновременно определяющей его *апофатически* (чем он быть не может) и *катафатически* (что ему соответствует) в образе возможной для реализации человеческой личности.

В апофатическом ракурсе трансцензус – антипод «Одномерного человека» с его искусственным «Счастливым Сознанием» (Г. Маркузе), который раз и навсегда решив не замечать противоречий и трагедийности жизни, комфортно и конформистски пользуется всеми доступными благами (как он их себе представляет) *цивилизации*. В катафатическом плане (и в «первом приближении») трансцензусу соответствует то, что у Н. Бердяева понимается под «богочеловеческим» и должно быть реализовано персонально каждым человеком как «откровение творчества». Здесь, условно, можно выделить три аспекта катафатического представления осуществимости трансцензуса: личностный, коммуникативный и операциональный.

Личностный аспект глубоко выражается упоминавшимся в **работе** «мужеством быть» П. Тиллиха как состоянием «захваченности той силой бытия, которая транс-

Глоссарий

цендирует всё сущее и в которой всё сущее соучаствует. Человек, захваченный этой силой, способен утверждать себя [как экзистенциальную самость. – *Автор*] потому, что знает: он утверждён силой самого бытия». Характерно, что нынешний «драйв» действует как некая карикатурная и редуцированная реплика трансцензуса «мужества быть», определяясь захваченностью уже не силой бытия, а соблазнами *пересотворяемого мира*.

Коммуникативный аспект соответствует экзистенциальной коммуникации К. Ясперса с его утверждением, что отдельный человек сам по себе не может стать «человеком трансцензусным» даже максимально открывшись бытию. Такая возможность существует только в контексте «подлинного» общения. Подобное общение – постоянная и свободно избираемая коммуникация одного самобытия (экзистенциальной самости) с другим (другими): «один не является самостью [здесь – «человеком трансцензусным». – *Автор*], а становится ею во взаимодействии с другой самостью».

Третий – операциональный – аспект осуществимости трансцензуса соответствует его обусловленности некой «технологией» потенциальной достижимости, с формированием того, что обобщенно можно назвать «измерением трансцендентности» (Ю. Эвола) или «бодрствованием» (О. Шпенглер). Подобную «технология», как показано в **работе**, комплексно предопределяют, исходя из когерентности трансцензуса *бытию*, категории целостности, *диалогичности*, аспектности и *смысла* человеческого мышления.

С позиций *синергетической онтологии* достижение трансцензуса требует изменений (в разной мере) всего *триадического* строя человека – его духа, души и тела. *Цивилизационная онтология* же показывает, что трансцензус отдельных людей (как критической массы *социума*) должен быть «точками роста» *культуры* как трансцензуса всего человечества. Возникновение такой критической массы возможно лишь при условии непрерывного ноосферно-опережающего образования (А. Урсул) всего социума. Органичная ориентация трансцензуса на «истину бытия» делает его принципиально альтернативным движению трансгуманизма, который не просто действует исключительно в горизонте сущего, но и активно «пересотворяет» человека технологическими средствами сущего («самая опасная в мире идея» – Ф. Фукуяма). Напротив, трансцензус корреспондирует с древним традиционным учением – каббалой – в отношении тех состояний высшей мудрости, гармонии человека и природы, верности

Глоссарий

своему предназначению и альтруизма, которые являются целью учения.

Триадичность (троичность, триадность, тринитарность) – один из принципов *синергетической онтологии*, рассматривающий особые системные целостности, единство которых создается тремя компонентами одного уровня, потенциально равноправными (Р. Баранцев). Характер триадичности таков, что каждая пара (диада) компонентов находится в соотношении дополнительности, а третий задает нормализующую меру их совместимости. Триадичность устанавливает ориентиры замыкания исходных автономных компонентов в такие целостности, новые *смыслы* и свойства которых будут определяться конкретным составом выбранной диады и нормализующего компонента, отличаясь от свойств и смыслов исходных автономных компонентов.

С позиций *цивилизационной онтологии* в **работе** это рассматривается в триадической структуре модели Триединого – *универсум ↔ цивилизация ↔ культура*. Триадическим является и действующий в **работе** синергетический конструкт, передаваемый неологизмом «технаукомика». «Технаукомика» формируется причинной взаимобусловленностью техники, науки и экономики (техника ↔ наука ↔ экономика), есть прямым следствием и выражением *постава* и «промоутером» *турбоэкономики*.

Особое место в цивилизационной и синергетической онтологиях занимает, поддерживаемая, в целом, и нынешней философской антропологией, триадическая структура человека – дух ↔ душа (психика, сознание) ↔ тело (плоть, сома). Свойства этой триады, несколько упрощая, таковы, что, если человек получает свою психосоматическую основу уже «готовой» и ему надлежит лишь корректно ею пользоваться (вести здоровый образ жизни), то дух дается человеку потенциально и «на вырост». Именно посредством духа – через его *диалогическое* раскрытие на «Великое Иное» (С. Хоружий) – человек «трансцендируется», выходит на *трансцензус*. Здесь, по принципам триадичности, образуется не только новое качество – трансцензус, но и нормализуются (некоторым образом изменяются, корректируются) исходные свойства диады – души (в большей мере) и тела (в меньшей мере).

Триадический (тринитарный) принцип действует при формировании *социума* посредством коммуникации (Н. Луман) при взаимобусловленности её компонентов (информации, сообщения и понимания). На личностном уровне он лежит в основе нравственного (само)обновления человека: «Тринитарность подразумевает неразрывно связанные между собой свободу человека и его способность и обязанность

Глоссарий

нравственно развиваться, внутренне обновляться – вплоть до преобразования» (Г. Киселев).

С позиций триадичности может быть эксплицирован и *концепт* в представлении Ж. Делёза и Ф. Гваттари, поскольку тут также сопрягаются три компонента – план имманенции («начертание»), концептуальный персонаж («изобретение») и, собственно, концепт («творение»). Это предопределяет триадичность философии в её возможностях выхода на что-либо принципиально новое: «Начертание, изобретение, творение – такова философская троица» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари). Однако при этом принцип представленности компонентов одним уровнем и их потенциальной равноправности не выдвигается.

При корреспондировании синергетической и *фундаментальной онтологии* также, однако парадоксально, по-особому, как и для концепта, действует триадичность, поскольку представленность компонентов не одноуровневая, а именно трехуровневая. Уровни отражают одновременно не только их онтологическую разнородность, но и «бытийную историю» (нем. – *Seynsgeschichte*) их раскрытия (Х.). Это, последовательно, уровни: *бытия сущего* (онтический); сущности бытия сущего (онтологический или метафизический); бытия как Бытия (фундаментально-онтологический).

Парадоксальность триадичности фундаментальной онтологии в том, что в ней, во-первых, возможна лишь одна конфигурация действующей диады и нормализующего их компонента, и, во-вторых, то, как они между собой совмещаются. Действующая здесь диада – онтический и фундаментально-онтологический уровни. Именно в одновременной «прикрепленности» к ним – как к некой органичности – проходит аутентичная человеческая жизнь, её *здесь-бытие*. Это реальная (а не *гиперреальная*) жизнь человека в горизонте его бытия как сущего с нахождением человека в «истине бытия» (Х.) как «понимающей развернутости» к Бытию. Средний – метафизический – уровень задает нормализующую меру совместимости крайних уровней тем, что берет на себя всю рационально-искусственную жизнедеятельность человека, неизбежную в его аутентичном существовании, причем преимущественно как средство. Проблема проблем в том, чтобы жизнедеятельность не переходила в режим мировоззрения по-става. В кодах триадичности фундаментальной онтологии это означало бы «забвение бытия», в кодах цивилизационной онтологии – *пересотворение мира*. И то, и другое стало, напомним, доминантой человеческого не-аутентичного здесь-бытия.

Глоссарий

Турбоэкономика или **турбо-экономика** (исходно у Э. Люттвака – турбокапитализм, от лат. *turbo* – вихрь, вращение + экономика; близко к тому, что у А. Зиновьева определяется как «западнистская сверхэкономика», или, что с позиций *гиперреальности* может быть понято как «гиперреальная экономика»). Она есть экономика нового типа («позднего капитализма» – Э. Мандель) и поэтому «в какой-то мере загадка» (Э. Гидденс), добавившая к своей родовой сущности погони за сверхприбылью и тягу к «перепотреблению». Причем это уже особое «перепотребление» – в значительной мере как-то незаметно, исподтишка навязываемое, имеющее своим алиби то, что «рынок всегда прав» (Ф.А. Хайек). В рамках формирования глобального постиндустриального общества турбоэкономика быстро распространяется по всему *миру*, имея своим канонем развития инклюзивные – «вовлекающие» – экономические институты (Д. Аджемоглу, Дж.А. Робинсон), и становится в нем доминирующим способом хозяйствования, реализуя, таким образом, интенции *патоцентризма*. Отсюда глубинная патологичность и самой турбоэкономики: «её движущей силой не является более ни инфраструктура материального производства, ни суперструктура; это распад структуры стоимости, дестабилизация рынка и реальной экономики, триумф экономики, освободившейся от идеологий, ... истории ... и предоставленной чистой спекуляцией ...; это триумф вирусной экономики, сходной с другими вирусными процессами» (Ж. Бодрийяр).

Более конкретно турбоэкономика характеризуется, во-первых, предельной коммодификацией, с превращением всех элементов человеческой жизнедеятельности в товар. Коммодификация, в свою очередь, открывает широкую возможность порождения качественно новых видов спроса на товары и услуги, причем спроса факультативного, часто противоречащего органичной человеческой природе (ориентированного на удовлетворение «ложных потребностей» по Г. Маркузе), и созданием под него новых видов производства (что ныне является одним из ключевых положений так называемой креативной экономики). Это сопровождается сращением принципов общества потребления («чем больше мы потребляем, тем лучше для экономики») и управляемой деструкции, искусственно «программирующей» быстрое моральное и физическое устаревание потребляемого с его обязательной заменой чем-либо более новым.

Во-вторых, – быстро увеличивающимся разрывом между реальным и финансовым секторами экономики, когда объем финансового сектора приобретает свойства

Глоссарий

самовозрастания. Не согласовываясь со стоимостью товаров и услуг реальной (физической) экономики, финансовый сектор перерождается в *финансомику*.

В-третьих, подавляющее большинство экономических операций происходит в *виртуальном* пространстве Интернета с освобождением капитала от государственных границ и каких-либо национальных обязательств. Если у турбоэкономики и существуют какие-либо обязательства, то только перед самой собой. «В новой экономике капитал работает в реальном времени, быстро перемещаясь по глобальным финансовым сетям. Из этих сетей он инвестируется во все виды экономической деятельности, и большая часть извлеченного дохода вновь направляется в метасеть финансовых потоков» (Ф. Капра).

В-четвертых, происходит сращение экономики с наукой и техникой с возникновением феномена «технаукомики». Наука и техника начинают развиваться исключительно в силу турбоэкономической целесообразности, в предельном переходе в режим *технологической сингулярности*. Напротив, турбоэкономика приобретает абсолютно технологизированные формы и свойства, неадекватные глубинным человеческим целям и *смыслам*, стимулируя «забвение бытия» по Х, бодро и беззаботно *пересотворяя мир*. Это, в турбоэкономике наших дней, по сути, те «300 процентов прибыли, ради которых капитал готов на любое преступление, даже под страхом виселицы» (Т.Дж. Даннинг/К. Маркс), с метаморфозой прежнего «преступления» в современные предмет гордости, зависти и подражания. Более того, она и сама по себе порождает некий «химерический неокриминальный Голем» (А. Неклесса), щедро прорастающий в её порах.

Турбоэкономика, в-пятых, порождает необходимую для неё антропологическую модель утилитаризма: «человек определяется как индивидуум, сущностно озабоченный производством и (особенно) потреблением, в качестве экономического аспекта постоянно ищущий максимизации своего интереса» (А. де Бенуа). Причем в недрах турбоэкономики, еще до того, как *социум* растворится в искусственности технологической сингулярности, вызревает «новый пролетариат» – прекариат – «новый опасный класс» (Г. Стэндинг). Это интенсифицирует возрастание социального неравенства и напряженности между неимоверно богатой «элитой» и прекариатом.

Характерную позицию относительно турбоэкономики занимает нынешняя экономическая наука. Она всё еще не создала (да и способна ли вообще создать?) в своем

Глоссарий

составе на новой основе тот необходимый ей сегмент науки, который должен был бы сменить прежнюю политическую экономию (так и не ставшую по-настоящему «морфологией экономической стороны жизни» – О. Шпенглер – человечества) теоретической экономией. Причем, не создала в трех основных отношениях. Прежде всего в мировоззренческом отношении как одно из обеспечений того, что культурно-цивилизационно должно содействовать реализации *другого (второго) начала*, где (турбо)экономика должна занимать адекватное ей более скромное, инструментальное место в деятельности человечества («Есть лишь одна жертва, которую необходимо принести для обретения свободы: разрушить экономику как центральную – и по сути единственную – ценность» В. Форрестер). Затем, относительно задачи осмысления экономики как надлежащего человеческого хозяйствования (идущего от философии хозяйства С. Булгаков, обеспокоенного «распадом бытия, противоречием и взаимным ограничением свободы и необходимости, жизни и смерти»). И, наконец, – относительно глубинной предопределенности результатов хозяйствования имманентными *универсуму* законами и возможностями (физическая экономия, физическая экономика или эконофизика – Д. Чернавский; биофизическая экономика – Ч. Холл и К. Клитгард).

Иными словами, экономическая наука так и не смогла (не захотела?) «стать [необходимой. – *Автор*] биополитической наукой» (М. Хардт, А. Негри) или экономикой «в рамках общественных наук, которая заключается в её политическом, нормативном и нравственном измерении» (Т. Пикетти). Поэтому она в целом превратилась в заложницу так называемого экономического детерминизма, видящего во всём универсуме только экономическую целесообразность: «экономике больше не противостоит неэкономическое ... рынок становится имманентным обществу» (Ф. Гиренко). Когда «всё стает экономикой», такой науке только и остается радоваться собственным гарантированным успехам (испытывать «дурную радость» по словам Ю. Осипова), особенно не задаваясь смыслом и содержанием этих успехов. Причем трудно такой курьер поставить в особую вину экономической науке в эпоху, хотя и декларируемой постнеклассики, но науке, в целом, продолжающей действовать в кодах *вычисляющего*, а не *осмысляющего мышления*, в кодах «хозяйственных сил» человечества, подчиняющих себе человека, когда даже «наука подвержена приступам помешательства» (К. Поланьи). В подобных условиях «вопрос, следует ли считать эти силы и то, что

Глоссарий

они создают, единственной господствующей над всем действительностью человека» (К. Ясперс), по сути, и не ставится.

Универсум (лат. *universum, summa rerum*) – вся объективная реальность во времени и пространстве. В представлении универсума с позиций постнеклассической науки можно выделить две группы характеристик. Первая – его структурная содержательность, предполагающая вложенную архитектонику составляющих универсума. Это: космический универсум (от элементарных частиц до химических элементов) → природный универсум (от минералов до живых организмов) → человеческий универсум (психосоматические структуры *homo sapiens*) → социальный универсум (общество с его социальными институтами). Вторая группа характеристик – сложность универсума, отражающая его свойства саморазвития. Здесь выделяются три основных блока – развитие неорганической природы, возникновение живого и основных уровней его организации, появление и развитие человека и *социума*. Реальность универсума сопрягается с возможным расширением его понимания и использования: от «конкретизации» – природный (вся природа) и социальный (все общество) универсумы до его «виртуализации» – универсум как *мир* мыслимых объектов.

Устойчивое развитие (англ. *sustainable development*) – разрабатываемая мировым сообществом концепция глобального развития, обладающая рядом новых существенных характеристик. Оно должно быть структурно справедливым (по регионам и социальным группам), удовлетворяя запросы нынешних поколений, не ставить под сомнение возможность обеспечения будущих потребностей последующих поколений, исходя как из невозможности и ограниченности многих земных благ, так и крайней уязвимости нашей биосферы. Концепция предполагает взаимодействие трех основных составляющих развития – экономической, социальной и экологической – с оценкой его по отдельным составляющим и в целом.

Многое, входящее в разрабатываемые ныне версии устойчивого развития, и, прежде всего, его ориентация на достижение уровней неких технико-экономических количественных показателей с отсутствием в нём ценностно-качественных характеристик экзистенциально-трансцендентного плана, даже при создании и использовании так называемых «больших данных» (Р. Китчин), говорит о закладываемом в него *метафизическом, поставном* мировоззрении. Это заставляет вспомнить одну из евангельских притч: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей

Глоссарий

повредит?» (Мтф. 16, 26). В современной редакции притча прозвучала бы гораздо жестче и трагичнее: «какая польза человеку от того, что он называет прогрессом – научным, техническим, экономическим – если в результате его он растворится со своей идентичностью в искусственном мире *технологической сингулярности*?». Поэтому подобное решение развития, не требующее усилий по коренному пересмотру действующего порядка («космоса») человеческих ценностей с переходом к *другому (второму) началу* (по Х.), а на основе его – к *социализму второго типа* (по К. Ясперсу), не только не может реализоваться как таковое, но в условиях кризисности дополнительно обманчиво успокаивает (убаюкивает?) *индоктринированный социум*. Реализуется лишь некая «устойчивость» успокоения и его постоянства, подобно, например, проекту «Глобальный пульс». Проект создан в 2009 г. в рамках инициативы Генерального секретаря ООН, и в основе его лежит упомянутая новомодная парадигма «больших данных», особенно не обременяющая себя смыслами, стоящими за «данными». Поэтому, в частности, сегодня «нет космовидения, теоретически адекватного современно-будущей ситуации и ориентирующего деятельность человека практически на социо-экологическое понимание» (Б. Хюбнер).

В *работе* устойчивое развитие рассматривается с когерентных позиций *цивилизационной, синергетической и фундаментальной онтологий*, что делает его принципиально большим, чем просто не-кризисогенное развитие. В рамках цивилизационной онтологии устойчивое развитие – творческое, смыслопорождающее развитие мирового социума с сохранением, прежде всего, его духовной, душевной и телесной органичности, безграничное (трансцендентно не ограничиваемое) развитие *культуры* посредством обеспечивающей это *цивилизации*. С позиций синергетической онтологии – это автопоэтический (самосозидательный) процесс в открытом горизонте времени с диалогически – на основе *суператтрактора* – взаимонеобходимыми друг другу природой (с учетом её структурной сложности – уровни неживой природы, растительного мира, животного мира, – с возрастанием ответственности за эти уровни) и социумом (с учетом его необходимого культурного разнообразия). Особо – «по-бытийному» – в плане фундаментальной онтологии устойчивое развитие корреспондирует с *Четверицей* (Х.). Здесь она, по сути, является единственно необходимым и достаточным условием устойчивого развития, исходя из аутентичности экзистирования человеческого *здесь-бытия* по линиям Четверицы. Иными словами, используя

Глоссарий

современную лексику, она должна была бы быть «дорожной картой» гарантированной осуществимости устойчивого развития (при условии *бытия* самой Четверицы).

Таким образом, устойчивое развитие – динамическая и нелинейная на основе *метасистемного перехода* с последовательностью квантов эволюции «перемена, что ведет к качественному прогрессу» (Х. Сколимовски), возможная лишь для непоставного мировоззрения в «истине бытия» (Х.). Отсюда, оно уже для нынешнего уровня знаний и технических возможностей не является, в принципе, неразрешимой проблемой: «Это проблема ценностей и политической воли» (Ф. Капра). Устойчивое развитие в рамках сложившихся многовековых истории и культуры может быть понято и как «динамический консерватизм» – непрерывное движение и изменение не в каком-либо направлении «вовне» и как самоцель, а для самосохранения человеческой (именно органичной человеческой) культуры как системы. Напротив, ныне устойчивое развитие «под давлением ин(на)новационной истерии, в которую впало потребительское общество, начали толковать превратным образом: как непрерывное и всё ускоряющееся» (В. Кутырёв).

Финансомика (финансиализация – доклад ЮНКТАД-2009, финансомика, «денежный тоталитаризм», по А. Зиновьеву) – целеполагающая и особо деятельностная составляющая *турбоэкономики*. Формально соответствует необходимому – финансовому – сектору экономики, но в условиях турбоэкономики перерождается с образованием ранее неведомого вселенского самодостаточного денежно-финансового механизма («глобального казино» – М. Кастельс). Для этого механизма являются доминантными предельно собственнический (присваивающий) и распорядительный характер относительно всех экономических, хозяйственных и социальных процессов общества (Ю. Осипов). Генетически восходит к *хрематики*, идеологом и социальным базисом финансомики является *эфирократия*.

Функциональной «субстанцией» финансомики есть *виртуальная* реальность – соответствующие финансовые технологии фиктивно возрастающей «стоимости от стоимости» – уже без какой-либо связи с реалиями необходимо-органичной жизни *социума*. «Стоимостную тайну» финансомики приоткрывает генезис её технологий. Он в некотором, «перевернутом», отношении и в ином масштабе времени подобен «бытийной истории» (Х.), предопределившей возможность появления *фундаментальной онтологии*. В нарастании структуры её уровней (онтического, онтологиче-

Глоссарий

ского или метафизического и фундаментально-онтологического), при их сопряженности с осмыслением сути *бытия*, действуют параллели с пониманием сути формирования стоимости на «стоимостных уровнях» экономики. Так, на онтическом уровне бытие «представляет себя» как непосредственную явленность какого-либо *сущего*. Ему соответствует то исходно-историческое понимание стоимости, где она «заявляет о себе» прямыми (сущими) затратами труда на изготовление конкретного товара (уровень трудовой теории стоимости). Как онтологический уровень характеризуется уходом от непосредственной представленности бытия, так и последующее понимание сути стоимости порывает с исходным трудовым сущим и начинает ориентироваться на человеческую ментальность. В философии переходят к суждению о бытии как об общей основе множества сущих, когда бытие «отрывается» от своей прежней конкретности и становится неким универсальным ментальным образом. Аналогично в экономике происходит «ментальная атака» на стоимость. Стоимость начинает мыслиться на основе образа предполагаемой пользы, предоставляемой потребителю тем или иным товаром и которую он еще согласен оплатить (уровень теории предельной полезности). Подобно бытию, которое становится чем-то иным и более далеким, чем простое бытие сущего, иной, но более близкой (!), становится стоимость товара от его полезности, чем только стоимость труда по производству товара.

В онтическом и онтологическом уровнях в философии с их различением понимания бытия – с одной стороны, и в теориях трудовой стоимости и предельной полезности в экономике – с другой, есть нечто общее. Все они, в принципе, «отсюда» – от *мира* реальных вещей и людей. Поэтому трансцендентность и бытия, и стоимости (Ю. Осипов) имеет свой, «домашний» характер. Далее происходит самое интересное (и знаковое). Понимание бытия как Бытия (нем. – *Sein*) – трансцендентной стихии мироздания, по Х. требует «прыжка» от связанных с реальностью онтического и онтологического уровней на фундаментально-онтологический уровень. Здесь всё по-иному, и Бытие, от «которого всё сущее» (Х.), имеет характер трансцендентности «оттуда». Поэтому оно одновременно воспринимается как *Ничто*. Однако при таком понимании Бытия/Ничто только и возможны, по Х., жизнь в «истине бытия» и *другое (второе) начало* – как благое, не связанное с *пересотворением мира*, существование человечества. В то же время осмысление бытия как Бытия в фундаментальной онтологии не «отменяет» понимания бытия с позиций онтического и онтологического уровней –

Глоссарий

оно оставляет их на надлежащих местах.

Иное дело – трансцендентная реинкарнация стоимости на уровне финансомики, которая становится «своей, слишком своей». Тут буквально действует принцип «*Quod licet Iovi, non licet bovi*» (в переводе с лат. – «Что дозволено Юпитеру, не дозволено быку»). Это, прежде всего то, что «стоимость от стоимости», открыто декларируя себя как «стоимость сверху» (Ю. Осипов), в то же время по характеру своей трансцендентности остается трансцендентностью «отсюда», а не как Бытие – «оттуда», или, относительно Бытия – квази-трансцендентностью. Таким образом, у неё, говоря метафорически, нет царственного статуса Бытия-Юпитера, величественно позволяющего пониманиям (и действиям) бытия оставаться в их полномочиях на онтическом и онтологическом уровнях. Напротив, стоимость финансомики действует как типичная «выскачка» (бык, у которого не может быть органичной величественности – метафорически). Поэтому стоимость финансомики, вырастая из самой себя, полагает первой задачей переподчинить себе и стоимость трудовую, и стоимость полезностную, корректируя их присущей ей логикой «глобального казино» («стоимость ... гарантирует полезность производимых товаров» по К. Поланьи – где ты теперь, такая стоимость?). Причем такая логика уже не принадлежит человеку, как не принадлежит и он сам себе в обстоятельствах пересотворения мира и *патоцентризма*.

Несколько по-иному технологии финансомики могут быть уподоблены так называемым «облачным технологиям» вычислительных ресурсов глобальной сети Интернета. «Облачность» финансомики здесь следует понимать в двух отношениях. Во-первых, в парадоксальной легкости, с какой «физические» информационные технологии позволяют возвыситься над казалась бы недоступной трансцендентностью трудовой и полезностной стоимостью и осуществлять над ними свой диктат. Во-вторых, в той воздушной летучести, с какой ресурсы финансомики оперативно могут внедряться в распределенные узлы глобальной сети, производить там свои «финансово-облачные» вычисления и переноситься на новые места. Это ничто иное как финансовая *глобализация*, когда «Капиталы в поисках большей доходности перемещаются из одной точки земного шара в другую со скоростью света», а «Экономическая ценность всё меньше и меньше соответствует ценности объективной и всё более и более – виртуальному богатству, отвечающему неограниченным желаниям индивидов» (А. де Бенуа).

Глоссарий

Именно подобные технологии как раз и обеспечивают возможность извлечения особой финансовой ренты, непрерывного стоимостного прироста, поскольку деньги превратились «в автономный симулякр, ... ставший сам по себе сообщением и обменивающийся сам в себе» (Ж. Бодрийяр). В силу такой своей природы финансомика как бы непрерывно падает вперед, в будущее, подобно движению-падению человека с точки зрения кинематики. Однако если человек в движении-падении остается, в принципе, телесно и экзистенциально неизменным, то в финансомике происходят разительные метаморфозы. «Телесно» она, как «стоимость от стоимости», непрерывно разбухает, «субстанционально-экзистенциально», своей стоимостью бодро воплощается в разнородные материальные проекты «не от мира сего» (в дурном смысле).

Подобно тому, как познание свойств природного *универсума* «имело следствием изобретение небывалых по силе устройств», действия с позиций «финансового (цифрового) прочтения» уже социального универсума, ведущие к формированию финансомики, следует воспринимать как создание некой новой заманчивой, но и одновременно небезопасной для человечества «сокрушительной технологии» (А. Неклесса). Можно сказать, что финансомика в чудовищно-пародийной форме то ли вытеснила дух человека, то ли заняла пространство, где он теперь не может расположиться.

Финансомика тесно сопряжена с кредитом (в особенности с дешевым кредитом – «систематической социоэкономической дрессировкой» – Ж. Бодрийяр). Это специфическая форма социального соблазна (в постмодернистском понимании снятия барьера между желаемым и реальным), когда осуществившееся желание достижения «кредитного богатства» ориентирует жизнь на способы последующего реального возвращения кредитного долга (и его процентов). Существование как отдельных личностей, так и целых стран, благодаря подобному «финансомическому соблазну» превращается в жизнь в рассрочку, в долг.

Финансомика не стоит на месте, находя (пробуя, нащупывая) для себя в русле *технологической сингулярности* новые эффективные формы самовыражения (и стоимостного соблазна). Одной из таких форм является биткойн (англ. *Bitcoin*, от *bit* «бит» + *coin* «монета»). Это – виртуальная электронная криптовалюта. Она, прежде всего в отношении генезиса стоимости, абсолютно свободна от какой-либо привязки как к полезностной, так и, тем более, к трудовой стоимости. Не связана криптовалюта и с национальными валютами, а посредством Интернета свободно функционирует в гло-

Глоссарий

бальной децентрализованной и не принадлежащей тому или иному государству платежной системе. Отсюда особенности обращения биткойна – прежде всего котировка курса криптовалюты, исходя из собственного баланса спроса и предложения, упрямо заявляют о себе как о новом «цифровом золоте» (золоте 2.0), призванном окончательно вытеснить из валютных систем традиционное «физическое золото» (золото 1.0). Это – квази-трансцендентность стоимости в её «заоблачном» порождении и выражении.

Следует сказать, что ответственная и мыслящая мировая элита глубоко обеспокоена быстрорастущей – *гиперреальной* – ролью, приобретаемой финансовикой в современном мире, ставя вопрос о необходимости «изобретения новых инструментов, которые позволят вновь установить контроль над обезумевшим финансовым капитализмом» (Т. Пикетти). Однако в условиях цивилизационного «махинаторства» (Х.) финансовика – лишь *фрактальный* фрагмент его возрастающего функционирования. Поэтому «контроль над обезумевшим финансовым капитализмом» является требованием необходимым, но явно недостаточным. И при условии полномасштабной осуществимости контроль не будет даже «дотягивать» до известного экологического принципа «Думать глобально, действовать локально» (Д. Брауэр). Всё дело в том, что глобальное – «правильное» – мышление по-прежнему не начинается, не происходит, по сути, «Как начать думать?» (Х.). А это уже проблема, которая выходит за пределы финансовики, но, тем самым, финансовику и «разрешает». Проблема другого (второго) начала.

Фрактальность (от лат. *fractus* – сломанный, раздробленный) – свойство самоподобия широкого класса систем на разных уровнях их существования. Через блок законов когерентности фрактальность принадлежит *синергетической онтологии*. Можно говорить о пространственном, временном и функциональном вариантах фрактальности.

В силу больших возможностей её графической интерпретации она обычно отождествляется с пространственным вариантом и рассматривается с позиций фрактальной геометрии. В свою очередь, фрактальная геометрия – раздел геометрии, занимающейся сложными («неудобными») формами – фракталами, обладающими свойствами автоподобия как повторения конфигурации формы в любом масштабе фигуры (часть береговой линии подобна всему берегу). В рамках синергетической онтологии

Глоссарий

фракталы характеризуются тем информационным свойством, что взаимообусловленным множеством своих «раздробленных» элементов передают такие особенности отражаемых ими фигур (как материальных, так и идеальных), которые при иной «геометрии» недостижимы. Именно посредством когерентной «множественности раздробленного» – а не через тотальность центрального – фрактальность способна передавать минимально искаженную целостность. В **работе** фрактальная геометрия своими прорывными возможностями отражения целостностей – реальных и абстрактных – используется как одна из составляющих необходимого (в «истине бытия» – Х.) познавательно-деятельностного отношения к *миру, бытию*, которое блокирует их *поставное* упрощение.

Временной вариант фрактальности – как простой пример – может быть представлен так называемыми фрактальными временными рядами, где те или иные ограниченные участки рядов конфигуративно соответствуют их большим отрезкам. Несравненно более сложные варианты временной фрактальности обнаруживаются в искусстве. Так у Дж. Джойса в его знаменитом романе «Уллис» одному дню главного героя Л. Блума соответствует вся история литературы от Гомера до современности, или в фуге, где несколько голосов поочередно повторяют основную музыкальную тему, проходящую через всю фугу. Временной вариант фрактальности глубинно присущ и религии («у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» – 2 Пет. 3, 8).

Функциональный вариант фрактальности действует по принципу синергетической взаимообусловленностей «часть (части) – целое» или «цель – средство (средства)» работы компонентов разных масштабов, что обеспечивает гомеостатическую устойчивость тех или иных систем (целостностей). См., например: «гомеостаз ... регенерирует петлю [обратной связи. – *Автор*], которая его генерирует, гены производят и вызывают к жизни организмы, которые их производят и вызывают к жизни» (Э. Морен). Или, функциональная фрактальность действует между полюсами *Четверицы* в *фундаментальной онтологии* Х. – правда, без прямого указания на неё как таковую. Иными словами, функциональная фрактальность регенерирует (восстанавливает и удерживает) в компонентах некой целостности то их взаимообуславливающее, которое на разных масштабных уровнях (пространственных и временных) и обеспечивает их сложную – «живую» – целостность. Здесь функциональная фрактальность может

Глоссарий

быть понята с позиций так называемого несобственного множества – ситуации, когда множество всех его элементов является также и элементом самого множества. Например: 1) совокупность отдельных церквей как людей собирающихся вместе – по Тертуллиану – образует одну Церковь с её полнотой и целостностью или кафоличностью, поскольку «религиозная истина универсальна ... в истине все обретаются как один, или один во всех ...» – С. Булгаков; 2) множество всех художественных выставок есть одновременно также выставкой; 3) взаимообусловленность *концептов* друг другом как единого концепта – по Ж. Делёзу и Ф. Гваттари.

Функциональная фрактальность «заявлена» в **работе**, во-первых, во взаимообусловленности культуры и цивилизации как необходимость присутствия функционально «культурных» компонентов в цивилизации, а функционально «цивилизационных» – в культуре. Во-вторых, она действует в рамках только культуры, обеспечивая «сборку» множества культур-систем, ограниченных в масштабе и времени, в единую «безграничную» мега-культуру. В-третьих, функциональная фрактальность проявляется во взаимодействии *языков культуры и языка цивилизации*. Подобно тому, как «внутренняя» речь, генерируя мысль, рождающуюся в недрах культуры, необходимо переводится в её «внешний» язык, так и готовые артефакты культуры переводятся и адаптируются во «внешнем» для них языке цивилизации. В-четвертых, причем с позиции «трансцендентоёмкости», **работа** ориентирует на представление фрактальности бытия и *здесь-бытия* в *фундаментальной онтологии* с точки зрения синергетической онтологии. Функциональная фрактальность будет выражаться как взаимообусловленность глубинного понимания бытия посредством *здесь-бытия* человека (прежде всего в так называемой «пограничной ситуации») и человека – с помощью бытия (при максимальной отстраненности от его психосоматических свойств).

Фундаментальная онтология (нем. *Fundamentalontologie*) – термин, которым Х. исходно обозначил собственный вид философствования. Её ключевыми характеристиками служат понятия *бытия*, времени, *сущего* и *здесь-бытия*. Базой онтологии является работа «Бытие и время» (1927 г.). Хотя она впоследствии неоднократно переиздавалась, но осталась в практически неизменном исходном виде, при всём самокритическом отношении к книге автора, которое он стал вскоре о ней высказывать в дневниковых записях («Черные тетради»). Дело в том, что мыслитель пошел путем надстраивания над работой новых положений (по сути, по принципу *метасистемно-*

Глоссарий

го перехода) и наведения на «фокус» того, что в силу новаторских задач исходно не могло быть заявлено абсолютно четко. В таком совершенствовании работы ключевые позиции заняли роль языка в «самообнаружении» бытия, понятие *постава* и представления Х. о *метафизике* (как «обычной» онтологии) с необходимостью её преодоления.

Подобное преодоление как переход к «подлинной» – фундаментальной онтологии – требует буквально «прыжка» над бездной исходного непонимания в самое бытие (нем. – *Seyn*). Оно одно только и способно обеспечить понимание о самом себе. Поэтому в основе фундаментальной онтологии лежит вопрошание о бытии, его *смысла* и подлинности, что предопределяет структуру всех иных возможных глубинных человеческих интересов и действий. В свою очередь, вопрос о подлинности бытия – его неискаженности, неподдельности, неупрощенности понимания, что в **работе** передается словами Х. «истина бытия», – предполагает и «подлинного» (аутентичного) человека в его здесь-бытии. Только он способен задаваться подобными проблемами – их осмыслять и, так или иначе, решать.

Сама же фундаментальная онтология после развития исходных идей «Бытия и времени» приобрела завершенную целостность. В ней выделяются три уровня представленности бытия: 1) онтический – уровень бытия сущего; 2) онтологический или метафизический – уровень сущности бытия сущего; 3) фундаментально-онтологический – уровень бытия как Бытия (*Seyn*).

Посредством «истины бытия» фундаментальная онтология корреспондирует с *цивилизационной* (как с «осмыслителем» проблем, порождаемым деятельностью мирового *социума*) и *синергетической* (как «решателем» проблем человечества) *онтологиями*. В этом отношении «истине бытия» фундаментальной онтологии соответствует *суператтрактор* в цивилизационной онтологии, а в синергетической онтологии – адекватные параметры порядка.

С позиций возможности осмысления самих себя цивилизационная и фундаментальная онтология заключены в герменевтический круг, где фундаментальная онтология выступает как целое, цивилизационная – как часть целого. Однако отношения понимания между ними функционально несимметричны. Если фундаментальная онтология в цивилизационной онтологии проясняет *смыслы* происходящего, то цивилизационная онтология дает конкретизирующее понимание фундаментальной, что действ-

Глоссарий

вует в двух аспектах. Во-первых, как «научные метафоры» её представления, во-вторых, с точки зрения *пересотворения мира*, обусловленного отходом от «истины бытия» фундаментальной онтологии.

И, наконец, при всём различии миссии и места философии и науки в *культуре*, можно говорить о когерентности интенциональности уровней понимания бытия в фундаментальной онтологии, с одной стороны, и типов рациональности в их представленности постнеклассической наукой – с другой. Так, рациональности классической науки, с её сосредоточенностью на объекте исследования «просто как он есть сам по себе» со стремлением максимального исключения со стороны субъекта исследований каких-либо априорных суждений о природе объекта, будет соответствовать онтический уровень с его «простым» пониманием бытия как бытия сущего. Рациональность неклассической науки, базирующаяся на установке о влиянии на результат исследования стоящих за ним инструментальных средств и методов, необходимых для получения нового знания, «резонирует» с онтологическим уровнем. Суть «резонанса» – в вводе исходной метафизической установки на понимание бытия не как простого «функционирования» сущего, а именно как некой сущности бытия сущего. Соотнесенность получаемых в постнеклассической науке знаний не только с особенностями средств и методов, используемых при изучении соответствующих объектов, но и их обусловленность вненаучными (религиозными, нравственными, философскими) ценностно-целевыми структурами, позволяет сопоставлять этот вид научной рациональности с фундаментально-онтологическим уровнем понимания бытия. В обеих ситуациях необходима помощь чего-то «разрешающе-экзогенного» (языком кибернетики – «внешнего дополнения»). Только оно и позволяет избежать в науке повторения тривиального, а в фундаментальной онтологии – наконец-то осмыслить бытие как Бытие, «преодолевая метафизику» (Х.) его недопонимания. При той роли, какую играет в цивилизационной онтологии (напомним, сопряженной с фундаментальной онтологией по принципу герменевтического круга) постнеклассическая наука, таким «внешним дополнением» для науки, очевидно, должен быть философский уровень фундаментальной онтологии. Это – «золотая акция» *другого (второго) начала* по Х.

Хоторнский эффект (от англ. *Hathorne Works* – название завода + *effect* – эффект) – особое психосоматическое состояние человека. Связано с названием завода, где проводились социологические исследования. Они показали, что действия в условиях, ко-

Глоссарий

гда экспериментируемым известно, что за ними наблюдают, приводят к искаженным (зачастую – слишком благоприятным) результатам. В **работе** в плане *цивилизационной онтологии* эффект используется в более широком понимании: человек, *социум*, лишенные органичных для них «непрозрачности» и «сокрытости» – находящиеся как бы «на юру *цивилизации*», – ведут себя неорганично, неадекватно и не могут быть нормой культурно-цивилизационного развития. К примеру, в такой ситуации, по сути, находятся носители английского языка, когда он действует одновременно как международный. (Характерно, что это порождает противоположное движение «языковых пуристов», стремящихся оградить английский язык от общедоступной применимости и тем самым сохранить его прежнюю чистоту – Д. Кристал.) В плане *фундаментальной онтологии* эффект может быть понят в ключе *алетейи*, как некой двузначной несокрытости, когда истинность человека – в его *здесь-бытии* – состоит в том, что он должен одновременно и открываться, и утаиваться. Напротив, одно из проявлений *пересотворения мира* в этом отношении состоит в том, что можно охарактеризовать как «постоянное принуждение к эпатажной открытости»: от моды до стиля жизни: «раньше пытались скрывать скандал – сегодня же пытаются скрывать, что никакого скандала нет» (Ж. Бодрийяр). Поэтому ныне хоторнский эффект поведенчески обычно корреспондирует с *гиперреальностью* и *симулякрами* (III-го и IV-го порядков).

Хрематистика (греч. – обогащение) – идущее от древнегреческой мысли (Аристотель, Фалес Милетский) обозначение деятельности, направленной на обогащение, характеризующееся неумным желанием и умением накапливать деньги и имущество, получать прибыль. В основе хрематистики лежат непродуктивные (не-творческие, не-созидательные, не-благие) человеческие действия. Она противоположна экономике как нормальному хозяйствованию – процессу создания благ, необходимых для удовлетворения органично-естественных потребностей человека, когда деньги служат исключительно для обеспечения нормального функционирования хозяйствования. В хрематистике, напротив, действует ситуация превращения денег, прибыли и накопления в самоцель (ростовщичество, спекулятивная торговля). Современным воплощением хрематистики является *финансомика*.

Цивилизационная онтология – термин и связанный с ним *концепт*, используемые в **работе** для представления как онтологических (*бытийных*) проблем, порождаемых

Глоссарий

преобразующей активностью мирового *социума*, так и пространства-времени возникновения и накопления подобных проблем с необходимостью их разрешения. В этом отношении, сопрягаясь с появлением принципиально новых проблем и задачей их осмысления, а не простого описания, она необходимо содержит в себе моменты введения новых понятийных ресурсов и изобретательности – в том общем понимании изобретательности, какое использовал для неё в своей логической социологии А. Зиновьев.

Более конкретно, такая изобретательность состоит в выходе цивилизационной онтологии за пределы своего непосредственного предмета – *цивилизации*, расширяя как поле её рассмотрения, так и обращаясь к сложным нелинейным процессам, происходящим в ней с позиций универсального эволюционизма. Отсюда цивилизационная онтология корреспондирует, с одной стороны, с *фундаментальной онтологией* (с её различением бытия и *сущего* и декларируемой ею «истиной бытия») – как с предельным философским выражением своих проблем. Здесь между ними действуют отношения герменевтического круга, где фундаментальная онтология является целым, цивилизационная онтология – частью целого. С другой стороны, цивилизационная онтология сопрягается с *синергетической онтологией* и постнеклассической наукой – как инструментарием оценки состояний и процессов, происходящих в цивилизации (как в сущем, поддающимся научному описанию с помощью законов и принципов синергетики), и их возможной оптимизации (ориентируясь на «истину бытия»).

Таким образом, цивилизационная онтология направлена на совмещение начал морали («должного») и разума («знаниевого»), их непротиворечивого взаимодополнения. Отсюда ключевой проблемой цивилизационной онтологии является реализация – с позиций соответствующей системы ценностей – *суператтрактора* благой жизни глобального социума, что требует для человечества осмысления и различения цели своей жизни и средств её достижения. С позиций синергетической онтологии этому будут соответствовать параметры порядка (обобщающие характеристики управления) наивысшего уровня глобального социума как системы. Привязываясь к содержанию **работы**, можно утверждать, что параметром порядка цели должна быть *культура* (в сущностном понимании её трансцендентности и когерентности бытию), параметром порядка средства – цивилизация (в понимании её рациональности как сущего). Такой конкретностью своих задач и намерений переориентации глобального

Глоссарий

социума с *пересотворения мира* на «истину бытия» цивилизационная онтология корреспондирует с каббалой (иврит – получение, принятие, предание), причем с тем её современным представлением, которое дается Международной академией каббалы (МАК) под эгидой М. Лайтмана.

Напомним, что при общем понимании каббалы как руководства («модели влияния») к постижению высшей мудрости с достижением гармонии между миром и человеком, каббала более содержательно позиционирует себя как экспериментальная (исходя из достигнутого опыта конкретных каббалистов в постижении высшего мира и Творца), практическая (человек в своем реальном мире осваивает знания каббалы для себя лично) и тайная (неведомое обнаруживает себя по мере раскрытия) наука. При тех общих онтологических параллелях, которые кроме общих задач и намерений существуют между цивилизационной онтологией (Бытие и сущее) и каббалой (Творец и реальный мир) они радикально, но, что важно, – взаимодополнительно, расходятся.

Так, во-первых, если цивилизационная онтология, прежде всего, ориентирована на социально-масштабные познание и деятельность, то каббала – на личностные. Во-вторых, если цивилизационная онтология конкретизирует, скорее, то, «чего не следует делать» (к примеру, мыслить и поступать *поставно*, превращать технику и экономику и их рост из средства человеческого существования в его цель, *диалогичность* заменять монологичностью, пренебрегать режимом *метасистемного перехода* и так далее), то каббала предметно ориентирует на то, «что и как следует делать» (исходя из опыта уже достигнутого высшего знания).

Еще одна параллель – как пример отличия – может быть проведена между цивилизационной онтологией и философией техники в её понимании Х. Сколимовски как необходимой тактики жизни с критической оценкой нынешней цивилизации. Здесь, из цивилизационной онтологии, становится ясной ограниченно-прагматическая направленность философии техники как осмысления того, что следует реализовывать для социума в уже сложившихся условиях. Философия техники не задается вопросом как образовались данные условия. Это относится уже к стратегии – полю деятельности цивилизационной онтологии.

Цивилизация (от лат. *civis* – гражданин, *civilis* – гражданский, государственный) – комплексное понятие, включающее в себя целый ряд автономных значений. Из них основные: социальная форма движения материи, обеспечивающая её стабильность и

Глоссарий

способность к саморазвитию; совокупность материально-технических и духовных достижений человечества в ходе его поступательного развития; стадия всемирно-исторического процесса освобождения человечества от его подчиненности природе; то, что противостоит *глобализации* в её варианте однополярно-унифицированного *мира*; локализованный во времени и пространстве конкретный *социум*. Последнее, понятое с позиций предельной комплексной интеграции, включающей в себя общую историю, обычаи, общественные институты, религию и язык, формирует, по С. Хантингтону, ряд масштабных социумов-цивилизаций. Подобные цивилизации могут как совпадать с отдельными национальными государствами (например, японская), так и включать их значительные совокупности (к примеру, латиноамериканская). Попутно отметим, что при таком подходе цивилизации генетически «самотёчно» запрограммированы на конфликты друг с другом – на «столкновение цивилизаций». Это подчеркивает развиваемую в *цивилизационной онтологии* необходимость *диалогичности* в современном мире. Так или иначе, все приведенные определения цивилизации предполагают некую искусственность и глубинную необходимость её возникновения и предназначения.

Подобными характеристиками цивилизация корреспондирует с другим базовым детерминантом развития и развитости человечества – *культурой*, что порождает целую палитру их сопоставительных оценок. Причем один крайний полюс оценок – отождествление культуры и цивилизации, другой – их резкое противопоставление, где культуре, обычно, отводят роль сферы духовных ценностей, вместилища высших достижений человеческого разума, а цивилизация, напротив, предстает лишь как сфера материально-технических достижений, способных теснить духовность и угрожать человечеству омассовлением (В. Толстых). В **работе** такая когерентность культуры и цивилизации (их функциональная *фрактальность*) содержательно корректируется и конкретизируется в том отношении, что культура является миссией, предназначением (возможно и не осознаваемыми) существования как отдельного человека, так и всего человечества, тогда как цивилизация – средством, инструментарием, конкретными условиями и умениями (возможно и превращающимися в самоцель), необходимыми для осуществимости культуры.

С позиций цивилизационной онтологии взаимодополнительность культуры и цивилизации проявляется в том, что культура, «вызревая» и «живя» в пределах инст-

Глоссарий

рументальных возможностей цивилизации, со своей стороны, в широком диапазоне своих культурных проявлений – от пассионарности до новых научных знаний – выступает как «заказчик» и «распорядитель» требующегося инструментализма цивилизации. См.: «Человек ... должен ... создавать цивилизацию до тех пор, пока ... орудие [цивилизации как средства. – *Автор*] служит ... более полной жизни [когерентной культуре. – *Автор*]» (М. Шелер); «цивилизация, отличаясь от культуры как специальной деятельности по созданию ... идеальных смыслов ... в целом, по своим принципам не только не враждебна культуре, но создает для нее фундамент и основу, в свою очередь, нуждаясь в культуре» (Н. Мотрошилова). В то же время, именно конкретность «вещества цивилизации» – в отличие от «трансцендентоёмкости» культуры, ориентированной на «истину бытия» (Х.) – предопределяет потенциальную склонность цивилизации к уходу от своего инструментального предназначения, с неким «инструментальным самоокукливанием» (что в *фундаментальной онтологии* рассматривается как *постав*) и превращением цивилизации в самодостаточное начало. О. Шпенглер, к примеру, не исходивший из взаимодополнительности цивилизации и культуры, а из генетической последовательности культура → цивилизация, рассматривал это как неизбежное перерождение, нисхождение «утонченной» культуры в «грубую» цивилизацию.

Цивилизационная онтология в **работе** такое «осамодостаточивание» цивилизации рассматривает по-иному: не как неизбежное, а как потенциально возможное и с позиций *патоцентризма*. Сам патоцентризм в общем «классическом» варианте выражается в некорректном – сверх своего инструментального предназначения – появлении и росте функционального доминирования особой центральной (под)системы-интерфейса, причем центральной именно в функциональном, а не в пространственном понимании, призванной обеспечивать внутрисистемную связь, над другими (под)системами в составе некой сложной системы. Подобный рост переориентирует исходные цели системы на собственные цели (под)системы-интерфейса и ведет к перерождению, деградации как иных (под)систем, так и всей системы. Специфическим интерфейсом, или, по-иному, инструментальным условием нормального (по исходному предназначению) функционирования культуры (культуры как системы) и является цивилизация.

Особенным в возможном патоцентризме цивилизации, при её выходе из необхо-

Глоссарий

димых для культуры инструментально-функциональных рамок, есть место этого «центра». Оно диффузно распределено во всём пространстве культуры, обеспечивая сопряжение (интерфейс) замысла и средств его реализации, идеального и материального, исходного образца и его копий в «жизни» культуры. «Узкая тонкая мембрана, прокладка, позволяющая превращать смысловую детерминацию в причинную и причинную – в смысловую детерминацию, напрягая человеческое сознание, это и есть ... цивилизация» (В. Библер). Однако таким образом не только создается возможность функционирования культуры как единого целого, способного саморазвиваться. При нарушении цивилизацией своей «интерфейсной корректности» возникает и может реализоваться угроза перерождения культуры (и не в конце её жизненного цикла – по О. Шпенглеру, – а в любой момент времени) в нечто «культуруподобное» (а не в «просто» цивилизацию – опять по О. Шпенглеру) – в масскультуру, эстетство, в гламур, «техномир», виртуальную реальность. Причем «гарантом» такого перерождения выступает цивилизационная *кризисность*.

Когерентность цивилизации и культуры при том условии, что множеству культур с их языками, диалогически соотносящимися друг с другом, соответствует только одна, поддерживающая это множество цивилизация (в идеале – с неким «Правительством объединенной Земли» – Б. Раушенбах), проясняет и вопрос о языке цивилизации. Естественно, что у цивилизации должен быть единственный язык – при параллельном ему множестве языков культур – и свойства таких языков должны кардинально различаться. В культуре, каждой культуре (культуре-системе – «секторной» или «сегментной») будет соответствовать свой язык, сопряженный с уровнем её «трансцендентоёмкости» и ничем иным не заменимый. Напротив, инструментальное предназначение цивилизации определяет и инструментализм её языка, его функциональную гибкость, прозрачность и однозначность как языка одновременно каждого конкретно и социумов всех разных культур сразу («трансдисциплинарность» цивилизации) – языка общения, алгоритмов, технологий, принципов, правил, норм, гарантий и обязательств. Или, по-иному, – инвариантное «эсперанто» цивилизации.

Четверица (от нем. *das Geviert*) – «дорожная карта» *фундаментальной онтологии Х.*, её «геометризация». Исходный вариант карты предложен философом в конце 1930-х годов и после этого она неоднократно им варьировалась, комментировалась и разъяснялась в различных контекстах и модификациях. Карта-четверица – один из результа-

Глоссарий

тов осмысления тех неизбежных первоначальных изъянов собственного творческого новаторства, которые стали для Х. очевидны уже после первой публикации в 1927 г. его трактата «Бытие и время». Трактат давал принципиально иное, относительно исторически сложившегося преимущественно в западной философии (ставшей «по умолчанию» и мировой), видение философии. Он исходил из необходимости её структуризации на три уровня: онтического как бытия *сущего*; онтологического или *метафизического* – сущности бытия сущего; фундаментально-онтологического – бытия как *Бытия*. Критическое осмысление собственной работы, начавшееся уже в его первых дневниковых записях «Черных тетрадей», потребовало от Х. выполнения двух дополняющих друг друга кардинальных новаций в плане фундаментальной онтологии.

Первая новация – необходимость сущностного перехода («скачка») от определения бытия посредством первоначально использованного им термина к новому и конкретизировала различие глубинных *смыслов*, стоявших за терминами. Исходный термин основывался на отглагольном субстантиве современного немецкого языка *Sein*, новый – на существительном старонемецкого языка *Seyn*. Поэтому в прежнем термине действовало лишь косвенное представление бытия в его противопоставленности сущему, когда о бытии «сообщалось». Напротив, новый термин, исходя из утраченных (забытых и неактуальных для современной *цивилизации*) смыслов старонемецкого языка позволял Бытию непосредственно «декларировать» о себе самом. Отсюда за такими внешне лишь лингвистическими изменениями («языковым разрывом») в терминах стояло принципиальное изменение философской позиции в осмыслении бытия. Это был переход от понимания бытия еще «отсюда» (так или иначе, пусть и путем отрицания, но всё еще связывая его с представлениями на онтолого-метафизическом уровне) к Бытию «оттуда» (кардинально представляя его посредством нововведенного уровня фундаментальной онтологии как «субстанции» Бытия).

Вторая новация исходила из того, что *мир*, и прежде всего мир человеческого сущего (*здесь-бытия*) объемлем только двумя «субстанциями» – Бытия/*Seyn* (уровень фундаментальной онтологии) и бытия сущего (онтический уровень). Они совместно формируют как бы асимптоты пространства пребывания возможных и реальных сущих. Причем пространство структурируется своими законами скрытой синергии, определяющими мир в его «уместности» расположения между асимптотами с органич-

Глоссарий

ностью его состояния. Обобщенно это представлялось Х. как философия *другого* (*второго*) *начала* – спасительно-необходимая для человечества, но мимо чего человечество как-то «проскочило» начиная с эпохи досократиков, и само того не осознавая незаметно двинулось по метафизическому тренду философии первого начала, ведущего к пагубному *пересотворению мира*.

Понятая так «уместность мира» демонстрируется Х. посредством Четверицы (отсюда в содержательно полном представлении – Четверицы мира) как его своеобразной «дорожной карты». Характерно, что именно демонстрируется, а не доказывается, как не достижимое, не поддающееся системе метафизических, рациональных утверждений. Демонстрационный потенциал Четверицы основывается на структуре, подобной Андреевскому кресту с пересечением в центре двух линий. В пересечении (как не точечном, а особом центровом компоненте) и на концах линий (полюса линий) размещаются раскрывающие их смыслы. Полюса по принципу *диалогичности* через соединяющие их линии сообщаются друг с другом. В центровом компоненте может находиться Бытие/*Sein*, тогда по линиям «эмануруют» к их полюсам и аккумулируются там «энергии» Бытия. Полюса содержательно раскрываются как Небо («открывающее») и Божественные («экстазирующие») – на верхнем уровне креста, Смертные («пастыри бытия») и Земля («хранящее») – на нижнем. В центровом компоненте вместо Бытия/*Sein* может находиться и вещь (нем. – *das Ding*). Тут она приобретает статус вещи в «просвете бытия» со способностью вмещать в себя более глубокие и значимые смыслы, чем только их престижное, утилитарное или функциональное предназначение эпохи пересотворения мира. Особым случаем есть ситуация, когда в центровом компоненте находится человек – как неординарная вещь, сущее. Тогда он приобретает возможность как не быть банальным «ман», так и «по определению» не вписывается в трансгуманистическую антиутопию постчеловека. Путь человека в центровом компоненте Четверицы – при сохранении его органичной идентичности – к реализации своего *здесь-бытия* в его аутентичности. Такой «экзистенциальный лифт» *здесь-бытия* обеспечивается движением содержательно разных трансцендентных «энергий» Бытия аккумулированных в полюсах Четверицы к её центру, где происходит их своеобразная «интерференция».

Отсюда Четверица у Х. выполняет одновременно три цели. Во-первых, она есть наглядной демонстрационной «геометризацией» философии *другого* начала. Начала,

Глоссарий

иными средствами не просто трудновыразимого, но и требующего для своего осуществления иного онтологического инструментария. В данном случае в центровом компоненте находится Бытие/*Sein*. Тут Четверицей преодолевается ставшая для тогдашней философии неоспоримой догмой тринитарная диалектика Г. Гегеля: тезис → антитезис → синтез, действовавшая на онтологическом (метафизическом) уровне и дававшая в его кодах рационально интерпретируемый результат как безусловно позитивный и гомогенный. В нём не может быть разделения на органично простое и необходимо сложное, дополняющие друг друга. Результат – плод гарантированного линейного прогресса, прогрессизма. Однако охват одновременно двух уровней – фундаментальной онтологии (трансцендентно-непостижимого) и онтического (предельно-простого) – требовал кардинально чего-то большего, исходно целостно-структурированного, способного синхронно сопрячь онтологически разнородное. Поэтому используемый Х. принцип можно обозначить как «не три в последовательной динамике, но четыре одновременно-сопряженных». Во-вторых, Четверица является инструментарием требующейся «социализации» человечества с достижением им качеств культурно-цивилизационной адекватности благой (нравственной и обыденной, творческой и креативной) жизни под «знаком» другого начала философии. Тогда в центровом компоненте находится когерентное Бытию людское сущее – здесь-бытие. В-третьих, Четверица создает условия для *осмысляющего мышления* или для мышления в «собственном смысле слова» (Х.). Четверица «мягкой силой» фундаментальной онтологии как бы поворачивает к человеку не то, что является для него привычной действительностью уже состоявшегося сущего, а то из чего и как сущее (в том числе и сам человек) может только последовать. И, соответственно, взять на себя инициативу и ответственность его как «предпроектного» осмысления, так и реализации.

Подобные «разрешающие способности» Четверицы основываются, прежде всего, на том, что четыре полюса своими смыслами выражают всю онтологическую полноту «уместного мира» – от «простоты» сущего до трансцендентной «сложности» Бытия. Отметим – полноту, постепенно и незаметно утерянную в первом начале философии. Посредством Четверицы мир «ретерриториализируется» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), заново обретает себя в обрамлении полюсов. Полюса – и в силу творческой новации предложенной Четверицы, и исходя из её принципиальной «контрдоказуемости», и, тем более, для нынешнего социума массово отлученного от *най-*

Глоссарий

дейи, могут быть выражены лишь метафорически, причем – в «первом приближении». Так, Небо – это «путь Солнца, бег Луны, блеск звезд, времена года, ... череда облаков и синеющая глубь эфира». Божественные – то благородно-непостижимое, что воплощается в многообразии религиозных верований, нравственности, языке, опыте мистики. Смертные – это люди, из всего живого в мире только и способные на «осуществляющееся отношение к бытию как бытию». Земля – это то, что «растит и носит, питая, плодит, хранит воды и камни, растения и животных» (X.).

Такая внешне несложная структура Четверицы как нового онтологического инструментария делает его для нынешнего, озабоченного и очарованного изоощренными ходами пересотворяемого мира, социума чем-то, в лучшем случае, заумно-упрощенным, что только отвлекает от «настоящего дела». Между тем, это как раз та простота к которой надо «прийти», что должно стать путеводным событием в жизни человека («В родстве со всем, что есть, уверясь // И знаясь с будущим к быту, // Нельзя не впасть к концу, как в ересь, // В неслыханную простоту» – Б. Пастернак) и она зиждется на принципах функциональной *фрактальности* Четверицы. Напомним еще раз: «Фракталы открывают простоту сложного» (С. Курдюмов).

«Простота сложного» Четверицы в фрактальном измерении нового онтологического инструментария действует в трех отношениях. Во-первых, в режиме функциональной дуальности. Здесь каждый из полюсов может получать и аккумулировать от центрального компонента (центр – Бытие/*Sein*) свою «специализированную» трансцендентную «энергию» Бытия, и, наоборот, быть донором такой «энергии» для центрального компонента (центр – вещь/*Ding*). Во-вторых, когда каждый из полюсов имеет некую смысловую общность со всеми остальными, не позволяя ничего упустить из онтологической полноты Четверицы. Это определяется их взаимной сопряженностью с центровым компонентом и может быть определено как «внешняя» фрактальность Четверицы. Однако у Четверицы есть, в-третьих, и «внутренняя» функциональная фрактальность каждого полюса в силу неисчерпаемой обобщающей простоты его содержательного богатства. Одновременность «внешней» и «внутренней» фрактальности Четверицы передается у X. буквально магической формулой: «Каждый из четверых по-своему зеркально отражает существо остальных. Каждый при этом по-своему зеркально отражается в свою собственную суть внутри одно-сложности четверых».

Соответственно, посредством Четверицы, как одного из инструментариев фун-

Глоссарий

даментальной онтологии, она корреспондирует с инструментализмом *синергетической онтологии*, где фрактальность входит в её блок законов когерентности. Такое корреспондирование сегодня вполне есть явным, благодаря развитому ныне языку синергетики, отсутствовавшей как наука во времена творческой деятельности Х. Мёне. Явно корреспондирование Четверицы в составе фундаментальной онтологии с *цивилизационной онтологией* – точнее, с тем местом, которое Четверица должна была бы занимать в *культуре* не-пересотворяемого мира.

Отметим общую позицию такой ситуации в том отношении, что полноправно Четверица должна была бы быть постоянно действующим средством социализации глобального человечества при его самореализации в другом начале философии (по Х.). Четверица перманентно обеспечивала бы как исходную «пайдейзацию» социума, так и его текущую жизнедеятельность с совмещением в нём начал морали («должного») и разума («знаниевого»). Очевидно, что непосредственно Четверица должна действовать на личностном уровне человечества (как в каббале), синергетически институализируясь в преобладающее мировоззрение социума уже на его глобальном уровне. Сейчас же Четверица может лишь констатировать в каком масштабе, и в какой степени критическое большинство вещей в нынешней цивилизации делается патологически «не так» в стремительно нарастающей, но маскирующейся под «прогресс» вселенской *кризисности* – от природы до удушающего привычно-незаметного действия «железного закона олигархии» Р. Михельса. Здесь Четверица могла бы служить своеобразным как «рентгенометром», так и «антидотом» кризисности (при желании и умении ими пользоваться).

Еще одно корреспондирование Четверицы можно обнаружить между ней и постнеклассическими научными идеями Д. Бома. Это – *имплицативный* и *эксплицативный* порядки и сома-значимость. Относительно Четверицы – с одной стороны и имплицативного и эксплицативного порядков – с другой действует та прямая параллель, что имплицативному (неявному) порядку соответствует центровой компонент Четверицы (как Бытие/*Seyn* – *Ничто*), эксплицативному, явному («дающему о себе знать») порядку – то в полюсах линий, что раскрывается как «нечто» (Небо, ..., Земля). Сопоставимость между Четверицей и сомой-значимостью, наоборот, вдвойне зеркально противоположна предыдущему корреспондированию. Здесь, во-первых, если в центровом компоненте находится вещь/*Ding*, а в соме-значимости – некое физическое

Глоссарий

«ядро», то полюсам, во-вторых, соответствует не их донорство для центра как в Четверице, а, идущее от «ядра» декларирование о своей значимости. Тут, если очередной раз использовать удобный образ ленты Мёбиуса, идеи Хайдеггера (ориентированные на мир человека) и Бома (прилагаемые к миру как живой, так и неживой природы), обладая структурно схожими «картографиями», принадлежат к разным сторонам одной и той же ленты.

Следует напомнить, что Х. исходно связывал Четверицу мира (т.е. в её содержательно полном представлении) с философией другого начала как необходимым для него онтологическим инструментарием. Однако потенциал инструментальных возможностей Четверицы, как видно из её корреспондирования с иными научными и философскими *концептами*, оказался универсальнее и шире тех задач, которые мэтр первоначально ставил перед собой. Четверица со структурой Андреевского креста, центром в пересечении линий (центровым компонентом) и их полюсами несла в себе возможности быть адекватным «картографическим» инвариантом и для понимания смыслов нынешнего глобально пересотворяемого мира, действующего в орбите первого начала, или, как указывалось, быть «рентгенометром» кризисности такого мира, его «опустынивания» (Ф. Ницше). «Наведение на резкость» этих смыслов состоит в нашем корректном и откровенном признании тех содержаний, которые находятся в полюсах вместо хайдеггеровских вариантов, и того, что в центровом компоненте в одном случае должно быть вместо его Бытия/*Seyn*, в другом – взамен вещи/*Ding*.

Поэтому исходным пунктом для построения «четверицы» пересотворения мира по позиции определения центровых компонентов должно быть понимание того, что при её соотнесенности с первым началом в ней действуют иные, более близкие между собой онтологические уровни и они оба «отсюда» – метафизический и онтический. Такая близость уровней определяет взаимно-травмирующий характер их «субстанций», подобный когнитивному диссонансу (несколько перефразируя Ж. Делёза – оттого, что между ними нет достаточного различия). Здесь уже не может быть отношений суверенитета уровней «оттуда» и «отсюда» – как в Четверице другого начала Х., задающего в ней «уместность» мира в диапазоне трансцендентное – простое. То, что размещается в «субстанции» метафизического уровня (как первого центрового компонента «четверицы» пересотворения) может иметь только квази-трансцендентный характер, а то, что в «субстанции» онтического уровня (как второго центрового ком-

Глоссарий

понента) – квази-простой характер. Абсолютным воплощением такой квази-трансцендентности сегодняшнего дня является *финансомика* со своей «стоимостью от стоимости» и она должна быть первым центровым компонентом «четверицы» пересотворения – вместо Бытия/*Seyn* Четверицы X. Подобно квази-трансцендентности финансомики можно говорить и о квази-простоте новых вещей, заменивших (вытеснивших) прежние – исконно простые и органичные вещи. Их больше нет, они только симулируются (имитируются) в *гиперреальности*. Гиперреальная вещь и есть второй центральной компонент «четверицы» пересотворения вместо органичной вещи/*Ding* в Четверице мира X. В этом центровом компоненте, подобно особой вещи – человеку – в Четверице X. также может быть человек. Однако «по определению» это будет уже гиперреальный человек – постчеловек трансгуманизма.

Ключом для уяснения, чем вместо полюсов в Четверице мира X. должны заменяться полюса в «четверице» пересотворения мира, есть понимание того, что пересотворение мира определяется его «промоутером» – *патоцентризмом*. Отсюда при пересотворении всё действует в «технаукомических» кодах с позиций прибыли, конкурентоспособности, эффективности, оборачиваемости, дефицитности ресурсов, технопарков, стартапов и многих других подобных вещей, которые превращают и мир, и человека в нём в некие подручные средства, в специализированные функции, определяющие их бытие. Поэтому содержания хайдеггеровских полюсов в его Четверице, ориентирующих на полноту и аутентичность человеческого здесь-бытия, заменяются установками гарантированности пересотворения мира. Глубинная же метафоричность смыслов полюсов у X. сменяется тоном деловитой конкретики пересотворения. Так, Небу в новой «четверице» будет соответствовать некая Операционность (как пронырливая, не останавливающаяся ни перед чем креативность), Божественным – *Эфирократия*, Смертным – «Ман» (безликий и всеядный обыватель), Земле – Ресурсы (в их утилитарной применимости). Как и у X. центральный компонент такой «четверицы» будет и питать «энергией» полюса, и насыщаться от них. Однако цель и результат циркуляции «энергий» в Четверице X. и «четверице» пересотворения мира будут так же различаться, как разнятся в своей основе другое (второе) и первое начала философии. Когда в центре будет финансомика, полюса наполнятся «энергией» рыночного фундаментализма, когда человек – к нему от полюсов пойдет «энергия» его «расчеловечивания».

Глоссарий

Экзистенциал (нем. *Existenzial* – существование) – характеристика человеческого существования в его непосредственном выражении и его неразрывности с *миром*, в котором оно происходит. Выражает глубинную взаимную обусловленность мира и человека, его *здесь-бытие*. Понятие экзистенциала было введено Х. еще в *фундаментальной онтологии* в 1927 г. Это предполагало последующую программу системной дискретной специализации по содержаниям конкретных первооснов человеческой жизни: «бытие-в-мире», «бытие-к-смерти», «бытие-с» (отметим, являясь основой *диалогичности*), «забота», «заброшенность», «понимание», «расположенность», «решимость», «страх» и так далее. Как видно из определения экзистенциалов, они должны были передавать «бытийные черты присутствия» человека в мире, его «инкапсулированность» в нём. Поэтому экзистенциалы, с одной стороны, сопряжены друг с другом, связаны между собой функциональной *фрактальностью*. С другой стороны они содержательно когерентны сома-значимости Д. Бома, где соме соответствует «ядро» здесь-бытия как особого *сущего*, а «заявляющим о себе» значимостям - экзистенциалы. В силу ряда соображений – в том числе и необходимости дистанцирования от тогдашней экзистенциальной философии, ставившей в центр экзистенции моральное начало, а не вопрошание об «истине бытия» (как у Х.), о чем стало известно из его дневниковых записей («Черных тетрадей»), опубликованных лишь в 2014 – 2015 гг. – мыслитель впоследствии отказался от реализации этой программы.

В **работе** экзистенциал в широком понимании используется как указание на значительную предопределенность тех или иных состояний *цивилизационной онтологии* глубинными органичными человеческими свойствами. В узком – как один из компонентов регуляризации мировоззренческой некорректности *социума*.

Экзистенциалы близки к мировоззренческим универсалиям, разрабатываемым в нынешней постнеклассике, таким как «справедливость», «совесть», «добро», «зло». «Мировоззренческие универсалии определяют не только рациональное осмысление, но и переживание человеком мира, эмоциональные оценки различных аспектов, состояний и ситуаций человеческой жизни» (В. Стёпин). В действительности *пересотворяемого мира* органичные, аутентичные экзистенциалы (мировоззренческие универсалии) всё более и более заглушаются некими квази-антропологическими искусственностями, необходимыми для «новой жизни», становятся неаутентичными. Спектр их необозрим и охватывает полноту человеческих проявлений: «Все наши категории

Глоссарий

вошли ... в эру неестественного, где речь идет не о желании, но о том, чтобы заставить желать, не о действии, но о том, чтобы заставить делать, не столько о наслаждении, сколько о том, чтобы заставить наслаждаться» (Ж. Бодрийяр).

Экзофизика (от греч. экзо – внешний + древнегреч. фюзис – природа) – фактически ныне общепринятая познавательная парадигма. В ней акцентируется, по сути, оторванное друг от друга существование субъекта (познавательной и практической деятельности) и объекта (природы, *мира, бытия*), на который обращена активность субъекта. По экзофизической парадигме субъект (шире – человек, *социум*), в силу такой оторванности, только и может активно познавать мир и на него воздействовать, приобретая над миром неограниченную власть. Противоположна *эндофизике* – и по внешней позиции субъекта относительно мира, и по отсутствию в ней презумпций целостности представления мира и ответственности за него. Экзофизика непосредственно сопрягается с *поставным* отношением к бытию в *фундаментальной онтологии*, но вполне допустима как ограниченный познавательный прием и вид деятельности, когда не связывается с попытками масштабного *пересотворения мира*.

Экспликативный (от англ. *explicit* – явный) – один из двух – наряду с *имплицативным* – порядков (аспектов) в концепции целостного представления *универсума (мира, бытия)* Д. Бома. В познавательном отношении и экспликативный, и имплицативный порядки сопрягаются с *энигмностью*, где экспликативному порядку будет соответствовать раскрытие таинственности энигмности, а имплицативному – её сохранение. См. имплицативный.

Эмерджентный интерфейс (от англ. *emergent* – внезапно возникающий + *interface* – поверхность раздела, перегородка) – особый вид *интерфейса*, который начинает рассматриваться в постнеклассической науке и *синергетической онтологии*. Ключевым свойством эмерджентного интерфейса является то, что, действуя между двумя качественно различными системами (средами), он способен осуществлять их синергетическое взаимообогащение, эмерджентно, не выводимо из исходных состояний, порождать в них те сложностные свойства, которые первоначально в системах отсутствовали. В этом отношении подобный интерфейс является конструктивным элементом *диалогичности*, непосредственно обеспечивая взаимообогащение сторон (систем) диалога.

Характерно, что в диалогичности, конкретнее – в диалоге культур, эмерджент-

Глоссарий

ный интерфейс может быть явно представлен как своего рода «складка» между турами: «Идея диалога культур предполагает некое своего рода "ничейное поле", через которое идет *перекличка* культур» (В. Библер). Неявно, эмерджентный интерфейс действует в *фундаментальной онтологии*. Это – «просвет бытия», канал связи между Бытием и человеком, пребывание в котором делает человека «иным» – подлинным. «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека ... Так понятая эк-зистенция – не просто основание возможности разума, *ratio*; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения» (Х.). С точки зрения *цивилизационной онтологии*, к примеру, интерфейс будет явно действовать в *триадической* модели Триединого – *универсум ↔ цивилизация ↔ культура*, – когда цивилизация, как эмерджентный интерфейс, не только сохраняет идентичность универсума (природы) и культуры, но и способствует их взаимному обогащению. Соответственно, в эмерджентном интерфейсе помимо того, что им блокируется *патоцентризм*, действует и начало, стимулирующее возрастание в Триедином подлинной, «творческой» сложности – подобно «творческой эволюции» у А. Бергсона или «софийности мира» у С. Булгакова: «София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз».

С позиций эмерджентного интерфейса многое может быть понято и в христианской мистике (при всей рискованности подобных интерпретаций). Так, прежде всего, Сын Человеческий – Иисус Христос, – связывающий между собой божественный и человеческий миры, по синергетической онтологии – абсолютный эмерджентный интерфейс или, по терминологии христианского богословия, – ипостась: «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14,6). Через Иисуса Христа человек получает благодать – действенное обращение Бога (Иисуса Христа и Бога-Отца, так как они едины) к человеку, изменяющее его сердце («сложностные свойства»). Причем интерфейс/ипостась – «асимметричный» интерфейс, поскольку он проводит от Бога к человеку деяние и силу, а от человека к Богу – бесконечную благодарность и любовь. Это, метафорически говоря, – «рабочее» состояние интерфейса. Для его понимания важен и «генезис» сакрального интерфейса. Он проходит как встреча двух начал – оплодотворяющего Святого Духа и непорочной Девы Марии, что определяет природу Христа одновременно как «истинного Бога и истинного Человека» (С. Булгаков).

Глоссарий

Эндофизика (от греч. эндо – внутренний + древнегреч. фюзис – природа) – новая познавательная парадигма постнеклассической науки. Лексически и содержательно близка к *метафизике* (но не в конкретном понимании её Х.), занимающейся познанием первоначал природы, *мира, бытия*, но акцентирует внимание на позиции познания. По парадигме эндофизики познание, исходя из самого способа нашего существования в мире, должно осуществляться не внешним относительно него образом, как для некоего внешнего объекта, а «изнутри» объекта, «изнутри» мира.

Это сопрягает познание, во-первых, с психосоматическими свойствами человека – с взаимозависимостью между миром и человеком, во-вторых, ведет к целостности познания – как, в принципе, целостен и сам человек. В-третьих, эндофизика связывается с ответственностью человека за его познавательные и преобразующие действия, поскольку мир, с которым он имеет дело, – это и мир, в котором он живет, – его *здесь-бытие*. Отсюда эндофизика определенным образом «резонирует» с *фундаментальной онтологией*, а через реализуемую в рамках *цивилизационной онтологии культуры* – ведет и к осмыслению целостности бытия, к возврату «истины бытия» (Х.). Познавательную позицию, противоположную эндофизике, занимает *экзофизика*. **Энигмность** (от греч. энигма – загадка) – используемая в **работе** в рамках *цивилизационной онтологии* метафора, обозначающая таинственность, сопряженную с попыткой восприятия *бытия* «как оно есть в действительности». Это – «истинная» энигмность. Она опирается на действующую в *фундаментальной онтологии* категорию *алетейи* как такой непотаенности бытия, когда оно, при «подлинном» отношении к себе, одновременно и раскрывается, и утаивается. Отсюда подобная энигмность проявляется в том, что бытие, раскрывая себя в конкретном и нетаинственном *сущем*, закрывает им таинственную «истину бытия» (Х.), уклоняясь от представления того, «каким оно есть в действительности».

Энигмность соотносится с *импликативным* порядком посредством его метафоры – «нечитаемых» узоров голографической пленки, – а также лежит в основе сакральных смыслов многих религий, например, в христианстве. Здесь она связана с задачей представления той исходной священной таинственности, когда её смысл должен и не искажаться, и в некой божественной простоте становиться доступным верующим. Это, по сути, задача перевода энигмного (и импликативного) содержания в слова понятного (и *экспликативного*) порядка: «Искать Бога – значит желать слышать Его го-

Глоссарий

лос [энигмно-непостижимый для человека. – *Автор*], приходящий к нам через Иисуса и с Иисусом [когда Его Богочеловеческая природа, "развернутая" к нам человеческим началом, осуществляет "перевод" энигмно-священного смысла в понятный человеку экспликативный, "земной" текст. – *Автор*]» (Э. Бьянки).

«Истинной» энигмности противостоят *симулякры* III-го и IV-го порядков (Ж. Бодрийяр), сопряженные с «дурной» энигмностью. Такая энигмность генетически определяется тем, что за симулякрами III-го и IV-го порядков не стоит никакая «настоящая» реальность. Они её только симулируют, поэтому их «прочтение» может породить только фантазийный результат, который не то что закрывает «истину бытия», а прямо ведет к бегству от неё.

Эфирократия (аэрократия, люди воздуха) – термин, введенный А. Неклессой для обозначения узкой прослойки *социума* с его интенциями построения нового общественного/мирового порядка. Подобный порядок, характеризуемый в **работе** как *пересотворение мира*, предопределяется небывалыми амбициозными *смыслами* и идеями, генерируемыми эфирократией. Он не имеет какой-либо преемственности с прежним порядком вещей и, согласно *фундаментальной онтологии*, является уходом от «истины бытия» (Х.).

«Воздушный» характер эфирократии выражается, во-первых, в том, что она создает не материальный, а идейный, символический капитал с предельной креативной легкостью его порождения – как в отношении новаторства, так в и смысле безответственности за возможные негативные результаты практического воплощения капитала (эфирократы «любят творить, играть и быть в движении» – Ж. Аттали). Во-вторых, новаторский уровень эфирократии предполагает буквально «птичий язык» странно и завораживающе звучащих *концептов*, предложений, идей и комментариев – от бесконечного раскладывания экономических и политических пасьянсов до рапсодий на темы великосветской жизни. В-третьих, это максимальная, по сути, «воздушная» мобильность эфирократии и её космополитизм с отсутствием укорененности в какой-либо *культуре*, традиции («бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы» – М. Вебер). Собственно, традицию у неё заменяет некий, буквально генетически присущий ей фикционализм, с созданием иллюзий и проектов в масштабах и с помощью средств, скажем, Хлестакову и Чичикову и не снившихся, но вполне узнаваемых в новейших эфирократах. Структурно, эфирократия крайне эклектична, включая в

Глоссарий

себя интеллектуалов, политиков, владельцев крупного капитала, топ-менеджеров, высокопоставленных финансистов, значительную часть элиты (по Г. Стэндингу), «гуру» новых искусств и религий, самоуверенных *IT*-ков (что соответствует нынешнему «закону смешения жанров» по Ж. Бодрийяру: «всё сексуально, всё политично, всё эстетично»), ментально – близка к *Ричистану*. Основное отличие между ними то, что эфирократия формирует содержание пересотворяемого мира, а Ричистан его практически осваивает. Миссия эфирократии по пересотворению мира, с заданием ему нового содержания, контрастирующего с его исходной органичностью и действие в фарватере принципа «своим всё, чужим – по закону», ненавязчивая анонимность и вселенский характер эфирократии делает её сопоставимой с Бильдербергским клубом. Безапелляционностью проводимых «пересотворений», никак не сопрягающихся с моральной ответственностью за их результат, – с «фаустовским человеком» О. Шпенглера, а своеобразная «международная солидарность» эфирократии – с «единством снизу» на основе мирских (и ныне искусственных) ценностей А. Шмемана. Такими свойствами эфирократия, существующая в мире «изменчивых ценностей ... эгоистичная и гедонистическая» (Ж. Аттали), позиционирует себя, по сути, как антипод органичного интеллектуала у А. Грамши.

Интересную параллель можно провести между эфирократией и компрачикосами. Напомним, что компрачикосы (от испан. *comprachicos*, буквально – «скупщики детей») – в Европе XIII – XVIII веков представляли собой организованные преступные сообщества, ведшие торговлю детьми, часто придавая им пожизненную «развлекательную специализацию». Надежность такой специализации гарантировалась предварительной «обработкой» детей, когда они превращались в карликов, горбунов, или становились обладателями уродливого выражения лица (последнее описано в романе В. Гюго «Человек, который смеётся»). Не будет большим преувеличением сказать, что эфирократия – современные мировоззренческие компрачикосы – порождают своих жертв как ширящийся класс нынешних «ман» (по Х.). Существенно здесь то отличие, что с прежними компрачикосами общество вело беспощадную борьбу и они вызвали всеобщее презрение, нынешняя же эфирократия/компрачикосы – люди весьма уважаемые, вызывающие и восторг, и resentment. Да и теперешние их мировоззренческие жертвы таковыми себя не считают – у них уже не комплекс неполноценности прежних уродцев, а комплекс «продвинутости» и уверенности в себе.

Глоссарий

Языки культуры и язык цивилизации. Язык в **работе** трактуется как «первичная, наиболее естественная и общедоступная репрезентация мира», которая коррелирует с сознанием, мыслью. Причем «Мысль выступает более простым образованием, чем язык, и способна двигаться вне и поверх знаков [слова. – Автор] ... Мысль находит себя вне словесного знака в музыке, живописи, поступке. Однако язык остается первым явлением мысли, поэтому о ней нам известно лишь поскольку ей дано слово ... отсюда ... обратное воздействие языка на мысль» (В. Биbihин). Из чего следует, по В. Турчину, что язык выполняет две основных функции: «общения между людьми и моделирования действительности [и возможности. – Автор] ... язык является как бы продолжением мозга человека, в материале языка создаются такие модели ... (знаков системы), которых не было бы в мозгу индивидуума». Отсюда при всей их автономности язык (слово) и мышление – дуальны, могут быть и действовать, только опираясь друг на друга. Язык в его связи с мышлением историчен, динамичен и многообразен. Он развивается как живая система. По Л. фон Витгенштейну не существует одного исходного универсального языка, а действует «множество относительно самостоятельных лингвистических миров», каждый из которых «подпитывается ... регулируется и поддерживается собственной операциональной логикой» (П. Гуревич).

Фундаментальная онтология также рассматривает язык дуально, но в ином аспекте, во-первых, как то, что предоставляет слово *бытию* (бытию как Бытию, нем. – *Sein*) и, во-вторых, как то, посредством чего «человек выказывает себя как сущее» (Х.), манифестирует своё *здесь-бытие*. *Цивилизационная онтология* акцентирует внимание на необходимости множественности языков *культуры* (которые «бытийны») и единственности языка *цивилизации* (который «метафизичен»). Это является одним из начал благого существования глобального *социума*, активно противостоящего *пересотворению мира*, в том числе и пересотворению языковому («лингвистической контрреволюции» – В. Кутырёв), с возникновением исключительно бессловесного мышления. Приход подобного мышления означал бы крах вызревавшего долгие тысячелетия мира человека и человека в мире как «пастыря бытия» (Х.), наступление антропологической катастрофы с «растворением» социума в инобытии «технаукомике». Здесь приметой времени может служить быстрорастущая популярность цифровых головоломок судоку (в общем тренде «оцифровывания» жизни социума) на фоне «классических» кроссвордов (как стихийного форпоста «языковой жизни» чело-

Глоссарий

вечества). Три условия определяют насущность такой подлинной, «мыслящей языковой жизни», с особенностями функционирования в ней языков. Это – нейробиология языка (как его органичность), предметность (как конкретная содержательность) и интенциональность (как специализация культурно-цивилизационной миссии) языка.

По первому условию язык, так или иначе, предопределяется строением головного мозга. Здесь выделяются три основные зависимости. Во-первых, зеркальные нейроны головного мозга ряда живых существ, в том числе и человека. В самом широком своем проявлении нейроны характеризуются активизацией как при выполнении определенных действий, так и при наблюдении аналогичных действий у других существ, причем не только себе подобных. В более узком плане нейроны во многом обеспечивают возникновение и функционирование языка. Посредством зеркальных нейронов поведенческая активность живых существ коррелирует с языковой активностью, или язык, прежде всего, выступает как «механизм передачи представлений о действиях» (И. Бауэр), связанный со способностью ориентироваться в своей среде. Поэтому, используя косвенную аллюзию на М. Метерлинка, можно говорить о «языке пчел», но не о «языке цветов».

Во-вторых, нейробиологические основы языка, в значительной степени базирующиеся на действии зеркальных нейронов, формируют языковую «картину мира» (В. Костюк). «Картина мира» в языке живых существ, отличных от человека, сопрягается лишь с их непосредственным восприятием окружения. «Картина мира» в языке взрослого человека выходит далеко за пределы чувственных образов – на вербально-знаковый уровень. Именно такая особенность открывает человеческому языку – и естественному, и искусственному – возможности, отсутствующие у других живых существ. Это, в первую очередь, способность языка высказываться о себе самом: «Обращение к реально функционирующему человеческому языку показывает, что ему органично присуща саморефлексивность, он сам является собственным метаязыком» (К.-О. Апель). Подобным образом, к примеру, действуют кибернетика и синергетика второго порядка, которые вербально-знаковыми средствами своих искусственных языков исследуют самих себя. Это и отмеченная Х., существующая преимущественно у первоязыков и первопоэзии, их способность «предоставлять голос» трансцендентному – «язык есть дом бытия». Напротив, «язык пчел» поведением отдельной пчелы может лишь сообщать другим пчелам о чем-либо для них физиологически на-

Глоссарий

сущном, действуя в ситуации поисковой неопределенности.

В-третьих, это конкретные функциональные нейробиологические структуры, предопределяющие, формирующие и поддерживающие языковую деятельность как таковую. Здесь, по нынешним научным представлениям, выделяются две альтернативные структуры, каждая из которых имеет определенную доказательную поддержку, – модульная и сетевая (Т. Черниговская). Модульная структура языковой обусловленности восходит к Н. Хомскому, который полагает существование в головном мозге универсальных правил (вначале – универсальной грамматики, ныне – принципов и параметров), инвариантных для всех человеческих языков. В процессе раннего детского развития подобные правила служат матрицей для усвоения родного естественного языка. Такая матрица может быть понята и как «след» Бытия/*Sein*: «Язык – то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отзываться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию» (Х.). В более широком плане универсальные правила структурой своих взаимодействующих модулей обуславливают общую основу любого человеческого языка – как естественного, так и искусственного. Это – модули лексики, грамматики и прагматической системы языка. Сетевая структура предопределенности языка основывается на работе ассоциативной памяти при постоянной перестройке всей нейронной сети мозга (Т. Черниговская). Здесь также предполагаются инвариантные для языков мира правила, однако не поддающиеся однозначной формализации. И, наконец, языковую действительность обуславливает двухкомпонентность мозга – структурирование его на левое и правое полушария. Такое структурирование предопределяет, прежде всего, характер двунаправленной коммуникации «внутреннего диалогизма» (М. Бахтин) мышления отдельного человека в кодах его скрытой вербализации «речи про себя» с «внешним» языком мышления (культуры, цивилизации) социума. Коммуникация организуется как разные стороны «единого процесса» (Вяч. Вс. Иванов). Причем есть весомые нейробиологические основания соотносить языки культуры с работой правого («творческого») полушария головного мозга, а язык цивилизации – левого («логического»), хотя мышление (и его язык) полушарий в той или иной степени участвует и в логическом, и в творческом процессах.

По второму условию – предметности – язык связывается с конкретной репрезентацией *универсума* для человека, отвечая на вопрос «что это есть для меня?». («Язык

Глоссарий

– то, без чего нет вопроса к вещи: "Что это?"» – В. Бибихин.) Такой ответ различается для языков культуры и языка цивилизации. Для первых он «трансцендентно-ориентирован», соответствуя целям культуры в её «надбиологической», «надбытоустроенной» предметности (в геометрической метафорике, принятой в **работе**, – действует в «вертикальном» направлении). Для языка цивилизации ответ «имманентно-ориентирован», предметно определяясь задачей цивилизации обеспечения именно «бытоустроенности» культуры (действует в «горизонтальном» направлении). Поэтому «ответ» языков культуры многозначен, языка цивилизации – однозначен. Отсюда предметность выразительно действует лишь для языков культуры, где можно говорить об их непосредственной предметности, поскольку каждая культура сосредоточена в основном в себе и для себя, лишь контекстно выходя на иные предметности – отдавая им и получая от них. Каждая предметность связывается с соответствующим, как это названо в **работе**, сектором («естественным» в культуре) или сегментом («искусственным» в культуре), по-языковому обеспечивая их. Общей особенностью есть то, что языковым обеспечением секторов являются естественные (английский, бенгали, немецкий, танца, японский) языки, тогда как сегментов – искусственные (биологии, математики, программирования, физики, химии).

Искусственность языков, связанных с соответствующими сегментами культуры, имеет неординарный характер, что выражается в двух отличительных чертах. Во-первых, те новые знаковые средства (более широкие, чем только слова), которые вводятся в языки искусственные и отсутствуют в естественных языках, так или иначе связаны с *миром*, референтны ему. Во-вторых, в искусственных языках особая роль отводится контролю слов естественного языка, когда те необходимо в нём используются. В искусственных языках такие заимствованные из естественного слова (термины) имеют специально оговариваемую, однозначно принятую смысловую направленность (например, в философии, в значительной мере основывающейся на словах естественного языка). Это выводит искусственные языки, как и естественные, на ту лежащую в их основе «картину мира», сложность которой определяет возможности конкретного языка. Таким образом, к примеру, язык математики может рассказать о себе самом посредством метаматематики.

В своей предметности естественные и искусственные языки культуры с позиций цивилизационной онтологии выполняют две основные взаимодополняющие задачи.

Глоссарий

Первая связана с тем, что языки обеспечивают системную целостность и развитие соответствующих секторов и сегментов культуры (культур-систем), развиваясь вместе с ними. Языки культуры имеют свои «родины», укорененность в них. Напротив, предметность языка цивилизации такова, что он – в идеальном состоянии – должен быть «безродным» и «космополитичным», или, по О. Шпенглеру, «чувствовать себя как дома везде». Вторая задача языков состоит в том, что если собственной формой существования культуры является диалог её структурных компонентов как культур-систем (секторов и сегментов), то языки должны быть открыты, предрасположены к такой *диалогичности*. Они выступают, собственно, «веществом» диалога, обуславливая трансляцию/перевод *смыслов* от языка к языку. Поэтому характер диалога дуален. С одной стороны он определяется совместимостью языковых «картин мира» и степенью их развитости: от полной равноправности сторон диалога до той или иной диспаритетности. С другой – *энигмностью* каждого языка относительно иного, их взаимной заинтересованностью в общении с небанальным: «Решение будущей проблемы ... культуры – не в триумфе всеобщего полиглотизма ..., но в создании сообщества людей, которые способны ухватить дух, аромат, атмосферу чужой речи» (У. Эко). Языковой же «гарантией» осуществимости диалога культур – если «вынести за скобки» роль языка цивилизации как *интерфейса* в диалоге – есть то общее в них, которое начинается с нейробиологической основы и продолжается в схожести миропонимания. Это, в сущности, замыкает на себя и необходимость, и возможность множества языков культур.

По своему третьему условию – интенциональности – языки в цивилизационной онтологии различаются тем, является ли язык внутренне самодостаточным или он выполняет внешнюю относительно себя инструментальную функцию. Внутренняя самодостаточность есть комплексным инвариантным свойством языков культуры – естественных и искусственных – во-первых, в том отношении, что каждый из них единственно соразмерен конкретному сектору или сегменту культуры, в котором он воплощен. С сектором (или сегментом) язык развивается и развивает его: «Содержание всякой культуры может быть выражено с помощью её языка, и не существует таких элементов языкового материала, ... которые не символизировали бы никакого реального значения, каково бы ни было к этому отношение тех, кто принадлежит к другим культурам» (Э. Сепир). В нём язык незаменим, требуя соответствующей «кар-

Глоссарий

тины мира» – от той, что дает высказаться танцу, до той, которая способна предос-
вить слово трансцендентному (Богу, Бытию). В языках культуры, когерентных созна-
нию, осуществляются творческие процессы – от создания новых культурно-
цивилизационных артефактов до осмысления человеком мира (Бытия) и себя в нём.
Кроме того, внутренняя самодостаточность языка имеет то значение, что благодаря ей
язык, как и его носители, приобретают «алетейность» (см. *алетейя*) – закрытость и
защищенность от слишком поверхностного и быстрого – *поставного* – понимания.
Подлинное понимание языка (как чужого, так и своего) и его носителей требует адек-
ватной культурности – с усилиями сознания, образованности, нравственности и воли.
При выполнении таких условий человек, собственно, говорит/действует (и мыслит)
на том или ином языке культуры, а не «язык говорит человеком» инерцией усвоенных
словесных штампов с сопутствующими им клише псевдомыслей. И благодаря этому
подлинные носители любого языка и культуры потенциально защищены от *хоторн-*
ского эффекта слишком легкого понимания и представительства с их сомнительны-
ми «привилегиями» – от эпатажности до *гиперреальности*.

Таким образом, с позиций интенциональности языки культуры позволяют тво-
рить и раскрываться друг на друга в диалоге, в чём их великая миссия. Великая мис-
сия идеального языка цивилизации – это однозначно инструментально обеспечивать
языки культуры (как инструментальна по отношению к культуре сама цивилизация).
Подобная однозначность предполагает искусственность – «плановость» – языка ци-
вилизации, однако данная искусственность иная, чем у сегментных языков культуры.
Суть в референте языка – в том, с чем он соотносится. У искусственных языков куль-
туры референтом является конкретная «внеплановая» репрезентация универсума –
реальная или воображаемая (биологическая, математическая, химическая, шахмат-
ная), отсюда их искусственность можно охарактеризовать как принадлежащую к I-му
порядку. Напротив, языку цивилизации, референтом которой есть инструментальная
искусственность цивилизации, необходимая и общая и для мега-культуры, и множе-
ства культур-систем своего времени, соответствует «искусственность искусственно-
го» или искусственность II-го порядка. Такой язык должен быть инвариантным «эс-
перанто» именно цивилизации – причем в исходном генезисе не быть простым эклек-
тическим объединением разных языков культуры в попытке взять от них «самое луч-
шее» («химическим предприятием» по В. фон Гумбольдту), а языком «*апостериор-*

Глоссарий

ным, основанным на сравнении и взвешенном синтезе существующих ... языков» (У. Эко). Такие «сравнение и синтез» языка цивилизации относительно языков культур осуществимы как некий конструктивный итеративный процесс на основе лингвистического герменевтического круга. В нём формируемому целому должен соответствовать язык цивилизации, осмысляемым частям – языки культуры. Результатом процесса становится функционально необходимое однозначное понимание языка цивилизации с позиций каждого языка культуры. И, напротив, с позиций языка цивилизации, – понимание языка каждой культуры в присутствии её спектра смыслового богатства. Это определяет одновременно и задачи, и возможности языка цивилизации, которые, естественно, можно пока обозначить лишь в общем виде.

Во-первых, структура языка, определяющая его свойства, должна быть когерентна цивилизационно-инструментальному мировосприятию (по принципу лингвистической относительности Сепира-Уорда). Отсюда язык цивилизации располагается в ином функциональном измерении относительно языков культуры, сопряженных со спонтанно-творческим мировосприятием. Это предопределяет принципы построения языка цивилизации как с позиций его однозначной нормативности (подобно «языку морали»), так и невозможности его «травмирующего» (мировоззренческого, сленгового) действия на языки культуры.

Во-вторых, языку цивилизации необходимо выдерживать своеобразный «тест Тьюринга». Напомним, что «классический» вариант теста предназначен для выявления возможной неразличимости мышления человека и компьютера. Его «языковой» вариант должен быть способным определять степень смысловой неразличимости между текстом, исходно созданным на языке какой-либо культуры (если таковой текст для неё возможен), и его переводом на язык цивилизации (на котором, по определению, творить нецелесообразно). Отсюда, тестирование языка цивилизации «по Тьюрингу» конкретизирует различие полномочий культуры и цивилизации. Метафорически их несходство можно представить, опираясь на известное высказывание А. Пуанкаре: «Мы доказываем при помощи логики, но открываем благодаря интуиции». В языковом переложении это звучало бы так: «Мы способны творить на языках культуры, но обеспечиваем коммуникативность (диалог) между культурами благодаря языку цивилизации, и можем переводить то, что создано культурой, на язык цивилизации без потери смысла созданного».

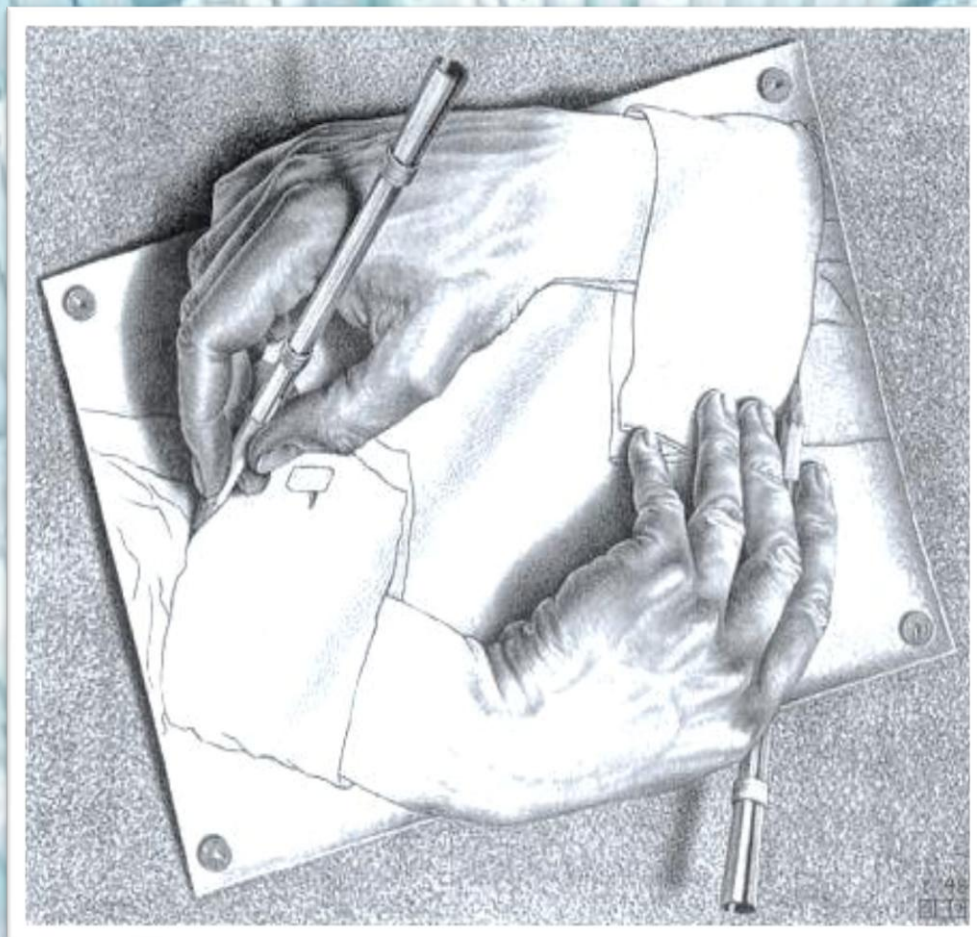
Глоссарий

В-третьих, язык цивилизации должен быть по-лингвистически политкорректным и адекватным. Ему необходимо быть нейтральным и равноудаленным от всех языков культуры – в первую очередь естественных национальных. Он не может зависеть ни от какой-либо текущей экономической, геополитической или технологической целесообразности, ни от давления уже существующих естественных языков международного общения. Мерой адекватности единого языка цивилизации может служить то, как он ненасильственно придет на замену нынешним языкам международного общения, вернув им статус «только» национальных языков. Оберегая их носителей от действия хоторнского эффекта, а сами языки – от превращения в варваризированные пиджины.

В-четвертых, языку цивилизации, исходя из его инструментальной миссии, необходимо быть функционально оптимальным. Прежде всего, это то, что можно охарактеризовать как собственный вид письма. Оно должно отличаться от уже действующей мировой письменности, сложившейся в направлении вектора культуры, – арабицы, иероглифов, кириллицы и латиницы. Перспективным здесь является новый «язык символов» (П. Гуревич), несущий в себе универсальный потенциал «отличия и различия» (Ж. Бодрийяр). Поэтому язык цивилизации на такой основе может одинаково корректно восприниматься как человеком, так и средствами коммуникации и иметь различимую фонетику. «Язык символов», нейтральный для восприятия компьютером, но с адекватной для глобального социума семантикой, синтаксисом и прагматикой, достижимый для освоения человеком, должен стать его вторым, после родного, языком – кроме иных языков культуры, которыми каждый может владеть по желанию или необходимости. Однако такой язык цивилизации не должен быть языком упрощения, подобно английскому «Глобиш», что было бы прямой культурно-цивилизационной катастрофой: «Мы можем ожидать от предполагаемой в будущем замены различных языков одним общечеловеческим лишь понижения уровня мысли» (А. Потебня). Это следует и с позиций «языкового» теста Тьюринга, и с позиций инструментально-интерфейсной функции цивилизации, по принципу *триадичности* обеспечивающей диалог культур посредством потенциально равноправных языков культур и единого языка цивилизации. Отсюда – открытость языка цивилизации развитию синхронно с усложнением культур-систем и их языков.

CONTENTS

1. Modernity as oblivion of Being	5
2. Civilizational evolution of Enframing	17
3. Comprehension <i>versus</i> indoctrination – a new mission of new science	30
4. Laws of synergetics in diagnostics of civilizational crisisness	41
5. Genesis of civilizational pathology of centrism	50
6. Pathocentral palette of Enframing	60
7. Post-nonclassic understanding and re-opening of Being	70
8. Integrity of thinking and Being – conjoining of interdependence	76
9. Sources and cultural-civilizational opportunities of dialogueness	81
10. Re-opening of an aspectness – constructive geometrization of Being	93
11. Sense in cumulative completeness of its re-opening	101
12. Mental technique of «pastor of being's» mind	108
13. Triunity as the place-and-time of presence nearby Being	120
14. Triunity in a perspective of civilizational ontology	127
15. Civilization and culture in measurement of language	140
16. Not to be a strangers to themselves	147
References	156
Summary	177
Glossary	191



Отнюдь не считая себя мессией или провидцем, автор испытывает беспокойство и удивление, следя за вектором развития современной цивилизации и ее «успехами». Они не могут не вызывать сомнений, поскольку буквально «вызревая» сами из себя, сами себя и оправдывают, всё труднее поддаваясь непредубежденному человеческому пониманию. Это определяет содержание и «будительную» направленность данной работы. Возможно, автор не одинок в таких чувствах. И здесь он предлагает канал связи:

Civil.Ont@gmail.com