

I. СТАТЬИ

Л.В. СКВОРЦОВ

КОГНИТОЛОГИЯ И КОГНИТИВИЗМ

*Как можно требовать от мысли,
чтоб она работала правильно,
когда кругом царит кромешная мгла?
В среде умеренности и аккуратности.
М.Е. Салтыков-Щедрин.*

Проблема отношения когнитологии и когнитивизма возникает на волне прогресса научного знания в области информации, оказавшего влияние на ситуацию всех, не только естественных, технических, но и гуманитарных наук. Естественно, это влияние оказалось различным и имеет различные теоретические и практические последствия.

В области гуманитарного знания информационный прогресс порождает сенсационное представление, согласно которому становится возможным создание **эмпирически достоверной философии разума**.

Философское толкование разума долгое время определялось дуалистической концепцией Рене Декарта, согласно которой атрибутом материальной субстанции является пространственная характеристика, **протяжение**, а атрибутом идеальной субстанции – **мышление**. Две субстанции оказывались антиподами, соответствие между которыми как истинное познание удостоверялось с помощью Творца мироздания, который в силу своего совершенства не имел права и не мог вводить человека в заблуждение.

Под влиянием позитивизма возникает попытка преодолеть картезианский дуализм и определить общее начало материального

и идеального. Проблема отношения между субстанциями трансформируется в психофизическую проблему, т.е. проблему человека, а не Универсума.

Однако теоретическая последовательность в решении психофизической проблемы, как правило, оборачивалась очевидным редукционизмом: либо материальное сводилось путем логической аргументации к идеальному и мир не только становился «монистическим», но и мог «помещаться» в сознании человека; либо идеальное сводилось к материальному, так что мозг мог «выделять» мысль, как печень выделяет желчь. Попытки бихевиоризма избежать нелепостей идеалистического и вульгарно-материалистического редукционизма, исходить в объяснении только из, казалось бы, реальных, видимых форм поведения, находить подлинную причину и выводить **из нее**, а не из абстракций разума адекватные следствия породили парадоксальные воззрения на жизнь человека. За пределами «реальности» и «подлинности» оказывалась вся сфера культуры. Человек низводился до уровня примитивного организма, действующего в соответствии с инстинктами, рефлексам, стимулами и реакциями.

Когнитология – это духовный антипод бихевиоризма. Ее постулат основан на признании **относительной автономии сферы разума**, формирующего исходные предпосылки образов, оказывающих драматическое влияние на жизнь человека.

Это значит, что поведение человека определяется как изменением материальных условий его бытия, так и феноменологией духа. Здесь мы имеем дело с «обратным» детерминизмом, отвечающим на вопрос, как идеи разума материализуются в действительной жизни. Этот взгляд следует философской традиции признания автономии разума, представленной именами выдающихся философов, начиная с Сократа и Платона.

Наряду с этой линией возникает и другая теоретическая линия – линия материализма, которая в Новое время приводит к специфическому толкованию человека как машины. Прогресс в области научных исследований информации, как казалось, открывал качественно новые перспективы механистического толкования разума. В середине XX в. возникают набирающие силу тенденции утверждения **компьютерных версий разума и поведения чело-**

века. Ключевую роль в утверждении этих тенденций сыграли такие ученые, как Ньюелл, Саймон, Чомски и Хилари Патнэм.

Их позиция подкреплялась раскрытием природы действия нейронов человеческого мозга, имеющей «дигитальный характер», т.е. действующей по принципу «on – off», «включение – выключение». Когнитивные операции, таким образом, могли конструироваться по типу «входа» и «выхода» («input» – «output»). Такое конструирование и становится истоком когнитивизма.

Эта позиция казалась весьма привлекательной, поскольку она, с одной стороны, была постбихевиористской, преодолевающей очевидную вульгаризацию человеческой природы, а с другой – соответствующей «моде», победному шествию информационного прогресса во всех сферах жизни. Компьютер не просто занял подобающее ему место в системах управления, обучения, на производстве и в быту, в системе обороны, в медицине, на транспорте и в научных исследованиях и межличностной коммуникации, он стал оказывать все более заметное влияние **на типы мышления и речевой коммуникации**. Здесь и стали возникать некоторые странности, связанные с попытками утвердить новую, компьютерную модель сознания.

Литавры, сопровождающие утверждение информационного общества, не могли заглушить голосов тех теоретиков, которые видели очевидное несоответствие компьютерной модели сознания его реальному цивилизационному функционированию. Хотя компьютерная модель разума рассматривалась как соответствующая принципам научного мышления, однако она, как оказывалось, ставила под сомнение основания такой науки, как математика. Возникал вопрос: можно ли представить математику, ее эволюцию, ее открытие по типу «входа – выхода»? Что, например, имеется на «входе» мнимых чисел? Или как объяснить рождение идеальных конструкций непересекающихся параллельных, с одной стороны, и пространства Лобачевского – Римана, обладающего свойством кривизны, – с другой? Или как понять природу сновидений? Что здесь на «входе» и что «на выходе»? Во время сна сознание человека рождает образы и оперирует ими автономно. Как это возможно, если человек спит с закрытыми глазами и не видит внешним взором то, что он «видит» своим внутренним взором? Откуда берутся эти картины, которые наблюдает человек во время сна? Какой но-

ситель определяет их содержание? Энцефалограмма не способна расшифровать содержание сна.

Проблема заключалась и в принципиальной невозможности выразить в компьютерной модели сознания контакт человека с трансцендентной реальностью, которая предполагает возможность безграничных, т.е. свободных, самоопределений человека. Если же исключить этот контакт, то человек утрачивает свою некомпьютерную парадоксальность, а вместе с тем и специфику, становится в один ряд с другими живыми организмами. Но существуют ли реальные основания автономии разума?

1. Феноменология и эмпирическое основание автономии разума

Автономия разума может быть признана возможной, если разум имеет автономное эмпирическое основание, не тождественное сумме влияний внешних эмпирически данных причин.

Философское рассмотрение этой проблемы оказывается связанным с теми дискуссиями, которые возникают вокруг новейших концепций феноменологии.

В центре внимания этих дискуссий закономерно оказываются такие понятия, как «непосредственный опыт» и «интенциональность», а также методологические представления – «эпохэ» и «феноменологическая редукция».

Эти понятия являются ключевыми в феноменологии Э. Гуссерля. Они имеют прямое отношение к когнитологии, поскольку нацелены на расшифровку внутренней структуры сознания. Признание легитимности или отрицание легитимности непосредственного философского опыта во многом предопределяет возможность признания когнитологии как дисциплины, входящей в ряд наук, опирающихся на опытное знание. В этом контексте ключевая установка феноменологии – «ближе к самим вещам!» – предполагает специфическое понимание «вещей».

Это и порождает теоретические дискуссии.

Их иллюстрацией может служить столкновение позиций таких интерпретаторов феноменологии Гуссерля, как Яакко Хинтикаа и Сёрен Овергард.

Сёрен Овергард (кафедра философии, Университет Галла, Англия) для определения адекватной философской позиции считает необходимым дать анализ возникшей исторически теоретической пропасти между аналитической и континентальной традициями в философии. Если одни утверждают, что такой пропасти никогда и не было, то другие считают необходимым проследить историю возникших традиций вплоть до их общих корней. Тем самым создается возможность наведения мостов и выработки единой позиции. Попытки «сидеть на двух стульях» С. Овергард считает несостоятельными. В такой попытке он и видит слабость позиции Яакко Хинтикки.

«Сидеть на двух стульях» означает признавать в одном явлении в одно и то же время совпадение эмпирического и трансцендентального.

Но ведь в субъект-объектной реальности как раз и происходит совпадение факта и его идеальной формы. Это – **образец** как выражение совершенства. Совпадение эмпирического и трансцендентального, таким образом, происходит в действительности практического творчества.

Но как обстоит дело в феноменологии? Это зависит от толкования «вещи». В феноменологии «вещь» не совпадает с реальным предметом, так как она становится продуктом феноменологической редукции, т.е. «заклучения в скобки» реального мира. «Вещь» находится в сфере сознания. В такой «вещи» также происходит соединение трансцендентального и эмпирического, но эмпирическое здесь является моментом непосредственного, а не внешнего опыта. Однако идея «**соединения**» является общей.

Овергард считает, что Хинтикка вдохновился Витгенштейном, который в работах «среднего периода» «флиртовал» с понятием философии как феноменологии. Вместе с тем Хинтикка проявил особый интерес к феномену непосредственного опыта, его артикуляции и критике феноменологической концепции Гуссерля. Овергард в свою очередь считает позицию Хинтикки позицией «непонимания».

Правильная оценка этих споров во многом зависит от прояснения того, что хотел сказать Гуссерль на самом деле. Но не означает ли этот взгляд «додумать» за Гуссерля, «выпрямить» его мысль таким образом, чтобы подкрепить *свое* видение его философии?

Одна из ключевых категорий феноменологии Гуссерля – это «эпохэ», не только допускающая, но и предполагающая необходимость «заклучения в скобки» окружающего мира, отделение от него сферы сознания. В нем и должна находиться истина. По логике рассуждений Гуссерля именно такое отделение истины от текущей и неопределенной эмпирической реальности и позволяет сделать философию строгой наукой.

С позиций обыденного здравого смысла такое разделение окружающего мира и сознания представляется нелепым, ибо в этом случае философия как бы изолируется от объекта, познание которого и превращает философию в знание. Философ становится тем «пауком», который плетет свою паутину из самого себя, т.е. оказывается очередной иллюстрацией критики Ф. Бэконом спекулятивной философии, которая строит мир из понятий, обреченных с самого начала на то, чтобы не соответствовать критерию истины. Но разве математик не создает мир, сотканный из логически выстроенных с помощью исходных понятий конструкций? Геометрия Евклида, например, строится именно таким образом. При этом математика служила *образцом* строгой науки.

Стало быть, и философия, если она правильно определит исходные понятия и, опираясь на них, будет создавать логически последовательную структуру, может создать истинный образец любого предмета. То, что эмпирическая жизнь не соответствует этому образцу, ни о чем не говорит, ибо она есть некий «сырой материал», который еще должен быть *сформирован*.

Такое представление может казаться односторонним. На самом деле, можно говорить о двух типах жизни-в-мире. Жизнь, складывающаяся исторически, может считаться подлинной, поскольку она формируется под воздействием реальных, невыдуманных обстоятельств. Здесь действует причинно-следственная связь, так что человек реагирует на нее в точном соответствии со стимулом. Но жизнь может формироваться и под воздействием определенной цивилизационной идеи, которая упорядочивает поведение таким образом, что в итоге возникает соответствующий идее прекрасный результат. В этом случае приоритетное значение **придается социальной рефлексии, самоанализу, способности осознать прекрасное и сделать правильный выбор**. Как с этой точки зрения следует оценивать категорию «эпохэ»? «Заклучение

в скобки» реального мира можно рассматривать как методическое правило, позволяющее встать «выше» текущих исторических детерминант, обуславливающих стихийное течение событий, выработать внутренние ориентиры, способные придать совершенную форму человеческому мироустройству. В этом мироустройстве мир предстает как целое, как гармоничное и взаимосвязанное единство частей, где каждая часть выполняет свою функцию, поскольку соответствует содержанию и форме целого. В этой системе объективность совпадает с соответствием функционирования части функционированию целого. Феноменологический лозунг близости к самим вещам может трактоваться как близость к вещам, наиболее адекватно исполняющим свои функции в контексте совершенного целого. Именно в таком подходе фактичность и трансцендентальность сливаются органически: факт обретает свою подлинность, поскольку он совпадает с заданной ему формой. И здесь проявляется принципиальная разница между фактичностью, как она толкуется в естественно-научном знании, и фактичностью в феноменологии. Фактичность в естествознании совпадает с фактом как он есть здесь и сейчас. Фактичность в феноменологии – это объективность предмета как он задан в сознании целого. В этой своей форме феноменологическая фактичность и оказывается в ее гуманитарной ипостаси, а вместе с тем в мире когнитологии. В центре внимания когнитологической интерпретации позиции Гусерля оказывается проблема «феноменологической редукции». Хинтиikka полагает, что именно на ее основе и возникает содержание *непосредственного опыта*, его различных базисных составляющих: неартикулированных данных – это данные цвета, звука, осязания, т.е. «содержаний ощущения», лишенных интенциональности; и **мыслительных процессов**, которые несут в себе специфическую интенциональность. Содержание ощущений – это хилетическое, т.е. «бесформенное вещество», которое нуждается в придании ему формы или «ноэтических моментов» со стороны конструирующего опыт субъекта.

Хинтиikka формулирует эту мысль как мысль Гуссерля, отмечая, что эмпирический опыт не приходит к нам уже артикулированным категориально. Он структурируется посредством ноэтической активности. Мы налагаем формы на сырой материал опыта, что необходимо сделать для того, чтобы превратить опыт в *опыт*

объектов с их качествами и отношениями. В редукционистском стремлении достигнуть ноэтических и хилетических (неартикулированных) слоев важную роль играют понятия «заключение в скобки» или «эпохэ», как метод получения непосредственного опыта. Таким образом, по мысли Хинтикки, из непосредственного опыта Гуссерлем исключаются повседневные материальные объекты. Гуссерль через непосредственный опыт открывает «концептуальную структуру» мира. Соответственно обычные объекты, такие как деревья, животные, люди, инструменты, должны восприниматься не в соответствии с их лежащими на эмпирической поверхности качествами, как исчерпывающими их действительную природу, а как неартикулированные, так называемые хилетические данные, смысловая природа которых еще должна быть сформирована. Если феноменологическая редукция выводит нас за пределы обычных объектов к непосредственному опыту, то затем этот непосредственный опыт артикулируется и для этого вводится понятие «конституция». Конституция должна иметь дело с процессами, посредством которых данное артикулируется в сознании человека, возвращаясь к уровню обычных объектов. Согласно Хинтикке, Гуссерль был уверен в том, что в непосредственном опыте материальные объекты не могут быть даны. В нем присутствуют **только** хилетические данные. Это сомнительное предположение и привело к постулату о «сырых» хилетических данных как основных составляющих опыта, тогда как Витгенштейн понял, что даже наиболее примитивный, необработанный опыт уже артикулирован категорически: он состоит из определенных целостностей – животных, растений, людей, полезных приспособлений, домов, гор, так же как из положения наших дел и событий. А это значит, что весь методологический аппарат Гуссерля становится ненужным, отпадет необходимость и в понятии «конституция». Овергард справедливо считает, что этот вывод о ненужности феноменологической редукции наносит удар по основам феноменологии Гуссерля¹.

Очевидно, что вырисовываются **две трактовки непосредственного опыта**: трактовка Гуссерля и трактовка Витгенштейна.

¹ См.: Overgaard S. How to analyze immediate experience: Hintikka, Husserl and idea of phenomenology // *Metaphilosophy*. – Oxford, 2008. – Vol. 39, N 3. – P. 286.

Гуссерль полагает что опыт в его целостности состоит из двух частей – сырых ощущений как непосредственно данных и их артикулирования ноэтическими средствами. В итоге путем конструирования «возникают» объекты в своей целостности. Витгенштейн же вслед за Хайдеггером считает, что человек непосредственным образом воспринимает целостные объекты – автомобиль марки «мерседес», а не по отдельности краски, запах бензина, шуршание шин и т.д. Вначале целое, а затем и его качества как части целого: вначале дом, а затем скрип дверей, цвет крыши, запах дыма из печной трубы и т.д.

Как оказалось, обе трактовки опыта имеют под собой реальные основания: это опыт обычного человека, на который опираются Хайдеггер и Витгенштейн, и опыт создателя сложных информационных систем, который предвосхищала феноменологическая конструкция Гуссерля.

На самом деле обычный человек воспринимает объекты в их целостности и оперирует их образами в своей мыслительной деятельности.

Физик, имеющий дело с механизмами воспроизведения и передачи образов реальности в информационных системах, оценивает опыт совершенно иначе. Для того чтобы воспроизвести образ реальности на телевизионном экране, он должен «разложить» его на составные элементы, которые затем синтезируются как единое целое. Составные части образа превращаются в электромагнитные волны и ретранслируются. В этом виде они принимаются приемником и синтезируются в образ целого, который и появляется на экране. Очевидно, что этот механизм восприятия, воссоздания и ретрансляции образа объекта в общих чертах соответствует той феноменологической схеме, которая была сформулирована Гуссерлем.

В информационной схеме, которая корреспондирует с феноменологической редукцией, исходные элементы опыта и образ, который создается из них, не имеют внешнего сходства. Этот парадокс не фиксируется обычным человеком, сидящим у экрана телевизора. Для него имеет смысл лишь результат, а не процесс, создающий этот результат. Для физика имеет определяющий смысл опыт превращения «невидимых» электромагнитных волн в «видимый» на экране образ. Оба опыта действуют в разных аспектах и поэтому могут полагаться объективными в своем специфическом

смысле: для физика объективным является опыт, который обеспечивает **превращение электромагнитных волн** в видимый образ; для обычного человека объективным является опыт **усвоения образного содержания и смысл информации**, возникающей на экране.

Для философа здесь сохраняется вопрос: как эти два типа опыта соотносятся с определением истины? Не является ли один из видов опыта иллюзорным видением реальности?

Образ передает смысл. Но этот смысл не «вытекает» из электромагнитных волн.

Философский смысл этого явления обретает космологический характер. На самом деле, что представляет с точки зрения смысла астрофизика Вселенной? Астрофизики говорят о первоначальном взрыве Вселенной, объясняющем наблюдаемое рассеяние галактик, о возможном конечном состоянии Универсума как бесструктурной реальности, в которой все конкретное исчезает, о распадении структур материи в критических температурах. Если с астрофизической точки зрения мир не имеет человеческого смысла, то тогда как объяснить знание абсолютного смысла, возникающее у человека?

Воспринимая мир метафорически, человек воспринимает и смысл, который изначально заложен в метафоре Универсума. Но если мир – это продукт информационной игры, то тогда в нем возможны самые различные комбинации и формы этих комбинаций должны определять релятивность метафорических смыслов в отношении целого. Но если и жизнь человека есть продукт этой информационной игры, то в его сознании не может возникнуть истинного знания абсолютного смысла. Между тем такое знание абсолютного смысла возникает, возникает и представление о его истинности, поскольку оно оказывается «привязанным» к определенным эмпирическим явлениям и вещам. Компьютерная модель сознания, естественно, не может обеспечить решение таких вопросов, поскольку ответ на них дается индивидом **на основе уникальности его собственного опыта**: индивид «видит» реальность ответа «за» или «против» через призму собственной судьбы. Или он «знает», откуда происходит реальность смысла, а вместе с тем специфическое, уникальное складывание его судьбы, или точно так же он может на основе своего жизненного опыта утверждать, что смысла его бытия *не существует*, и это «знание» будет опре-

делять его отношение к жизни. Возможно ли **объективное** решение этой проблемы на феноменологической основе? Считал ли Гуссерль достаточным для прояснения этой проблемы сложившийся исторически контакт человека с миром или же он считал, что этот контакт продолжает носить экспериментальный характер и пока окончательного ответа быть не может?

Хинтикка склоняется к тому, что Гуссерль считает «сохранение» сложившейся формы человеческого обладания миром достаточным для определенных заключений и выводов.

Овергард же считает, что хотя сложившийся контакт является довольно определенным, он все еще нуждается в том, чтобы сделаться **более понятным** на определенном фундаментальном уровне¹. Вопрос может быть сформулирован следующим образом: **открывает** ли человек объективно существующий смысл бытия или же он должен **привнести** смысл в мир и тем самым выполнить свою космологическую функцию?

Ответ на первую часть вопроса представляется очевидным: как можно **открыть** смысл в том, что «выносятся за скобки»?

Как известно, для Гуссерля переход на феноменологическую позицию связан с преодолением «естественной установки» путем осуществления феноменологической редукции, а это включает в себя «заключение в скобки» опыта, основанного на естественном восприятии окружающей действительности. Однако вопреки очевидной логике Овергард утверждает, что Гуссерль полагал, будто «эпохэ» ничего не исключает из нашего взгляда на мир, а лишь помогает постигать явления. Ключевое значение «эпохэ» состоит в модификации нашего отношения к миру без аннигиляции, исключения или изменения чего-либо, что дано в естественной установке. Но если это так, то тогда теряет смысл «эпохэ». Ведь «эпохэ» – это исходная предпосылка построения «истинного» мира, а не простого «возвращения» к миру, данному в естественной установке.

В естественной установке мир видится так, как он сам представляет себя. Человек испытывает объекты так, как они даны в самом опыте, непосредственным образом.

¹ См.: *Overgaard S. How to analyze immediate experience: Hintikka, Husserl and idea of phenomenology // Metaphilosophy. – Oxford, 2008. – Vol. 39, N 3. – P. 288.*

«Эпохэ» радикально меняет эту ситуацию. «Заклучая в скобки» реалии естественного мира, «эпохэ» делает нас свободными в тематизации интенциональных объектов. Так создается возможность представления интенциональных лучей, ведущих от объектов непосредственного опыта к самой исходной точке творения мира чистой феноменологии. Это значит, что наряду с исходной точкой творения естественного мира **возникает новая исходная точка творения мира чистой феноменологии.**

Гуссерль связывает истину бытия с феноменологическим творчеством. Он называет этот процесс трансцендентально-феноменологической редукцией, т.е. методом движения от внешне испытываемого мира ко всеохватывающему, конститутивному **абсолютному бытию**, т.е. к **трансцендентальной субъективности. И в этой точке открывается трансцендентный мир.** Соответственно интенциональный объект играет роль «трансцендентального намека», «направляющей нити» к феноменологическому откровению экспериментирующей субъективности. Исходя из предложенной трактовки Гуссерля, Овергард утверждает, что «конституция» и «феноменологическая редукция» – две стороны одной медали: различия между ними – это просто различия между тем, *что мы хотим понять* (конституция), и *«методом, с помощью которого мы стремимся достигнуть этого понимания* (редукция). Хотя Овергард и утверждает, что изображение Хинтиккой Гуссерля – это что-то похожее на карикатуру¹.

Однако с этим вряд ли можно согласиться. Сам Овергард выделил точки своего согласия с Хинтиккой², которые затрагивают существенные стороны феноменологии Гуссерля.

Видимо, более аккуратным будет утверждение, что сам Гуссерль допускает различное толкование своей позиции. И это обычное явление в истории философии. Ясно одно: мы нуждаемся в «эпохэ» Гуссерля. Посредством «эпохэ» открывается путь к соприкосновению с трансцендентным миром, который в своей вечной туманности как бы предлагает нам гипотетически определить возможности или невозможности целостности Универсума. Созда-

¹ См.: Overgaard S. How to analyze immediate experience: Hintikka, Husserl and idea of phenomenology // Metaphilosophy. – Oxford, 2008. – Vol. 39, N 3. – P. 301.

² См.: Ibid. – P. 286–287.

вая образ этой целостности, сознание упорядочивает себя и открывает конечные смыслы. И в этом заключается возможность преодоления постоянного психологического беспокойства, возникающего в ситуации неопределенности оснований Бытия, а вместе с тем и ноэтической форматизации непосредственного опыта.

«Без эпох» мы имеем непосредственный опыт, да, конечно, но мы не имеем философии непосредственного опыта»¹.

«Эпохэ» – путь понимания себя, тематизации своей жизни, способности встать над повседневностью, проникнуть в абсолютный смысл своей субъективности, а значит, и соприкоснуться с трансценденцией. Эта «полная» характеристика феноменологической редукции вместе с тем порождает фундаментальную проблему определения объективных оснований истины бытия в ситуации «заключенности» человека между внутренней и внешней трансценденциями. Нахождение между границами явленного бытия и образует вечную проблему истины существования человека, т.е. сущность его экзистенции.

Как возможны ясность и определенность знания в ареале пространства и времени, находящегося между трансценденциями? Когнитивная наука пытается найти ответ на этот вопрос путем определения **приоритета** объекта или субъекта в качестве исходной точки в объяснении реальных детерминант форм человеческого поведения. На этом основании и должно строиться объективное гуманитарное и социальное знание.

2. Противоречия когнитивного знания

Член социологической предметной группы Университета Манчестера (Англия) Род Ватсон и профессор Бостонского Университета (США) Джеф Коултер ставят вопрос о том, способна ли теоретическая мысль выработать такой концептуальный аппарат, который обеспечит подъем и экстраординарную ясность и убедительность «когнитивной науки»². Ясность и убедительность осо-

¹ См.: *Overgaard S.* How to analyze immediate experience: Hintikka, Husserl and idea of phenomenology // *Metaphilosophy*. – Oxford, 2008. – Vol. 39, N 3. – P. 302.

² См.: *Watson R., Coulter J.* The debate over cognitivism // *Theory, culture and society*. – Los Angeles, 2008. – Vol. 25, N 2 March. – P. 1.

бенно необходимы в качестве противовеса вызовам постмодернизма и постструктурализма, превращающим социальные представления в нечто текучее и лишенное разграничений. Такое «снятие» оппозиций не имеет реального теоретического смысла, поскольку влечет за собой смешение понятий идентификации противоположных определений, размывающих границы между истинным и ложным со всеми вытекающими отсюда последствиями. Вместе в тем, если, считают Ватсон и Коултер, сохранится теоретическое пространство дебатов на базе существующих оппозиций, то традиционные проблемы будут скорее воспроизводиться, нежели разрешаться.

Где Ватсон и Коултер видят **истoki** возникающих методологических противоречий? Они усматривают их в самой истории социального знания. Имплицитно противоречие проявилось в создании Эмилем Дюркгеймом двух основополагающих работ: «Правила социологического метода» (1895) и «Самоубийство: исследование в социологии» (1897).

Сопоставление методологических позиций Дюркгейма, относящихся к различным периодам его творчества, фиксирует наличие в них классической оппозиции социального и индивидуального как «внешнего» и «внутреннего». Какая реальность способна соединить «внутреннее» с «внешним», «индивидуальное» с «общим»? Если нет ответа на эти вопросы, то в конкретных исследованиях будут возникать парадоксальные взаимоисключающие ответы на одни и те же вопросы, и они будут восприниматься в равной степени как истинные. Это и проявилось в позициях Дюркгейма. Дюркгейм полагает, что социальные факты не могут быть объяснены посредством их «индивидуальных манифестаций» или «индивидуальными состояниями сознания». Дюркгейм считал, что **социальные феномены необходимо изучать объективно, как «внешние вещи»**. Это представление стало «мантрой» социальных наук.

Вместе с тем в объяснении самоубийства Дюркгейм опирался на концепцию «аномии», т.е. произвольного и вредного отклонения от нормы. И здесь психологическая составляющая должна была играть роль дополнительного ресурса объяснения. В развитие этой идеи Ватсон и Коултер ссылаются на исследование Энтони Гидденса «Социология самоубийства» (1971)¹, в котором отмечается, что

¹ Giddens A. The sociology of suicide. – London, 1971. – P. 374.

именно психологисты должны ответить на вопрос, почему именно этот, а не другой индивид решает покончить жизнь самоубийством, хотя оба действуют в сходных жизненных ситуациях и руководствуются сходными эгоистическими соображениями. Если идентичные факты и обстоятельства ситуации имеют разные следствия, то тогда очевидно, что сведение объективности только к действию внешних вещей может дать неадекватный, ошибочный результат. Применительно к феномену самоубийства объяснения стали опираться на признание личностной сущности индивида как суицидальной, через которую и происходит трансляция объективных обстоятельств бытия. Это представляется верным. Но только до тех пор, пока суицидальные тенденции не приобретают характер **массового явления**. В этом случае индивидуальный мотив может быть следствием изменения социального настроения, понимание которого выходит за пределы особенностей индивидуальной психики. И здесь вступает в действие иная *методология*.

Ватсон и Коултер замечают, что в процессе взаимодействия психологических и социологических аспектов исследования проблемы часто представляются в терминах «отношений» между этими дисциплинами. При этом такие социологические предикаты, как «мотив», «понимание», «обоснование», могут использоваться в качестве присущих дисциплинарному корпусу психологии.

Вместе с тем с точки зрения социологии ментальные явления могут методологически выводиться за пределы психологии и оцениваться в системе социальных отношений. Наиболее очевидно это проявляется в контексте методологии материализма. Так, в социологии понятие «материализм» относится к **экономическому базису общества**. Соответственно через посредство понятий базиса толкуются «нематериальные» ментальные состояния: они представляются производными. Что касается психологии, «материализм» в ней относится к **«физикализму»**, утверждающему отношение ментальных предикатов к нейрофизиологии, нейрохимии и нейрофункционированию мозга, производству и хранению информации, полученной через сенсорные органы. Таким образом понятие «материализм» обретает разные смыслы. Но при всех различиях общим можно считать то, что ментальные явления рассматриваются не в их автономных проявлениях, а как производное от общих социальных или физиологических факторов. В том и

другом случаях мы имеем дело с эффектом **редукционизма**. В силу этого утверждение материалистического единства метода оказывается сомнительным, поскольку оно не оставляет пространства для нередукционистских подходов к изучению «не-материальных» состояний.

Но можно ли избавиться от редукционизма и в то же время избежать теоретически несовместимых выводов? Ватсон и Коултер считают возможным специфическое «разделение» полей исследования сознания. «Изучение сознания или разума, – считают они, – не является и не может быть доменом **какой-то одной дисциплины**. Действительно, великие взаимовключения возникли для всех дисциплин – не только для когнитивной науки – всюду там, где роль “разума”... вошла в свою игру»¹. Это – принципиальное замечание. На самом деле, понятия «сознание» и «разум» относятся ко *всем* сферам деятельности человека и поэтому когнитивная наука имеет характер концептуальной общности. Это значит, что **она определяет механизмы деятельности сознания, которые проявляют себя в различных областях жизни человека**. Но значит ли это, что мы находим решение проблемы путем отсылы к *нескольким* дисциплинам? Дело в том, что в различных дисциплинах возникает одна и та же фундаментальная проблема: можно ли «свести» идеальное к материальному?

Ватсон и Коултер обращают внимание на запутанность этой проблемы и на тот подход к ее решению, который был предложен Джорджем Гербертом Мидом. В позиции Мида разум понимается парадоксально. Парадоксальность в данном случае совпадает с противоречивостью. О парадоксальности позиций Джорджа Герберта Мида уместно говорить с двух точек зрения. **Во-первых**, эта парадоксальность касается понимания **истоков разума**. Мид утверждал, что разум не мог возникнуть иначе, кроме как в рамках социальной среды². Этот тезис выделил человека из мира животных, которые, не имея социальной среды, не могли иметь и разум. Вместе с тем он утверждал, что «социальное поведение предполагает группу животных, чьи жизненные процессы определяются в

¹ Giddens A. The sociology of suicide. – London, 1971. – P. 6.

² См.: Мид Дж.Г. Избранное. – М.: ИНИОН РАН, 2009. – С. 179.

значительной степени их действиями в адрес друг друга и последствиями этих действий»¹.

Касаясь материальных оснований разума, Мид отмечал, что физиологически универсальность разума в человеческом социальном порядке базируется на универсальности нервной структуры у всех индивидов, приобщенных к этому социальному порядку². Очевидно, что если разум не может найти выражение и вообще не смог бы возникнуть иначе как в рамках социальной среды, то говорить о разуме как биологическом атрибуте индивидуального организма бессмысленно. Так думал и сам Мид, однако он думал и прямо противоположным образом.

Во-вторых, Мид давал парадоксальную трактовку и универсальности позиции, которая определялась как *разумная*.

Мид признает универсальность суждений разума, но при этом утверждает, что эта универсальность должна изменять свой смысл при переходе индивида из одной профессиональной или социальной группы в другую. Универсальность и есть способность изменять символические формы, в которых осуществляется дискурс членов данной группы. Универсальность постулируется вне контекста ее совпадения с истиной. В этом смысле разум – это способность индивида вобрать в себя, в свою природу организованные реакции и вызывать их посредством символов. Например, что такое разум в математическом сообществе? Это – возможность и способность использовать символы, которыми пользуется это сообщество, комбинировать их в согласии с правилами математического сообщества, которому они принадлежат. При этом, оказывается, вовсе не обязательно знать то, что эти символы означают³.

Так с точки зрения гносеологической открываются безграничные *возможности для коммуникаций*, в том числе и для преодоления исторической противоположности менталитета Востока и Запада.

Если для того, чтобы быть универсальным, цивилизационный дискурс должен постоянно пересматриваться, то отсюда следует вывод, что его представления в своем содержании не совпа-

¹ См.: Мид Дж.Г. Избранное. – М.: ИНИОН РАН, 2009. – С. 245–246.

² См.: там же. – С. 207.

³ См.: там же. – С. 206.

дают с однозначностью истины. Но как следует трактовать разум, если он не имеет отношения к **универсальности истины**? На самом деле, разве математическая истина $2 \times 2 = 4$ зависит от специфики символов языка европейцев или арабов? Разве она не тождественна для всего и не является в **этом** смысле выражением своей разумности? Если не принимать это исходное представление, то тогда нельзя найти общий язык и с математическим сообществом, а с другой стороны, **безумства** молодежи на концертах рок-групп или свалки футбольных болельщиков во время встречи известных команд могут считаться в силу своей специфической «универсальности» разумными.

Может ли быть признана равнозначной «универсальность» дискурса всех социальных групп, составляющих структуру данного общества? Как, например, следует относиться к дискурсу групп, входящих в мафию, объединяющихся вокруг воров в законе и т.д.? Это – практические вопросы, которые невозможно поставить и решить, игнорируя проблему критерия теоретической и нравственной **истины**. Рассудочная логика исходит из постулата однозначности истины. Соответственно, и объективная истина **должна** носить однозначный характер. Это – требование логики. Методология получения объективной истины нацелена на однозначность достигаемого результата. Другим качеством истины полагается независимость от воли субъекта.

Но как возможно совпадение воли и объективности истины?

Феноменология нашла специфическое решение этой проблемы. Она исходит из реальности сферы сознания как *субъект-объектной* действительности. Эту действительность образует **интенциональность**. Интенциональность – атрибут субъекта, но она включает в себе и объективность как предмет, на который она направлена. Тем самым интенциональность в себе преодолевает «расщепленность» субъекта и объекта, а значит, и двойственности смысла. Здесь субъективность «сливается» с объективностью, а объективность оказывается включенной в субъективность. Это и есть исходная точка истины знания применительно к бытию субъекта.

Однако такое воплощение истины все же **не позволяет субъекту выйти за собственные пределы**: объект остается «внутри» сознания.

3. Взаимодополняющий смысл методологических модусов

Выход субъекта за собственные пределы возможен в том случае, если теория отталкивается от **реальных форм жизни**, в которых сознание и объективная действительность «сплетаются» в единый процесс. Проблема, однако, состоит в том, что реальные формы жизни не совпадают в своей сущности, более того – кажутся методологически взаимно исключающими. В итоге при всей своей эмпирической достоверности методологические модусы оказываются взаимоисключающими. Они «расщепляются» на три составляющие. Это – «психологизм», «ментализм» и «когнитивизм». «Психологизм» возник как осмысление тенденций сведения социальных явлений к индивидуальным свойствам субъектов и качествам их разума. «**Типичный индивидуум**» в этом модусе становится точкой отсчета для социальных обобщений.

Что касается «ментализма», то он определяется позицией, согласно которой люди ведут себя на основе **общепринятых состояний разума**.

«Когнитивизм» же ассоциируется с **компьютерно-репрезентационалистской теорией разума**. Продуктивность этих модусов относительна. Она определяется их **функциональной ролью**. Так, в ситуации противостояния общества деспотизму власти и догматическому диктату абсолютную ценность в общественном сознании обретают **личная свобода и независимость мышления**. Символическим выражением этого можно считать известную фразу Вольтера: «Я не одобряю того, что вы говорите, но я ценой собственной жизни буду защищать ваше право говорить это». В этом утверждении Вольтера имплицитно содержится признание сакральной ценности человеческого достоинства. Признание сакральности этой ценности в России двигало дворянскими революционерами, восставшими против самодержавия и вышедшими 14 декабря 1825 г. на Сенатскую площадь. Абсолютный смысл человеческого достоинства был расшифрован А.И. Герценом, который говорил: «Я – человек и пожертвую всем ради человеческого достоинства». Таким образом, человеческое достоинство обретает в самосознании **абсолютную ценность**, для сохранения которой можно пожертвовать жизнью. В самой эмпирической действительности обнаруживается *абсолютное*, которое становится исходным стимулом

принятия решения и практического действия. Оно определяет социальные и межличностные отношения. Социальная картина может складываться путем «сложения» независимых и свободно действующих субъектов. Свободный индивид здесь – «типичный субъект», качества которого и становятся исходной точкой социального объяснения. А это значит, что психологизм представляется адекватной методологией для объяснения не только индивидуального, но и социального поведения.

Вместе с тем он обнаруживает свои границы в ситуациях, где социальное поведение «задано» **сакральными ментальными формами**. Здесь особенности индивида нивелируются установленными общими рамками мышления. Особенно отчетливо механизмы ментализма проявляются там, где общество следует не сакральности личного достоинства, а установленным **сакральным заветам**. В качестве иллюстрации можно сослаться на восприятие Талмуда в среде еврейской общины. В.В. Розанов дал свой комментарий автобиографических записей принявшим православие выкреста, который отмечал огромную роль изучения Талмуда в жизни каждого ортодоксального еврея. Узнав это, отмечал он, узнаешь сразу всю жизнь еврея с самой колыбели до самой могилы. В этом контексте В.В. Розанов пишет о получении из этих автобиографических записей той истины, что «вся жизнь еврея талмудична, т.е. священна»¹.

Аналогичным образом секулярная теория становится основанием общих форм социального поведения, если она получает статус «единственно научной», а значит, и «единственно верной». Логика истины индивидуального рассудка здесь предопределена постулатами общего разума. И это – исходная предпосылка решения не только повседневных проблем, но и судьбы человека, его жизни или смерти. Так, например, с точки зрения иудаизма индивид, нарушающий закон субботы, заслуживает того, чтобы быть забитым камнями насмерть. В Греции нарушающие общий закон афинской демократии подвергались ostracism, а философ Сократ был приговорен афинским судом к смерти. В XX в. лица, нарушавшие принципы идеологической святости, были вынуждены

¹ См.: Розанов В.В. Юдаизм: Статьи и очерки, 1898–1901. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. – С. 60.

принимать духовную или физическую смерть. Принудительная сила общей ментальности действует и на уровне повседневной жизни. Так, если ученик в классе отказывается слушать учителя и заявляет, что он будет уходить с урока, чтобы играть в футбол, то его следует подвергнуть школьному ostracism, т.е. исключить из школы. В противном случае в школе будет разрушена дисциплина и нормальное обучение станет невозможным. Наиболее очевидным образом функциональная истина ментализма проявляется в армейских соединениях. Солдат, идущий в атаку со всей ротой, подтверждает собственной жизнью истину общей ментальности. Отказываясь подтверждать эту истину, он подвергается суду, на котором определяется, что он перестал быть «своим» и стал дезертиром, подлежащим суровому наказанию. Аналогичный порядок может действовать и в жизни политических партий.

Таким образом, «психологизм» и «ментализм» в специфических ситуациях проявляют свою функциональную продуктивность.

Исторически могут возникать ситуации, в которых и модус «психологизма», и модус «ментализма» оказываются «истинными», но в то же время исключают друг друга. Так, в ситуации допроса Николаем I декабриста Раевского на вопрос царя: «Как он посмел нарушить присягу?» – Раевский ответил: «Государь! Честь дороже присяги, нарушив первую, человек не сможет существовать, тогда как без второй он может обойтись **еще**».

С точки зрения сакральности воинской присяги прав Николай, но с точки зрения абсолютного смысла личной свободы в сохранении своей чести прав Раевский.

Ответ Раевского свидетельствует о том, что в жизни он оказался перед взаимоисключающими требованиями и был вынужден сделать выбор, в результате которого был сослан в Сибирь.

4. Когнитология и «двойное видение» реальности

В методологических модусах «психологизма» и «ментализма» противостоят друг другу две сакральности: личного достоинства и свободы, с одной стороны, и сакральности принципа и традиции – с другой. Какая сакральность имеет приоритет? Как можно ответить на этот вопрос? Это – проблема различия абсолютных оснований смыслов, определяющих различное понимание истины бы-

тия. С точки зрения рассудочной эпистемологии в качестве истины необходимо признать только *одну сакральную позицию*. Сакральность другой позиции должна быть элиминирована. Но тогда должен быть элиминирован и субъект – носитель ложной сакральности. Практические следствия логической последовательности рассудочной эпистемологии применительно к когнитивной сфере Россия периодически испытывала на собственном опыте. Эту последовательность можно считать ущербной. Исправление ущербности возможно с когнитологической позиции «двойного видения». «Двойное видение» означает признание реальности ситуации, при которой сакральность одной позиции совмещается с релятивностью другой, и наоборот.

Позиция «двойного видения», допускающая легитимность двух сакральностей вместе с двумя релятивностями, – это позиция **понимания**. Понимание в таком контексте – это специфически когнитологическая категория.

Различные типы когнитологического понимания основаны на одновременном видении и истолковании **связи и различия явления и сущности** в эмпирическом мире жизни человека. Одновременное видение и истолкование связи явления и сущности представляется возможным на основе так называемого «интеракционизма». «Интеракционизм» основан на взаимодополняющем характере перцепции, чувственного переживания, и концепции.

Анализируя эту позицию, Ватсон и Коултер ссылаются на высказывания символического интеракциониста Герберта Блумера. Блумер в своей работе «Наука без концепций»¹ отмечал, что перцепция, поскольку она возникает во внутренней игре активности, служит руководством для *направления* действия. Активность может быть не только облегчена с помощью перцепции, но и блокирована или нарушена ею. В свою очередь концептуальный процесс – это способ поведения, характерный для человека, и он позволяет обходить возникающие внутренние препятствия. Когда в проблематичной ситуации перцепции недостаточно, человек может осмыслить эту ситуацию определенным образом и действовать на основе *концепции*. В этом случае осмысление позволяет найти но-

¹ Blumer H. Society without concepts // Symbolic interactionism: perspective and method. – Englewood Cliffs, 1969. – P. 70–82.

вую ориентацию, новую организацию усилий и новую свободу действия. Термин «символическое взаимодействие» Блумер относит и к специфическому характеру взаимодействий между человеческими существами. В работе «Общество как символическое взаимодействие»¹ Блумер писал, что своеобразие символического взаимодействия состоит в том факте, что человеческие существа интерпретируют или «определяют» каждое действие другого. Их «ответ» не является прямым результатом чувственной реакции на действия другого, но основан на том значении, которое он относит к этим действиям. И таким образом человеческое взаимодействие опосредовано использованием символов и интерпретацией или конкретизацией действий другого. Это опосредование эквивалентно включению интерпретации между стимулом и реакцией. Таково человеческое поведение.

Это означает, что истинное видение поведения человека включает в себя как адекватную фиксацию его внешних форм – манер, речи, общего стиля, – так и внутренних абсолютных ценностей, стратегических и тактических шагов для достижения определенных целей.

«Двойное видение» становится путем постижения когнитологической истины в системе повседневных отношений жизни. Оно предполагает адекватное прояснение во внешних формах поведения и его скрытых внутренних мотивов, так что когнитологическая истина выступает в единстве внешнего и внутреннего как результат соединения восприятия, мышления и понимания.

Для правильной оценки облика, стиля, речи индивида, как и оценки видимого поведения социального субъекта, с точки зрения когнитологического видения необходимо наличие *«внутреннего глаза»*, определяющего главные цели другого и тактику их достижения, связи внешних форм поведения с внутренними интенциями. «Внутренний глаз» – это единство интуиции, жизненного опыта и опыта интеллектуального. В этом контексте **понимание** – это адекватное видение внутренних движений субъекта, а **разум** – умение учитывать эти внутренние движения в формировании внешних форм отношений. Соответственно «мотив» может определяться в контексте как главной цели, так и тактических форм поведения.

¹ Blumer H. Society as symbolic interaction // Ibid. – P. 50–69.

«Двойное видение» относится к сфере понимания не только «другого», но и *самого себя*. Человек проживает две жизни. Одна жизнь – это жизнь его организма: рождение, детство, отрочество, юность, взрослое состояние, преклонный возраст. «Жизнь удалась», если человек сохранил свое здоровье до естественного конца своих дней и сделал свою карьеру, испытал на себе все радости жизни и успешно справился с ее огорчениями.

Другая жизнь – *смысловая*. Здесь «жизнь удалась» в том случае, если человек в ходе жизни не предал своих убеждений, своих товарищей, свою страну, свой народ и выполнил свою цивилизационную функцию. «Жизнь удалась» в этом смысле далеко не всегда совпадает с длительностью жизни и успешной карьерой.

Выбирая свой путь, человек смотрит на обе цели, стремясь совместить их в целом своей жизни. И подчас такое совмещение становится своеобразной странностью, соединением, казалось бы, несоединимого, образом которого можно считать мифологического *кентавра*.

Когнитивные формы двойного видения относятся не только к пониманию бытия «другого» и собственного бытия, но и к формам комфортного освоения недоступной эмпирическому знанию трансцендентной реальности. Так возникает «*образ-схема*» – чувственная форма видения универсума. «Образ-схема» становится исходным основанием толкования истины жизни.

Рассудочная логика рождает два взаимоисключающих пути достижения исходного основания истины. Путь, ведущий сознание к конечной точке как границе внутренней трансценденции, которая рационализируется как «универсальный принцип». И путь, ведущий сознание к конечной точке явленного мира как границе внешней трансценденции, которая рационализируется как *исходный факт*, материальный «атом» мироздания. Нахождение смысла между границами явленного Бытия и образует вечную проблему истины существования как сущность экзистенции, вечную озабоченность человека, вечное его беспокойство. Универсальный принцип не может получить своей окончательной реализации в жизни. Но и попытки найти точное и окончательное определение исходного факта как «атома» мироздания оборачиваются бесконечным поиском. Этот поиск без завершения, как кажется, делает экзистенциальное бытие человека лишенным конечного смысла.

«Образ-схема» – это решение проблемы конечного смысла, видение трансценденции через смысл, доступный для понимания и комфортного восприятия, а вместе с тем и видение эмпирически данной реальности с высот вечности и безграничности.

Этот тип когнитологического видения предполагает способность выхода **за пределы** данной эмпирической реальности, способность находиться **над хронотопом**. Эта позиция предполагает способность соприкосновения с трансценденцией, умение, как говорил поэт, «стоять у бездны на краю» и обретение таким образом подлинной свободы суждений. Эта способность находит свое отчетливое выражение в художественном творчестве, несущем на себе печать гениальности.

Гений не просто *видит* реальность, но создает реальность, которая включает в себе «пророческие» качества. Так, например, герои литературных произведений не просто «отражают» свойства и качества своих реальных прототипов, но становятся «образцами» общих свойств жизни, актуальными для различных исторических эпох. Когнитологическая истина «соединяет» противоположности, реалии эмпирически доступного мира, постигаемого сенсорными и логическими средствами, с образами мира трансценденции. Такое соединение порождает эффект творчества, прорыва в мир запредельного. Результат творчества, интеллектуального прорыва в сферу «вечных» явлений обычно связывается с реальностью **гения** как необычной способностью видения реальности и ее нового построения с запредельной позиции. Без учета этой способности оказывается крайне сложно объяснять феномен творчества.

Нельзя не заметить, что попытки объяснения явлений творчества, опираясь на рассудочные доводы, приводят к взаимоисключающим выводам. Нередко особенности творчества «выводятся» из особенностей социального положения творца или специфики его психологии, индивидуального формирования. Однако странным образом, казалось бы, эмпирически однозначные факторы порождают взаимоисключающие выводы. С аналогичными проблемами сталкивается и поиск прототипов литературных героев. В качестве примера можно сослаться на объяснения характера героев и смысла гениального творения А. Грибоедова «Горе от ума». Это произведение признается «классическим». Но вместе с тем толкование смысла этого произведения оказывается противоречивым. С одной

стороны, это творение рассматривается в контексте известного восстания декабристов – как отражение его духа, а главный герой комедии Чацкий трактуется как идеологический выразитель мировоззрения самого Грибоедова, который причисляется и по духу и по существу к декабристам, среди которых были его близкие друзья.

С другой стороны, отмечается, что близким другом Грибоедова был известный официальный осведомитель Булгарин, а его жена была любовницей Грибоедова. Грибоедов, когда он привез в Петербург текст знаменитого Туркманчайского договора России с Персией, был обласкан и награжден, принят в «лучших домах» и обедал у генерала Сухожанета, сидел за одним столом с графом Чернышевым, Левашовым и Бенкендорфом, которые были судьями по делу декабристов. За столом был и Павел Васильевич Голенищев-Кутузов, который распоряжался на кронверке Петропавловской крепости повешением пяти декабристов, троих из которых Грибоедов знал лично.

А.А. Лебедев сопоставил оценки, высказанные известными писателями и публицистами XIX в., такими как В.Ф. Одоевский, Н.Н. Надеждин, Н.В. Гоголь, К.А. Полевой, И.А. Гончаров, Н.П. Огарев, В.А. Ушаков, Ап. Григорьев. В их числе упоминается и оценка А.С. Пушкина, данная Чацкому как герою совсем не умному. Великий сатирик, как известно, трансформировал образ Чацкого и сделал его главой департамента государственных умопомрачений. Эту трансформацию можно рассматривать как пророческое видение героев политической жизни не только XIX, но и XX в.

Наряду с утверждениями, что Чацкий – **не идеал совершенства**, существуют и его восторженные характеристики: Чацкий – это *единственное героическое лицо* нашей литературы. Это *идеал совершенства*, сверкнувший в России как луч света, и т.д.¹

Очевидно, что возникающие взаимоисключающие интерпретации в чем-то верны, но в чем-то глубоко ущербны. И эта двойственность определяется игнорированием *позиции Грибоедова как гениального творца*. Это взгляд на реальности жизни общества с позиции «высшего бытия», что позволяет видеть эту жизнь в ее

¹ См.: Лебедев А.А. Три лика нравственной истины: Чаадаев. Грибоедов. Якушкин. – СПб., 2009. – С. 270–460.

целостности и в ее проявлениях как человеческую комедию, с иронией и сочувствием.

Соответственно неадекватным является и отождествление Грибоедова с Чацким. Грибоедов – не Чацкий. Грибоедов – трезвомыслящий интеллеktуал, умеющий верно оценить цивилизационную обстановку в России, способный принимать взвешенные решения, основанные на собственном непрестом жизненном опыте.

Художественное творчество гения тесно связано с соприкосновением с внутренней трансценденцией. Он создает наполненные константным смыслом образы. Схемы «героев», которые переживают свое время и свое историческое место, переходят в новые исторические эпохи как «герои» нового времени.

Характерна в этом отношении судьба «героев» творчества Н.А. Островского, который считался певцом купцов Замоскворечья. Сегодня они не просто оживают, но вызывают массовую активную реакцию как современный ответ на волнующие вопросы жизни.

Научное творчество гения связано с соприкосновением с внешней трансценденцией. Легенда, «объясняющая», каким образом был открыт И. Ньютоном закон всемирного тяготения, интересна тем, что этот закон никоим образом «не вытекал» из падения яблока на голову великого ученого. Это падение вполне укладывалось в концепцию Аристотеля. Ньютон осуществил прорыв в трансценденцию, поскольку он вышел за пределы сенсорно воспринимаемого мира в бесконечность. Он это сделал, и в этом его гениальность.

Здесь мы сталкиваемся со специфическим «двойным видением» – видимого эмпирически мира и мира «невидимого». Но именно двойное видение ведет к истине и художественного, и научного творчества.

5. Когнитивизм как «преодоление» «двойного видения» когнитологии

Модус когнитивизма в своей глубинной сущности предполагает «преодоление» двойного видения бытия как не соответствующего реальному механизму работы Разума.

Методологический модус когнитивизма получает значительное распространение и влияние в условиях формирования инфор-

мационного общества. Его характерная особенность – новое определение истины пути вне рамок психологизма и ментализма. Объективно когнитивизм стимулирует иллюзию освобождения научного мышления от «произвольных» спекулятивных «образов-схем».

На самом деле воспроизведение «невидимого мира» гносеологически относится не к сфере реального, а к сфере возможного. Здесь открывается простор не только для гениальных открытий, но и для субъективных спекуляций, которые могут быть следствием невежества либо подогреваться личными эгоистическими или политическими интересами. Возникающая субъективистская путаница сама по себе может подталкивать к «простым» решениям. Одно из таких «простых» решений – это представление о когнитологических принципах как спекулятивных ухищрениях ума, которые не имеют никакого реального содержания и смысла. В этом случае следует согласиться с декларацией Гарольда Гарфинкеля, который утверждал, что в голове нет ничего, кроме мозга.

Из этой декларации логически вытекает заключение, согласно которому вся феноменологическая конструкция сознания излишня, поскольку в сущности она есть *иллюзорное построение*. Действительно, почему в голове человека мы не находим даже с помощью самых совершенных приборов образцов абсолютных ценностей, истин мышления, понимания, чувственных переживаний совести, верности, любви, т.е. всего того, что можно отнести к интеллектуальной и духовной культуре? Не означает ли это, что они являются иллюзиями и их в реальности не существует? Но тогда поведение людей, чтобы быть «правильным», должно ориентироваться именно на компьютерную модель разума. Эта модель реальна, и она может быть построена оптимально с профессиональной точки зрения. И что может случиться, если человек признает эту модель в качестве ориентира «истинной жизни», жизни «ясной» и «понятной», ставящей конкретные цели и определяющей оптимальные пути и средства их достижения? Если компьютерная версия разума признается единственно научной и универсальной, то в таком случае происходит «снятие» когнитологической парадигмы «двойного видения». Ватсон и Коултер, чтобы избежать этого крайнего вывода, предлагают проводить различие между правильным использованием компьютерных концепций в нейрофизиологии и ложным использованием таких концепций в отношении «ментальности».

Абстрактно говоря, с этим нельзя не согласиться, но вопрос остается: что есть в голове помимо мозга?

Обращаясь к ментальным предикатам на границе эмпирически доступного и трансцендентного мира, мы встречаемся со всей интеллектуальной культурой, которая воспроизводит поиск «последней» реальности, а вместе с тем и загадки, дилеммы, бессмыслицы, уклончивости и очевидные и интеллектуальные ошибки.

Можно ли «вместить» это все в компьютерную модель разума? Конечно, нет. Но, с другой стороны, компьютерная модель разума не может быть адекватной без всего этого сложного мира культуры.

Стремление упростить ситуацию заставляет обращаться к социологии, которая толкует человеческие представления как «извращенное сознание», «мифы», «популистские концепции». Вместе с тем социология обнаруживает «реальное положение дел» в человеческих отношениях как действие материальных интересов и материальных взаимодействий.

Сферой науки оказывается лишь воспроизведение внешнего мира. Такое воспроизведение оставляет в стороне загадки сознания. Такой подход «снимает» многие вопросы. В этом случае, конечно, не нужны ни мифы, ни утопии, ни популистские концепции, не будет ни загадок, ни дилемм. Мозг будет иметь в качестве дополнения фабрику правильной постановки вопросов и получения на них оптимальных ответов. Это будут такие же точные реакции без двоемыслия, без символизма, без рефлексии, какие имеет гусеница, чутко реагирующая на позитивные и негативные внешние воздействия.

Но приближаемся ли мы тем самым к реальности? Да, приближаемся, но не к человеческой реальности. Человеческая реальность в своей сущности является цивилизационной, субъект-объектной, что означает, что **процессы гармонизации отношений субъекта и объекта** ограничены лишь пределами, которые формируются абсолютными смыслами.

Абсолютные смыслы закрепляются в цивилизационном самосознании как абсолютные ценности, определяющие **однозначное толкование истины**. Здесь сама истина трансформируется в абсолютную ценность.

Движение к точкам абсолютных смыслов не может быть прямолинейным: оно складывается из загадок, пророчеств и дилемм,

из рефлексий и концептуальных противоречий и удержаний найденных истин.

Освобождаясь от «бремени» противоречий самосознания и связанных с ними нравственных и социальных трудностей, человек переходит в качественно иное, естественное «ясное» состояние, но **перестает быть человеком**. Такие состояния человек испытывает при резких цивилизационных переломах, когда нарушаются духовные связи между людьми, общество «атомизируется», а абсолютные смыслы разрушаются, вытесняются сиюминутными реакциями на внешние воздействия и стимулы. И здесь обнаруживается, что абсолютные смыслы не возникают в реальности изолированного индивида. Абсолютные смыслы открываются в цивилизационной жизни, в связях процессов формирования личности с жизнью и деятельностью *других*, с открытием **абсолютных зависимостей** жизни индивида и осознания **абсолютных ценностей** как отражения и сублимированного выражения этих зависимостей.

Процессы глобализации влекут за собой разложение традиционных цивилизационных структур. Происходит изменение цивилизационного самосознания. Этот процесс затрагивает все более широкие массы людей. Доминирующей становится ментальность в ее упрощенном варианте – постановки целей и определения оптимальных средств их достижения. Такая ментальность соответствует компьютерной модели разума. Когнитивизм с точки зрения философских традиций можно рассматривать как новую версию позитивизма, преодолевающее все формы современного метафизического мышления.

Когнитивизм в данном случае следует гносеологической логике, ставящей ключевой вопрос: что могут **отражать** в реальности метафизические и метафорические представления? Если они не содержат в себе «копий» реальности, то их следует вынести за границы поля истины.

Эта логика всегда считалась «смертельной» для метафизики. Когнитивизм означает отождествление интеллектуальной деятельности человека и «умственной» работы компьютера или, во всяком случае, их существенное сближение. Если когнитология характеризуется «двойным видением» человеком социального субъекта, то в когнитивизме такое «двойное видение» оказывается невоз-

возможным. Компьютер фиксирует и обрабатывает текст, и он не может в принципе «видеть» подтекст текста.

Когнитивизм, таким образом, в своей образной сущности одноцветен, «монохроматичен».

Когнитивизм можно рассматривать как метод и как результат преодоления психологизма и ментализма, как и «двойного когнитологического видения» бытия человека. Казалось бы, когнитивизм заключает в себе очевидный «грех» редукционизма. И вместе с тем он находит свое решение проблемы «внутреннего» и «внешнего». Человек определяет формы своей реакции на внешние воздействия, освобождаясь тем самым от проблем, связанных с его отношением к внутренней и внешней трансценденциям.

Разрешение проблемы «внутреннего» и «внешнего» без отношения к трансценденции теперь сводится к субъективному предпочтению перед лицом альтернатив.

Ватсон и Коултер отмечают попытку Рома Харе найти именно такое решение проблемы. В работе «Социальное бытие» (1979) Ром Харе предложил концепцию разума как способности индивида представлять себе ряд внутренних и внешних альтернатив возможных конечных состояний и действовать в соответствии с приоритетом такой инициативы, которая ведет к достижению выбранного конечного состояния. Очевидно, что эта концепция вполне «укладывается» в рамки когнитивизма, если когнитивизм за исходное берет принцип истины как **оптимальной полезности**. Однако расшифровка оптимальной полезности оказывается перед сложной проблемой альтернатив смыслов, диктующей разные подходы к истине. Релятивности смыслов в мире естественнонаучной установки противостоит абсолютность принципов, определяющих внутренний смысл цивилизации.

Является ли релятивность смыслов естественного мира свидетельством их объективности или, напротив, ничтожности? Но не может ли абсолютность смысла, возникающего в исходной точке цивилизационной субъективности, быть ничтожной именно в силу своей субъективности?

Возможно ли прояснение этой проблемы на почве когнитивизма? Или каким образом на почве когнитивизма возможно преодоление альтернативного смысла бытия, возникающего на основе биологических оснований жизни человека, с одной стороны, и

внутреннего психологического мира – с другой. Парадоксы этого альтернативного смысла дополняются внутренним диалогом между «я» как личной внутренней позицией и «мной» как осознанием и видением себя с позиций других. Противоречия альтернативных смыслов требуют механизмов личностного соединения «внутреннего» и «внешнего».

Такое соединение может рассматриваться и как ключ к преодолению тех методологических противоречий, которые обнажились в сфере общественных наук в виде оппозиций ее ключевых понятий.

В этом контексте и возникает проблема истины Разума как соединения в одно альтернативных смыслов.

6. Истина разума

Однозначность истины как исходный принцип логики когнитивизма не позволяет соединить релятивность смыслов естественного мира и абсолютность цивилизационных смыслов. Аналогичным образом возникает теоретический разрыв между истиной биологических оснований жизни человека и требованиями социальной психологии. Возникает и специфическая «пропасть» между внутренней самооценкой человека и его «отражением» в сознании других. Встают проблемы определения приоритетов: каким импульсам должен следовать человек – инстинктам жизни или нравственным требованиям; своей позитивной самооценке или оценке социума? Как определять ценность своей жизни? Ответ на этот ключевой вопрос зависит от выявления приоритетов.

Определение приоритетов – это прерогатива Разума, знающего критерии выбора как совпадения этического с трансцендентальным, т.е. универсальным в человеческом смысле. А это требует признания приоритета совершенствования внутреннего духовного мира человека в определении им истины своих действий во внешнем мире, т.е. правильной постановки целей жизни и нахождения адекватных средств их достижения. Когнитивизм рассматривает цель и средство сами по себе, вне их духовного контекста. Игнорирование когнитивизмом специфики гуманитарного знания порождает негативную реакцию на его методологию. Вместе с тем под прицелом «артиллерийского огня», открытого по когнитивизму,

оказались такие понятия, при разрушении которых происходит разрушение и самих оснований гуманитарного знания. Характерным в этом отношении является развернутое и многоцелевое выступление Джефа Коултера. Коултер выдвинул 25 тезисов против когнитивизма¹. Но при этом подчас он не учитывает специфики **когнитологического** видения реальности. Его решительная критика когнитивизма соседствует с деструкцией теоретических оснований разума. Когнитология теряет почву, если теория отрицает реальность разума. Без разума невозможно «двойное видение» реальности. Реальность становится «плоской», совпадающей с ее поверхностным сенсорным восприятием.

В этом и состоит серьезный «пробел» в позиции Коултера.

Лейтмотив тезисов Коултера заключается в том, что «Разум» трудно определить: это либо продукт воображения, либо идиоматическое выражение. «Что у тебя на уме?», «Это пролетело мимо моего ума», «Я не могу выбросить из своего ума», «Напряги свой ум» – такие вопросы и суждения, считает Коултер, свидетельствуют о том, что «разум» имеет множество вариантов использования, ни один из которых не может быть отнесен к единой реальной ипостаси. Иными словами, Коултер готов признать реальность разума только в том случае, если он окажется эмпирически и однозначно фиксируемой, т.е. вещной сущностью. И поскольку «разум» не является вещной эмпирической *сущностью*, он не может быть функционально зависим от какой-либо другой вещной сущности, такой, например, как мозг. «Мозг» – это имя телесного органа, действие которого, процессы и состояния позволяют нам как личностям вести себя определенным образом. Но в этом случае описание ментальных предикатов оказывается локальным атрибутом **личности**, а не реального (физического) ментального компонента.

Такова «логика» Коултера. Однако эта логика «бьет» мимо цели. Разум имеет две ипостаси. Первая – это заложенная в объективной реальности потенциальная возможность и действительность гармонии вещей, гармонии отношений человека со своим вещным окружением и гармонии человека с человеком. Вторая

¹ *Coulter J.* Twenty-five theses against cognitivism // *Theory, culture and society*. – Los Angeles, 2008. – Vol. 25, N 2. – P. 19–32.

ипостась – это способность человека как субъекта своей активностью формировать гармоничные отношения и совершенствовать их.

Очевидно, что восприятие ума на бытовом уровне не имеет отношения к истине когнитологического понимания разума. Разум отличается от рассудка, который является способностью соотносить цели с реальными средствами их достижения.

Выдвигая свои тезисы против разума, Коултер попадет в созданную им самим ловушку: понятие «личность» (person) встречается с такими же трудностями, что и понятие «разум». Что мы относим к понятию личности – все тело или мозг, а быть может, выражение глаз? Или это нечто невидимое – нравственные качества, интеллектуальные способности? Но тогда мы возвращаемся к признанию реальности «разума». Стало быть, если нет «разума», то нет и «личности».

Личность мы «схватываем» когнитологически путем «двойного видения». Личность – это не только тело и мозг, но и определенные духовные качества, которые находят свое эмпирическое проявления в отношениях с другим и другими, в поступках и образе жизни. Смысл поступков мы расшифровываем с помощью категории **интенциональности**, которая соединяет субъективность и объективность. Разум как раз и присутствует в различных формах этого соединения. Что касается нервной системы, то она «работает» по законам физиологии мозга. Здесь уместна аналогия с действием зеркала. Можно сделать тончайший химический анализ стекла, а также и серебряного слоя, на который оно положено, однако мы не сможем найти таким путем всего многообразия образов, которые фиксирует зеркало. Образ объективен, но в нем нет ни грана стекла, ни грана серебра. Это – совсем иная реальность.

Коултер признает, что функционирование нервной системы не имеет интенциональности в том смысле, в каком его понимал Brentano: существуют мысли о чем-то, и существует сознание чего-то, но не существует «нервного вещества» чего-то. Если вы возьмете чашку и наполните ее кофе, то получите чашку кофе. Вы можете выпить кофе и остаться в руках с чашкой. Однако вы не можете иметь мысли об X, убрать X и все еще иметь «мысль»! Это так, но как в таком случае можно сопоставлять материальные процессы мозга с концептуальными процессами Разума? Это – вещи хотя и связанные, но неидентичные, как неидентично чувст-

венное цветовое восприятие радуги человеком и интеллектуальное восприятие разных длин световых волн, которые и лежат в основе цветов радуги. Цвет возникает в соединении свойств человека, его способности к чувственному восприятию света и физических свойств световых волн. Волны сами по себе цвета не имеют. Цвет – это «третья» реальность, т.е. не материальность сама по себе и не идеальность сама по себе, а их соединение и рождение новой реальности.

«Третья» реальность – это ключ к объяснению многих «странных» цивилизационных явлений.

Преодоление редуccionистских тенденций когнитивизма особенно необходимо в тех сферах гуманитарного знания, которые устанавливают реальность внутренних и внешних проявлений смыслов как детерминант поведения человека.

С точки зрения когнитивизма обнаружение различия смыслов во внешних и внутренних проявлениях человека может восприниматься как «ненормальность», «парадоксальность» человеческого бытия. Однако с точки зрения реальности единственности, а стало быть, и абсолютности смысла субъективности и реальности релятивных смыслов объективности, которые «соединяются» в реальном бытии субъекта, такое различие смыслов представляется **закономерным, как путь достижения когнитологической истины.**

Более того, оно оказывается единственным путем достижения когнитологической истины.

На самом деле без понимания совпадения эмпирического и трансцендентального невозможно прояснить, каким образом в отдельном индивиде происходит реальное воплощение абсолютных ценностей, как отдельный индивид может превращаться в **общий ориентир правильной нравственной и социальной жизни.** Такой индивид есть видимая объективная истина, **универсальная сингулярность.**

Универсальная сингулярность – это опора правильной жизни, эмпирическая компенсация отсутствия определенности абсолютных ориентаций в сферах внутренней и внешней трансценденций.

Когнитологическая истина соответствует определению правильности как совпадения реалий жизни и универсальных *принципов*, соответствия реализации принципов объективной истине *фактов*. При совпадении этих истин результатом действий субъек-

екта становится практический **успех** цивилизационной жизни человека.

Это значит, что в своей разделенности или даже противоположности истина принципа и истина факта сами по себе не ведут к полной реализации цивилизационной цели. Истина универсальных принципов рождается в движении субъекта внутрь самого себя вплоть до трансцендентального видения универсальности категорий свободы и равенства в качестве истин, соответствующих сущности человека как человека. Но подтверждение этих истин происходит в фактическом состоянии истории, в ее движении к реализации универсальных принципов как своей конечной цели.

Истина универсального принципа либо подтверждается историческими фактами, либо не подтверждается. С другой стороны, фактичность истории, если она противоречит истине универсальных принципов, не может быть признана **разумной**.

Субъект может быть эмпирическим воплощением когнитологической истины, но он может быть и ее отрицанием. Он, таким образом, и становится воплощенным критерием. Как критерий он начинает играть роль навигатора в массовом сознании.

Как навигатор субъект обладает **автономией** в формировании ориентаций. Они могут быть выражением здравого смысла, общепринятых интересов, но могут казаться и отрывом от реальных жизненных потребностей. К их числу можно отнести и хобби. Между тем в иерархии смыслов индивид может отдавать приоритет именно хобби. Лишение человека возможности заниматься хобби в этом случае совпадает с разрушением «подлинности» смысла его личной жизни. Автономное формирование смыслов, находящихся вне рамок и потребностей реальной цивилизационной жизни, – это специфическая когнитологическая сфера свободы, которая является питательной почвой **когнитологической метафизики**, кажущейся отклонением от истины разума.

7. Когнитологическая метафизика

Когнитологическая метафизика – это совокупность образов, воспринимаемых в качестве исходных ориентиров для подлинной самореализации человека в жизни, но вместе с тем выходящих за пределы реальных биологических, материальных потребностей.

Возможность такого выхода обусловлена выходом цивилизационной жизни человека за временные границы его биологической жизни. В бытии человека имплицитно присутствует и прошлое и будущее как форма виртуальной реальности, которая, определяя жизнь рода, входит и в жизнь каждого отдельного индивида.

Человек оказывается озабоченным не только реальностью своего цивилизационного бытия здесь и теперь, в настоящем, но и тем, как он «выглядит» в историческом прошлом и как он будет «выглядеть» в будущем. Это видение может становиться определяющим мотивом поведения человека, вплоть до готовности принесения собственной жизни в жертву своему образу в прошлом и будущем, т.е. в *вечности*. Это вместе с тем ответ на вопрос: что значит находиться в бытии человека как человека? Это значит обладать свойством самоидентификации в настоящем, прошлом и будущем с другим или другими, образуя цивилизационное целое. В этом контексте может быть поставлен вопрос о **совести** как выражении реальности общей связи, которая постигается когнитологически. Мы не можем увидеть совесть под микроскопом, исследуя структуру мозга как эмпирическую реальность. Мы «видим» совесть **через образ своего тождества с другими**. Я и другие – это мир «зеркал», в которые люди смотрятся и **видят себя в других**. Совесть может исчезнуть, если исчезает видение идентичности. Если видение идентичности присутствует в моем сознании, то, нанося ущерб другому, обманывая, предавая его, нанося ему удары своими действиями, я вместе с тем направляю эти удары против себя самого, исключая себя из вечности, подвергая себя *духовной самодеструкции*. В иерархии нравственных ценностей я оказываюсь на ее низших ступенях. Так возникает проблема самореабилитации личности в собственных глазах – это постоянная проблема человека, знающего и подтверждающего себя как **цивилизованную личность**. Понимание глубинной сущности этой проблемы становится все более сложной практической задачей вместе с прогрессом цивилизации и созданием реальных предпосылок свободы самоидентификации человека.

Свобода самоидентификации создает ситуацию, при которой возникает субъективная возможность самоотождествления человека с **нечеловеческими** формами бытия. Идентификация человека с нечеловеческими формами бытия – явление, распространенное

уже в фольклоре и мифологии, т.е. в сфере воображения. Но такая идентификация со временем получает распространение в реальной жизни реального человека. И это также специфическая форма когнитологической метафизики. В этой метафизике и рождаются дилеммы, загадки кажущейся бессмыслицы, обретающей, однако, огромный практический смысл.

Приобретая автомашину «мерседес», человек может мысленно отождествлять ее прекрасные ходовые качества и удобства с качествами самого себя. Окружающие также начинают смотреть на владельца автомашины «новыми» глазами, и он это знает. Через их взгляд он узнает самого себя. Возможна специфическая самоидентификация человека с животным. Так, например, в силу преданности хозяину домашняя собака становится, в отличие от родственников, «сердечным другом» человека. Потеря ее оказывается тяжелейшей трагедией! Эпистемологически это объяснить невозможно. Когнитологические образы автономно создают специфическую реальность общности, становящейся детерминирующей силой поведения личности. Это исходные метафизические образы, которые, с одной стороны, заключают смысл в себе, позволяют уклоняться от прямых вопросов о социальном значении смысла, а с другой – заставляют следовать субъективности самоутверждения.

Формы такого самоутверждения могут быть самыми различными. Субъективность самоутверждения находит свою легитимацию в абсолютизации какой-либо части цивилизационной истины. В этом случае поведение человека обретает **специфические акценты**: человек может следовать либо пафосу нравственных принципов, либо требованиям реальности фактов. В первом случае рождается героический тип поведения. Если он не учитывает требования логики факта, то кажется «безумством», но тем «безумством храбрых, которому мы поем песню». Поскольку акцент делается на императивном смысле отдельных фактов, как выражающих сущность общества, то рождается тип поведения, игнорирующий нравственные требования. Такой тип поведения следует *своей* когнитологической логике.

В качестве иллюстрации можно сослаться на зафиксированную в личных дневниках «логику» профессора греческой философии Московского университета Владимира Сергеевича Печёрина (1807–1885). Перед В.С. Печёриным, любимцем товарища министра

просвещения С.С. Уварова, открывались блестящие карьерные перспективы: он пользовался уважением коллег, его любили студенты, он был талантлив, его лекции производили самое благоприятное впечатление. Он мог в Московском университете подняться на один уровень с Грановским.

Вместе с тем, игнорируя эти факты, В.С. Печёрин обращался к дневнику, которому доверял свое сокровенное *чувство*, субъективное чувство **ненависти**, которое В.С. Печёрин лелеял как «любимую супругу». «Это, – утверждал он, – был божественный нектар, коим я ежеминутно упивался»¹.

Когда В.С. Печёрин выходил из своего одиночества, чтобы появиться в ненавистном ему свете, он всегда показывал ему фальшивое лицо, спокойное и веселое, и даже удостаивал его своей улыбки.

В.С. Печёрин создал два лица: метафизическое (внутреннее), несущее в себе ненависть к России, и эмпирическое (внешнее), излучающее доброжелательное отношение к российскому окружению.

Столкнувшись с фактами попрания справедливости российскими чиновниками, их невежеством, В.С. Печёрин **создал на этой основе когнитивный образ России** как огромного города бездушных, духовно мертвых людей, Некрополя. Жизнь в Некрополе означает нравственное и личностное самоубийство: в России нет свободы и порядка. Антипод Некрополя – это Запад, где есть и свобода и порядок, а значит, и жизнь. Поэтому, если культурный человек хочет прожить полноценно свою жизнь, он должен бежать на Запад.

Образ Некрополя, как образ России, в различных вариациях и стал исходным в когнитологическом формировании диссидентских настроений. Этому образу противопоставляется образ Запада как мира полной свободы и полнокровного счастья жизни. Эти образы определили навигационные ориентиры жизни В.С. Печёрина. Путь его жизни находит свое завершение в качестве «брата» католического ордена, где порядок доводится до своих пределов, регламентируя каждый его шаг. Как оказалось, Печёрин не мог получить полной индивидуальной свободы на Западе: он должен был получить ту или иную западную самоидентификацию, т.е. об-

¹ Цит. по: Лебедев А.А. Три лика нравственной истины: Чаадаев, Грибоедов, Якушкин. – СПб., 2009. – С. 112.

рести некую новую общность с «другим». Печёрин стал католическим «братом».

Герцен воспроизводит свое впечатление от встречи со ставшим католическим «братом» В.С. Печёрины в Англии: «Я смотрел на него, – вспоминает Герцен, – лицо его было старо... под этими морщинами много умерло, оставив только свои надгробные следы. **Искусственный клерикальный покой** был уже в его речи и в его движениях. Убегая от духовного “самоубийства” в России, Печёрин пришел к духовной смерти в католическом ордене. В духовном смысле оба “отечества” оказались для него смертельными».

В.С. Печёрину казалось, и он в это свято верил, что он вырвался к действительной жизни и свободе, а на самом деле оказался рабом новых правил и стал «живым трупом». Такая метаморфоза, чреватая духовной смертью личности, обусловлена когнитологической метафизикой, влекущей за собой разрыв цивилизационных связей и зависимостей, возникающих в структурах Отечества. Под влиянием когнитологической метафизики Отечество и реальные взаимосвязи в его структурах превращаются в *призрак*: любимая идея «замещает» Отечество. Человек начинает всем своим существом жить в любимой идее, и, соответственно, земля и люди, находящиеся «за пределами» любимой идеи, воспринимаются как «ничтожность».

Нравственная самодеструкция порождает парадоксальные следствия вплоть до ненависти к своим ближним и к самому себе. Тотальная ненависть перерастает в желание **поражения** собственному народу и собственной стране в войне со смертельно опасным противником.

В.С. Печёрин стоит в ряду тех диссидентов, извращенная логика которых привела их к теоретическому **обоснованию** «естественности» измены своему Отечеству. «Что значит Отечество в наш образованный век?» – восклицал он. Мы вырвались из цепей природы, мы стоим выше ее. Физические путы нас более не связывают и не должны связывать. Мое отечество *там, где живет моя мысль*. Таким образом, субъективное движение мысли определяет отношение человека к цивилизационной реальности, превращая его в единственного судью всего и вся и не допуская самой возможности какого-либо суда над собой.

Это – нравственный стержень философии эгоцентризма. Философия эгоцентризма определяет своеобразный тип поведения в условиях формационных переломов. Она принимает в качестве исходной истины когнитологический образ двух поездов, один из которых движется к неминуемой катастрофе, а другой уже тронулся в новое светлое будущее. Этот образ диктует свою логику поведения: нужно успеть выскочить из первого поезда и вскочить на ступеньку уходящего. В возникающей суете нравственные и цивилизационные категории, такие как верность убеждениям, понятия чести и достоинства, теряют смысл. Видимость сохранения правил приличия создается с помощью усиления моральной риторики – проклятия в адрес «прогнившего мира» и своей страны, «недостойной» величия гения, сыплются при этом как из рога изобилия.

Героями времени становятся «попрыгунчики», которые сопровождают «прыжки» морализирующими сентенциями о своей борьбе за «честь», «достоинство» и «права» человека. В объявлении этих сложностей цивилизационного поведения когнитивизм обнаруживает свою *фундаментальную слабость*. И эта слабость не испаряется вместе с формированием информационного общества, а обнажается все более рельефно. Как избежать этой слабости? Ватсон и Коултер считают, что этих слабостей можно избежать, если **сохранить философский подход** к современной ситуации. С этих позиций они комментируют публикации таких теоретиков, как Уэс Шэррок, Алекс Денис, Руперт Рид, Грэхэм Баттон, Ричард Гамильтон¹. Они обращают внимание на то, что авторы при различных путях их аргументации опираются на доказательную традицию теоретического анализа исходных оснований в области социальной науки.

Но что означает доказательная традиция? Означает ли она следование той сложности цивилизационной истины и сущности человека, которая уже в XX в. отмечалась некоторыми теоретиками? Так, например, Антонио Грамши в известных «Тюремных тетра-

¹ См.: Sharrock W., Dennis A. That we obey rules blindly does not mean that we are blindly subservient to rules; Read R. The «hard» problem consciousness is continually reproduced and made harder by all attempts to solve it; Button G. Against «distributed cognition»; Hamilton R. The Darwinian cage: evolutionary psychology as moral science // Theory, culture and society. – Los Angeles, 2008. – Vol. 25, N 2. – P. 33–126.

дах» поднимал проблему истины как своеобразного взаимного ограничения универсалий морали свободы воли исторического субъекта и фактических условий конкурентной исторической ситуации. Он отмечал, что мораль должна бы представлять собой исследование условий, необходимых для осуществления свободы воли в определенном смысле и по направлению к определенной цели, и одновременно быть доказательством, что эти условия существуют¹.

Истина морали реализует себя через реализацию определенной творческой воли субъекта и при учете фактических условий, допускающих такую реализацию. Но как относится эта теория творческой воли к условиям потребительского общества, в котором воля субъекта обращена *вовне*, к миру вещей, владение которыми и определяет пафос истинной жизни? Жизнь человека превращается в набор сменяющих друг друга ситуаций. Смысл жизни начинает восприниматься в адекватных реакциях, как *приспособление* своего бытия и типа мышления к изменению ситуаций. Ситуации «хуже» – «лучше» постоянно меняются своими местами, диктуют новые «истины» поведения.

Тип мышления, возникающий в экстремальных ситуациях формационных переломов, «опускается» на уровень обыденной жизни. И это приводит к радикальному изменению в формах партийной, политической жизни, а также в деловых, дружеских и семейных отношениях. Исчезновение константных смыслов вместе с изменением ситуаций порождает ощущение смыслового вакуума, отсутствия подлинного смысла жизни. Поиск подлинного константного смысла в переборе крайних ситуаций – от «застойных» до «экстремальных» – не дает нужного результата. Изменение социальной психологии в потребительском обществе подталкивает к поиску эмпирически реального смысла, который может быть признан современным человеком и направлять его по пути жизни постоянно – будь то бриллиант, жемчужное ожерелье, лимузин или даже ливерная колбаса. Истина смысла, однако, не открывается в этих эмпирических реалиях. Чтобы понять это, человек должен подняться *над* этими ситуациями и с этой высокой позиции взглянуть на себя самого «как бы» *со стороны*.

¹ Грамши А. Тюремные тетради // Грамши А. Избр. произведения. – М., 1959. – Т. 3. – С. 101.

8. Философский подход

Современный человек перестает верить сам себе, в свою способность открыть истину смысла собственной жизни. Этот смысл кажется загадочным. Нередко сознание обращается к НЛО – неопознанным летающим объектам, как будто бы они могут принести с собой разгадку тайны мироздания, а вместе с ней и смысла жизни человека. Обращение к НЛО нельзя считать случайным.

В НЛО видится путь к истолкованию космологической ситуации человека. Ситуация бытия человека в конечном счете определяется его ситуацией во Вселенной. И мы все стоим перед тем фактом, что универсум характеризуется внутренним «раздвоением». С одной стороны, существует Вселенная, в которой отсутствуют «мы», со своими представлениями о смыслах, о справедливости, о правовых и моральных нормах. С другой стороны, существует alter ego недуховной Вселенной – это мир человека, который духовно осваивает, оценивает Вселенную и **придает ей смысл**. Мир «недуховной» Вселенной, Вселенной физических тел и законов и мир человеческого Духа – это два полушария общего мира Реальности Универсума, в которой пребывает человек. Как эта реальность Универсума и ее смысл могут быть адекватно поняты человеком и верно оценены?

а) Осознание «смысла» Универсума

Сознание человека, когда оно, формирующееся по аналогии с работой компьютера, *встраивается* в поток эмпирических событий. Это – форма адаптивной реакции, адекватность которой, однако, может означать отсутствие адекватности с когнитологической точки зрения. Это – работа сознания в контексте текста. Для когнитологии видение текста, но не видение подтекста совпадает с односторонностью и даже с ошибочностью. Когнитивистская фиксация реальности несет в себе односторонность как потенциальную ошибочность. Через человека открывается смысловая реальность, через которую Универсум раскрывает себя и свой смысл. Разум является тем «механизмом», без которого смысл не открывается.

Если человек *один* в Универсуме, то его космологическая функция *уникальна*. Человек субъективно не принимает своего одиночества во Вселенной и поэтому лихорадочно ищет «братьев по разуму» всюду, не зная, *кто они*, – друзья или потенциальные враги.

В этой ситуации более продуктивно исходить из очевидного факта, свидетельствующего о том, что духовная жизнь человека в ее многообразных формах – это «второе полушарие» Универсума. Первое составляет все многообразие материальных образований в их бесконечных превращениях, возникновениях и исчезновениях.

Контрапунктом этих возникновений и исчезновений оказываются вечные и бесконечные ценности, которые сохраняются в смене поколений. Как сказал поэт-философ,

«...Смерть и время царят на Земле,
Ты владыками их не зови.
Всё, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь Солнце любви»
В.С. Соловьёв.

Философская роль разума – это осмысление человеком своей космологической функции и выведение из нее формы поведения и образа жизни. Человек стремится избежать бремени своей космологической функции, погружая себя в многообразие повседневных забот, карьерных и развлекательных целей, используя такие смертельные средства получения удовольствия, как наркотики. Вместе с тем космологическая интенция человека может оцениваться как знак его «ненормальности», отличающий его от «нормальных» животных, которые не имеют космологической озабоченности и следуют своим «нормальным» инстинктам и рефлексам. Между тем из этой «ненормальности» рождается другая с естественной точки зрения «ненормальность», а именно – великая культура. Это – практическая реализация смысловой космологической функции человека.

Она позволяет человеку видеть жизнь и историческое творчество *sub specie aeternitatis*. В процессе творчества, открытия или созидания смысла эмпирические знания превращаются в части культурной системы. Культурный космос становится частью универсума. Части культурной системы становятся автономной реаль-

ностью, детерминантами адекватного цивилизационного формирования и поведения человека. Это – совсем другая жизнь.

Коултер искаженно воспринимает этот процесс как деструкцию действительного, эмпирического значения и смысла понятий, которыми оперирует разум человека.

Он решительно выступает против так называемой «глобализации» понятий. «Глобализация» объясняющих понятий трактуется Коултером как превращение эмпирически данной памяти индивида в Память, мысли – в Мысль, обучения – в Обучение, понимания – в Понимание и т.д. и т.п. Такое превращение, считает Коултер, аналогично изучению и объяснению явлений химических элементов, молекул с помощью видов растений или животных. Ничто не может быть дальше от истины, чем такой подход, говорит Коултер.

Историческая память – это не фантом, а реальность, представленная эмпирически в священных и светских текстах, в государственных документах, мемуарах. Памятники, музеи, мемориалы – это не память отдельного индивида, а формы той самой Памяти, без которой нельзя изучать и объяснять историю. Университет, институт, гимназия, школа – это система Обучения, а не только конкретный процесс взаимодействия профессора и студента, учителя и ученика, здесь и сейчас в данной аудитории. Ментальность просвещения – это общий стиль мысли, радикально отличающийся от стиля мысли схоластики. Католицизм и православие – это формы Понимания в рамках единой христианской доктрины. Все это – не искусственные фантомы, а реалии жизни. Они образуют системы общих **объективных** смыслов, перед которыми оказывается разум отдельных индивидов.

Творение смыслов – прерогатива человека как творца – это особый вид персонально-универсального, выходящего за пределы материального созидания, позволяющий дать адекватную интерпретацию творчества. На это обратил внимание Николай Бердяев, комментируя творчество Пабло Пикассо. Как писал Н. Бердяев, «прозрениям художника не открывается субстанциональность материального мира – это мир оказывается не субстанциональным»¹. «Начинается процесс проникновения живописи за грани материального плана бытия... Живопись погружается в глубь материи и

¹ Бердяев Н. Пикассо // Смена. – М., 1990. – № 8. – С. 124.

там, в самых последних пластах, не находит уже материальности»¹. Художник открывает мир, который станет через его творчество видимым для человека.

Но какова цивилизационная функция этого мира и не может ли она быть «вытеснена» «творчеством» компьютера? Компьютерная концепция работы мозга видит в нем физико-символического манипулятора и информационного оператора, описание функций которого в биохимических, электрофизиологических и анатомических терминах должно дать объяснение «параллельной активности», такой как грамматический анализ выражений, контекстуализация поведения, соблюдение правил и тысячи других феноменов. Такая способность, считает Коултер, и приписывается множеству когнитивистских моделей².

Эти иллюзии можно объяснить, если принять во внимание, что в компьютерных играх все формы поведения, соблюдение и нарушение правил и даже эмоции заданы техническими средствами. Здесь отсутствует «параллельная активность». Но зачем нужна эта активность? Правильное мышление, замечает Коултер, не допускает того, что мозг сам по себе может двигать велосипед или вести машину.

Однако нельзя ли решать такие задачи с помощью компьютера? Эти проблемы особенно остро возникают в связи с проектом создания **андроида**, компьютерного аналога человека.

б) Симулякр человека

Проблема андроида в известном смысле является «судьбоносной». Если андроид по своим качествам будет превосходить человека, то возникает вопрос: а не должно ли человечество как вид под влиянием естественного отбора уступить свое место более приспособленным к экстремальным условиям планеты андроидам?

Коултер не ставит этот вопрос «в лоб». Он озабочен более частным вопросом – тем, что когнитивизм «переворачивает» на свой лад методологию искусственного интеллекта. В то время как методология искусственности интеллекта вначале декомпозирует способности и практики человека на их составные элементы, а за-

¹ Там же. – С. 125.

² См.: *Coulter J. Twenty-five theses against cognitivism // Theory, culture and society.* – Los Angeles, 2008. – Vol. 25, N 2. – P. 20–21.

тем создает программы, которые эффективно симулируют их в компьютерном варианте, когнитивизм представляет все эти операции, особенно те, которые получают алгоритмическую обработку, так, как если бы они были формализованным описанием подлинных процедур, выполняемых человеческим мозгом.

Эти две методологии различаются коренным образом, хотя их часто смешивают друг с другом, и это смешение становится источником путаницы для поведенческих наук.

Искаженную интерпретацию в когнитивизме получает и концепция «*правил*» поведения. Тот факт, что человеческая практика управляется правилами, – это сегодня трюизм. Однако когнитивизм, утверждает Коултер, настаивает на том, что нужно рассматривать эти правила как якобы недоступные для самосознания агентов, следующих этим правилам. На самом деле существуют правила, которым люди следуют бессознательно. Они похожи на те правила, которым следует велосипедист, чтобы сохранять равновесие и не падать. Именно такие правила существенным образом и включаются в попытки симулировать поведение человека с помощью искусственного интеллекта. Но они **не исчерпывают все виды правил**. Коултер справедливо подчеркивает, что сами правила имеют различную природу. Следует отличать правила, которые принимаются человеком сознательно и добровольно, от тех правил, которые навязываются ему и превращают его в средство осуществления чуждых ему целей.

Вместе с тем проблема андроида как симулякра человека имеет и более глубокий философский смысл. Андроид создается как имитатор свойств человека, и чем большее количество человеческих качеств и чем в более эффективной форме их действия воспроизводится в андроиде, тем значительнее достижения технического и информационного прогресса, которые не могут не вызвать общее восхищение.

Качественно иная ситуация возникает, когда *андроид превращается в образец*, которому может в своем поведении следовать человек. Андроид «свободен» от космологической функции, от нравственного бремени, которым отягощен человек; он «свободен» от чувства социального долга, от обязательств перед родителями, учителями, социальными и духовными авторитетами.

Андроид запрограммирован так, чтобы адекватно и эффективно реагировать на сигналы среды, давать на эти сигналы соответствующие его самосохранению и исполнению заданных ему функций ответы. Независимо от субъективных устремлений создателей совершенство андроида воспринимается в сознании людей как своего рода образец, следуя которому человек реализует *идеал бытия без забот*, жизни в мире «Сансуси», жизни даже в том случае, если вокруг свирепствуют эпидемии, происходят землетрясения и другие естественные катастрофы, ведутся войны и все большее влияние на жизнь общества оказывают мафия и коррумпированные структуры. Андроид отвечает принципу беззаботной жизни. Андроид по-своему влияет на формирование когнитивного образа, которому человек хочет следовать, подражать даже его угловатым движениям. Не случайно в поп-культуре уже существуют имеющие массовый успех номера, в которых человек копирует движения и формы поведения андроида. Характерна в этом отношении покорившая публику знаменитая походка короля эстрады Майкла Джексона. Основная проблема, однако, заключается не в копировании отдельных движений андроида, а в выборе истины образа жизни. Возникает также вопрос: что может означать идентификация поведения человека и андроида в космологическом аспекте? Такая идентификация означает элиминацию «третьей», субъект-объектной реальности. Андроид создается человеком, но он остается объективностью, лишь обретающей иллюзорную видимость субъекта. Такую элиминацию можно оценивать как космологическую эволюцию в ее регрессивной форме. Что может означать в цивилизационном контексте бурный информационный прогресс, совпадающий с духовным регрессом? Поскольку последствия этого процесса должны проявиться в полной мере лишь в будущем, сегодня об этом можно только гадать.

Уже сейчас, однако, очевидно, что речь идет о тенденции возникновения общества, которое не сможет даже обнаружить свою духовную нищету за общим весельем.

Эта тенденция обнаруживается в ходе компьютерной интерпретации поведения человека. Важный аспект компьютерной интерпретации поведения человека и его разума состоит в том, что конструирование когнитивных операций по типу «входа» и «выхода» не позволяет проводить различия между физическими сти-

мулами на «входе» и стимулами как внутренними концептуальными опытами личности. Сокращение объемов и сфер влияния внутренних концептуальных опытов личности, сферы «непосредственного опыта», а значит, и автономии субъекта в новом ракурсе ставит проблему свободы. Она начинает выглядеть как проблема выбора в ситуации различных стимулов.

Коултер пытался дать объяснение этой ситуации путем анализа «реальных альтернатив». Это значит, что «выбор» не является чертой того, что мы называем «делать что-то свободно»: выбор сам по себе — это род активности, предполагающей **доступность реальных альтернатив в некоторых ситуациях**, это не наличие принадлежности волевого поведения как такового, а ситуационное действие.

Здесь выбор не является результатом знания истины, определенного миропонимания, принятия в качестве ориентира истинной жизни определенных ценностей как абсолютных, а лишь следствием многообразия вариантов действия в динамике ситуаций.

Конкретная расшифровка этой позиции иллюстрируется Коултером путем анализа феномена контекста. Как оказывается, в зависимости от контекста содержание одного и того же физического жеста может толковаться различным образом. Собственно, к этому и сводится теперь понимание свободы выбора. Если я сгибаю мой правый указательный палец, в то же время указывая на кого-то ладонью моей правой руки, при этом согнув назад другие пальцы, то это может быть либо жест, привлекающий внимание, указывающий на чье-то поведение, либо разминка пальцев перед игрой на фортепиано; но если мы добавляем к этому жесту оружие, то тогда это будет угроза убийства, тяжелого ранения, казни, практики боевой стрельбы, покушения на чью-то жизнь. Если направить правую руку в сторону своей головы, то может возникнуть картина попытки самоубийства или осуществления самоубийства. С точки зрения физических компонентов любой акт может быть объясним в нейробиологических терминах, но содержание действия в этих терминах объяснено быть не может. Физическая идентичность жеста и различия его смыслов в различных контекстах не поддаются формализации. Если, считает Коултер, кто-то машет рукой, то это может означать приветствие, прощание, попытку остановить такси, сигнал для кого-то и т.д. Нельзя разработать предварительные сценарии для формализации всех таких действий, хотя в чисто физическом

смысле «сгибание пальца» имеет однозначное неопровержимое нейробиологическое объяснение. Многообразие контекстуальных смыслов можно оценивать как действие причин, имеющих лишь форму свободы. Характер действия в изменяющихся обстоятельствах и становится «исчерпывающим» объяснением извечной проблемы свободы и необходимости.

Ахиллесовой пятой когнитивистской доктрины, однако, является идея о возможности экстраполяции механики компьютерных симуляций граней человеческого поведения на объяснение аналогичного поведения в его оригинальных человеческих формах. Это и вызвало к жизни необходимость снятия традиционных оппозиций вульгарного бихевиоризма и спекулятивного идеализма. Коултер ссылается на революцию в понимании коммуникативного взаимодействия, осуществленную в работах Харвея Сакса и Эммануэля Шеглоффа. Она стала возможной после введения Гарольдом Гарфинкелем концепции «этнометодология» – эндогенного анализа практического действия и практического мышления. Этот поворот к рассмотрению внутренних факторов мышления и поведения человека как будто бы свидетельствует о провале попыток свести проблему выбора к созданию программы. Однако очевидно, что подходы когнитивизма реанимируют попытки бихевиористов вообще устранить традиционные проблемы разума и свободы и забить последний гвоздь в «гроб» картезианства. И эта тенденция соответствует набирающей силу волне деструкции ценностных ориентаций человека, утраты им чувства чести, а вместе с тем кажущемуся «нормальным» и неотвратимым духовному регрессу общественной жизни. В «нормальности» духовного регресса и заключена потенция самодеструкции современной цивилизации.

Заключение

Исторически сформировались три универсальных навигационных ориентира, определявших духовное возвышение человека в безграничном океане Бытия.

Во-первых, это ориентация на откровение истинного Бога, определяющего судьбу народа и предъявляющего нравственные требования к жизни каждого. В итоге поведение масс обретает ха-

раक्टर стремления к нравственному самовозвышению и общей нравственной гармонии как неперемennого условия вечной жизни.

Во-вторых, это ориентация на действие скрытого **духа истории**, который приводит кажущиеся случайными действия и события к направленному движению к конечной цели, реализация которой и совпадает с достижением полной и постоянно воспроизводящей себя истины цивилизационной жизни.

В-третьих, это **антропоцентрическая ориентация на универсальный образец человека**, всеобщая реализация которого приводит к нравственному возвышению общества, к такому его состоянию, в котором свобода и самореализация каждого становятся комфортными и желательными для свободы и самореализации.

В этих ориентациях ожидания, надежды, веры, воображения, понимания, воспоминания, узнавания, забвения, восприятия, удивления, мечтания – весь набор этих невидимых эмоций приходит в определенный порядок и превращается в детерминирующую силу влияния на поведение масс, отличающееся от повседневных забот и поднимающее их на высшие ступени цивилизационной жизни.

Три когнитологических образа формируют внутренние стремления человека. Стремление – это специфическое явление внутренней жизни. Если я имею стремление сделать что-то, это не значит обладание чем-то. Нет какой-либо реальной сущности, соответствующей конечному стремлению. Но стремление существует, и оно проявляется в действиях, которые осуществляются в соответствующих обстоятельствах. Стремления и основанные на них решения во всем многообразии жизненных обстоятельств в конечном итоге и восходят к трем отправным пунктам, основывающимся на *преданности внутреннему образу*. Преданность образу **Бога** определяет идентичную нравственность людей, знающих, что всякое их несправедливое поведение не остается незамеченным и в конечном счете получит свое заслуженное возмездие.

Преданность **конечной цели истории** определяет идентичность секулярного нравственного сознания, ориентирующегося на благодарность памяти человечества в исторической перспективе.

Преданность индивида своему собственному «Я» проявляется в понимании высоты своего достоинства в зависимости от сохранения своей чести. Три навигационных ориентира, сформировавшиеся исторически, хотя и кажутся исключаящими друг друга на

основании признания в качестве **истинного только одного из них**, в действительности могут существовать параллельно в одном и том же цивилизационно пространстве, в одно и то же цивилизационное время.

Они являются выражением определенной фазы эволюции цивилизационного сознания, которое рождается под воздействием социальной потребности в общей упорядоченности духовной жизни общества, не достигшего еще понимания сущности цивилизационной истины.

Этим когнитологическим ориентациям исторически противостоят два причинно-обуславливающих стремления – стремление к абсолютной власти и стремление к абсолютному богатству. Здесь цель определяет бесконечность процесса поиска средств ее достижения. Поскольку таких средств не существует в природе, то абсолютные стремления можно считать иллюзорными в своей сущности, что не мешает им оказывать перманентное огромное влияние на жизнь исторических цивилизаций, как, впрочем, и современной цивилизации.

Выход человека в космическое пространство дал возможность гуманитарному знанию занять такую позицию, которая позволяет увидеть жизнь цивилизаций и стремления человека под новым углом зрения, а вместе с тем осуществить переоценку смысла двух абсолютных стремлений. С космологической позиции подлинность стремлений начинает определяться через творческий процесс создания космологической культуры как второй ипостаси Универсума. Абсолютная власть и абсолютное богатство начинают утрачивать свои непререкаемые позиции. Если раньше такая позиция неизбежно попадала в разряд романтических утопий, то в наши дни все более четко прорисовывается ее рациональный смысл, определяющий уход от катастрофических траекторий, на которые начинает уходить современная цивилизация под влиянием двух абсолютных стремлений.

В ситуации глобализации и возникающего глубокого духовного кризиса, когда в одном времени-пространстве соприкасаются различные конфессии, и казалось бы, взаимоисключающие типы мышления и постижения истины знания, возникают «как бы» «теоретики» и «теории», которые заключают в себе потенциальную возможность глобальных духовных столкновений, чреватых

самодеструкцией современной цивилизации. Между тем эти «теории» основываются на исходных стремлениях к абсолютной власти и абсолютному богатству.

Теоретики не видят истины другой реальности, поскольку она для них «не существует».

Перед современной цивилизацией переход на новые траектории движения требует адекватного толкования цивилизационной истины.

Цивилизационная истина – сложное явление. Ее образуют **три ипостаси** – истина универсальных нравственных принципов, истина факта и истина исторического творчества. Конкретная конфигурация этих трех истин в одном образовании – это их эмпирическое воплощение в конкретном историческом субъекте. Если такой субъект не возник, то для массы цивилизационная истина, как сложное структурное образование, не становится навигационным ориентиром. Если истина не находит свое воплощение ни в метафорическом образе, ни в конкретной личности, обретающей статус универсальной сингулярности, то перед гуманитарным знанием, а более конкретно – когнитологией встает задача анализа этой ситуации и объяснения сущности навигационных образов и их функций в цивилизационном самосознании.

В ходе этого анализа обнаруживается, что представления, казавшиеся веками очевидными истинами, оборачиваются опасными предрассудками.

Современное гуманитарное знание не может двигаться вперед, не преодолевая предрассудки в собственной среде. Одним из таких предрассудков является гносеологический подход к оценке «образов-схем», которыми оперирует когнитология. Великое торжество «как бы» философов каждый раз состояло в нахождении «несоответствия» содержания «образа-схемы» и эмпирической действительности.

Но стоит поставить простой вопрос – какой эмпирической действительности, кроме собственного изображения, соответствует «мнимое число», понятием которого оперирует самая строгая наука – математика, как аргументация «как бы» философов рассылается как картонный домик.

Последовательное применение аксиом гносеологии к цивилизационной сфере неизбежно влечет за собой легитимизацию па-

радоксальных выводов вульгарного материализма и бихевиоризма, из которых невозможно получить объяснение возникновения культуры цивилизаций. А такое объяснение становится жизненно необходимым в ситуации, когда человечество оказывается на распутье и должно духовно преодолеть самого себя, свои предрассудки, чтобы выйти на путь новой свободы.

Когнитология подводит к пониманию того не сводимого к эмпирическим причинам «остатка» свободы, который при всей видимой «незначительности» с точки зрения действия всего многообразия факторов на поведение человека периодически производит «взрывы», открывающие брешы в старых представлениях. Через эти брешы проникают новые цивилизационные миры.