

## Диалектическая гносеология

*Кремень Р. Л.,*  
независимый исследователь,  
[kremen-roman@rambler.ru](mailto:kremen-roman@rambler.ru)

**Аннотация:** Статья посвящена гносеологии. Раскрывается, что продвижение в направлении истинностного представления природного объекта происходит тогда, когда содержательные репрезентативные определения его органично соединяют два фундаментальных диалектичных гносеологических потока. Первый — интуитивные эвристики, рождаемые воображением и являющиеся сугубо субъективными ноуменами, генезис которых идеалистический. Второй — чувственно-рассудочный опыт наблюдения — апперцепция, являющаяся сугубо внешней по отношению к субъекту индуцированной реакцией, обусловленной материальной природой объекта. Показателем органичности соединения означенных потоков служат результаты верификационной деятельности. Показано, что «параллельные» материалистическая и идеалистическая линии в гносеологии указывают на две равноправные оппозиционные реальности, противоречие которых, согласно диалектическому методу рассуждений, снимается через конституирование единой метафизической субстанции — духа. Указанные линии чётко сепарируются через рефлексию двух разнородных когнитивных компонент. Обсуждается необходимость смены парадигмальных ориентиров в философии естествознания с механистически-атомистического на организмический. В предваряющей части дана критика отвергающего метафизику сциентизма.

**Ключевые слова:** гносеология, диалектика, идеализм, материализм, индукция, дедукция, рефлексия, метафизика, организмичность, верификация.

В настоящей статье предпринята попытка обоснования — в рамках философии природы — гносеологической концепции, условно названной диалектической. Потребность в оной диктуется непредвзятой оценкой и осмыслением познавательного опыта в естествознании. Кроме того, к этому нас подводит внутренняя логика означенной концепции, что будет видно из дальнейшего — естественным образом возникает необходимость в актуализации организмической идеи в научных репрезентациях природных объектов и Вселенной в целом. Удержание в поле зрения гносеологии противостоящих друг другу, по сути, диалектичных путей — индуктивного и дедуктивного — постижения природы и организмического начала как регулятивных принципов открывает созерцательному взору новые содержательные определения и метафизические планы философии природы. Или, если прибегнуть к исторически сложившемуся номинативу, которым обозначается указанная область философских исследований, — натурфилософии. Точнее, обозначалась в прошлом, когда претензии естествознания на производство знаний ещё не были столь абсолютными. Сам термин «натурфилософия» сегодня, в эпоху торжествующего сциентизма, употребляется фактически лишь в историко-философском аспекте. В конвенциональной установке сциентизма считается, что натурфилософия лишь предшествовала становящейся науке,

будучи некоторой начальной, недоразвитой её формой, унаследованной от древних примитивных воззрений на природу. В современном научном сообществе попытки обращения к натурфилософии воспринимаются как плохой тон, как экстравагантные и, в конце концов, антинаучные поползновения. А учёных, имеющих смелость рассматривать свои исследования в контексте тех или иных метафизических концепций, воспринимают как чудаковатых маргиналов от науки. Постфактум приходится признать, что философия вообще отодвинута ныне на периферию познавательного процесса. Об отношении к философии и к философам со стороны учёных можно судить, например, из следующей сентенции Стивена Хокинга, быть может, самого выдающегося физика-теоретика второй половины XX века: «Как понять мир, в котором мы оказались? Как развивается Вселенная? В чём суть реальности? Откуда всё это взялось? Нуждалась ли Вселенная в творце? Большинство из нас не уделяют значительного времени размышлениям над этими вопросами, но почти все иногда задают их себе.

Традиционно на такие вопросы отвечала философия, но сейчас она мертва. Она не поспевает за современным развитием науки, особенно физики. Теперь исследователи, а не философы держат в своих руках факел, освещающий наш путь к познанию»<sup>1</sup>. Отдавая должное гениальному физика, тем не менее, вашему покорному слуге представляется, что если бы философия была одушевлённым предметом, то она ответила бы Хокингу иронией в стиле знаменитой фразы Марка Твена: «Слухи о моей смерти сильно преувеличены». Автор цитируемого выше высказывания наивно полагает, что с помощью формальных и математических приемов, составляющих методологическую основу современной теоретической физики, можно проникнуть в существо глубинных онтологических вопросов. Святая простота. Те же физики, занимающиеся математическим моделированием и космологических процессов, и объектов микромира, кроме количественных соотношений — так называемых природных законов, которыми описываются движения этих объектов, причём в существенно ограниченных диапазонах условий, — ничего более предложить не могут. Генезис Вселенной, а уж тем более её назначение, если таковое имеется, попросту вне компетенции естественно-научных дисциплин, более того, вне семантики и лексики науки. Хокинг прославился не только как теоретик, но и как популяризатор физики. И почти в каждой из своих научно-популярных книг он неизменно не забывает высказать своё «фе» насчёт современной философии. Своим нелестным мнением в отношении последней он отметился уже в своём первом опыте на ниве популяризации науки. Так, в книге «Краткая история времени», ставшей в своё время бестселлером, читаем: «Пока большинство учёных слишком заняты развитием новых теорий, описывающих, что есть Вселенная, и им некогда спросить себя, почему она есть. Философы же, чья работа в том и состоит, чтобы задавать вопрос «почему», не могут угнаться за развитием научных теорий. В XVIII в. философы считали всё человеческое знание, в том числе и науку, полем своей деятельности и занимались обсуждением вопросов типа: было ли у Вселенной начало? Но расчёты и математический аппарат науки XIX и XX вв. стали слишком сложны для философов и вообще для всех, кроме специалистов. Философы настолько сузили круг своих запросов, что самый известный философ нашего века Витгенштейн по этому поводу сказал: «Единственное, что еще остается философии, — это анализ языка». Какое унижение для философии с её великими традициями от Аристотеля до Канта!»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел / Пер. с англ. М. Кононова под ред. Г. Бурбы. — СПб.: ТИД Амфора, 2013. — 208 с. — С. 9.

<sup>2</sup> Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. — С-Пб.: Издательство «Амфора», 2001. — 268 с. — С. 238.

В речах Хокинга, проливающего крокодиловы слёзы в связи с печальной участью философии, присутствует, конечно же, изрядная доля лукавства. В действительности же учёные попросту не знают, как подступиться к вопросу «Почему она есть?», они даже не в состоянии содержательно сформулировать эту проблему. Поэтому и не берутся «спросить себя», а не по причине необычайной занятости. В парадигме сциентизма нет места для онтологической рефлексии, не ставится вопрос об аксиологической иерархии экзистенциальных и научных вопрошаний, их соотношении и приоритетности. Подобные отклонения считаются антинаучной ересью, опасной для репутации «серьёзного» учёного. Хокинг высокомерно принимает за однозначную данность, что если кто-то за кем-то и должен «угоняться», то, несомненно, философы за учёными, а не наоборот. Он, по-видимому, полагает — а как иначе ещё можно его понять, — что философия если на что-то ещё и годна, то только лишь на обобщение данных естественно-научных дисциплин, не более. Собственного предмета, кроме анализа словоформ, у философии как будто бы и нет. Ему невдомёк, что философия — когда она выражает познавательные интенции целостного человеческого духа, а не только его интеллектуальный модус, — обладает инструментарием, который в смыслообразующих планах тоньше и разнообразнее естественно-научного, и может генерировать объёмные онтологические концепты, несравнимые с плоскими научными репрезентациями и открывающие фантастические горизонты, недоступные методу науки в принципе. Если бы апологеты сциентизма не были столь самонадеянны, то обратили бы внимание хотя бы на поверхностный факт, что философия, как минимум, на порядок старше науки — в том виде, что последняя представляет собой сегодня, — и остереглись бы от поспешных выводов. В той же пропорции, что и возрасты философии и науки, опять же, как минимум, соотносятся, соответственно, опыты обозначенных сфер постижения действительности. Многосотлетний философский опыт — «сын ошибок трудных» — выкристаллизовался в определённую мудрость, которая требует внимательной герменевтики, с учётом, конечно же, опыта, привнесённого естествознанием. Сциентисты же видят в опыте философии только никчемную архаику, которую за ненадобностью следует «сбросить с корабля истории», как призывали поступить с наследием русских литературных классиков, включая Пушкина, русские футуристы начала XX века. Учёный — современник эпохи модерна и постмодерна, — некритически воспринявший мировоззренческие установки своего времени, чем-то похож на упомянутых футуристов. Он считает, что вся предыдущая история была лишь предысторией, состоящей сплошь из заблуждений. И лишь его поколению несказанно повезло родиться в то время, когда основные подступы к торному пути познания уже в основном расчищены. Бездуховный интеллектуализм оборачивается, в конце концов, просвещённым невежеством. Быть утесняемой для философии не внове. В средневековье ей уже пытались навязать роль служанки богословия. И если в первой половине XXI века философия находится в кризисе — от признания этого факта никуда не деться, это действительно так, — то причина кроется не столько в философах, сколько в условиях, в которые они поставлены. Здесь уместно говорить о беде, а не о вине философов. И обусловлено такое положение научной монополией, навязавшей социуму технократический, антидуховный, по сути, дискурс прогресса, отводящий конкретному человеку роль не более чем элемента рода — одного из многих ему подобных, — потребителя продуктов технологий. Думается, что не только по недомыслию, но и руководствуясь корыстными соображениями. Своими оценками я не открыл Америки. Николай Бердяев ещё в начале XX века профетически узрел новые ограничительные флажки для философии, подготавливаемые институционально организованной наукой вместо старых, установленных в своё время церковью, которые философия перешагнула. В монографии «Я и мир объектов» он точно

локализовал новый источник угроз для свободы философской мысли в грядущем ущербно социализированном обществе: «Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее, теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами — религии и науки — и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует *ressentiment*<sup>3</sup>. Даже университет приютил философа с тем условием, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. И в этой сфере происходит борьба против философии. Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, её заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют *сиантизмом*<sup>4</sup>. М. Шелер говорит, что «научная» философия есть восстание рабов, т. е. восстание низшего против высшего. Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что, подчинившись вере, философия стала бы господином наук. Необходимо подчеркнуть: подчинившись вере, а не теологии, не внешнему авторитету церкви, не религии, как социальному институту. Вера есть внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может поработать философию, она может лишь питать её. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего, и трагично положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия»<sup>5</sup>.

Обычно упускают, может быть, самый существенный, но ускользающий от взора — из-за экзистенциальной обыденности — момент, касающийся субъекта. Онный не только мыслящий, не только наблюдающий, он в первую очередь действующий. Действительно, если на минуту отбросить глубокомыслие, кажущееся самому себе самым важным, то любому внимательному человеку известно, что и мыслит, и наблюдает он отрывочно. Но из этого не следует, что во всё остальное время он не существует вообще, и не познаёт в частности. Внутри него постоянно бурлит целая гамма страстных интенций, которые могут быть невидимы снаружи, делающих и существование, и познание непрерывным. Означенные интенции — в широком смысле тоже действия, — занимающие в общем случае большую часть экзистенциального времени субъекта, являют для него действительность мира не в меньшей степени, чем мышление или наблюдение за внешней реальностью. Действуя, даже без осознанного обращения к своему интеллекту,

---

<sup>3</sup> *Ressentiment* (с фр.) — злоба, злопамятство; прим. автора.

<sup>4</sup> *Сиантизм* — прим. автора.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Я и мир объектов // Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — 480 с. — С. 234.

индивид тем самым уже встал на тропу познания, даже если он об этом не догадывается. А мышление и наблюдение всего лишь инструменты действующего субъекта, вносящие рациональность и упорядоченность в его активность. Чрезвычайно важные инструменты, но всё же. Сказанное непосредственно выше справедливо и для так называемого научно-теоретического познания, которое в отличие от обыденного много сложнее, требует мобилизации, развития и даже обнаружения у имеющего к нему отношение «новых» когнитивных способностей. Способностей прыгнуть, так сказать, выше своей головы. Вследствие этого теоретическая деятельность выделилась в отдельную отрасль. И, как нередко бывает в случае относительного обособления какой-то области, у многих, глубоко вовлечённых в обособившийся поток, возникает ложное ощущение его самодостаточности, независимости от других потоков, или самодовлеющей силы, подчиняющей себе другие. Но учёный не просто выдумывает теорию, фантазирует, как Бог на душу положит. Когда латентно и смутно, когда явно и целенаправленно, он соотносит свои синтезированные представления со своими возможностями и потенциями как активного субъекта, способного начать действовать в соответствии с предлагаемой им теорией. Он чувствует духовное родство с окружающим миром, ощущает себя вброшенным в него, но не безоружным перед ним. Правда, есть немало и софистов, ошибочно полагающих себя учёными, но на самом деле таковыми не являющихся. Любой праздной и отрывочной мыслью об окружающем мире, посетившей такого фантазёра — уж точно не «в его минуты роковые», — он спешит поделиться с окружающими. С единственной целью — обратить внимание на себя. Знание не получается в виде отпечатка с объекта, не «эмануруется» снаружи. Ничьё свидетельство о каком-то необычном феномене ещё не может быть квалифицировано как новое знание. Последнее творчески возгорается в активном субъекте, откликается из глубин его собственного существа. Среди выдающихся философов одним из первых, кто осуществил решительный поворот в сторону экзистирующего субъекта — этого уникального «объекта» из всех наличных, через которого подлинная действительность только и может содержательно раскрываться, — был, наверное, Сёрен Кьеркегор: в «Стадиях на жизненном пути» (с. 342) говорится: «Это действительно дело духа — вопрошать о двух вещах: 1) возможно ли то, что говорится? 2) способен ли я сделать это? Однако совершенно бездуховный будет вопрошать о двух других вещах: 1) действительно ли это случилось? 2) действительно ли мой сосед Кристоферсен сделал это; неужели он и в самом деле это сделал?» Тем самым вопрос о действительности оказывается подчеркнутым этически. С точки зрения эстетической или интеллектуальной, глупо спрашивать о такой действительности; с точки зрения этической, глупо спрашивать о такой действительности в терминах наблюдения. Однако этически задаваясь вопросом о моей собственной действительности, я вопрошаю о её возможности — с той только разницей, что такая возможность вовсе не остаётся эстетически и интеллектуально безразличной, но является мысленной действительностью, которая соотнесена с моей собственной личной действительностью, — иначе говоря, с тем, что я способен это осуществить. Именно как истины и есть истина»<sup>6</sup>.

Кьеркегор глубинно переформатировал понятие действительности. То, что до него в гносеологическом аспекте считалось чем-то ненастоящим, эфемерным — область внутреннего, сиречь этического, — было различено им как ничуть не меньшая действительность, чем всё внешнее, и имеющее не меньшее, а большее онтологическое

---

<sup>6</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». — СПб.: Издательство С-Петербургского Университета, 2005. — 680 с. — С. 350.

значение, чем так называемое «объективное». Так же как подводная невидимая часть айсберга «значимее», чем надводная. Статус подлинно действительного получила вся духовная жизнь субъекта. Индивид ощущает всем своим существом свой страстный метущийся дух, который несомненен для него более всего остального, и, соответственно, действителен безо всяких спекуляций. Причём внутренняя — этическая — действительность воспринимается как живая, бесконечно переменчивая, содержательно безграничная и страстно заинтересованная в своём утверждении в вечности. По сравнению с ней вся внешняя по отношению к человеку природа, которую материалисты полагают чем-то основополагающим, вечным и надёжным, — не более чем что-то мертвенно инертное, жёстко ограниченное в степенях свободы, акцидентное, безучастное к своему настоящему и будущему и само по себе бессмысленное. На природу человек взирает в недоумении. Для чего она? В чём её смысл? В каком отношении находится она к духовной действительности субъекта? Опыт постижения и освоения предметной реальности, опыт того же естествознания, особенно последнего столетия, — когда не методология, а научная интуиция мощно заявила о себе, субъективная по существу, — убеждают, как это не покажется кому-то странным, что материя вторична в сравнении с человеческим духом и подвластна ему, как некая периферия подлинной действительности, а не наоборот. Так что же ищет человек, познавая природу? И что это значит — познать природу? На какой вопрос необходимо получить ответ, чтобы им удовлетвориться? Неужели утверждение, что определённый предмет есть то-то и то-то — иначе говоря, ответ на вопрос «что?» — и так-то и так-то себя проявляет, и есть конечный пункт поисков, позволяющий самоуспокоиться, самодовольно объявляя, что постигнуто нечто существенное? Неужели ничего большего за этим не стоит? Такой взгляд — крайняя близорукость, если не сказать глупость. Но именно на похожей точке зрения настаивает Карл Поппер<sup>7</sup>. Подобное знание действительно можно назвать объективным, но ценность его невысока. Означенная позиция смахивает на ситуацию с дремучим аборигеном, которому только вчера показали такую невидаль, как механические часы, и он усвоил, что сия невидаль — это вещь, имеющая подвижные так называемые стрелки, стёклышко, издающая характерные тикающие звуки и весьма полезная в хозяйстве для координации совместной деятельности. И решившему, что все остальные вопросы в отношении этой вещи можно считать «неплодотворными». Если же абориген окажется достаточно любопытным и разберёт часовой механизм по частям, а затем снова самостоятельно соберёт, иначе говоря, поймёт принцип, как работают часы, то есть ухватит идею, лежащую в основе устройства, и, по сути, будет способен самостоятельно изготовить подобный механизм, то порядок обрётённого им знания не сравнится с первоначальным. И назвать такое знание объективным означает погрешить против истины. Так как посредством вещи аборигеном будет схвачен замысел конструктора механических часов, то есть сугубо субъективная идеальная субстанция. Здесь уместен ещё и следующий вопрос. Что же позволило аборигену, не умеющему читать чертежи, схватить чужую мысль, зашифрованную в теле утилитарной вещи, понять идею, принявшую объективную форму? Ответ напрашивается сам собой — когнитивные механизмы, присущие всем людям, имеют всеобщий характер. И рассудочные реакции как объективного наблюдателя, и упорядочивающие категории мышления как систематизатора, и, что самое загадочное, эвристики, рождаемые подсознанием, как созерцателя, и причинно-следственные дедуктивные логические умозаключения как аналитика универсальны для всех экзистирующих субъектов: и аборигена, и обывателя, и инженера, и естествоиспытателя. Все они сделаны, можно сказать, с одной кальки. Не зря среди умельцев-механиков имеет хождение присказка: что один человек придумал

---

<sup>7</sup> Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути. Отв. ред. В. Н. Садовский. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — 384 с.

и собрал, то другой человек сможет понять и разобрать (и в прямом, и в переносном смысле). Сей факт сам по себе любопытен.

Но фишка — да простят меня блюстители изящной словесности — состоит в том, что содержательная суть идей, «защитых» в природных объектах, созданных явно не человеком, тождественна познавательным принципам, присущим человеку. Что и позволяет последнему угадывать и «прочитывать», в конце концов, природные «чертежи». Неужто безучастный и бессмысленный случай, которому материалисты приписывают всё и вся вокруг, настолько умён и всемогущ, что способен не только творить природный космос как гениальный архитектор, но и согласовал принципы, по которым человек строит свои идеальные представления, с принципами космического строительства. Верить в такие всеохватывающие чудеса, как дети верят в Деда Мороза, конечно, не возбраняется. Но, как представляется, подобную веру следует признать гносеологическим инфантилизмом, и зрелому уму он не к лицу. Как опытный археолог не спутает едва проступающие руины древнего города со следами, оставленными в результате вулканической деятельности, или мастер кисти не примет рисунок доисторического человека на камне за художества солнца и ветра, так и непредвзято настроенный мыслитель не должен обманываться произвольными и сомнительными декларациями о феномене космоса как случайной игры, так называемых природных законов, генезис которых проблематичен сам по себе. И уж тем более оному мыслителю не пристало возводить всеведение случая в квадрат, приписывая якобы всезнающей эволюции — суть той же бесконечной цепи случайностей — педагогические таланты научать субъекта способности поверять гармонию природы алгеброй. Не разумней ли — по опыту хорошо апробированной практики проникновения через творение мастера в его идейный замысел — видеть в природе руку Творца. Создавшего, по тому же единому замыслу, и человека, когнитивные механизмы которого изначально согласованы с идеальными принципами, в соответствии с которыми устроен космос. Причём означенные механизмы не надуманы, а скопированы Творцом с самого себя, в какой-то их малой части, «по образу и подобию», как утверждает религиозное откровение, и, соответственно, имеют онтологический порядок. Имеет смысл ещё раз подчеркнуть, что генезис познавательных интенций обусловлен безусловной активностью субъекта, где когнитивные механизмы — суть атрибутивные свойства его перманентной деятельностной экзистенции, уже самой по себе являющейся протопознанием — первичной формой познавательной деятельности, её релевантной частью. Соответственно, естественным и ожидаемым этапом любого познавательного процесса конкретного природного объекта, завершающего некоторое относительное его постижение, также должно быть не что иное, как определенное действие — верификация. Чем же ещё поверять некоторое знание-мысль, то есть сугубо идеальное и подвижное образование, рождённое в недрах отдельного субъекта — даже если имя ему Бог — и недоступное для непосредственного восприятия, как не чем-то противоположным, фиксированным и сенсiblemente доступным. Вообще странным зрелищем выглядит спор, когда два лагеря сходятся в противостоянии идей об одном и том же объекте, и каждый пытается доказать свою правоту лишь из умозрительных посылов. Это то же самое, что пикироваться о преимуществах одного из двух проектируемых автомобилей, какой из них лучше, сравнивая качество оформления документации того и другого. И в той же мере странными являются всё ещё встречающиеся претензии на чистое умозрение о реальной в последней инстанции сути некоторого природного объекта, тем более о действительности вообще. Различение фундаментального значения верификации, рассматриваемой с широких философских позиций, а не только расхожего банально-прагматичного — «практика

критерий истины», указывает на неразрывную глубинную связь человеческой духовно-идеальной действительности, проявлением которой является разум — но не только, — с материальной реальностью, что и позволяет не просто постигать последнюю, и в целом мир, но соучаствовать в его со-творении. Свободный дух из себя творит материю, а не выступает случайным модусом материи — «свойством высокоорганизованной материи». При этом верификация позволяет отделять подлинные «зёрна» действительности от «плевел» оторванного от реальности интеллектуального воображения.

Возможность содержательно высказаться о природном объекте и при этом свести к минимуму вероятность впасть в то или иное заблуждение открывается в том случае, когда это высказывание органично соединяет два фундаментальных гносеологических потока. Первый — свободное интеллектуальное интуитивно-эвристическое созерцание, то есть сугубо субъективное отправление. Вторым — чувственно-рассудочный опыт наблюдения — апперцепцию, являющуюся сугубо внешней по отношению к субъекту индуцированной реакцией. Пересекаясь и согласованно дополняя друг друга, два этих потока выводят к некоторой реальной природной картине, по аналогии, как точка схождения двух лучей, пеленгуемых двумя разнесёнными приёмниками, указывает точное местоположение источника света. Ни чистый опыт, систематизированный категориями мышления, на чём настаивают сенсуалисты и эмпирики, ни чистое интеллектуальное воображение по отдельности не гарантируют какое бы то ни было приближение к истине и чреваты грубыми ошибками. Но необходимо отметить, что первый из отмеченных потоков — интуиция — гораздо мощнее и обладает большими, практически безграничными потенциями. Результаты верификации сигнализируют, насколько органично произошло объединение указанных потоков. В нашу эпоху уже не нужно, как представляется, чрезвычайно развёрнуто эксплицировать наличие и существенность означенных гносеологических различий. Само время расставило всё по своим местам. И научный эксперимент — суть верификация, — который стал неотъемлемой частью научного познания, и теоретико-эвристические репрезентации, опирающиеся на первичную эмпирику, наглядно иллюстрируют свою экзистенциальную значимость, являясь необходимыми диалектическими противоположностями. Тем не менее, и ныне среди учёных встречаются те, кто абсолютизирует одно из двух указанных гносеологических диалектических противопоставлений. Что же касается тех, кто полагает, что можно с помощью чистого мышления поставить все точки над *i* в отношении действительности, то тот же Кьеркегор уже давно вынес вердикт — по-моему, вполне резонный — относительно претензий мышления на окончательное решение вопроса о действительности. «Вместо того чтобы признать, что идеализм прав, — однако заметьте, пожалуйста, прав таким образом, что тут приходится отказаться от всякого вопроса относительно действительности (связанного с удерживанием некоего *an sich*<sup>8</sup>) в связи с мышлением как искушением, которое, подобно всем прочим искушениям, отнюдь не отменяется, когда ему поддаёшься, — вместо того чтобы положить конец кантианским отклонениям, которые поставили действительность в отношение с мышлением, вместо того чтобы передать всю действительность этике, Гегель и в самом деле пошел ещё дальше, поскольку он стал совсем уж фантастичным, пытаясь преодолеть скептицизм идеализма с помощью чистого мышления, которое остается всего лишь гипотезой, и хотя вовсе не провозглашает себя таковой, является чистой фантастикой. Этот триумф чистого мышления (утверждающего, что внутри него бытие и мышление суть одно и то же) одновременно смешон и печален, поскольку внутри чистого мышления вообще не может быть реально поставлен вопрос о различиях. Греческая философия вполне естественно полагала, что мышление обладает некой реальностью. Размышляя над этим, неминуемо

---

<sup>8</sup> *An sich* (нем.) — «в-себе», то есть объект как «вещь-в-себе»; прим. автора.

приходишь к тому же самому результату; однако совершенно непонятно, зачем философу смешивать мысленную реальность с действительностью? Мысленная реальность — это возможность, и мышлению следовало бы прекратить все подобные вопросы относительно того, что на самом деле является действительным. Сомнительность самого «метода» стала вполне очевидной на примере отношения Гегеля к Канту. Скептицизм, который конфискует в свою пользу все мышление, не может быть прекращён, если его просто додумать до конца, поскольку сама эта процедура поневоле осуществляется внутри мышления, которое всегда стоит на стороне подобного мятежника. Эта цепочка должна быть прервана. Отвечать Канту изнутри фантастического Schattenspiel<sup>9</sup> чистого мышления значит не отвечать ему вовсе. Единственное an sich, которое не может быть помыслено, это экзистирование, с которым мышление не имеет вообще ничего общего»<sup>10</sup>.

Различение Кьеркегором внутреннего экзистирования, которое он и фиксирует как подлинно ощущаемую действительность, как нечто сугубо интимное, частное, не охватываемое категориями всеобщности, — то, что рефлексивируется им посредством понятия «страсть», а значит, не подвластное интеллектуальным спекуляциям, позволяет, в свою очередь, обнаружить связанный с субъектом латентный диалектический момент. Обнаружение последнего приоткрывает смысл познавательной деятельности человека и даёт возможность содержательно формулировать ответ на вопрос: «Для чего она, Вселенная?» Познавая как будто бы внешние объекты, объективное, на самом деле, в то же самое время и прежде всего, индивид познаёт самого себя, познаёт действительность духовной страсти, направляемой им на выявление действительности своих внутренних, доселе не апробированных способностей. И в плане синтеза идеальных интеллигибельных вещей — скрытое действие, и в плане создания сенсительных вещей — проявленное действие. Поскольку, разрабатывая ту или иную действительно незаурядную теорию — новое слово в науке — или ставя парадоксальный эксперимент, позволяющий в ином и, опять же, новом ракурсе увидеть окружающую реальность, настоящий учёный не просто компилирует какие-то логические и математические конструкции или равнодушно-механистично подшивает в папку собранную по городам и весям информацию о каких-то феноменах. Хотя — сплошь и рядом — случаются и такие прецеденты. Но они свидетельствуют лишь о том, что мы столкнулись не с научной деятельностью, а с научным начётничеством или чем-то иным, весьма далёким от науки. В подобных случаях правильней говорить о псевдоучёном, ожидать от которого каких-то прорывов в науке не приходится, в лучшем случае он систематизирует известное, или полемически представит уже существующие точки зрения в отношении проблемы. Настоящий учёный сублимирует всю страсть своего духа на интересующем его предмете. Он развивает себя по всем направлениям, преодолевает свою ограниченность и расширяет свои горизонты. В результате он не просто что-то открывает или преподносит невиданный ранее интеллектуальный продукт. Он сам становится другим, каким ранее себя не ощущал — в плане и когнитивных способностей, и деятельно-волевых. Он обретает иную степень внутренней свободы, ощущает себя творцом, а не тварью. Через постижение внешнего — объективного — индивид познаёт диалектически противоположное, внутреннее — субъективное, собственную глубину, о которой он даже не подозревал. В представленном диалектическом ракурсе становится понятным смысл и назначение природы, Вселенной — почему она есть, для чего. Точнее, для кого. Для субъекта, для человека! Чтобы он мог познать своё, скрытое от него самого, могущество. Через

---

<sup>9</sup> Schattenspiel (нем.) — «театр теней»; прим. автора.

<sup>10</sup> Кьеркегор С. Там же. — С. 355–356.

считанные с природных объектов идеи он постигает глубину собственного духа, свои бесконечные способности и возможности, своё предназначение. Это школа его онтологического взросления. Он ученик, подготовляемый для божественных свершений, а Вселенная — лаборатория с широчайшим набором опытных образцов, которые он может «разобрать», а потом снова «собрать», и посредством которых он обнаруживает и оттачивает свои Богом данные таланты. Но если налицо ученики, то должен быть и учитель, который и создал эту «лабораторию» и который наставляет и ведёт их «через тернии к звёздам». С неизбежностью приходим к необходимости Творца, создавшего и природу, и субъектов, как говорится, «притёртых» друг к другу. Вселенная и человек находятся не в случайном отношении друг с другом, а сотворены взаимосогласованными. Так называемая русская религиозная философия — в лице того же Н. Бердяева — утверждает, что в человеке имеется две природы — духовная и материальная. И это так, отрицать это невозможно. Но указанная философия не артикулирует достаточно внятно указанное различие как необходимость, а это обязанность философии, в отличие от естествознания. Человек необходимо двуприроден, потому что его дух несовершенный, становящийся, обучающийся. А обучение происходит в материальной Вселенной, позволяющей попробовать всё, как говорится, «на зубок». И коль скоро это так, человеку необходима его материальная ипостась, дабы иметь возможность вступать в отношения с природой, он принужден к этому, чтобы верифицировать свои идеи — самоэкзаменоваться.

Натурфилософия в нынешнюю эпоху призвана, как представляется, противопоставить себя постулативному математизированному доктринёрству как основному методу, присущему естествознанию и уводящему в специфические отвлечённо-математические иллюзии. В шеллинговский список<sup>11</sup> главных фигурантов «слепого и безыдейного способа исследования природы» следует добавить и представителей «второй волны»: основателя классической электродинамики Джеймса Максвелла и создателя специальной и общей теорий относительности Альберта Эйнштейна, работами которых были заданы главные векторы развития физики на десятилетия вперед, на весь XX век. Насколько математически изящно они связали друг с другом физические явления и понятия, характеризующие материю, настолько же сущностно аморфно и генетически неопределённо представлена в их теориях материя. При этом собственные физико-математические отвлечённости — например, такие как абстракция полевой материи или сугубо математическая репрезентация криволинейного пространства, кривизна которого связана с массами находящихся там тел, но никак не прояснено содержательное существо этой связи, — были добавлены ими к уже имеющимся в физике ранее. Ни для Максвелла, ни для Эйнштейна эссенции, предлежащие используемым ими физическим понятиям с имманентными им силами, не приоткрылись ни в малой степени, так же как в своё время для Ньютона осталось terra incognita тяготение. Благодаря Эйнштейну пространство хотя и стало как бы физической средой, что позволило устранить надуманность дальнего действия, имевшегося у Ньютона, но генезис трёхмерного пространства как такового остался им непрояснённым. Физики-теоретики бьются ныне над «теориями всего» с пространственными метриками больше трёх, оперируя исключительно математическими моделями. Ничего предосудительного в этом нет. Но это движение на ощупь, так как в таком сугубо формальном подходе слишком много предположений и неопределённостей, чтобы надеяться на удачу. Не целесообразней ли всесторонне разобраться с наличной трёхмерностью, понять её принципиальную природу, и лишь затем покушаться на многомерные вселенские

---

<sup>11</sup> Шеллинг Ф. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. — СПб.: Наука, 1998. — 518 с.

картины. Только после уяснения существа трёхмерной пространственности как частного случая множества возможных метрик и как элемента соответствующего субстанционального, а не математического, ряда возникают предпосылки для целенаправленного оправдания и синтеза не трёхмерных метрик. Ещё большим мраком покрыта суть времени. Что есть время? Если оно не психологическая фикция, а субъект физической реальности, то что или кто запустил протомаятник мироздания? И из чего соткана ткань времени, пронизывающая как радиация всю Вселенную и невообразимым образом придающая материи движение? Эти вопросы в естествознании не артикулируются. Спустимся, однако, на ступеньку ниже по иерархической лестнице экзистенциальных вопрошаний. Может быть, в отношении более ощутимых сущих более ясная картина? Эйнштейн явил миру знаменитую теперь формулу, связывающую энергию с массой и скоростью света. Но в чём состоит генезис энергетичности? И что скрывается за понятием «масса»? Скажут: характеристика инерционных или гравитационных свойств тела. Но инерция и гравитация — это эмпирические факты, ничего не сообщающие о своём происхождении, тем более как о необходимости, помимо своей фактичности. И в чём суть таинственной связи между ними, в результате которой так называемая масса и в гравитационных взаимодействиях, и в инерционных, существующих как бы независимо друг от друга, совпадают. В отношении представителей «второй волны» всё же излишне столь же сурово их оценивать, как это делает Шеллинг в отношении того же Ньютона, обвиняя его в гибели физики. Своими теориями и Максвелл, и Эйнштейн, и их последователи существенным образом поспособствовали постановке сил природы на службу человечеству и дали свежую пищу созерцающему уму. И этого более чем достаточно, чтобы быть им благодарными. Наверное, это был необходимый исторический этап в постижении природы. Что же касается того, что смысл Вселенной остался ими неразгаданным, то, по-видимому, в эпоху, когда они жили, для торжества истины природы ещё не вышел срок.

Обратимся снова к Хокингу. Он сетует, что математический аппарат физики стал сложен для философов. Как и для всех остальных, замечает он, кроме специалистов. Примечательный пассаж. Дело в том, что в науке сложилась странная практика, когда математика, изначально предназначенная для формального представления связей фактов и процессов окружающего человека мира, превратилась у учёных в некую самостоятельную самодовлеющую якобы действительность. Эта математическая псевдодействительность, «отслоившаяся» от физического сущего, существующая как бы сама по себе и подменяющая, в конце концов, это сущее, уводит учёного, не замечающего этой метаморфозы, в мир математических галлюцинаций. А «птичий» язык математических символов, непонятный не посвящённым в научную корпорацию, ограждает членов этой корпорации от критических оценок извне. Вернее, язык у учёных указанного толка трансформируется в «птичий», когда математические идеализации причудливым образом переплетаются у них с умственными отвлечённостями, в результате чего происходит гипостазирование ирреальных призраков. Немудрено, что из такой репрезентации составить ясное представление об исследуемом объекте, не вызывающее когнитивного диссонанса и не противоречащее чувственно-рассудочному опыту, для любого, — в том числе для философа, — находящегося в трезвом уме и твёрдой памяти, не представляется возможным. Содержательная физическая интерпретация подменена симбиозом фикций. Так, излагая в рамках квантовой механики теорию альтернативных траекторий Ричарда Фейнмана, объясняющую эффект интерференции при пролёте через экран с двумя щелями так называемых бакибол — особой формы молекулярного соединения углерода, напоминающего по форме

футбольный мяч, — Хокинг ничуть не удивляется магической способности молекул «прожить» все возможные истории. Или принимает так называемое мнимое время за нечто действительное. Учёные мужи, решившие в какой-то момент, что не пристало им связываться с метафизическими фантазёрами, «измышляющими гипотезы», что, опершись на математическое рации, они и так твёрдо стоят на земле, сами в свою очередь постепенно насочиняли столько не укладывающихся в голове небылиц, искренне веря в их реальность, так что писатели в жанре научной фантастики, как говорится, отдыхают. Например, чего стоит «сизифов труд» поиска оправдывающей математическую теорию интерпретации, в которой необходимо состыковать нестыкуемое — одновременно, или вероятностно наполовину, живого и мёртвого пресловутого «кота Шрёдингера». Здесь и копенгагенская интерпретация, и многомировая, и даже такая, где чуть ли не самого кота и надо спросить, жив он или мёртв. И всё это всерьёз обсуждается! Когда не замороженному математикой здравому уму очевидно: отталкиваться от математической идеализации, оставаясь внутри неё, — несмотря на то, что она в каких-то условиях и описывает физические процессы приемлемо, — пытаться делать умозаключения о существовании наблюдаемого явления — это примерно то же самое, что по виду подпрыгивающего человека судить об анатомии его ног. И вывод, что в его ногах спрятаны металлические пружины, не будет казаться чем-то невероятным, при том, что связи с действительностью здесь нет ни в одной точке. Это типичский кантовский случай «вещи в себе». Потому что Кант различал в интеллектуальной части познания только индукцию, которую, как известно, завершить невозможно. И поэтому в таком усечённом познании действительно вещь всегда будет оставаться в себе. Открестившись от метафизики, сциентисты, «пляшущие» — в большинстве своём — преимущественно от математической «печки», не осознают, что исповедуют, в свою очередь, её суррогат. Причём не блестящий новизной. По сути, они исповедуют, не догадываясь об этом, некоторую модификацию пифагорейства. Пифагорейцы, как известно, метафизической сутью сущего считали число. Попытка же соединить эту абстракцию с реальностью неминуемо приводит к какому-нибудь фантазму. Сциентизм, высокомерно считающий, что освободился от метафизики, в действительности вляпался в её архаичную форму. Пренебрежение целенаправленным метафизическим созерцанием оборачивается очередной гримасой метафизики. Мимо метафизики — если перефразировать слова героя булгаковской пьесы — не проскочишь.

Ещё одна надуманность, имеющая, пожалуй, самое широкое хождение в современной физике и призванная иллюстрировать эйнштейновскую теорию. Это так называемое пространство-время, где время выступает однородной с пространственными координатами переменной. А в некоторых трактовках даже не исключается возможность его обратного хода, если математическая модель этого не запрещает. В этой связи уместно ещё раз вспомнить пронизательного Николая Бердяева: «Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвёртое измерение пространства, не имеет метафизического значения»<sup>12</sup>. Не насилуя собственный рассудок и воображение, какую-либо значимую для человека позитивную семантику из эйнштейновской пространственно-временной отвлечённости, на реальности которой настаивают физики, несмотря на все старания иллюстраторов указанной четырёхмерной абстракции, разум извлечь не в состоянии. Представить себе наглядно своё существование в этом сочинённом мире здравый рассудок просто отказывается. Но, парируют некоторые адепты математической реальности, отсылая к научным авторитетам, это, оказывается, проблема

---

<sup>12</sup> Бердяев Н. Я и мир объектов // Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — 480 с. — С. 288.

рассудка. Время наглядности, говорят они, прошло. И такими спекулятивными изысками вся физика буквально нашпигована. Действительно, некоторые естественные феномены непривычны для обыденного сознания, но это ещё не повод делать фантазмагорические, по сути, толкования физического мира. К сожалению, произвольно интерпретируемые математические идеализации, применявшиеся поначалу во внутрикорпоративной коммуникации, с лёгкой руки популяризаторов науки стали общепринятыми. И Хокинг также приложил к этому специфическому фэнтези свою руку. В этой связи признание его популяризаторского опыта положительным представляется неоправданным. На самом деле у него, как и у многих других, мы наблюдаем нерелексивное принятие условности за сущее. Искусственная правдоподобная копия принимается за подлинник. Такая подмена способна лишь усугубить сумбур в голове неподготовленного читателя, пожелавшего приобщиться к достижениям науки. Значительную долю вины за это — в случае с Хокингом — следует возложить на книготорговцев, спровоцировавших выдающегося астрофизика пуститься во все тяжкие популяризаторства; чтобы заработать на его известности. Необходимо оговориться, в лице Стивена Хокинга здесь лишь персонифицируется общая тенденция, присущая физике в целом, и не ставится задача дискредитировать его самого. Хокинг, безусловно, выдающийся теоретик и мужественный человек, добившийся незаурядных результатов вопреки своему недугу, приковавшему его к инвалидной коляске. Своими достижениями в физико-математическом моделировании так называемых чёрных дыр он заработал непререкаемый авторитет. Заслуги его перед наукой сопоставимы, не больше и не меньше, с заслугами его великого соотечественника Исаака Ньютона. И символично, что оба занимали одну из самых престижных должностей — Лукасовского профессора Кембриджского университета. Но в онтологическом плане Хокинг, как и подавляющее большинство представителей сциентистской науки, наивен как ребёнок. Он, чувствуя свою философскую беспомощность, вопреки громким реляциям научного официоза, ищет оправдания сложившимся методологическим канонам, которым он следует. И находит его у поверхностного Поппера: «Любая разумная научная теория, касается ли она времени или любого другого предмета, должна, по моему мнению, основываться на наиболее работоспособной философии науки — позитивистском подходе, который был разработан Карлом Поппером и другими. Согласно этому образу мысли научная теория — это математическая модель, которая описывает и систематизирует производимые нами наблюдения. Хорошая теория описывает широкий круг явлений на базе нескольких простых постулатов и даёт ясные предсказания, которые можно проверить. Если предсказания согласуются с наблюдениями, теория выдерживает испытание, хотя никогда нельзя будет доказать её правильность»<sup>13</sup>. Поппер своей профанацией доступен наивному сознанию. И в этом секрет его популярности. Он правдоподобен, если использовать его же лексико-гносеологическую новацию.

Возможно, следующее возражение: быть может, нет большой беды в том, что наука не признаёт никакую метафизику. Главное, мол, чтобы она эффективно выполняла свою функцию — способствовала освоению окружающего мира, обеспечивала так называемый научно-технический прогресс. И, как будто бы, она со своей задачей справляется. Однако достижения науки можно признать и достаточно скромными, смотря с чем сравнивать. Тот, кто имеет широкий и компетентный взгляд на естествознание в целом, не может не заметить глубочайшие разрывы между разными его нишами. Так что впору говорить о кризисе, а не об успехах. Например, в той же физике серьезнейшая проблема —

---

<sup>13</sup> Хокинг С. Мир в ореховой скорлупе. — СПб.: Издательство «Амфора», 2007. — 218 с. — С. 39.

отсутствие парадигмального единства между двумя её основными кластерами. А именно, между космологией, теоретическим базисом которой является эйнштейновская общая теория относительности, и квантовой механикой. Эти два направления сосуществуют, почти не соприкасаясь. При этом ясно, что без согласованной содержательной естественно-научной интерпретации всей совокупности природных феноменов, исходя из понимания их единого генезиса, «коперниканский переворот» в виде «теории всего», как представляется, неосуществим. Особенность, возможно историческая, настоящего момента состоит в том, что естествознание как набор изолированных дисциплин почти исчерпало себя. Причём чтобы связалось воедино масштабно несопоставимое, необходим целостный метафизический концепт природы. Но в поисках эвристик этого концепта обращаться к механистичному Попперу категорически противопоказано. Ничего, кроме образчиков плоского редукционизма, наподобие следующего, предложить он не может: «Физика и химия не очень отличаются друг от друга, и области их применения тоже как будто не очень различаются, за исключением того, что химия, как её обычно понимают, неприменима при очень высоких температурах и, может быть, при очень низких. Следовательно, было бы не очень удивительно, если бы оправдались давние надежды на то, что химия может быть сведена к физике, что, кажется, и происходит в последнее время. Здесь мы имеем подлинно парадигматический случай «редукции» — под «редукцией» я подразумеваю, конечно, то, что все открытия в области химии можно объяснить (то есть вывести), исходя из принципов физики. Хотя такая редукция была бы не очень удивительна, это был бы огромный успех науки. Это было бы не просто упражнение в унификации, а реальное продвижение в понимании мира. Предположим, что эта редукция полностью осуществилась. Это позволило бы надеяться, что когда-нибудь, возможно, нам удалось бы и все биологические науки свести к физике»<sup>14</sup>. Ещё немного — и Поппер договорился бы до того, что и человека когда-нибудь удастся свести к физике. Он не замечает даже эмпирических фактов, выявленных и описанных сугубо техническими специалистами, заметившими феномен эмерджентности. Суть которого — свойства сложного не сводятся к свойствам составных частей или их сумме. Неужели автору концепции критического реализма грезилось, что в редукционных физико-биологических формулах, если таковые представить, проступят генезис и тайна жизни? Проблемы естествознания, проявляющиеся в его фрагментарности, обусловлены в значительной степени смутностью его истоков для философов и уж тем более для самих учёных. Эта непреодоленная неопределённость генезиса науки проявилась и конкретизировалась в гносеологии в виде неразрешимой контрверзы в представлениях мира и природы: целостно-органического и механистически-атомистического. Последнее в настоящее время по-прежнему занимает абсолютные доминирующие позиции и в философском сообществе, и в научном. Поэтому естественно-научный «лоскутный» кризис — позволю себе такой оборот — в определённом смысле есть кризис механистически-атомистического подхода. При том, что уже в новейшее время в обозначенном застарелом мировоззренческом споре было предъявлено немало доводов в пользу целостно-органической установки. Наука испытывает острую необходимость, чтобы ей объяснили её собственные основания, поскольку сама понять их она не в состоянии. Причём «наднаучного» объяснения ждать неоткуда, кроме как со стороны философии. Без этого наука парализует сама себя вавилонским разноязычием своих произвольно-субъективистских интерпретаторов.

В философских анналах, даже если учитывать только последние два столетия, уже накоплено в пользу целостно-органического мировоззрения и соответствующей

---

<sup>14</sup> Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути. Отв. ред. В. Н. Садовский. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — 384 с. — С. 276–277.

гносеологической парадигмы, в противовес атомистической, достаточное количество разноплановых, но веских аргументов, предъявленных весьма незаурядными мыслителями. К каковым следует отнести французского философа, представителя интуитивизма и так называемой философии жизни Анри Бергсона. Ключевая метафизическая сущность, которую он осмысляет, что естественным образом приводит к целостно-органическому миропониманию, хотя непосредственно в таком ракурсе проблема им не разрабатывается, обнаруживается за привычным понятием времени: «Сторонники этого учения говорят и о времени, произносят это слово, но не думают о том, что оно означает, ибо время здесь лишено действительности, — а раз оно не действует, оно есть ничто. Радикальный механицизм предполагает метафизику, в которой целостность реального даётся сразу в вечности, и где видимая длительность вещей выражает только несовершенство духа, который не может познать всего одновременно. Но для нашего сознания, то есть для того, что является самым неоспоримым в нашем опыте, длительность — нечто совершенно иное. Мы воспринимаем её как поток, в который нельзя войти вновь. Мы хорошо чувствуем, что она — основа нашего бытия и сама субстанция вещей, с которыми мы связаны. Напрасно нас соблазняют блестящими перспективами универсальной математики: мы не можем жертвовать опытом ради требований системы. Вот почему мы отвергаем радикальный механицизм»<sup>15</sup>. В монографии «Творческая эволюция» в тонком и последовательном дискурсе, предметом которого выбрана биологическая эволюция, Бергсон показывает невозможность качественной эволюции живых существ посредством малых некоррелированных случайных изменений их органов. Он убедителен в том, что только синхронизированные во временном потоке изменения различных частей биологического организма обуславливают конкретную эволюционную линию, причём как некий творческий порыв, а не как хаотическая акциденция. Что подтачивает дарвиновскую доктрину, которая в определённых пределах, конечно, хороша для объяснения адаптивных способностей живых организмов к изменениям внешней среды, но далеко недостаточна в контексте генезиса эволюции. Кардинальное отличие неживого от живого состоит, в частности, в том, что в феномене живого существа наглядно демонстрируется организмичность. Можно сомневаться в её происхождении, но её фактичность трудно оспаривать, она, как говорится, налицо. В неживой же сложной субстанции целостно-органическое начало как прибавление бытия по отношению к суперпозиции субстанций компонент, репрезентируемых интеллектом, неочевидно. Но универсальность позиции Бергсона — и в этом её замечательность — позволяет распространить логику его рассуждений и на мир неживой природы — на Вселенную в целом. У Бергсона время проступает как отражение над-пространственной, или пред-пространственной, эссенции и силы, действующей вездесуще в разрозненной множественности пространства. Жаль только, что содержательно о метафизическом плане времени французский философ слишком скуп. Тем не менее, те же попперовские изыски о сведении всего и вся к физике на фоне бергсоновского глубокомыслия выглядят просто наивными. В чём бы состояло «продвижение в понимании мира» от вождёленной для Поппера физикалистской унификации, остаётся только гадать. Даже пресловутой практической пользы от этого никакой. Механистически мыслящие Поппер и иже с ним, стремящиеся свести весь мир к общему физическому знаменателю, не замечают — при переходе от физики к химии, от химии к биологии — совершенно новых и неожиданных атрибутов, которые невозможно с необходимостью предугадать через индукцию. Экзистенциально новое, наблюдаемое

---

<sup>15</sup> Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой; вступ. ст. И. Блауберг. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. — 384 с. — С. 70–71.

в биологии в сравнении с неживой природой, например, эмоции, непосредственно манифестируемые живыми существами, мнится Попперу не более чем акциденцией. Хотелось бы обратить внимание, что термин «акциденция» семантически более содержателен в варианте перевода с латинского, как «неожиданно появляющийся», а не как «случайный». Сложное — не просто громоздкое, оно чревато экзистенциальными неожиданностями.

Мыслителем, системно заострившим внимание на целостно-органической парадигме, был, как известно, Николай Лосский, опубликовавший в начале XX века работу «Мир как органическое целое». Что вполне закономерно для представителя так называемого интуитивизма, к каковым относится означенный русский философ. Потому что идея мира как органической целостности сторонникам, например, эмпиризма, материализма или позитивизма попросту чужда. Интуитивизм же не препятствует восхождению до такого уровня созерцания. Интуиция — мощная гносеологическая способность, данная человеку, позволяющая преодолеть ограниченность, отрывочность и разобщённость сведений опыта. Относить интуицию в познании к случайному моменту могут только очень невнимательные мыслители. Любой по-настоящему вдумчивый учёный и естествоиспытатель регулярно подпитывается интуитивными озарениями, хотя может этого и не замечать, поскольку не рефлексирует. Рефлексия свойственна, в первую очередь, философам. С другой стороны, склонность к абсолютизации интуитивного аспекта в гносеологии или упование на интуицию, когда ещё не вышел срок для созерцаний определённой глубины, когда воображение ещё не связано достаточным количеством семантических нитей с эмпирикой, чреваты в лучшем случае схоластической беспредметностью, в худшем — заблуждениями. Только по достижении некой «точки бифуркации», когда совокупный опыт, более обширный, чем прежде, но всё же остающийся всегда ограниченным, естественно укладывается в рождённую интуицией надопытную связную картину, что не только объясняет весь известный опыт, но и открывает новую и неожиданную перспективу, которая недальновидной эмпирике даже присниться не могла, не то что стать осязаемой для её коротких рук, освещая пространство возможного опыта так же ярко, как уже апробированного, и составляя непрерывный гносеологический континуум, только тогда приоткрывается подлинная суть некоторой действительной реальности, её идея, обусловленная духом. В связи со сказанным непосредственно выше следует отметить, что в отношении концепции мира как органического целого во времена Лосского общий гносеологический ландшафт ещё оставался пустынным и рыхлым. Слишком велика была ещё разница между объёмом идейного множества мировой целостно-органической панорамы и объёмом множества различений естественно-научного опыта. Справедливости ради надо отметить, что и сейчас этот разрыв достаточно велик. Поэтому свой дискурс Лосский вынужден был строить на семантически бедной почве, используя в качестве аргументов малоубедительные механистические феномены из физики, такие, например, как сообщающиеся сосуды с различными жидкостями. Или примеры общественно-социального опыта, рассматривая их в одном ряду с физическими отношениями, что выглядит как натужная и искусственная спекуляция. Хотя Лосский прекрасный логик, в целостно-органической концепции философа почти отсутствует диалектика, что существенно обедняет его анализ, лишает его динамической компоненты, а мысль его, в поиске позитивного оправдания своей интуитивной эвристики о мире, за недостатком содержательной конкретики отвлекается, в конце концов, на смыслы, весьма далёкие от рассматриваемого вопроса: царство гармонии и красоты, царство вражды. По сути, он, не замечая этого, смешивает объективно-исторический аспект и этику, подчёркивая в то же время, что этика — не его сфера, и что её он не касается. Но именно в эту сферу он в итоге

и вторгается. Но будучи действительно далёким от этической проблематики, она у него не оригинальна и повторяет известную схоластику. Тем не менее, монография Лосского — значительная и заметная веха в осознании мира в актуализированном им направлении. Ценная ещё и тем, что в то время, когда под влиянием модернистских веяний философия продолжала утрачивать семантику духовного начала, он логически виртуозно утверждал Дух как метафизическую необходимость: «Если отношения суть продукт духа, то наличность их в предметах указывает на то, что духовность разлита во всём мире, даже в материальной природе, и сколь бы загадочною она ни казалась, для решения проблемы нужно идти вперёд в безграничный мир, а не отступать назад в маленький уголок своего я, субъективируя отношения вопреки очевидности»<sup>16</sup>.

Центральной проблематикой натурфилософской гносеологии является сущность материи, её генезис. Попытки высказаться о целостно-органической природе Вселенной, не артикулировав с максимальной ясностью феномен материи, представляются уловками хитрого ума, его растерянности, когда он вынужден играть роль «говорящей головы», которой по существу сказать нечего. С жёсткой бескомпромиссностью, свойственной любой правде, это прозвучало у блистательного Шеллинга: «Ни одно исследование для философов всех времен не было окутано таким мраком, как исследование сущности материи. Тем не менее, её понимание необходимо для истинной философии, в то время как все ложные системы с самого начала разбиваются об этот подводный камень. Материя является всеобщим семенным зерном Вселенной, в котором скрыто всё то, что раскрывается в дальнейшем развитии. «Дайте мне атом материи, — мог бы сказать философ или физик, — и я научу вас понимать из него Вселенную». О большой трудности этого исследования можно было бы заключить уже из того, что с самого зарождения философии и до настоящего времени в подавляющем большинстве так называемых систем материя полагалась в самых различных формах (однако всегда в достаточной степени узнаваемо) только как данное либо постулировалась как некое многообразие, которое следовало подкладывать под высшее единство как имеющийся материал, для того чтобы из воздействия первого на последний понять оформленную Вселенную. Насколько верно то, что все эти системы, оставляющие противоположность (в которой движется вся философия) не уничтоженной и существующей абсолютно именно в её самых крайних пределах, даже не достигли идеи или задачи философии, настолько же, с другой стороны, очевидно, что то отношение абсолютного мира к миру явлений, идей к вещам, которое во всех прежних системах философии, даже тех, которые более или менее выражают прообраз истины, было еще неразвито и неполно, сделало неузнаваемыми зародыши истинного понимания сущности материи, которые в них содержались»<sup>17</sup>. Лосский так же, как и многие до него, оказался не в силах сдвинуть с места этот камень преткновения, когда для оправдания органического существа мира не остаётся ничего, кроме как «подкладывать под высшее единство» наличествующие в материи отношения, ограничиваясь ни к чему не обязывающими интеллектуальными спекуляциями. Последние, какими бы они не были утончёнными, не позволяют почувствовать живой пульс вселенского организма. Ещё одним кирпичиком в фундамент целостно-органического мировоззренческого здания может служить известная космологическая теория истории Вселенной, подтверждённая уже обширной эмпирикой, но рассмотренная через философскую оптику. Речь идёт о концепции, которая в специфической научно-физической лексике именуется Теорией Большого Взрыва. Согласно этим представлениям

<sup>16</sup> Лосский Н. Мир как органическое целое. — М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1917. — 170 с. — С. 32.

<sup>17</sup> Шеллинг Ф. Там же. — С. 341–342.

известная нам Вселенная существовала не вечно, а имеет временное начало, когда она представляла весьма и весьма локальное пространственное образование, соизмеримое с субатомными частицами. Первоначальная Вселенная в силу временной и пространственной компактности представляла собой нечто целостное и простое, поскольку сложное можно помыслить лишь во временном изменении и в пространственном разнообразии и множественности, которые на тот момент отсутствовали. Части, их свойства и отношения между ними, появившиеся внутри изначально простого целого, предопределялись генетически этим целым, так как они возникали не в результате присоединения извне, поскольку никакого извне не было в принципе, а вследствие внутренних изменений и усложнений целого, как это происходит у эмбриона. Свойства частей, приобретавших относительную различимую самостоятельность, были предопределены исходным целым. Сами эти части могли и могут существовать только как определённые противоположения другим частям, как обусловленные этими частями. И будучи обусловленными своими противоположениями, то есть возникающими и существующими только противопоставляемыми относительно чего-то другого, при отсутствии этого другого не мыслимые в самостоятельном существовании. Усложняясь во времени множественностью своих частей, первоначально целостная Вселенная, тем не менее, таковой и продолжает оставаться — целостно-органической.

Но как бы привлекательно ни выглядела нарисованная экстраполяция организма Вселенной, всё же она остаётся индуктивной рассудочной экспликацией, не содержащей содержательных метафизических различий, которые только и способны внести необходимость в целостно-органическое созерцание. Вообще, что касается приспособления естественно-научных фактов и отношений для обоснования целостно-органического существа Вселенной, то это едва ли предпочтительная интенция в данном предприятии. Тот же Н. Лосский поддался ей, настойчиво проводя мысль, что наблюдаемая тотальная связанность материи отношениями — подразумеваются, само собой, отношения временные и пространственные — свидетельствует об организмичности мира, но не сильно преуспел на выбранном пути. Как раз наоборот, парадоксы, не укладывающиеся в стройную физическую картину мира, где якобы всё обусловлено пространственно-временными отношениями, самым непосредственным образом указывают на органическую подоплёку Вселенной. Иначе означенные парадоксы придётся квалифицировать как чудеса. Генезис организмичности, выступающей на поверхности совокупностью пространственно-временных законов, сам имеет внепространственный и довременной характер, поэтому вряд ли может быть редуцирован из этих законов непосредственно (ну, только лишь семантически, что для методологии науки не является доказательством). В противном случае мы имели бы всего лишь ещё одно отношение. Но, будучи реальностью, а не фантомом, организмичность натурализуется в пространственно-временном измерении через парадоксы, выявляемые экспериментами, как и «нормальные» пространственно-временные отношения. Наверное, самым ярким примером подобного физического парадокса является так называемая квантовая запутанность, которая предполагает скорости, на порядки превышающие световую, а по существу, мгновенную. Но это не единственный пример. Сюда же можно отнести известный космологический принцип, являющийся составной частью Теории Большого Взрыва, фиксирующий факт постоянства средней плотности материи во всей Вселенной. Как ещё можно объяснить этот феномен, что в областях Вселенной, разнесённых в пространстве на миллионы световых лет и, соответственно, информационно независимых, так как все известные отношения действуют со значительной задержкой, выдерживается эта вселенская константа? Актуализация

целостно-органической парадигмы осуществлена здесь не для того, чтобы заявить об окончательном снятии её проблематичности, что было бы смело, но неосмотрительно, а для того, чтобы, констатируя Вселенную метафизично более сложной, чем это может показаться исходя из установившихся научных доктрин и к чему есть резонные основания, направить рефлексию на сам познавательный процесс. Признать метафизическую парадоксальную «таинственность» в природе вполне легитимной — это полдела, вторая половина состоит в том, что в связи с этим должно быть осуществлено определённое умозрение в отношении самой гносеологии, дабы используемые в естествознании приёмы, утвердившиеся в одних случаях как бы сами собой, а в других выглядящие как «случай, бог изобретатель», получили необходимое обоснование. Чтобы затем, в свою очередь, оценить порядок гносеологических предельных компетенций. Под умозрением подразумевается, конкретно, осмысление извечного качания между материалистическим и идеалистическим гносеологическими лучами, не как некоторого до сих пор неразрешённого окончательно в ту или иную сторону недоразумения, а как естественного перманентного дуализма, имеющего синтетическую диалектическую репрезентацию. В наше время противостояние идеалистической и материалистической максим в гносеологии не сошло на нет, как может показаться при беглом осмотре гносеологических проблематик. Контроверза попросту мимикрировала в вопрошание о феномене математизации в естествознании, вызывающем недоумение: почему математическая абстракция, подменяющая, по существу, то, что принято называть реальностью, тем не менее, даёт успешные результаты во взаимодействии с этой реальностью. Надо усвоить, что математика есть специфический, проверенный опытом, условный язык поражённой в правах, но не умершей идеалистической ипостаси природной действительности.

«Параллельные» материалистическая и идеалистическая линии в гносеологии чётко сепарируются через рефлексию двух разнородных когнитивных компонент, первая — апперцептивных механизмов, контролирующих и поддерживающих первичное логическое единство восприятия внешних впечатлений, вторая — интуитивных действий генерации эвристик, связанных с сугубо субъективными спонтанными творческими отправлениями личности. Во избежание семантических недоразумений следует особо подчеркнуть, что сфера идеального противостоит понятийно именно материальному, а не, например, реальному. Последнее противопоставление нередко встречается в философских дискурсах, что приводит к определённой путанице дефиниций. Тот же Н. Лосский противопоставляет бытия реальное и идеальное, из чего создаётся впечатление, что идеальное — это что-то ненастоящее, нереальное. Идеальность и ныне не в особом почёте у философов, и этот термин используют зачастую как некое условное обозначение чего-то вторичного после материи. Самое забавное, что идеальное ближе всего к человеку — ближе, чем любой предмет, так как его можно чувствовать и наблюдать в самом себе, не выходя вовне, оно манифестирует себя самым непосредственным образом. Но, как это часто бывает, что ближе всего «лежит», то не замечается и не признаётся за действительность. По поводу идеальности очень убедителен ироничный С. Кьеркегор: «Знание [исторического] всего лишь помогает заманить человека в некий обман чувств, который зачарован чисто материальным. Что именно я знаю исторически? Нечто материальное. Идеальность же известна мне через меня самого, если же я не знаю её через себя самого, я не знаю её вовсе, и никакое историческое знание мне в этом не поможет. Идеальность — это не чек, который может переходить от одного человека к другому, это не приятная добавка, нечто, даваемое в придачу, когда покупка достаточно велика. Если я знаю, что Цезарь был велик, я знаю и что такое величие, именно его я и различаю

в нём — иначе мне попросту неизвестно, что Цезарь был велик. Исторические свидетельства, то, что надёжные люди заверяют нас в этом, то, что для нас нет никакого риска, если мы примем их мнение, поскольку со всей очевидностью он был подлинно великим, что весь итог его жизни доказывает это, — всё это нисколько не помогает. Поверить в идеальность, положившись на слово другого человека, — это всё равно что смеяться шутке не потому, что ты понял её, но потому, что кто-то другой поручился, что она смешна. В подобном случае шутку вообще можно опустить, поскольку этот человек способен смеяться с той же увлечённостью исключительно на основании доверия и уважения к авторитету»<sup>18</sup>. Идеальность — не меньшая реальность, чем камень, лежащий у дороги, и чтобы развеять наконец-то гносеологические невнятность и двусмысленность в отношении идеальности, реальность последней должна быть принята, как говорится, окончательно и бесповоротно. Идеальность, будучи самой что ни на есть настоящей реальностью, различаемой каждым человеком, в первую очередь в себе, не может, соответственно, противопоставляться самой себе, так же, как и материя. Но от признания идеальности реальностью «распятие ума» только усиливается, так как материальное и идеальное — суть противоположности, взаимоисключающие друг друга. Поэтому-то и не могут договориться не знающие свой генезис идеализм и материализм. Если же оные увидеть как сугубо диалектическое противопоставление, находящее разрешение, согласно диалектическому образу мышления — за что мы должны быть благодарны Гегелю, — в чём-то третьем, иной сущности, которой не чуждо ни то, ни другое, то разум, будучи сам первым посланцем идеальной стороны, обретёт устойчивую точку опоры, осознав через семантику этой сущности свои истоки и самое себя. Таковой сущностью является метафизическая субстанция, именуемая духом. Именно единичным духовным генезисом материальной и идеальной реальностей обусловлено непостижимое «чудо», что идеальные — в частности, математические — представления, согласуются, в конце концов, с сутью «вещей в себе». Кантовский трансцендентализм<sup>19</sup> верно зафиксировал пропасть между материальной и идеальной реальностями, непреодолимую чистым разумом. И в этом состоит гениальная правота его автора. Но ограниченность Канта состояла в том, что он не увидел моста через эту пропасть — верифицирующую деятельность субъекта познания.

Другой представитель немецкой классической философии — И. Г. Фихте, так же, как и Кант, не находя никакой возможности преодолеть пропасть между двумя реальностями, — идеальной и материальной, — в виртуозном, но сомнительном интеллектуальном сальто-мортале приходит к заключению, что указанной пропасти вовсе не существует. А есть суть мираж объективного, из-за недостаточно глубокой якобы рефлексии сознания, закрепляющего в рассудке исключительно продукты воображения, которые и воспринимаются как нечто внешнее. Отправной точкой рассуждений Фихте в его так называемом наукоучении, где он объявляет о снятии конфликта субъективно-идеального и объективно-материального, служит его постулат субъектного Я: «Поставленное во главе всего теоретического наукоучения положение: Я полагает себя как определённое через не-Я, — является совершенно исчерпанным; а все противоречия, в нём заключавшиеся, сняты. Я не в состоянии полагать себя иначе, как так, что при этом оно будет определяться через не-Я (без объекта нет субъекта). Постольку оно полагает себя как определённое. Вместе с тем оно полагает себя так же и как определяющее, так как ограничивающее начало в не-Я есть его собственный продукт (без субъекта нет объекта). — Требуемое взаимодействие не только оказывается возможным, но без такого

<sup>18</sup> Кьеркегор С. Там же. — С. 352.

<sup>19</sup> Кант И. Критика чистого разума. / Пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. — М.: Наука, 1999. — 655 с.

взаимодействия то, что требуется в установленном постулате, оказывается даже совсем немислимым. То, что прежде имело только проблематическое значение, теперь получило аподиктическую достоверность»<sup>20</sup>. По существу, Фихте элиминирует всё внешнее по отношению к субъекту, перемещая всю действительность в бесконечное Я, ограничивающее само себя определённым не-Я по собственному произволу и якобы абсолютно ничем не обязанное внешнему. Скепсис в отношении фихтевской интеллектуальной доктрины, точнее, обусловленных ею выводов, отторгаемых экзистенциальным опытом, конечно, оправдан. Но незаурядный мыслитель потому-то и незаурядный, что глубина проникновения его мысли в существо проблемной области беспрецедентна. Даже ошибаясь в каких-то аспектах, он обнаруживает такие новые различия и определения, которые позволяют другим, следующим в фарватере его мысли, подступить к решению, невозможному без захваченных гением «плацдармов», одним из каковых является его характеристика рассудка. «Рассудок можно описать как закреплённую разумом силу воображения или же как разум, снабжённый объектами через силу воображения. Рассудок — что бы от времени до времени ни рассказывали о его действиях — есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определённого разумом и подлежащего дальнейшему определению. (Только в рассудке есть реальность, хотя и только через посредство силы воображения; рассудок — это способность действительного; только в нём впервые идеальное становится реальным: потому слово «рассудить» (verstehen) выражает собою также некоторое отношение к чему-то такому, что должно приходить извне, без содействия с нашей стороны, и допускать вполне только истолкование и усвоение. Сила воображения творит реальность; но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке её продукт становится чем-то реальным. — Тому, что мы сознаем как продукт силы воображения, мы не приписываем реальности; приписываем же мы её тому, что мы находим наличным в рассудке, которому мы приписываем отнюдь не способность созидания, а лишь способность сохранения. — Мы увидим, что при естественной рефлексии, которая противоположна рефлексии искусственной и трансцендентально-философской, можно в силу самых её законов идти только до рассудка; а в нём мы находим, конечно, нечто данное этой рефлексии как материал представления; при этом остаётся неосознанным, как это данное нечто попало в рассудок. Отсюда-то получается наше твёрдое убеждение в реальности вещей вне нас, наличных без всякого с нашей стороны содействия, так мы не даём себе сознательного отчёта в способности их сотворения. Если бы мы в повседневной рефлексии так же сознавали, как мы действительно можем это сознавать в рефлексии философской, что вещи попадают в рассудок через посредство силы воображения, то мы опять стали бы все признавать за обман и благодаря этому чинили бы такую же неправду, как и в первом случае.)»<sup>21</sup>

На сентенцию Фихте, что компетенция вооружённого разумом воображения — суть интуиции — распространяется лишь на содержимое рассудка и не выходит за пределы субъекта, трудно что-либо возразить. И замечания относительно квинтэссенции способностей рассудка как фиксатора определённой статичной идеальности, отвечающей за сугубо внешнее, также вполне резонны. Но он не учитывает одного обстоятельства, которое имеет принципиальное значение. Заключается оно в том, что «помещение», именуемое рассудком, снабжено не одной «дверью» — со стороны воображения, как это представлялось автору наукоучения, — а двумя. Вторая дверь ведёт в тоннель, выводящий

<sup>20</sup> Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского — СПб.: Мифрил, 1993. — 687 с. — С. 211–212.

<sup>21</sup> Фихте И. Г. Там же. — С. 228–229.

во внешний мир своими сенсуально-перцептивными рецепторами. Фихте, верно поняв пассивную реактивную природу рассудка, не осознал другой его способности — спонтанно превращать сенсорные впечатления в когнитивные образы, выполняя роль детектора материального в идеальное. Что не представляется нонсенсом, если придерживаться глубокой созерцательной установки о единственном духовном генезисе идеального и материального. Попутно разъясняется место и значение в гносеологии чувственного аспекта, который в немецкой классической философии почти вообще предан забвению. Игнорирование чувственности как источника знания — не самый удачный способ её осмысления. Именно посредством сенсорики индуцируются в рассудке и закрепляются там основополагающие перцептивные впечатления — базисные идеальности разума, из которых уже затем, как из элементарных идеальных кирпичиков, разумное воображение синтезирует сложную идеальную репрезентацию внешнего. Ничем иным, как означенными базисными идеальностями, являются знаменитые кантовские категории чистого разума, которые в определённом смысле, конечно же, можно назвать трансцендентальными; пока не были осуществлены соответствующие различения когнитивных способностей. И первоочередными идеальностями в ряду других, попадающих в рассудок через «вторую дверь», являются те, что обозначаются понятиями пространства и времени, и которые Кант относил к сфере так называемой трансцендентальной эстетики. Действительно, из опыта известно, что практическим разумом даже двухлетнего ребёнка эссенции пространства и времени уже присвоены — пользуясь термином Кьеркегора — как экзистенциальные истины. И, конечно, трудно представить, что указанному присвоению содействовало исключительно воображение, как это постулирует Фихте, поскольку оно у ребёнка — о чём можно судить на основании того же опыта — ещё не актуализировано. Какими бы смутными ни были индуцируемые сенсорикой идеальности, репрезентирующие материю, сама таковая способность соединяет непосредственно, пусть и дискретными разрозненными линиями, миры идеального и материального в единый мир, делая возможным постижение обнаруживаемых в опыте конкретных «вещей в себе». Содержимое рассудка, обусловленное чувственными «инспирациями», представляет собой фрагментарные дискретные множества, к каждому из которых применим кантовский термин «целокупность». Этим различием подчёркивается, что сенсительно продуцируемые идеальности получают в результате сугубо спонтанного научения и индуктивной систематизации и страдают отсутствием непрерывности и неполнотой. Целостность же обретается интуитивным посылом познающего субъекта, набрасывающего на дробную, сырую и приблизительную целокупность сплошное покрывало общей «формулы», рождаемой в творческом акте. В результате чего заполняются репрезентативные лакуны, не охваченные прежним опытом, приобретают ясность и необходимо взаимообуславливаются наличествующие и вновь появляющиеся различия, составляя непрерывное единство общего, что, в свою очередь, открывает возможность дедуктивных умозаключений. Дедукция — суть «алгебра»,веряющая интуитивно схватываемую гармонию, они имеют множество граней общего. Но если индуктивному знанию посвящено немало философско-аналитической критики, и его происхождение более или менее понятно, то в отношении дедуктивного знания, кроме эклектичной констатации наличия и такого «метода», внятной рефлексии представлено недостаточно. А ведь вполне резонно вопрошание: каковы генезис и истоки общего, открывшегося раньше своего частного модуса?

Ничтожная, в сравнении с индукцией, экспликация дедукции легко объяснима. Поскольку постижение имеющего семантику номинатива *общее*, как уже отмечалось, есть результат внутреннего творческого акта, что зачастую подобно одномоментному

озарению, которое для самого познающего субъекта неожиданно и непонятно, а может быть, и вовсе не заметно, то и дедукция, следующая на коротком поводке за общим представлением, мало рефлексивируется. Здесь необходимо осознание, что дедуктивный метод рассуждений — как и индуктивный — не привходящее обстоятельство в гносеологии, а атрибутивная сторона познавательного процесса. Дедукция и индукция — не случайно выхваченные гносеологические моменты и, соответственно, не акцидентные оппозиции, а присущие познанию экзистенциальные перманентные ноумены и диалектические противоположности. Последнее же есть следствие диалектической сути созерцательно-интуитивного и эмпирико-систематизирующего путей, обнаруживаемых как таковые через дедуктивные и индуктивные познавательные приёмы. Именно непониманием значения индуктивно-дедуктивной семантики в познании объясняется, наверное, существование отдельного философско-гносеологического кластера, именуемого рационализмом. Дело в том, что рационалистическая форма, упирающая на математику, присуща и систематико-индуктивному способу исследования, и интуитивно-дедуктивному, что камуфлирует указанные различия в смутно дефинируемом рационализме, который потому-то и не в состоянии окончательно решить, чему он противопоставляет себя — то ли иррационализму, то ли сенсуализму. Неопределённость структуры познавательного процесса, характерная и для рационализма, и иных теорий, скрадывает горизонты гносеологии, делая невозможными предельные вопрошания. Центральное из них — возможно ли созерцание и, соответственно, следование организмической парадигме устройства нашей Вселенной? Обнаружение содержательно артикулируемой положительной тенденции в разрешении означенной проблемы позволило бы, в свою очередь, коренным образом переформатировать регулятивно-прогностические и системно-методологические основы гносеологии, яснее представить, что дано человеку знать, а что нет. Как представляется автору, усмотрение диалектической индуктивно-дедуктивной оптики в гносеологии и постановка её во главу угла как раз и позволяет позитивно и содержательно высветить указанную проблему. В пропедевтической форме это может выглядеть следующим образом. Сосуществующие и одновременно взаимоотрицающие друг друга индуктивные и дедуктивные векторы, будучи диалектически противоположными, представляют к тому же дискретный и непрерывный ракурсы познания, причём сама возможность дедукции и достоинства дедуктивно-непрерывного умозрительного охвата появляются не иначе, как после индуктивного этапа. Непрерывность дедуктивной репрезентации обусловлена связным единством мыслимого воображения, генезис которого, как мы помним, сугубо идеальный. А если некоторое предметное знание, представляющее означенное непрерывное репрезентативное единство, ещё и перманентно верифицируется, то такую идеальную действительность нельзя помыслить иначе, как в однозначном соответствии с конкретной материальной действительностью предмета, и такое знание полностью исчерпывает на определённом уровне любое мыслимое взаимодействие с предметом. Такому знанию присуща целостность, так как все его компоненты взаимообусловлены, и невозможно элиминировать никакую из них, чтобы не разрушить всё «здание», целостность здесь первична, компоненты вторичны. Предмет, к которому относится такое знание, являющееся его идеальной ипостасью, имманентно организмичен. Надо понимать, что, усматривая целостное существо предмета, имеется в виду некоторая локальная целостность, так как подразумевается, само собой, пространственно-временная ограниченность предмета. Опыт постижения именно такого рода природных объектов — отправной пункт организмического дискурса. Соответственно, глубина целостной репрезентации локальных объектов всегда относительна. И знание о конечных объектах без учёта их органической связи с остальным миром, конечно же, не исчерпывающе.

Но что можно сказать об органической целостности не отдельной вещи, а всей Вселенной? Если локальная организмичность хотя бы одного природного объекта, каким бы малым он ни был, установлена, и, соответственно, некоторая относительная истина о нём, выражаясь кьеркегоровским термином, присвоена, то уже можно констатировать, как минимум, паритетную значимость в окружающем мире организмического принципа, наряду с хаотически-атомистическим. Действительно, так как означенный объект не существует и не мыслим иначе, как обладающий пространственностью, то события в двух внешнеположенных относительно друг друга областях внутри объекта, в силу его органической целостности, обусловлены прежде всего его организмической сущностью. Наподобие того, как «обусловлены» и синхронизированы движения левой и правой рук музыканта, играющего на рояле. Соответственно, и явления в пространстве снаружи объекта, в местах, примыкающих к указанным внешнеположенным областям, и обусловленных объектом, также являются следствием, условно говоря, организмической — она же телеологическая — причинности, аналогично тому, как «связаны» между собой движения клавиш под левой и правой руками музыканта. Механистически-временная причинность, конечно же, также присутствует, являясь диалектической противоположностью телеологической. Во Вселенной мы видим преобладание порядка над хаосом. Но в чём состоит генезис порядка? По всей видимости, в его организмичности. Хаосу противостоит, в конце концов, органическая целостность Вселенной, а наблюдаемый порядок — лишь видимая эмпирика, обусловленная приматом организмичности. Если бы во Вселенной главенствовало хаотически-атомистическое начало, то это привело бы к поглощению хаосом всего и вся, подобно тому, как лавой поглощается всё живое и неживое в окрестностях извергающегося вулкана, так как конечные объекты с локальной организмичностью имеют конечную же адаптивную способность противодействия хаосу, и примат последнего привёл бы к превращению их самих в хаос — к торжеству абсолютного хаоса, что противоречит наблюдаемой картине мира. Наличие некоторой доли хаоса — локального хаоса — в мироустройстве обусловлено «неполнотой» локальных организмичностей конечных объектов, но, с другой стороны, это необходимо для развивающейся и изменяющейся Вселенной. Поскольку порядок в его формализованном представлении и есть суть знания, то можно предположить, что неорганическая Вселенная, скорее всего, была бы непознаваема. Этот гносеологический пассаж автор артикулирует не более, как своеобразную гипотезу Пуанкаре. Быть может, найдётся свой философский Перельман, который докажет это с безупречной строгостью. И ещё. Представляется полезной работа по формулировке некоторых формальных критериев организмичности, которыми поверялись бы те или иные общие — дедуктивно-эксплицитные — формулы каких-либо классов природных явлений, и в высшей степени представляется полезным, если бы указанные критерии были применимы к теориям всей Вселенной, для выбора более предпочтительной. И всё же, если придерживаться методологической строгости в отношении процесса познания, о структуре которого сказано выше, более надёжного критерия верности теории, чем её всесторонняя верификация, представить трудно, поскольку мыслимая общая формула и интеллигибельные эссенции мышления вообще, как справедливо отмечал Кьеркегор, это всего лишь возможность. Присвоение субъектом истины действительности происходит, в конечном итоге, в результате верифицирующей деятельности. Иначе говоря, чтобы постичь всю Вселенную в её уникальной конкретности, необходимо «исходить» её вдоль и поперёк, до самых крайних рубежей, и извлечь все уроки, уготованные её Творцом. И даже выйти за её пределы, став над ней, и, хотя бы в самой малой степени, вровень с Богом, который не может быть объектом [по]знания, а исключительно веры. Только после всего этого можно рассчитывать на присвоение Истины Вселенной — для чего она. Ибо Истина, с большой буквы, — это не «что» и не «как», а «в чём смысл», и до конца

известна она только одному Богу. Пока же, находясь в серединной точке познавательного пути к Истине, можно удовлетвориться лишь промежуточной мудростью: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

## Литература

- Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой; вступ. ст. И. Блауберг. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. — 384 с.
- Бердяев Н.* Я и мир объектов // Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — 480 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. / Пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. — М.: Наука, 1999. — 655 с.
- Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». — СПб.: Издательство С-Петербургского Университета, 2005. — 680 с.
- Лосский Н.* Мир как органическое целое. — М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1917. — 170 с.
- Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути. Отв. ред. В. Н. Садовский. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — 384 с.
- Фихте И. Г.* Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. — 687 с.
- Хокинг С.* Мир в ореховой скорлупе. — СПб.: Издательство «Амфора», 2007. — 218 с.
- Хокинг С.* Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. — СПб.: Издательство «Амфора», 2001. — 268 с.
- Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел / Пер. с англ. М. Кононова под ред. Г. Бурбы. — СПб.: ТИД Амфора, 2013. — 208 с.
- Шеллинг Ф.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. — СПб.: Наука, 1998. — 518 с.

## References

- Bergson A. Tvorcheskaya evolyuciya / Per. s fr. V. Flerovoj; Vstup. st. I. Blauberg. — M.: TERRA-Knizhnyj klub; KANON-press-C, 2001. — 384 s.
- Berdyayev N. YA i mir ob"ektov // Filosofiya svobodnogo duha. — M.: Respublika, 1994. — 480 s.
- Kant I. Kritika chistogo razuma. / Per. s nem. N. O. Losskogo s variantami per. na rus. i evrop. yazyki. — M.: Nauka, 1999. — 655 s.
- K'erkegor S. Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim kroham». — SPb.: Izdatel'stvo S-Peterburgskogo Universiteta, 2005. — 680 s.
- Losskij N. Mir kak organicheskoe celoe. — M.: G. A. Leman i S. I. Saharov, 1917. — 170 s.
- Popper K. Ob"ektivnoe znanie. Evolyucionnyj podhod / Per. s angl. D. G. Lahuti. Otv. red. V. N. Sadovskij. — M.: Editorial URSS, 2002. — 384 s.
- Fihte I. G. Sochineniya v dvuh tomah. T. 1. / Sost. i primechaniya Vladimira Volzhskogo. — SPb.: Mifril, 1993. — 687 s.
- Hoking S. Mir v orekhovoj skorlupe. — SPb.: Izdatel'stvo «Amfora», 2007. — 218 s.

Hoking S. *Kratkaya istoriya vremeni. Ot bol'shogo vzryva do chernyh dyr.* — SPb.: Izdatel'stvo «Amfora», 2001. — 268 s.

Hoking S., Mlodinov L. *Vysshij zamysel / Per. s angl. M. Kononova pod red. G. Burby.* — SPb.: TID Amfora, 2013. — 208 s.

SHelling F. *Idei k filosofii prirody kak vvedenie v izuchenie etoj nauki.* — SPb.: Nauka, 1998. — 518 s.

## Dialectical epistemology

*Kremen' Roman,*  
independent researcher, Tomsk,  
[kremen-roman@rambler.ru](mailto:kremen-roman@rambler.ru)

**Abstract:** The article is devoted to epistemology. It is revealed that progress in the direction of the true representation of a natural object occurs when a meaningful representative definition of it organically connects two fundamental dialectical epistemological flows. The first is the intuitive heuristics that are born of the imagination and are purely subjective nouns, the Genesis of which is idealistic. The second is the sensory-rational experience of observation-apperception, which is a purely external, in relation to the subject, induced reaction due to the material nature of the object. The results of verification activities are an indicator of the organic connection of the indicated flows. It is shown that the «parallel» materialistic and idealistic lines in epistemology point to two equal oppositional realities, the contradiction of which, according to the dialectical method of reasoning, is removed through the constitution of a single metaphysical substance — the spirit. These lines are clearly separated through the reflection of two heterogeneous cognitive components. The necessity of changing paradigmatic guidelines in the philosophy of natural science from mechanistic-atomistic to organismic is discussed. In the preceding part, a criticism is rejected of metaphysics of scientism.

**Keywords:** epistemology, dialectic, idealism, materialism, induction, deduction, reflection, metaphysics, organiseret, verification.