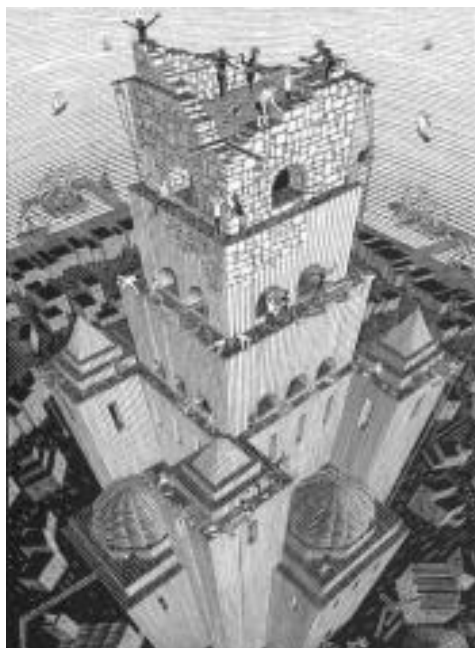


КУЛЬТУРА – ЦИВИЛИЗАЦИЯ – ЯЗЫК: ХРУПКОСТЬ «МЯГКОЙ СИЛЫ» ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МИРОСОЗИДАНИЯ

Александр Ральчук



М. Эшер. Вавилонская башня

В разгар Второй мировой войны, когда её исход еще не был однозначно предрешен и до получения Нобелевской премии по литературе «за приоритетное новаторство в становлении современной поэзии», Т.С. Элиот – человек глубокой наследственной культуры и широкого мышления, – при всей его погруженности в стихию английского языка произнес слова, делающие его чем-то особым в кругу иных гениальных и элитарных поэтов: «Я не могу читать стихи по-норвежски, но если бы мне сказали, что на норвежском языке больше не создается поэзия, я испытал бы чувство тревоги, вызванной причинами куда более серьезными, чем общие симпатии к этой стране. Я увидел бы в этом признак заболевания ... начало упадка, ведущего к тому, что повсюду утратят способность выражать, а, стало быть, и испытывать переживания, достойные цивилизованных людей».

ЕДИНОЕ В ТОПОЛОГИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ТРИАДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Слова Элиота, всегда чутко ощущавшего состояние мира и наполненные «чувством тревоги» за его небанальную судьбу, причем противостоящую как гордыне строительства новейшей Вавилонской башни на основе искусственно-вкрадчивой *технау-комики* [54], так и гипнотизирующей стабильности превратно понятого *традиционализма* [24, с. 21], исходно ориентируют нас на нечто глубинное, лежащее в основе мирозидания¹. Отметим, что понятие «мирозидание», предполагающее потенциал скрытых, неявных возможностей универсума, сопряженных с человеческой *мыследетельностью* (позаимствуем этот термин у Г. Щедровицкого), которая их раскры-

¹ Такими интенциями, по сути, наполнен весь диапазон творчества мэтра – от поэзии до философии культуры. В первом отношении характерен пассаж из его «Камней (Песнопений)», где еще в 1930-х он отмечает нарастающую массовую деформацию человеческой органичности: «Где Жизнь, которую мы потеряли в жизни? // Где мудрость, которую мы потеряли в знанье? Где знанье, которое мы потеряли в сведеньях?». Во втором – показывает связь природы языка с мудростью, предопределяющей благородство человеческой жизни: «мудрость передается на уровне более глубоком, чем логические умозаключения; язык с трудом справляется с этой задачей – только язык поэзии способен в большей степени донести мудрость [взгляд вполне близкий М. Хайдеггеру. – Автор]» [85, с. 399]. Провидчества Элиота ныне наводятся на «резкость», превращаясь в действительность, причем с удручающим к этому равнодушием преобладающего большинства социума: «Наше время отличается тем, что дефицит мудрости приобретает сущностный, структурный характер. Она изгоняется из современной жизни ... "как класс", как форма духа» [34, с. 46].

вает, само по себе многоплановое. Оно используется, к примеру, и в лингвистическом (как языковое мирозидание, связанное с *энергичной силой слова*, образующей ту или иную картину мира для конкретного социума [52]), и в общественно-политическом (как процесс, *противоположный* конфронтации, конфликтности, социальному конформизму [32]) планах. У нас мирозидание, резонируя с приведенными планами именно как *своими аспектами*, «клонировается» в ином, предельно общем – онтологическом отношении.

Во-первых, содержательно широко, в качестве антитезы понятию *пересотворение мира* [55, с. 126], используемому нами как характеристика губительных, но иллюзорно-привлекательных для человечества *культурно-цивилизационных* изменений, изначально заложенных в «забвении бытия» (М. Хайдеггер) ². Во-вторых, конкретно-операционально как действенную «человекомерную» *онтологическую триаду*, имеющую структуру «культура – цивилизация – язык», где и проявляет себя соответственно ориентированная и организованная энергичная «мягкая сила» мирозидания ³.

Подобно мирозиданию онтологическая триада – многоаспектное и ширящееся научно-философское понятие. Оно выходит за рамки бинарного мышления, имеет архетипное происхождение и предполагает многообразие конкретных выражений, когерентных основной формуле человеческой мыследеятельности «познание – действие – бытие» [102]. Так, к используемой уже в наше время онтологической триаде можно отнести, например, «треугольник Фреге», выражающий взаимосвязь «знак – смысл –

² Отметим, что образу «забвения» («Забвение бытия есть безудержная зевота, распространяющая пустоту на всё» [38, с. 90] и эпоха «махинаторства»), как и всему у Хайдеггера – глубинному, будет соответствовать «сухая» научная *культурно-цивилизационная кризисность* (или кризисогенность): «Современный кризис ощущается во всех сферах человеческой деятельности – от глобальной до личной. Практически, в этом задействован полный спектр природы: неживая, растительная и животная ступени, а также человеческое сообщество» [35, с. 70]. Особенным в кризисе является то, что он сопровождается сменой «самого типа эволюционного развития общества», а, возможно, – «и самого характера антропогенеза» [42, с. 16]. Причем происходящий сейчас кризис может быть классифицирован как *эндо-экзогенный* [44, с. 241], поскольку провоцируется самим социумом («эндо») при его ключевым образом пагубным отношением к чему-то для него *трансцендентному* и *большему*, от чего он зависим («экзо»). Кризис, собственно, и есть ответной системной реакцией большего (см.: «Нам не грозит катастрофа извне – мы и есть катастрофа» – М. Аркадьев). Такое трансцендентное и большее будет рассматриваться нами далее по Хайдеггеру как *Бытие* (*Seyn* – нем.), а пагубное отношение, связанное лишь только с *бытием* (*Sein* – нем.), как то, что конкретизируется как *постав* (*Gestell* – нем.) с его «поставным выбором».

³ Действующее здесь и далее понятие «культурно-цивилизационный» в узком смысле является *интегральным маркером*, обозначающим стоящую за ним триаду «культура – цивилизация – язык», в широком – *бытийном* – культурно-цивилизационную онтологию.

значение» (представленный в работе [93], хотя исходно без подобной геометрической метафоры)⁴. Другим, примером могут быть исследования *триадности* изначально как обусловленности «субстанциальность – атрибутивность – релятивность» [67, с. 83], но позднее получившие более широкое развитие. Общей основой здесь является то, что триадность есть *инвариантное свойство* универсума и, что важно, не только социального (к примеру, этнокультурные триады и триады мировых религий [12]), но и в *сопряженности* социального и природного универсумов (человеческое восприятие пространства именно трехмерно, хотя чисто «физически» пространство существует по представлениям современной науки как многомерное [19]). Триадность рельефно дает о себе знать и в знаменитом винеровском высказывании «информация есть информация, а не материя и не энергия» [18, с. 201], где представленные автономные компоненты универсума являются когерентными таким «промоутерам» человеческой мыследеятельности как сознание, жизнь, движение. Триадна своей уровневой структурой и *фундаментальная онтология* Хайдеггера [75; 72] в двух различных вариантах осуществимости «всерьез и надолго» (воспользуемся ленинской фразой) предопределяющая культурно-цивилизационный путь человечества. Заявленная же нами триада «культура – цивилизация – язык» действует в рамках *цивилизационной онтологии*, рассматривающей бытийные проблемы, порождаемые преобразующей активностью мирового социума [54, с. 309–311]⁵.

Заслуживает особого внимания и термин «мягкая сила» как научно-философская метафора (поэтому взятая в кавычки), содержательно сопряженная с *мягкой силой* (преимущественно в геополитике) – концептом, идущим из работ Дж. Ная. Однако геополитическая мягкая сила – так или иначе *организованная и стратегически управ-*

⁴ Заблаговременно укажем на необходимо-неоднократное использование нами метафор, поскольку «метафора позволяет нам понимать довольно абстрактные или по природе своей неструктурированные сущности в терминах более конкретных или, по крайней мере, более структурированных сущностей» [100, с. 245].

⁵ В то же время на глубинном уровне человеческого восприятия мира его полнота охватывается *четверицей*, которая, по К. Юнгу, составляет «основу для любого целостного суждения» (четыре стороны света, четыре поры года и многое другое). Однако мыследеятельностно (операционально-преобразовательно) человек относится к бытию, миру по формуле «три плюс один», когда один из компонентов четверицы занимает относительно остальных трех обособленную позицию, создавая из них некое необходимое единство [86, с. 545]. Подобный четвертый компонент всегда явно или неявно действует в триаде – будь то логико-математическая интуиция Фреге или философская Хайдеггера. У нас, как мы покажем далее, для триады «культура – цивилизация – язык» этому соответствует *Единое*.

ляемая человеческая мыследеятельность, имеющая своей целью «возможность получать то, что ты хочешь через привлекательность и убедительность» [101]. Напротив, культурно-цивилизационная «мягкая сила» имеет иную – *бытийно-энергийную* основу, – действующую *помимо* рациональной человеческой воли, где под *энергийностью* [79] будем метафорически (и не только) понимать тот феномен, который не укладывается в обычные, «классические» представления энергии как действий, производимых какой-либо локализуемой (в пространстве, времени, по виду) причиной/носителем (от физической до социальной энергии). В «новой онтологии» Н. Гартмана это выражение объективного духа [23, с. 323]. Или, подобно Бытию/*Sein* у Хайдеггера, энергийность имеет характер трансценденции, предопределяющей действительность сущего, но самой по себе не улавливаемой.

Исходя из триадного принципа и с позиций цивилизационной онтологии культура, цивилизация и язык являются автономными началами человеческого бытия. Они *функционально-фрактально* связаны между собой и обуславливают объединяющее их иное, общее начало, которое, в свою очередь, фрактально-функционально порождает их (положительная обратная синергетическая связь) ⁶. Ключевым в понимании характера как автономных, так и объединяющего их начал, является *различие* способов *наличия* начал. Здесь мы входим в область философии Ж. Деррида, программно изложенной в его «О грамματοлогии» [26].

По Деррида различие в онтологическом отношении первичнее наличия чего-либо, опосредованно предполагая его необходимость в полноте своего существования, непосредственно – несхожесть со всеми иными. Так, культура, цивилизация и язык в своем пред-генезисе необходимы для человека уже именно тем, что непохожи друг на друга. Непосредственным, достаточным условием их появления, генезиса есть *восполнение* как «полнота, которая обогащает другую полноту [культуру, цивили-

⁶ Если фрактальность есть свойство самоподобия широкого класса систем на разных уровнях их существования, то можно говорить о пространственном (наиболее распространенном и обычно представляемом в первую очередь), временном и *функциональном* вариантах фрактальности. Функциональный вариант фрактальности действует по принципу синергетической взаимообусловленности «часть (части) – целое» или «цель – средство (средства)» работы компонентов разных масштабов исходя из их операционального и целевого подобия, что обеспечивает устойчивость тех или иных систем (целостностей) при автономности их компонентов [54, с. 305–306].

лизацию, язык. – *Автор*], наполняет ее наличностью» [26, с. 295] ⁷. Особенность восполнения в том, что, хотя оно есть «нечто», а не «ничто», его практически невозможно помыслить разумом, поскольку восполнение ориентируется на заполнение нехватки, пустоты, которые как раз неопределенны.

Отсюда первое – кардинальное – различие для культурно-цивилизационной триады проходит между автономными началами и началом их восполняющим (объединяющим). Если автономные начала так или иначе мыследеятельностно прямо выражимы и исполнимы, то восполняющее начало – лишь косвенно. Второе – особенное – различие идет между автономными началами, позволяя как их прямое операциональное именование, предопределенное несхожестью их сущностей, так в этом и функциональную необходимость друг для друга: что есть «культура», «цивилизация», «язык». Такая поименованность автономных элементов определяет их *явленный*, без исходного различения *имманентный* – *трансцендентный*, но определенный в некоторых границах, характер. Напротив, восполняющее (объединяющее или *объемлющее* – К. Ясперс) начало является по сравнению с триадой трансцендентным, не содержит для себя самого потенциала различия и поименовано может быть лишь исходя из другого основания. Здесь «нужна интуиция слова, узрение его в его непосредственном бытии, в его идее» [15, с. 7].

Слово это было произнесено впервые очень давно и неоднократно многими повторялось и осмыслялось в различных пониманиях. Оно – *Единое*, а многообразие его видений комплексно связывается с неделимостью и целостностью «как реального сущего – вещи, души, сознания, личности, так и идеального бытия – понятия, закона, числа» [22, с. 14]. Причем Единое может как сопрягаться с *бытием* (онтологией), так и ему противопоставляться (его *генеалогический статус*) ⁸. В нашем, в значительной степени синтетическом, контексте Единое *ad hoc* может быть представлено как то,

⁷ Или, иными словами, восполнение связано и с наличием, и с отсутствием, так как всегда может быть обнаружен недостаток чего в мире, универсуме. Более конкретно, «восполнение – это общий механизм достраивания/доращивания всего в природе и культуре за счет внутренних и внешних ресурсов ... восполнение – не "ничто", а "нечто": если имеется восполнение, значит, целое уже не есть целое, а нечто, пронизанное нехваткой» (Н. Автономова).

⁸ Отсюда исходный пункт в представлении Единого – его отношение к бытию. Во-первых, Единое может мыслиться *онтологически* «по эту сторону» бытия и тогда оно осмысляемо в его кодах как «единство трансцендентности» [88, с. 271]. Во-вторых – *генеалогически* как находящееся «по ту сторону» бытия. В таком варианте действует лишь возможность исследования «границы бытия и сверхбытийного Единого» (А. Доброхотов).

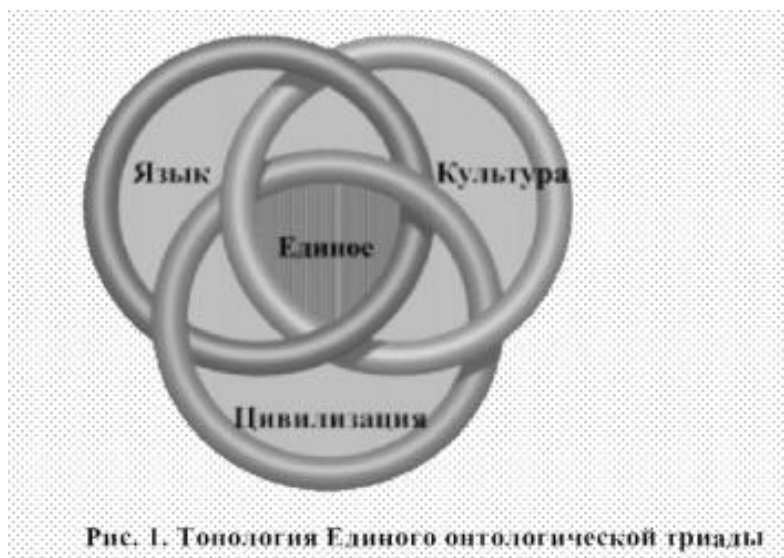
что являясь онтологической «субстанцией» позволяет воплотиться, опредметиться культуре, цивилизации и языку, особым образом когерентно соотнося их между собой, само по себе неизреченно и непостижимо и содержит в себе возможность *Благого предназначения человека* (идеи, восходящие к неоплатонизму)⁹. «Особым образом» предполагает соответствующую *топологию бытия* Единого (адекватную ему инвариантную *геометрию складок*, воспользуемся такой метафорой, близкой Ж. Делёзу) – обеспечивающую соотнесенность, ненасильственное сродство культуры, цивилизации и языка – как того, что лишь *потенциально* содержит возможность реализации *благого человеческого* предназначения и есть весьма хрупкой конструкцией.

Здесь, *гомологично* необходимости адекватной топологии Единого могут быть поставлены в соответствие с астрофизической стороны *антропный принцип* [27], с синергетической – принцип *хрупкости хорошего* [2, с. 30–32]. Если антропный принцип, определяя исходные условия возникновения Вселенной и разумной жизни в ней (в привычном для нас понимании) очень узким диапазоном характеристик первичных элементарных процессов и значений небольшого количества фундаментальных констант, то этому должна соответствовать сообразная *редкостная* топология Единого. Она, несмотря на триаду его начал, своим характером «несилового» пребывания в нем не должна превращать Единое в *множественное* (диалектика *Единого – множественности* [3]) и быть *объемлющим*, что «всегда только возвещает о себе ... но никогда не становится предметом» (Ясперс)¹⁰. Принцип хрупкости хорошего, согласно которому все хорошее (например, высокая культура, творческая личность, социальная справедливость и жертвенность) более уязвимо, чем плохое (скажем, коронавирус SARS-CoV-2), должен наделять Единое – как объемлющее – «ответственностью» за

⁹ *Неизреченность и непостижимость* Единого и то, что оно связано с *воплощаемыми* культурой, цивилизацией и языком, имеющими те или иные конкретные формы своего выражения, позволяет их сопоставить с концептом *имплицитного* и *эксплицитного порядков* Д. Бома [90]. Концепт имплицитного (неявного, англ. – *implicit*) и эксплицитного (явного, англ. – *explicit*) порядков исходит из того, что они аспекты единой целостности (англ. – *wholeness*) универсума. Имплицитному порядку соответствует глубинный статус универсума – беспредельный, трансцендентный, рационально необъяснимый и ненаблюдаемый. В нашем случае он сопрягается с Единым. Напротив, эксплицитный порядок – это объекты «внешнего» (реального) мира, генетически предопределяемые Единым как имплицитным порядком и выражаемыми им «вовне». Их, в данном случае, можно соотнести с культурой, цивилизацией, языком.

¹⁰ «Только с объемлющим приходит подлинная коммуникация, притяжение и отталкивание [взаимодействие в триаде "культура – цивилизация – язык". – *Автор*]» [88, с. 497].

состояние архитектуры сопряженной с ним триады, предопределяя возможность реализации *Благого*. Причем хорошее, само по себе, не стремится быть хрупким – это его «онтологическая судьба» или «хрупкость дел человеческих» по Х. Арендт.



Подобная топология геометрически может быть передана *кольцами Борромео* (рис. 1). Их особенность в том, что это фигура, находящаяся в трехмерном пространстве и состоящая из трех колец, переплетенных между собой таким образом, что при удалении любого одного из них два других также оказываются расцепленными – фигура распадается, поскольку никакие два из трёх колец «жестко» не сцеплены, тем не менее, все вместе они связаны [92]¹¹. Соответственно, «мягкая сила» триады человеческого мирозидания, воплощенная в Едином, при деградации хотя бы одной из своих составляющих «культура – цивилизация – язык» переходит в той или иной интенсивности культурно-цивилизационный коллапс (для многих – незаметный, для некоторых – даже как бы и привлекательный, поскольку тогда, как у одного из героев Ф. Достоевского, «всё дозволено»).

¹¹ Следует отметить, что топология колец Борромео является распространенным инвариантом состояний нашего универсума – как природного, так и социального. Так, в холодном газе, образуемым атомами цезия, экспериментально обнаружены не обычные бинарные, а тернарные структуры колец Борромео, что *может вести к открытию новых форм вещества* [89]. С позиций колец Борромео (в их двумерной интерпретации) может быть представлен и центральный элемент «Знамени Мира», предложенный Н. Рерихом, – красное кольцо с тремя красными кругами на белом фоне, поскольку он «имеет огромную древность и встречается во всем мире», пробуждая «среди людских множеств идею Мира и Доброжелательства».

ЧЕЛОВЕК ЕДИНОГО В ОПТИКЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Единое, взятое в *онтологическом* (бытийном), а не в *гноλογическом* («одиначностном») понимании, позволяет, подобно вскрытию кибернетического «черного ящика», подойти к представлению о потенциальных интенциях его «человекомерных» составляющих. Такая возможность раскрытия «человекомерности» предоставляется в уже упоминавшейся *фундаментальной онтологии* Хайдеггера, исходно изложенной в его «Бытии и времени» [72]. Или, иными словами, Единое в структуре его триады, помещенное, в данном случае, в контекст фундаментальной онтологии, через ориентацию человека на *бытие* (как на Бытие/*Seyn*, так и на бытие/*Sein*), позволяет понять онтологическую сущность самого человека в его вариативности, а, отсюда, и природу фундируемых им культуры, цивилизации и языка в их мирозидательном предназначении.

			Содержание уровня онтологии	Вопрос уровня онтологии	
Первое начало	Уровни онтологии	Третий	Фундаментально- онтологический	Основной: об истине бытия	Другое начало
		Второй	Онтологический/ метафизический	Ведущий: об истине бытия сущего	
		Первый	Онтический	—	

Рис. 2. Архитектоника фундаментальной онтологии Хайдеггера

По Хайдеггеру, мыслить и, отсюда, действовать, человек может в одном из двух альтернативных философских «регистров» – *первого* или *другого* (второго) начал, которые связаны, соответственно, с *ведущим* и *основным* вопросами философии [75]¹². Начала различаются количеством действующих в них уровней человеческого понимания бытия, что, собственно, определяет их «разрешающие способности» (рис. 2). Первое содержит два уровня: *онтический* (практическое мышление, философии здесь в строгом смысле слова нет и ей необязательно быть) и *онтологический*, или *метафизический* (тут уже действует *философское мышление*, как такое, что в своей интенции подвижно осмыслением предельных оснований бытия сущего). Другое начало над-

¹² Чем определяется также и «регистр» Единого как того, что не только дано само по себе, но и соответствующим образом открывается человеку исходя из характера его интенций – *устремленности души к Единому* (по Проклу [22, с. 15]).

страивает над ними третий – *фундаментально-онтологический* уровень. Начала равно стремятся понять бытие как одну из базовых категорий в философии, но представляют они его по-разному, что, в конечном итоге, через её «трансфер» отражается на мировоззрении и поведении широкого социума, непосредственно ментально с философией не связанного.

Первое начало, не будучи в состоянии адекватно понять трансцендентное бытие, видит его «отсюда» – на онтологически-метафизическом уровне как общую основу множества уже наличествующих вещей/сущих, с их представимыми феноменами на онтическом уровне (бытие/*Sein* – нем.). Это формирует характерное для начала утилитарно-рациональное, или «горизонтальное» – поскольку человек приучается мыслить лишь относительно того, что находится с ним на одном уровне наличествования – мышление относительно любого реально (или виртуально) обозначенного сущего¹³. Такая неадекватность, упрощенность представления бытия, ведущая в конечном итоге к произволу в мышлении и поведении социума (к *тотальному нигилизму* – Ф. Ницше), когда человек в конце концов «окукливается» на привычном ему уровне, по Хайдеггеру преодолима лишь в другом начале философии, что, однако, требует рискованного «прыжка» осмысления [75, с. 256].

В другом начале бытие исходно понимается «оттуда» – от фундаментально-онтологического уровня – как некой недоступной для нас трансцендентной «родины», откуда, проходя через онтологический/метафизический уровень, предопределяется всё сущее (на онтическом уровне). Это уже Бытие/*Seyn* (нем.)¹⁴. Поэтому другое

¹³ Здесь и далее термины «горизонтальный» и «вертикальный», близкие к сакральной метафорике, используются для описания отношений чего-либо с его *иным*. Так, для отношений, которые действуют как *непосредственно* достижимые, ввиду принадлежности «чего-либо» и «иного» к одинаковому онтологическому статусу, используется термин «горизонтальные». Напротив, для отношений, осуществимых лишь *опосредствованно*, поскольку «что-либо» и «иное» имеют различные статусы – *внеположны* относительно друг друга – применяется термин «вертикальные». Такие направленности мировосприятия можно в какой-то мере сопоставить с действовавшими в античности «линией Плиния Старшего» и «линией Плотина». Если в первом случае это была чистая «горизонтальность» с энциклопедическим описанием реалий человеческого мира, образующая одномерную сумму знаний (его «Естественная история»), то во втором – у основателя *неоплатонизма* – действовала явная «вертикаль» некой генерализирующей иерархии бытия.

¹⁴ Хайдеггер подобную двойственность используемых терминов в первом и другом началах передает дуальностью отражения бытия в немецком языке параллельными формами: субстантива глагола и существительного *Sein* («косвенное» бытие в понимании его противопоставленности сущему) и более старой языковой формой *Seyn* («подлинное», «самодостаточное» бытие), причем в переводном варианте (к примеру, на русский) в зависимости от

начало формирует иное – «вертикальное» мышление, открытое одновременно и в направлении недоступного трансцендентного бытия и достижимого реального сущего как таковых, допустимо-корректно охватывая весь расширившийся таким образом амбивалентный диапазон мыследеятельности. Соответственно, другое начало по-гегелевски «снимает», «подчиняет» себе первое начало, оставляя для него «нишу» допустимой в его условиях мыследеятельности, одновременно открывая для человека возможность «строить, жить, мыслить» в надлежащем для него мире, придерживаясь незаметных, но теперь и органичных для него кодов бытия [95]¹⁵.

Понять бытие в рамках другого начала есть, по Хайдеггеру, *основной вопрос* философии – об «истине бытия», а следование ему (широким социумом пусть даже не-осознаваемое) только и позволяет человечеству выполнять свое экзистенциальное предназначение как *адекватного присутствия* при бытии – своего *здесь-бытия* (нем. – *Dasein*). Осмысление бытия исключительно в парадигме первого начала как основания всех сущих с их конкретными свойствами – *ведущий вопрос* философии, который обычно представляется как «вся» философия. Жизнь социума, даже бесконечно далекого от философии, со времен досократиков (древнегреческих мыслителей, предшествовавших Сократу и колебавшихся в выборе одного из двух начал) идет преимущественно в тренде первого начала и ведущего вопроса. Она была бы более-менее «бла-

контекста это требует ещё и написания то с прописной (Бытие/*Sein*), то со строчной (бытие/*Sein*) буквы.

¹⁵ Соотношение между основным и ведущим вопросами можно сопоставить со связью между специальной теорией относительности (СТО) А. Эйнштейна и классической механикой (КМ) И. Ньютона. Так, если основной закон выражает некую умозрительную трансцендентность в понимании бытия как «порождающего», то ведущий, относительно него, скорее рационально-практическое конкретное осмысление бытия как уже «существующего». Зеркально-симметрично этому соотносятся СТО и КМ. Если СТО действует в представлении трансцендентного «порождения» новых состояний универсума при конкретном условии скорости света в вакууме, то поле применения КМ (при фактическом игнорировании скорости света, более точно – неопределенно низкой) – универсум в его рационально-понятных «порожденных» состояниях. Соответственно, основной закон и СТО выражают *трансцендентную* сторону универсума, живя в котором человечество благополучно её не замечает, даже как бы вызываяще игнорирует, тогда как ведущий закон и КМ – его *имманентную* сторону (как противоположную трансцендентной). Имманентная сторона усердно используется человечеством в своих практических целях на онтическом уровне в естественной для них «нише», но без контроля трансцендентного выходит за её пределы, что ведет, по Хайдеггеру, к упоминавшемуся «махинаторству». Здесь можно сказать и по-другому – было бы абсурдом в конкретной предметно-практической деятельности «ниши» пользоваться не законами КМ, а СТО. Но было бы безумием забывать о СТО вообще и тем более тогда, когда человечество входит в зону его действия (как ядерной энергетики и оружия, так и освоения космоса).

гополучной», если бы в мировоззренческом контексте содержала, пусть человечеством до конца и не осознаваемую, самокритическую составляющую подобную *принципу фальсификации* К. Поппера – т.е. дополнительно и необходимо «страховочно» в решении ключевых проблем опиралась на второе начало и основной вопрос, проверяясь их критериями. Однако вне этой опоры жизнь личности становится предначертано пагубной, несмотря на все усилия критически мыслящей части мирового сообщества переломить нарастающую ситуацию культурно-цивилизационной кризисности¹⁶.

Отсюда ориентация человека на первое (для абсолютно преобладающего социума) или на другое (для незначительной части критически-творческого социума, мыследеятельно находящегося вне «тренда») начало формирует соответствующие *топологии личности*, инвариантные архитектонике фундаментальной онтологии¹⁷. Их условно можно обозначить как *человека первого* и *человека второго* нача-

¹⁶ См.: «Наша история идет к концу или уже приблизилась к нему, если только вновь не придут к власти те *немногие* [подобные досократикам. – *Автор*], которые *само Бытие* и его истину знают лишь ради него самого и претворяют ... в *произведение*» [75, с. 327]. Таких «немногих», несмотря ни на что, похоже порождает «само Бытие», подобно тому, воспользуемся такой рискованной метафорой, как в природе образуются редкостные изотопы водорода *протий* и *тритий*. В нынешнем обществе «немногих» предположительно насчитывается не более 5–7 % [47, с. 155].

¹⁷ Здесь *топология* личности как бы находится в отношении ортогональности к системе *типологии* личности К. Юнга. Юнг рассматривает личность *психосоматически* (т.е. интегрировано-дуально), одновременно учитывая в ней действия психологической установки (экстравертной – интровертной) и структуры психических функций (мышление, чувство, ощущение, интуиция) [87, с. 402–495]. В то же время фундаментальная онтология (явно или неявно) не может обойтись без триадической структуры человека – дух ↔ душа (психика, сознание) ↔ тело (плоть, сома), восходящей еще к Апостолу Павлу и, в целом, поддерживаемой современной философской антропологией. Свойства этой триады, несколько упрощая, таковы, что, если человек получает свою психосоматическую основу *актуально* и ему надлежит лишь соответственно ею пользоваться (что отражается в типологии личности), то дух дается человеку *потенциально* и «на вырост». Однако именно посредством духа через его *диалогическое* раскрытие на «Великое Иное», как на то, что в данном случае, расположено за пределами онтического уровня, человек «трансцендируется», выходит на *трансцензус* [54, с. 290–293]. Здесь, на основе духа образуется не только его новое качество – трансцензус, но и преобразуются (некоторым образом изменяются, корректируются) исходные свойства диады человека – души (в большей мере) и тела (в меньшей мере). Или, иными словами, вновь «обретаемая идентичность охватывает человека в целом, в полноте его конституции, его существа» (С. Хоружий), находя свое личностное выражение в *перфекционизме* [47, с. 132–133], а экзистенциальное – в фроммовском «быть» (как противоположном «иметь»). Поэтому если *типология личности* связывается, в основном, с врожденными и благоприобретенными в социальной среде свойствами человека, то *топология личности* формируется принципиально по-иному – подобно одновременности инициативы и спонтанности обретения веры в религии (отсюда и рискованный «прыжок» в осмыслении другого начала по Хайдеггеру).

ла (во множественном числе, соответственно, людей первого и другого начал). Общей отправной точкой их экспликации здесь может быть топология *двухмерного креста* «Универсального Человека» Р. Генона (в отличие от его *трехмерного креста*, имеющего иное символическое значение), использующая два направления: вертикальное и горизонтальное.

ТОПОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА ПЕРВОГО И ДРУГОГО НАЧАЛ

По Генону «горизонтальное направление выражает собой "широту" или полное расширение индивида ... состоящее в безграничном расширении совокупности возможностей, подчиненных особым условиям проявления ... это расширение никоим образом не ограничено телесной частью индивидуальности ... Вертикальное направление выражает иерархию ... возможностей, относящихся к ... "мирам" или уровням, которые включены в целокупный синтез "Универсального Человека"» [24, с. 55]¹⁸. В кодах фундаментальной онтологии этому соответствовало бы то, что как для человека первого, так и для человека второго начала, вертикальное направление (*вертикаль*) одинаково проходило бы через все её три уровня, сопрягая между собой онтический и фундаментально-онтологический уровни (или, по Генону, обобщая в себе «иерархию миров») и, тем самым, предопределяя ключевую для их экзистенции *оппозицию имманентное – трансцендентное* [48, с. 34].

Аналогичное подобие выполнялось бы и для горизонтального направления (*горизонталь*): оно должно проходить через средний – онтологический/метафизический уровень, где действует рационально артикулируемая мысль особого сущего – человека (или, по Генону, происходит «полное расширение индивида»). В тех же кодах и одновременно придерживаясь «линии Генона» можно говорить о «событийном» характере свойств вертикали (поскольку она предопределяется, по сути, выбором – осознанным или благоприобретенным – *именно* первого или второго начала) и «экзистенциально-ориентированном» характере горизонтали (так как она соответственно выбранного первого или второго начала обуславливает человеческую мыследеятель-

¹⁸ «Универсальный Человек» – одна из базовых фигур традиционализма Генона. Сам он определяет подобную фигуру как образ виртуально «полной и совершенной реализации сущего» человеческой модальности, взятой в аспекте *макрокосм* (универсум) ↔ *микрокосм* (собственно, человек) [24, с. 51–52]. В этом отношении «Универсальный Человек» определенным образом корреспондирует с *здесь-бытием* Хайдеггера. Однако у Хайдеггера *здесь-бытие* означает состояние исходной вовлеченности (заброшенности) конкретного человека в мир, в жизнь, как некоего феноменального *сущего* с его самобытием, коренным образом отличным от всех иных сущих, с необходимостью для него так или иначе согласиться с подобным статусом. Одной из возможностей такого согласия есть его способность пройти «сквозь» свои злободневные жизненные обстоятельства и подняться до вопрошания о Бытии/*Sein*. Т.е. у Хайдеггера, человек, *здесь-бытие* конкретно-всеобщий в различных «редакциях». Напротив, «Универсальный Человек» Генона – всеобще-возможен как в своем идеале. Следует заметить, что Хайдеггер непосредственно не раскрывает топологию человеческой личности, опосредствованно на неё намекается в его *Четверице* (нем. – *das Geviert*) [73], в то время как у Генона, правда с иных, указанных позиций она задается.

ностную суть). Это как определяет инвариантную – *крестообразную* – топологию человеческих личностей первого и второго начал, так и формирует сущностные различия «субстанций» их вертикалей и горизонталей.

Уровни фундаментальной онтологии	III		Мыследеятельностная фантазийность	
	II	Коммуникативный прагматизм	Человек первого начала	Коммуникативный прагматизм
	I		Мыследеятельностный прагматизм	

Рис. 3. Топология человека первого начала

«Субстанция» топологии человека первого начала *гетерогенна* – она иная для верхней части вертикали и однородна для остальных частей креста (рис. 3). Это объясняется тем, что горизонталь и нижняя часть вертикали креста отражают «собственную» мыследеятельность человека – как она генетически предопределяется первым началом, верхняя – «несобственную» или *Мыследеятельностную фантазийность*. Такую фантазийность можно было бы сравнить с фантомными болями психосоматики человека. Однако, в данном случае, здесь действует не дискомфорт *пустоты утраченной* части телесности, а подсознательный «дискомфорт» *не приобретенной полноты* понимания Бытия/*Seyn*, что требует компенсаторного заполнения (коррелирует с *компенсаторным поведением* личности в психологии З. Фрейда и А. Адлера). Подобное заполнение, действуя в диапазоне от *нигилизма* до *воли к воле* [73, с. 80], пронизывает социум ветвящейся *ризомой* банальных своенравности, мистики, суеверий и безудержной *виртуальности* ¹⁹.

¹⁹ Очевидно нет какой-либо необходимости пояснять идущий от Ж. Делёза и Ф. Гваттари постмодернистский термин «ризома» как что-то нелинейно и неконтролируемо (нахально?) самоорганизующееся. Особое место для экспликации здесь должна занимать виртуальность как некое «недо-выступившее, недо-рожденное бытие», как «недо-род бытия» или бытия с ослабленной энергетикой [80, с. 345]. Виртуальность тем более соблазнительна, что для достижения ощущения той или иной реальности не обязательно требуется напряжение человеческого духа, серьезность его самоотдачи. Она вполне может обходиться соответствующими заменителями – от гипноза и психотропных препаратов до компьютерных программ – слабо-энергично, но захватывающе имитирующих эту реальность. Виртуальная реальность сама по себе не является чем-то принципиально негативным. Всё зависит от целей (например, научных), органичных культурно-цивилизационных состояний (виртуальность экзистенциального или социального пространства) или их отсутствия, когда она становится

Вертикаль *Мыследеятельностного прагматизма*, связывающая человека с его местом-в-мире, определяет, каким образом оно устанавливается и обеспечивается, являясь, по сути, его *экзистенциальной матрицей* с определенным характером её «настройки». В самом общем, функциональном, понимании – это прагматизм, ориентирующий мыследеятельность человека с позиций получения «надежного» полезного результата, причем так, как он пользу *особым образом* себе представляет (*дурной вариант* реализации *Vita activa* – деятельностью жизни – по Х. Арндт). В сущностном отношении представление о пользе формируется узостью *поставного* мировоззрения человека²⁰. Причем так понятая польза без её глубинного осмысления в философском и культурно-цивилизационном отношении ведет к тому, что большинство нынешних «успешных» решений человечества всё более превращаются в проблемы «не переставая быть решениями» [43, с. 18], чего, оно, *индоктринированное* прагматизмом, не хочет (уже не способно) замечать.

Горизонталь *Коммуникативного прагматизма* определяет связь человека первого начала с другими людьми, поскольку «человек есть существо общественное» (Аристотель). Поэтому он, говоря современным языком, нуждается в коммуникации с иными людьми такого же, в принципе, психосоматического уровня. Отсюда лучи горизонтали в минимальной множественности (показаны только два) символизируют

«несерьезной» самодовлеюще-искушающей доминантой человеческого поведения, её использования.

²⁰ Поставный, постав, по-став (от нем. *Gestell*) – понятие, введенное Хайдеггером для обозначения действующего у преобладающей массы социума отношения к бытию/*Sein* исключительно в плане неких удобных «схем» оперирования с ним: «Поставом мы называем собирающее начало той установки, которая ставит, т.е. заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как стоящего-в-наличии» [73, с. 229]. Отсюда ключевым в понимании постава есть то, что это именно «эгоистически-панибратское» отношение человека к бытию. Завороженный поставом как суженным, неадекватным представлением бытия и себя в нем, человек формирует свое мировоззрение на основе агрессивно-упрощенного, но инструментально-соблазнительного и легкодостижимого – в противоположность немыслимо трудной «дружбе» со сложностью, трансцендентностью универсума – преобразования, *пересотворения мира* [54]. Преобразования становится для человечества самоцелью: «однажды достигнутые цели ... будто автоматически из самих себя, из какой-то органически растущей ... предметной необходимости произведенного нами инструментария ... *nolens volens* ... генерируют всё новые цели» [81, с. 163]. Следует сказать, что поставная мыследеятельность, порождающая дискретный, мозаично-противоречивый образ мира в корне амбивалентна. Она и не может отказаться от искуса своей родовой упрощенности, и ищет ей некую квазитрансцендентную компенсацию. Ныне такая компенсация, приобретающая все более как явный, так и агрессивный характер, к примеру, несамокритично воплощается в *сети* Интернета с сопутствующей ему самодостаточным мировосприятием, *сети* интенсивно становящаяся сплошной, *континуумной*.

коммуникативный поиск тех, кого человек первого начала безразлично, эгоистически или вынужденно считает равным себе (даже если это редкостный и непонятный для него человек другого начала).

Подобная коммуникативность в целом (за исключением отношений между близкими людьми) исходно имеет характер общественного договора (просветительской идеи) в форме различной продолжительности контрактов и сделок вплоть до криминальных схем. Соответственно, участники такой коммуникативности движимы лишь обоюдными прагматическими интересами и обязательствами и «воспринимают и осознают друг друга лишь в свете этих обязательств, т.е. абстрактно, безлично» [70, с. 256] или, по Хайдеггеру как «обезличенные люди» (*das Man* – нем.). Трансцендирования на основе *диалогичности* в подобной коммуникации, разумеется, быть не может и быть не должно²¹. Очевидно, что коммуникативный прагматизм, доведенный до крайности, порождает разнообразие своих патологических форм. Так, в социальной сфере – это коррупция, предприимчиво и неустанно устанавливающая межличностные связи в своих клептократических интересах, в информационно-компьютерной – «зависание» в социальных сетях. Даже язык – «дом бытия» по Хайдеггеру – взятый в своей коммуникативно-потребительской функции, легко порождает

²¹ Несколько схематически диалог (от греч. *dialogos* – разговор между двумя и более лицами) как принцип, а как интенцию – *диалогичность*, можно представить в двух ракурсах, которые условно обозначим как *логический* и *онто-экзистенциальный*. В первом – действует ситуация необходимости дополнительного прояснения уже присутствующих неких общих для сторон вещей, достижения по ним требуемого, консенсусно-корректного уровня однозначности понимания. При этом вещи, по сути, остаются теми же самими, но наводятся на «резкость» в диалоге и не о чем «дополнительном», в принципе, речь не идет. Напротив, во втором ракурсе – онто-экзистенциальном диалоге – проблема как раз и состоит в «дополнительном» – построении некой новой искомой сложной/трансцендентной целостности, которая предварительно как бы прочерчена пунктиром. Она латентно дается как аспекты в исходных для сторон вещах (языках, культурах, представлениях человека), поскольку полная передача целостности в отдельных вещах невозможна. Возможно лишь некое собирающее процессное реконструирование с асимптотическим приближением к своеобразию целостности на основе вещей-аспектов с постоянным удерживанием такой процессности. В этом отношении онто-экзистенциальный диалог, диалогичность, есть в своей основе *герменевтическим процессом* (герменевтическим кругом), где истинность искомой целостности образуется как взаимная согласованность с системой вещей-аспектов: «истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им – вот в чём душа герменевтики» [20, с. 8]. Отсюда важной особенностью диалогичности является стремление к паритетности, равенству сторон в диалоге, хотя в зависимости от их онтологического статуса диалогичность может приобретать ту или иную вынужденную, но и продуктивную асимметрию [54, 206–210]. Соответственно действующей проблематики данной работы «по умолчанию» речь в ней идет именно об онто-экзистенциальном диалоге, диалогичности.

ет вульгарные «толки, любопытство и двусмысленности» [72, с. 175], многократно усиливающиеся современными средствами связи²².

Напротив, «субстанция» топологии человека другого начала *гомогенна* – она одинакова для всех частей креста, формируясь в контексте *полноты* понимания Бытия/*Seyn* (рис. 4). Верхняя часть вертикали – *Мыследеятельностное осмысление* – представляет человека исходя из его способности подняться к *осмысляющему мышлению* Бытия/*Seyn* как того что «ни в коем случае не создается нами ... оно дает нам мыслить ... дает нам то, что имеет в себе» [74, с. 136], параллельно *трансцензусно* преобразуя и самого человека²³.

Нижняя часть – *Мыследеятельностный праксис* – где *праксис*, первоначальное видение которого восходит еще к Аристотелю, реализуется как *единая материально-духовная сознательная целеполагающая социальная предметная преобразующая деятельность людей* [31, с. 74]. Или, иными словами, действует как *корректная Vita activa*, гармонизирующая между собой три основных вида человеческой деятельности: «труд (работу), создание (изготовление) и действие (поступки) ... на каких чело-

²² Концентрированное выражение человека первого начала – *обыватель*, хотя он может быть и продвинутым визажистом, и крутым криптовалютчиком. Это его «грим». Но, здесь как у Р.М. Рильке: «И в гриме обывателя узнаешь, // Идущего в квартиру через кухню».

²³ Хайдеггер различает *осмысляющее* и *вычисляющее* мышление. Суть осмысляющего мышления состоит в том, что его цель – *смысл* – исходно существует в самых общих контурах и в каком-то отношении такое мышление исходно беспредметно. Однако смысл образуется в конце «процессно» организованного целостного мышления как результат *диалогической* согласованности человеческих намерений и действий с возможностями и свойствами мира, в котором человек живет. Результат осмысляющего мышления или оправдывает эти намерения и действия (в них есть смысл), или требует их пересмотра (в них нет смысла, они абсурдны). Напротив, вычисляющее мышление вполне предметно, а категория смысла (или абсурда) к нему не применима. В таком мышлении действует некая проблемная – конкретно-предметная – ситуация с её совокупностью исходных параметров (целей, ограничений, средств). На основе этих параметров (числовых и/или вербальных) по соответствующим правилам получают решение (результат мышления) – как новую структуру параметров, обусловленную исходной (в их общем пространстве параметров). Во многих работах Хайдеггер показывает одновременную необходимость как осмысляющего (для благой ориентации человеческого бытия) и вычисляющего (для решения практических задач, не сопряженных с установлением смысла) мышления, так и повальное вытеснение в наши дни осмысляющего вычисляющим мышлением: «Без такого мышления не обойтись. Но при этом остается так же верно и то, что это лишь частный вид мышления». Можно отметить корреспондирование осмысляющего и вычисляющего мышления Хайдеггера соответственно с *голографическим* (лазерно-голографическим) и *линзовым* мышлением у Д. Бома [91].

веческому роду дана жизнь на земле» [1, с. 14]²⁴. Отсюда в своем праксисе человек другого начала, по сути, охватывает и трансцендентную *непостижимость* (в смысле С. Франка) Бытия/*Seyn*, и органичную простоту сущего, в своей *укорененности* в нем (в смысле М. Хайдеггера) *открываясь* на них и реализуясь, собственно, как «Универсальный Человек» но уже не только в идеале (как у Генона), а и в некой экзистенциальной «логистике».



Горизонталь *Коммуникативной диалогичности*, как и для первой топологии, определяет связь человека – но уже человека другого начала – с иными людьми, поскольку отдельное человеческое *здесь-бытие* органично нуждается в коммуникации с ними и два луча горизонтали символизируют его множественный коммуникативный поиск. Однако это коммуникация на основе принципиально иных свойств и интенций – не абстрактная, не имперсональная, а исходя из онто-экзистенциально понимаемой *ответственности*, видения в *Другом/Других самости* (*личность личности* – Э. Леви-

²⁴ Укажем на схожесть – через *Vita activa* – так представляемого Мыследеятельностного праксиса с идеями А. Маслоу и П. Сорокина. В первом случае имеет место *пирамида Маслоу*: «Человек – это пирамида потребностей с биологическими в основании и духовными на вершине» [40, с. 206]. Здесь, последовательно, *биологические потребности* по Маслоу соотносятся с *трудом* («Деятельность труда отвечает биологическому процессу человеческого тела») у Арендт, необходимость *безопасности* у Маслоу – с *созданием* («Создание производит искусственный мир вещей ... В мире ... вещей человеческая жизнь у себя дома») по Арендт, потребность в *самореализации* по Маслоу – с *действием/поступком* («поступок ... есть величайшая из вещей, на какие способен человек») у Арендт. Подобная пирамида *Vita activa*, во втором случае, идентифицирует соответствующего ей – *идеационального* человека. Это человек, в мыследеятельностном праксисе «способный контролировать себя и свои желания, с сочувствием относящийся к своим ближним, понимающий и ищущий вечные ценности культуры и общества, глубоко осознающий свою личную ответственность в мире ... [перешедший. – Автор] от покорения природы человеком и контроля над ней – к контролю человека над самим собой» [62, с. 794].

нас)²⁵. В первом отношении «ответственность переносит центр тяжести отдельного бытия вне его» с тем «чтобы предложить ему [Другому. – *Автор*] собственное бытие» [36, с. 193]. Отдельные *здесь-бытия* оказываются необходимо предопределенными друг для друга: «Наше усилие направлено на то, чтобы в анонимном обществе конкретно поддержать союз Я и Другого – язык общения и доброту» [36, с. 85].

В такой предопределенности, в свою очередь, вскрывается их неустранимая неполнота, аспектность, «мозаичность» представления ими *истины* Бытия/*Seyn*, а, отсюда, и исходная неадекватность самого *здесь-бытия* человека, его *самости*. Эта неадекватность, во втором отношении, имеет тенденцию преодоления лишь в том, что Ясперс именует *экзистенциальной коммуникацией* или коммуникацией в сфере духа: «Коммуникация в сфере духа есть создание из общественной субстанции идеи целого. Отдельный индивид сознает себя стоящим на своем месте, имеющем особый смысл внутри целого, и определяется последним. Его коммуникация – это коммуникация отдельного члена с организмом. Он отличается от всех остальных, но составляет с ними одно в объемлющем их порядке» [97, с. 33]. Объемлющий порядок в кодах философии Ясперса – Единое, далее ведущее к представлению человеком другого начала Бытия/*Seyn*. В данном случае такое интегрированное представление строится на основе совокупности его «мозаичных» пониманий, идущих от *Других*. Что, собственно, есть одновременно и целью, и результатом *диалога* между ними – коммуникативной диалогичности. Происходит взаимообогащение трансцендентным.

В осуществленности (*энтелехии* – Аристотель) своих топологий человек первого и другого начал есть микрокосмами когерентными энтелехии макрокосма-Единого и определяясь им, и определяя его (снова герменевтический круг). Очевидно, в «чистом виде» это будут два различных результата, хотя они в социальной жизни в какой-то степени фрактально-функционально предопределяются «человекомерными» культурой, цивилизацией и языком. Рассмотрим их инвариантные целевые мирозидательные миссии²⁶.

²⁵ Очевидно, *Другой* диаметрально противоположен *das Man* в коммуникативном прагматизме. В то же время *Другой*, в полноте его диалогичности, может быть понят, по М. Буберу, как *Ты*.

²⁶ В завершение темы человека в оптике фундаментальной онтологии и сосредотачиваясь лишь на верхе и низе вертикали топологического креста человека первого и другого начала можно сказать, что они предопределяют их два различных мыследеятельностных сценария «экзистенциальной сопричастности к чему-то изначально внешнему, тому, что не есть

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ МИССИЯ КУЛЬТУРЫ КАК ФУНКЦИОНАЛА ЕДИНОГО

В онтологической триаде «культура – цивилизация – язык» культура является первым (но не только по порядку) среди двух других компонентов, сопрягаясь с ними, напомним, по принципу колец Борромео – «нераздельно и неслиянно» (воспользуемся такой метафорой христианства). Это определяется её генетическими и функциональными особенностями. Прежде всего, во-первых, в самом общем представлении *культуры как таковой*, а, именно, как системы «исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности ... обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех её основных проявлениях» [64, с.43] её генетическая «надбиологичность» ведет к пониманию того, что культура является неким неравновесным состоянием «человеческой жизнедеятельности», *аутопоэтически* вырастающим из самого себя²⁷. Более того, культура, как один из форматов открытой социальной системы, «внутри» аутопоэзиса «просто жизнедеятельности» дополнительно открыта к стимулированию чем-то *иным* (Великим Иным – в терминологии С. Хоружего), а, поэтому, в своей генетической основе – *диалогична*. Подобный статус культуры эксплицируем с позиций принципа *Вызова-и-Ответа* [65], где Вызову трансцендентного *бытия* (по фундаментальной онтологии как уровня *Sein* для первого начала и как *Seyn* – для другого) будет соответствовать «трансцендентномерный» («надбиологический») Ответ культуры человечества как особого сущего (находящегося на онтическом уровне) – рис. 5. Поэтому ключевым – *целевым* – моментом в Ответе «является ... неустранимое стремление ... культуры достичь переживания *истиноблага* [выделение наше. – Автор] на путях ... трансцендирования» [48, с. 261]²⁸.

Я» этих людей [47, с. 39–40]. Или, иными словами, это пространство между «квазитрансцендентностью» и реальностью для человека первого начала и «подлинной трансцендентностью» и реальностью для человека второго начала.

²⁷ Напомним, что аутопоэзис (варианты: аутопоэз, аутопоэзис) – свойство самовоспроизводства сложных живых систем (в том числе и *социальных*, которые являются *открытыми* в широком смысле *системами* – Н. Луман) с сохранением их исходной идентичности при использовании преимущественно собственных ресурсов. Поэтому аутопоэзис осуществляется при взаимодействии его собственных цели и средств – т.е. в нем действует положительная (синергетическая) обратная связь [41].

²⁸ Авторы понятия «истиноблага» – А. Пелипенко и И. Яковенко – определяют его как человеческую причастность к переживанию «наиболее трансцендентных и сакральных сущностей». В лексике Хайдеггера это можно представить *встречей* с бытием (расширительно – и как с бытием/*Sein*, и как с Бытием/*Seyn*) человеческого Я (здесь-бытия), институционально обеспечиваемой культурой, когда Я, сопряженное с его социальностью, раскрывается в максимально возможной аутентичности его экзистенциального потенциала, его идентичности. В

Отсюда культура в своих генезисе и цели принципиально не может быть для человека *всем* и имеет ограниченное поле существования: «Когда всё становится культурным, то это конец культуры как судьбы [т.е. Ответа – *Автор*], начала культуры как политики и незамедлительный упадок этой культурной политики» [11, с. 78].

		Функционалы Единого			
		Культура		Цивилизация	Язык
		Первое начало	Другое начало		
Уровни фундаментальной онтологии	Фундаментально-онтологический				
	Онтологический/метафизический				
	Онтический				
Характер определения функционала		Операциональный		Концептуальный	Концептуальный

Рис. 5. Эпистемологическая структура определения функционалов Единого

Если снова акцентировать внимание на диалогичности, то она – «внешняя» и «вертикальная», поскольку сопряжена с культурой всего человечества как *таковой* с позиций активируемой её *устойчивой неравновесности* *внеположным* для неё бытием/Бытием. И, добавим, диалогичность подчеркнута *асимметричная*, поскольку абсолютной трансцендентности Вызова может соответствовать Ответ лишь как её гомоморфная редукция («надбиологическое» или «иноприродный характер человеческого бытия» [48, с. 10]). Причем при всей «иноприродности» культура предполагает некий базовый инвариант своей «субстанции». Она «требует известного равновесия духовных и материальных ценностей. Это равновесие создает предпосылки для развития такого состояния общества, которое оценивается всеми как нечто большее и высшее, чем простое удовлетворение голой нужды или откровенного властолюбия» [78, с. 33]. Обозначим исходящую из подобного понимания культуру как *Культуру*, причем взятую в контексте фундаментальной онтологии²⁹.

таким понимании истинноблага является маркером того, что культура есть культурой, предметно удостоверяя себя как «сфера произведений (не продуктов или орудий)» [10, с. 660] – от идеальных или материальных.

²⁹ По А. Тойнби, теория Вызова-и-Ответа (англ. – *Challenge and Response*) состоит в раскрытии реакции соответствующего общества/цивилизации на действие некоего внешнего или внутреннего «фактора», способствующего реализации в нем «потенциально возможных творческих вариаций» [65, с. 114]. Без такого «фактора», к которому относятся Вызовы *при-*

Во-вторых, «историчность» Культуры – то, что в ней нечто каким-то образом возникло для предметных и разнообразных «деятельности, поведения и общения», – предполагает свою функциональную расшифровку на некоторое множество *видовых культур-систем* (религия, наука, искусство, мораль, национальная культура и так далее) или *культур* в обычном, *конкретном* понимании с их идеальными и материальными выразителями³⁰. Но, опять-таки по-своему «отрансцендированных» (вспомним *остранение* В. Шкловского): «Культур без трансцендентного начала не бывает. Его формы неизбежно профанируются, но потребность в трансцендентном как таковом – это константное свойство человека, его психики, его ментальности, его экзистенции» [47, с. 161]. В этом отношении среди них условно можно выделить культуры *секторальные* и *сегментные*. Общим для культур есть то, используя упоминавшийся концепт имплицативного и эксплицативного порядков Д. Бома, что если *Культура* в данном случае уже соотносима с континуумным имплицативным порядком, то *культуры* – с её дискретными эксплицативными «пазлами».

Секторальным будут соответствовать культуры определенных стран, народов, этносов, когерентные их обобщенным экзистенциям и, при том что они есть Ответом,

родной (состояние климата, необходимость освоения новых земель) и *человеческой* (агрессивность соседних обществ, культурно-цивилизационное давление извне, идеалы и цели существования) *сред*, слишком благоприятные условия не способствуют генезису и развитию той или иной конкретной цивилизации. Всё застывает на месте или даже вырождается. Отметим сразу то существенное обстоятельство, что у Тойнби Вызов не *внеположен* обществу, а находится на одном и том же с ним уровне – уровне сущего, реального (онтического по Хайдеггеру). Отсюда и Ответ на Вызов имеет, прежде всего, характер «горизонтальной» и, далее, «внешней» или «внутренней» с той или иной степенью *симметричности* диалогичности – в зависимости от того где и как находится «фактор». В этом, как мы покажем далее, *первое* ключевое отличие *Культуры* (как таковой), занимающей от двух до трех онтологических уровней от *Цивилизации* (как таковой) занимающей лишь один – онтический – уровень. В несколько ином – *социальном*, а не *инструментальном* как у нас (см. далее) – аспекте это позволяет понимать Цивилизацию как конкретное историческое общество. Так, у Тойнби в разных вариациях насчитывается от 21 до 39 отличающихся масштабами, особенностями и временем существования Цивилизаций.

³⁰ Здесь действуют известные параллели между марксистским пониманием двойственного характера труда (абстрактного и конкретного) с одной стороны и Культурой (как таковой) и конкретными культурами – с другой. Так, абстрактный труд является источником *стоимости*, или, иными словами, чего-то *трансцендентно неизбежного и необходимого*, тогда как конкретный труд порождает *потребительную стоимость* – полезность, *предметно* ориентированную на те или иные запросы человека. В этом сопоставительном отношении Культура так же *трансцендентно неизбежна и необходима* (декларируясь в истинности) – если человек оправдывает свое человеческое предназначение, конкретная культура – то, как он *предметно* его оправдывает (выражаясь в её идеальных и/или материальных продуктах).

имеющих *цель в самих себе*. Поэтому они в каком-то смысле *самопредметны* – «самовыразительны», посредством чего сохраняют свою *идентичность* [6, с. 224]. Напротив, *сегментным* культурам – некие устойчивые автономные обобщения культурной деятельности, имеющие в контексте Ответа *целевую предметность* – наука, искусство, религия, мораль ... с возможными более мелкими подразделениями (например, наука – биология, физика, химия ..., религия – христианство, мусульманство, буддизм ...) ³¹. Общим у культур секторов и сегментов является их подобное структурное построение – все они сложные иерархические (многоуровневые) с архитектурой доминирования материальных компонентов на нижних уровнях, и идеальных – на верхних. Системы сопрягаются с соответствующими «мировоззренческими универсалиями» [64, с.61], содержащими предельные смыслы того, что находится в «зоне ответственности» этих культур, т.е.: «культура ... возникает в попытках ответить на вопрос о рукотворных формах "потустороннего бытия"» (В. Библер).

«Зона ответственности» (аспектность, пазловость) культур предопределяет дуальный характер их диалогичности одновременно по двум векторам. Первый «вертикальный» («внешний») вектор характеризует обращение соответствующей культуры в её «зоне ответственности» напрямую к бытию/Бытию в непосредственном стремлении дать Ответ «о рукотворных формах "потустороннего бытия"». Однако такой Ответ, в принципе никогда не может быть полным/корректным (напомним – «неизбежная профанация трансцендентного начала»). Поэтому при попытке какой-либо культуры быть ближе к истине Ответа она нуждается в его *дополнении* (подобно принципу дополнительности Н. Бора) Ответами, полученными в иных ракурсах (как для подобных «зон ответственности», так даже и относящихся к культурам из других секторов и/или сегментов). Отсюда идет необходимость «горизонтального» («внутреннего») диалога между культурами, где каждая культура, сохраняя свою корневую идентич-

³¹ Наука, подразделяющаяся на *фундаментальную* и *прикладную*, относится к сегментным культурам лишь фундаментальной составляющей, которая в поиске нового знания выходит на *неопределенность* (вспомним, к примеру, принцип неопределенности В. Гейзенберга) как форму «трансценденномерного» Ответа. Если реконструировать знаменитое высказывание Хайдеггера «наука не мыслит» [74, с. 137], то здесь, совершив «прыжок» в неопределенность, наука как раз оказывается в той «местности», где возможно адекватное ситуации «научное мышление». Напротив, *прикладная наука*, где не стоит вопрос о новом знании, а лишь о его эффективном ситуационном применении (т.е. не существует Вопрос и нет необходимости в Ответе), действуя как средство, в силу своей инструментальности (см. далее) относится к *цивилизации*.

ность, одновременно и приобретает, и отдает (диалог между национальными культурами, диалог между наукой и искусством, диалог между религией и национальной культурой и так далее) в том или ином воплощении истинноблага³².

Дуальный характер диалогичности культур предполагает его необходимое *условие* и предопределяемое им *следствие*. Условием является «некий промежуток, некое "ничейное поле", через которое идет перекличка культур» [10, с. 660]. Подобное «ничейное поле», как бы позволяя культурам ощущать свою беспримесную самость, по сути действует как *эмерджентный интерфейс*, осуществляя пространственно-временное позиционирование культур относительно друг друга, предопределяя их потенциальное взаимообогащение³³. В пространственном отношении – это необходимое различие (закон *необходимого разнообразия* У.Р. Эшби, языком кибернетики) между «зонами ответственности» культур, делающее «горизонтальный» диалог между ними творчески-продуктивным, а в «вертикальном» диалоге предопределяющее Ответ бытию/Бытию для каждой культуры как уникальный относительно всех остальных культур.

Во временном отношении «ничейное поле» открывает возможность диалога между культурами, относящимися к различным темпоральным измерениям. Поэтому

³² Т.е. условно можно говорить о формировании на основе исходного «плоскостного» истинноблага какой-либо культуры «объемного», «голографического» истинноблага идущего от других культур, которое существует лишь в процессе *диалогичности*, а при её прекращении – «схлопывается». Здесь, как и вообще в Культуре, действует ситуация некоего необходимого «тонусного напряжения», подобная той, о которой говорил М. Мамардашвили: «Мысль держится, пока мы не забываем её держать». Соответственно, по В. Библеру, «культура *тем более* культура, чем в большем числе диалогов ... она соучаствует».

³³ Эмерджентный интерфейс (от англ. *emergent* – внезапно возникающий + *interface* – поверхность раздела, перегородка) – особый вид интерфейса, который начинает рассматриваться в современной синергетике. Его ключевым свойством является то, что, действуя между двумя качественно различными системами (средами), он способен осуществлять их взаимообогащение, эмерджентно не выводимо из исходных состояний и порождать в них те *сложностные* свойства, которые первоначально в системах отсутствовали [54, с. 323–324]. В этом отношении подобный интерфейс является конструктивным элементом диалогичности, непосредственно обеспечивая взаимообогащение сторон (систем) диалога. Парадоксально, что «субстанцией» такого интерфейса может быть «ничейное поле» – «пробел» по Деррида – устанавливающий в данном случае необходимое *различие* культур. У американского писателя и философа-трансценденталиста Г. Торо в его «Уолдене, или Жизни в лесу» потребность «пробела» передается весьма наглядно и выразительно: «Между людьми, как и нациями, должны быть естественные широкие границы и даже нейтральная зона. С одним собеседником мне чрезвычайно понравилось переговариваться через пруд. А у меня в доме мы были так близко, что не слышали друг друга ... Если мы хотим наиболее близкого общения с той частицей каждого из нас, которая находится где-то вовне и выше, мы должны не только молчать, но удалиться друг от друга настолько, чтобы голоса не были слышны».

возможен диалог культур не только одного и того же временного периода (настоящего), но и диалог между культурами настоящего и прошлого (насколько они адекватно реконструируются), и даже между культурами настоящего, прошлого и будущего (насколько адекватно они конструируются). Их объединяет то, что это «не спор сомнений ... а беседа разных культур в сомнении относительно собственных возможностей ... быть» [10, с. 660]. Добавим, в плане своих Ответов на Вызовы бытия/Бытия. Это имеет своим следствием то, что в множестве диалогов культуры, собственно, снова определяют единую Культуру (как таковую), но уже как бы с другой стороны – предметностью своих воплощений³⁴.

Итак, культура, как функционал Единого, делает человека сопричастными бытию/Бытию, причем более предметно в форматах различных культур. Связанные с ней как кольца Борромео иные функционалы – цивилизация и язык – выступают средствами, инструментарием сопричастности, причем по-разному в своей инструментальности. Очень обще и предварительно можно сказать, что у цивилизации – это институционально-технологическая инструментальность, у языка – информационно-осмысляющая. Это предполагает их функционально-генетическое рассмотрение, отличное от определения культуры³⁵.

³⁴ В «бытийной лексике» Ж.-Л. Нанси, диалогу будет соответствовать та подлинность каждой культуры, которая обеспечивается только *бытием* (культур) *друг-с-другом* [45, с. 95] как *единичной множественности*. Более строго – с позиций логики – такое следствие может быть представлено как *несобственное множество* [30, с. 387]. Или, иными словами, когда множество культур образует «Культуру», которая сама является элементом множества наряду с другими «культурами», подобно тому, как по Тертуллиану совокупность отдельных церквей как людей, собирающихся вместе, образует опять одну церковь. С терминологической точки зрения это дает нам право вернуться от понятия «Культуры» (как таковой), необходимого как первого шага разъяснения её сущности, к понятию «культуры», сопрягающегося с понятиями «цивилизация» и «язык». Т.е. здесь действует терминологическая тонкость подобная написанию «бытие/Бытие», но с других позиций.

³⁵ Следует отметить ключевое различие между принципами определения культуры с одной стороны, и цивилизацией с языком – с другой. Дело в том, что первое – *операциональное*, а вторые – *концептуальные* определения. Если операциональные определения (идущие от *операционализма* П. Бриджмена) основаны на указании *структуры порождающих процессов*, дающих понимание чего-то, как того, что этим способом только и может быть получено, сконструировано, ибо иначе осмысление его невозможно, то концептуальные – на прямом представлении *уже действующей структуры*, составляющей понятие чего-либо. Определение культуры необходимо операционально, поскольку она существует лишь в процессе *диалога*, причем если одна из сторон – человек, социум – имманентная (принадлежит онтическому уровню), то другая – бытие/Бытие – трансцендентная (находится на метафизическом или фундаментально-онтологическом уровне) и прямо, рационально выражена быть не может. Напротив, цивилизация и язык зиждутся, как мы вскоре покажем, на неких исходно

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА – БЛИЗОСТЬ РАЗЛИЧНОГО

Цивилизация – понятие, обычно включающее в себя ряд различающихся определений: социальная форма движения материи, обеспечивающая её стабильность и способность к саморазвитию; совокупность материально-технических и духовных достижений человечества в ходе его поступательного развития; стадия всемирно-исторического процесса освобождения человечества от его подчиненности природе. Естественно включая в себя человека цивилизация, как и культура, является одним из форматов социальной системы. Отсюда и сложность сущностного определения цивилизации, различения её с культурой. Примечательным есть то, что в своих крайних позициях определение или отождествляет цивилизацию и культуру, или противопоставляет их. В первом отношении характерна, к примеру точка зрения Тойнби, и не столько тем, что понятия культуры и цивилизации у него постоянно «перетекают» друг в друга [66], сколько потому, что у мэтра одним из ключевых детерминантов цивилизаций есть их разъединенность, *дискретность* в пространстве и времени (причем дискретность не только развившихся цивилизаций, но и заторможенных и даже не родившихся) [65]. Ближе к нашим дням подобная конвергенция культуры и цивилизации предстает у С. Хантингтона: «Культура – общая тема ... каждого определения цивилизации ... Цивилизация является наивысшей культурной целостностью» [77, с. 26–27] ³⁶. Значимым же примером противопоставления цивилизации и культуры могут служить работы О. Шпеглера, однако скорее не в том отношении, что они исходно, генетически различны, сколько в представлении, что цивилизация – результат «перерождения» культуры, освобождение ею места-и-времени для цивилизации: «Каждая культура обнаруживает глубоко символическую и почти магическую связь с протяженностью, с пространством, в котором и через которое она ищет самосо осуществления. Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей, завершена и осуществлена вовне, культура внезапно *коченеет*, отмирает, ... силы надламываются – она становится *цивилизацией*» [83, с. 264]. Причем сама куль-

представимых – хотя и неоднородных – структурах и поэтому вполне могут быть определены концептуально. Иными словами, культура онтологически «сложнее», чем цивилизация или язык (последний – с учетом особой сопряженности *языка культуры* с бытием/Бытием, см. далее).

³⁶ Несколько ранее, подобное соотнесение культуры и цивилизации давал Ф. Бродель: «Культура – это цивилизация, которая не достигла своей зрелости, своего социального оптимума и не обеспечила своего роста» [13, с. 116].

тура – вообще культуры – понимаются «как живые существа высшего ранга ... с возвышенной бесцельностью, как цветок в поле. Подобно растениям и животным они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мертвой природе Ньютона» [83, с. 151] ³⁷.

Однако как через эклектическое отождествление цивилизации и культуры, так, тем более, посредством представляемого Шпенглером как неизбежного и контрпродуктивного для человечества конфликта между цивилизацией и культурой – т.е. реально происходящего и тем самым привлекающего к себе внимание, – «от противного», в предположении, что для него имеются сущностно иные, глубинные корни, можно прийти к истинному пониманию взаимосвязи цивилизации и культуры, их необходимости друг для друга (вспомним культурно-цивилизационную фрактальность) ³⁸. Исходным здесь является представление о том, что культура и цивилизация находятся в едином пространстве-времени, синхронизированы и локализованы друг с другом, поддерживают и взаимообуславливают друг друга. Ключевым при этом есть то, что они в онтологическом ракурсе «субстанциально» различны, однако устойчивость различия обеспечивается тем, на какой уровень раскрывается культура (рис. 5) – на онтологический/метафизический уровень человека первого начала (неустойчивость отношений между культурой и цивилизацией с тенденциями, отмеченными Шпенглером) или фундаментально-онтологический уровень человека второго начала (устойчивость отношений).

В указанном же контексте раскрытия превращенной формы реальности и некоего условного инварианта устойчивости культуры относительно цивилизации можно провести их следующее сопоставительное сравнение.

Во-первых, если культура в каком-то отношении обладает «возвышенной бесцельностью, как цветок в поле», хотя у неё в действительности *особая цель* – давать Ответы на трансцендентные Вызовы бытия/Бытия (будь это культура секторальная, будь – сегментная), то цивилизация, как отмечалось имеет вполне *прикладную цель* – быть средством, инструментарием культуры. В этом отношении культура относи-

³⁷ Т.е. здесь действует параллель с «неорганическим телом цивилизации» у В. Стёпина.

³⁸ Отметим, что в данном случае описываемый Шпенглером конфликт реален, имеет свои движущие силы и последствия, однако сама возможность или невозможность конфликта предопределяется чем-то иным, *неявным*. Это ситуация того, что Марксом рассматривалось как *превращенная форма* реальности – т.е. когда «видимые зависимости и эффекты, выступающие на поверхности целого», скрывают то, что действительно существует в своей глубине [39, с. 264].

тельно цивилизации выступает как «заказчик», «генератор знаний и идей» и «менеджер» её инструментальных возможностей: «цивилизация, отличаясь от культуры как специальной деятельности по созданию ... идеальных смыслов ... в целом, по своим принципам не только не враждебна культуре, но создает для нее фундамент и основу, в свою очередь, нуждаясь в культуре» (Н. Мотрошилова). Отсюда между культурой и цивилизацией существует положительная обратная связь, которая в крайних своих проявлениях может быть «нормальной» – при сбалансированности миссий культуры и цивилизации, и «паталогической» – когда, напомним, по Шпенглеру, «культура ... *коченеет* ... она становится *цивилизацией*»³⁹.

Во-вторых, культура и цивилизация, существуя в общем пространстве-времени взаимопронизывают друг друга подобно двум различным веществам в молекулярной диффузии, оставаясь всё же различными «субстанциями». Более того, поскольку «субстанции» как культуры, так и цивилизации одинаково конкретизируются в диапазоне от идеальных до материальных «носителей», то в определенных ситуациях «носители» могут совпадать, различаясь лишь своими воплощениями – Ответа (для культуры) и инструментария (для цивилизации). Характерным примером здесь служит Эйфелева башня, которая в зависимости от интенций сознания («тонкой мембраны смысла» – В. Библер) может восприниматься и «культурно», и «цивилизационно». Из взаимоотношений культуры и цивилизации следует, что цивилизация, имманентно определяясь своим инструментализмом, безусловно характеризуется накопительным возрастанием во времени рациональных инструментальных возможностей, тогда как для «трансцендентомерной» культуры такой безусловной возможности быть не может. Допустимо лишь говорить о прогрессе во времени некоторых составляющих культуры, например, науки (напомним – фундаментальной), тогда как иные составляющие – искусство, мораль, философия – для каждого момента времени «вечны» в своей актуальности и диалогичности.

³⁹ Отметим, что Шпенглер передает ситуацию перерождения культуры под действием цивилизации, характерную для эпохи, наступившую после Средневековья как завершение «биологического Старого порядка» [13, с. 84]. Однако ранее существовали и иные долговременные нарушения сбалансированности миссий культуры и цивилизации, к примеру, преобладания христианской культуры европейского Средневековья над его цивилизацией, представленные Й. Хёйзингой в «Осени средневековья». Подобное доминирование культуры над цивилизацией можно найти и у А. Тойнби для разных уголков мира при отмечавшейся нами инверсии у мэтра понятия «культура» в понятие «цивилизация» [65].

В-третьих, если культура своей вариативностью Ответов на единый Вызов бытия/Бытия и диалогичностью тяготеет к множественности, то цивилизация как инвариантный инструментальный набор этого множества – к ограниченному числу своих видов. В плане реализовавшегося исторического существования можно вообще свести цивилизацию только к двум обобщенным видам – *традиционной* и *техногенной*, причем различия между ними имеют радикальный характер. Традиционная цивилизация, корнями уходящая в глубокую древность, как инструментальный набор, использует «внешние» условия, силы и энергию своего природного окружения (т.е. не требующие проникновения вглубь законов универсума), а институализация общества следует «традициям, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления» [64, с. 82]. Органический характер традиционной цивилизации с одной стороны – в силу возможной неповторимости «внешних» условий ставит в соответствие одной конкретной (секторальной) культуре одну конкретную цивилизацию, с другой – при подобности «внешних» условий некоторому количеству секторальных культур может соответствовать одинаковая по содержанию цивилизация⁴⁰. Общей чертой традиционной цивилизации является то, что она, по сути, является «консервантом» исходной психосоматической человеческой *идентичности* – не изменяет, оставляя архаичной, но и не «портит» её, определяя к ней постоянный интерес не только научный (вспомним «Золотую ветвь» Дж. Фрэзера) и культурный (к примеру, приводившиеся ностальгические реминисценции Элиота о потерянной Жизни), но и социальный (свойство неиспорченной простоты, естественности во многих этических учениях, авторско-выразительно – у Ж.-Ж. Руссо).

Напротив, техногенная цивилизация, начавшая заявлять о себе чуть более 300 лет назад, со все большей интенсивностью и всеохватностью проникает далеко вглубь законов универсума – как природного, так и социального, более того – в их сопряженности. Причем если законы природного универсума открываются и берутся в «готовом виде», то социальные законы – складываются, *создаются* в ходе изменений,

⁴⁰ Здесь, во-первых, речь идет именно о секторальных культурах, поскольку даже в традиционных цивилизациях сегментные культуры (мораль, религия, наука) в своих инструментальных основаниях – натурфилософски, умозрительно – шли глубже «внешних» условий. Во-вторых, при варианте «одна культура – одна цивилизация» и при непризнании *бытийной сути культуры* истоки неустойчивого – от Броделя до Тойнби – их различия. Так, Бродель даже искал понятие, объединявшее и культуру, и цивилизацию, которое он обозначил как «общество» или «совокупность совокупностей».

предопределяющихся культурно-цивилизационной целостностью ⁴¹. Соответственно «возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной среды, предметного мира, в котором живет человек. Изменения этого мира приводит к активным трансформациям социальных связей людей ... постоянно меняет способы общения, формы коммуникации людей, типы личности и образ жизни» [64, с 84].

Техногенная цивилизация приобретает три выразительных и взаимосвязанных характеристики – глобальность, инновационность и ориентированность на будущее. *Глобальность*, как состояние многокомпонентной интеграции и унификации, распространяющейся на всю ойкумену техногенности, предопределяется прежде всего тем, что в её основе лежат общие законы универсума (физические, химические, биологические ...), которые уже непосредственно используются любыми человеческими локациями, а не различающиеся «внешние» природные условия, характерные для инструментального обеспечения прежней традиционной цивилизации. Такое «вертикальное» предопределение глобальности *общим, глубинным*, которое становится достижимым для человечества, дополняется спонтанно возникающими «горизонтальными» связями коммуникации и кооперации техногенной цивилизации. *Инновационность* – как открытие, разработка и внедрение новшеств – техногенной цивилизации имеет в значительной степени самодостаточный характер в том отношении, что она уже не только создает вещи (от предметов потребления до форм социального поведения – *габитуса* по П. Бурдьё) *действительно необходимые* человеку, но и *искусственную потребность* в вещах факультативных, а то и *противопоказанных*, по большому счету, для человека. Поэтому другой стороной инновационности всё более является то, что она не так приспособливается к человеческой органике, сколь скрыто или явно приспособливает человека к себе ⁴². *Ориентированность на будущее* техногенной ци-

⁴¹ Отсюда социальные – более широко и актуально – социально-экономические законы техногенной цивилизации в полной мере «самореферентны».

⁴² Примечательно, что прежние взаимоотношения, когда производимые изделия существовали как *органопроекция* [98] человеческого тела, подстраиваясь под его возможности (железные дороги – внешняя проекция системы кровообращения, телеграф – нервной системы), к концу XX века претерпевают существенную (даже сущностную) инверсию. Теперь уже не производимое функционально подстраивается под психосоматические особенности производящего (человека), а человек начинает приспособливаться к тому, что производится, – и душой, и телом (расхожая метафора «хвост начинает вилять собакой»). Сама же инновационность, как таковая, существовала и в традиционной цивилизации, но к ней не только не относились всерьез, но более того – с подозрением, что она может нарушить устоявшийся уклад жизни. Так, к примеру, и компас, и порох были изобретены в Китае значительно рань-

визации порождает нарушение принципа *хроноцелостности*, базового для *устойчивого развития* сложных природных, социальных и социоприродных систем [54, с. 298–300]. При этом в *настоящем* цивилизации в значительной мере игнорируется воздействие на него *прошлого* и преувеличивается *телеономическое* влияние на настоящее *будущего* с позиций целевого детерминизма. Прошлое для неё становится одновременно ценностно неинтересным (хотя познавательно забавным) и прагматически полезным (в отношении использования продуктов прошлого как «расходного материала» для строительства будущего). Всё теперь в *будущем*, которое своей неопределенностью и страшит, и привлекает, но, так или иначе, требует своего приближения⁴³.

Итак, если культура в Едином имеет своим живительным истоком непосредственно бытие/Бытие, то цивилизация, как функционал Единого, связана с бытием/Бытием опосредованно – через культуру, выполняя её инструментальную поддержку. В этом и её миссия, и великое искушение – слиться с культурой, заменить собой культуру, что в разной степени демонстрируют уже реализовавшиеся цивилизации – от традиционной до техногенной.

ше, чем в Европе, но не имели там того инновационного значения, которое они приобрели позднее на Западе.

⁴³ Что передается не только констатирующей метафорой «бега человечества наперегонки с самим собой» у К. Лоренца, но и характеризует тенденцию доминирующей ныне у глобального социума тяги к изменениям: «Перемена является скрытой предпосылкой в нашей метафизике прогресса, которая в действительности представляет собой метафизику движения: мы всегда идем вперед, даже если идем в никуда. Постоянно и намеренно вызываем мы перемены, считая их орудием прогресса» [59, с. 240].

ЯЗЫК КАК КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ КАРТИНА МИРА

Язык, будучи третьим функционалом Единого, в своей информационно-осмысляющей миссии характерен тем, что, как и культура, *особым образом* связан с бытием/Бытием (хайдеггеровское «Язык есть дом бытия» [73, с. 192] или гадамеровское «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [21, с. 548]), а через неё – опосредованно – и с цивилизацией⁴⁴. Или, иными словами, кольца Борромео как символически-определенное Единое смыкаются, когда, язык одновременно действует и для культуры, и для цивилизации, причем, очевидно, по-разному – как *язык культуры* и как *язык цивилизации*. В таком смыкании конкретизируются основные условия выполнимости миссии языка: *органичности* (как адекватной ему нейробиологической основы), *предметности* (как конкретной содержательности языка) и *интенциональности* (как его целевой направленности)⁴⁵.

Первое условие – соответствующая «субстанция» языка как строение головного мозга человека (напомним – *особого сущего* по Хайдеггеру) и сопряженные с ним *структуры связи человека с миром* [58], предопределяющая его языковые возможности. Здесь выделяются три основных момента. Во-первых, функционирование зеркальных нейронов головного мозга человека (что присуще также ряду и иных живых созданий). В самом широком своем проявлении нейроны характеризуются активиза-

⁴⁴ Если исходить из *структуралистских* представлений, то язык существует в *семиосфере* – пространстве знаков и коммуникаций между ними «как сгусток ... пространства ... Вне семиосферы нет ни коммуникаций, ни языка» [38, с. 250]. Семиосфера является общим условием осуществимости языка и языков, которые могут реализоваться в ней в различном сложностном и содержательном виде: от того, что позволяет быть искусству (изобразительному, музыкальному ...) до языка вербального (словесного), от языка естественного до искусственного (в науке или для надежности коммуникации), от языка разного рода живых существ до языка человека. «По умолчанию» язык обычно – и здесь – понимается как человеческий и вербальный. Соответственно мы, при ссылке на иные виды языка, будем делать необходимую оговорку.

⁴⁵ Результатом выполнения миссии языка есть порождаемая им *культурно-цивилизационная картина мира* как «целостный образ мира ... в рамках исходных мировоззренческих установок» (В. Стёпин). Т.е. здесь бытие/Бытие выступает уже в «снятом» по Г. Гегелю виде, рационализируясь в более-менее доступном широкому социуму мыследеятельностном формате. Это, собственно, корреспондирует с распространенным определением сущности языка (напомним – концептуальным), где язык – «первичная, наиболее естественная и общедоступная репрезентация мира» [8, с. 505]. Однако здесь проявляется и двойственность языка – и как того, что способно быть средством мышления (причем, не обязательно вербального) в выразимости помысленного (как «откровенного», «логичного») и, отсюда, средством межчеловеческого общения, и как того *сокровенного*, по Хайдеггеру, *языка*, через который просвечивает *истина бытия*: «Бытия нет без языка – но именно поэтому оно не "логично". Языка нет без бытия» [75, с. 17].

цией как при выполнении определенных действий, так и при наблюдении аналогичных действий у других существ, причем не только себе подобных. В более узком плане нейроны во многом обеспечивают возникновение и функционирование языка. Посредством зеркальных нейронов поведенческая активность живых существ коррелирует с языковой активностью, или язык, прежде всего, выступает как «механизм передачи представлений о действиях» (И. Бауэр), связанных со способностью двигательного ориентирования в своей среде ⁴⁶. Поэтому, используя косвенную аллюзию на М. Метерлинка, можно говорить о «языке пчел», но не о «языке цветов».

Во-вторых, нейробиологические основы языка, в значительной степени базирующиеся на действии зеркальных нейронов, формируют то, что получило исходное наименование «языковой картины мира» [17] ⁴⁷. Причем, если «картина мира» в языке живых существ, отличных от человека, сопрягается лишь с их непосредственным восприятием окружения, то «картина мира» в языке человека выходит далеко за пределы чувственных образов – на вербально-знаковый уровень. Именно такая особенность открывает человеческому языку – и естественному, и искусственному – возможности, отсутствующие у других живых организмов. Это, в первую очередь, способности языка высказываться о себе самом и неявном. Напротив, «язык пчел» поведением отдельной пчелы может лишь сообщать другим пчелам о чем-либо для них физиологически насущном, действуя в ситуации поисковой неопределенности.

В-третьих, – конкретные функциональные нейробиологические структуры, предопределяющие, формирующие и поддерживающие языковую деятельность как таковую. Здесь выделяются две дополняющие друг друга структуры – модульная и сетевая. Представление о модульной структуре языковой обусловленности восходит к Н. Хомскому, полагавшему существование в головном мозге универсальных правил, инвариантных для всех человеческих языков [60]. В процессе раннего детского развития

⁴⁶ Т.е. уже на уровне зеркальных нейронов язык, сосредотачиваясь в отдельном носителе – живом существе, организме – выявляет свой «надорганизменный» характер. В этом отношении хотя носитель языка – отдельный конкретный человек, но поскольку он неминуемо инкорпорирован в социальную систему, то язык приобретает социальный характер (подобно социальному интеллекту). Действие же языка в двух различных и одновременных форматах человеческого существования – культурном и цивилизационном – предопределяет, соответственно, и два различающихся формата языка – культуры и цивилизации.

⁴⁷ Очевидно, что «языковая картина мира» является *подсистемой* общей культурно-цивилизационной картины мира как *системы*, где между ними существуют отношения средства и цели. Для их различения мы первую берем в кавычки.

подобные правила служат матрицей для усвоения родного естественного языка. Такая матрица онтологически более глубоко может быть понята в ключе Ответа на Вызов бытия/Бытия: «Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык – то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отзываться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию» [73, с. 254–255]⁴⁸. В более широком плане универсальные правила структурой своих взаимодействующих модулей обуславливают общую основу любого человеческого языка – как естественного, так и искусственного. Это – модули лексикона, грамматики и прагматической системы языка. Напротив, сетевая структура предопределенности деятельности языка основывается на работе ассоциативной памяти при постоянной перестройке всей нейронной сети мозга, что также предполагает подобные для всех языков мира правила⁴⁹.

По второму условию – предметности – язык, связываясь с презентацией им универсума как культурно-цивилизационной картины мира, обеспечивает человеку возможность задавать заведомо не обращенный в пустоту вопрос: «Что это?» [9, с. 285] и, отсюда, быть способным формировать ответ на него. Подобный вопрос-ответ в своей основе различается для языка (языков) культуры и языка (языков) цивилизации. Так, поскольку культура реагирует Ответом на Вызов бытия/Бытия, то её язык, как «дом бытия» по Хайдеггеру, предоставляет, по сути, уже готовую «субстанцию» вопросов-ответов, находящихся как бы в «упакованном» и, отсюда, в неразличимом состоянии. В этом отношении язык культуры – некое творческое, содержащее субъективные и объективные моменты, «распаковывание» того, что уже есть, но должно быть выведено из *потаенности трансцендентного* (подобно творчеству как припоминанию у Платона или такой же операции «распаковывания» исходно недоступных смыслов и превращению их в однозначно понимаемые тексты у В. Налимова). Поэтому в культуре как вопрос языка, так и ответ на него неминуемо сопряжены с творческим, трансцендентным. Отсюда культура и язык операционально зеркально-

⁴⁸ Здесь, что важно, нейробиологические структуры человеческого мозга корреспондируют с бытием/Бытием, «настроены» на него.

⁴⁹ Используя принятую в работе терминологию можно условно (и сущностно) говорить о «вертикальной» направленности модульных структур на *Великое Иное* (вспомним эту ёмкую метафору) и о «горизонтальной» сетевых – как способа их динамической согласованности.

симметричны друг другу, имея одного и того же «адресанта» – человека, его здесь-бытие (*Dasein*). Геометрической метафорой такого сродства будет *лента Мёбиуса*, где культура и язык находятся одновременно и на одной и той же, и на разных сторонах ленты⁵⁰.

Сопряжение языка с цивилизацией уже иное, оно опосредовано её институционально-технологической инструментальностью обеспечения культуры, поэтому языку цивилизации не приходится напрямую иметь дело с трансцендентным, оно «перехвачено» культурой и её языком. Задача языка цивилизации быть корректным (точным, однозначным, предельно понятным) в том, что он призван гарантировать. Отсюда *вопрос* языка цивилизации должен звучать по-другому: «значит *оно* все-таки есть?», а *ответ* на него: «надо создать все условия для *его* надлежащего существования», опять по-своему конкретизируя «Что это?». Здесь сродство между цивилизацией и языком при языковом выражении задач цивилизации метафорически может быть передано расположением их по разные стороны некой *тонкой, гибкой и непроницаемой мембраны*, обеспечивающей между ними корреспондирование, но и гарантирующей их отчужденность.

Соответственно, это предопределяет принципиальное различие «языковых картин мира» культуры и цивилизации, характер *сложности* их языков. Для первой сложность в той или иной степени «трансцендентомерна» или обладает «эмпирической трансцендентальностью» по Л. Витгенштейну, соответствуя сопряженной с ним культуре (в целом, очевидно, более – для языка секторальных культур, менее – для сегментных культур), тогда как для языка цивилизации сложность ориентируется на однозначную рациональность (пусть даже выражаясь в символических формах), определяясь инструментальной задачей цивилизации обеспечения «бытоустроенности» культуры⁵¹. Поэтому языки культуры и цивилизации в своей предметности являются

⁵⁰ Т.е. уже упоминавшаяся предметность культуры (конкретнее – *самопредметность* и *целевая предметность*) и предметность языка сущностно не одинаковы. У культуры предметность – содержательность Ответа, у языка – содержательность вопроса-ответа («вопросание языка» по Хайдеггеру). Или, несколько перефразируя П. Валери: «Мыслящий язык – двуполой. Он сам себя оплодотворяет и вынашивает».

⁵¹ Хорошим примером качественного различия сложности языков культуры и цивилизации могут быть «Черный квадрат» К. Малевича и дорожный знак перехода, обычно в виде стилизованной фигуры пешехода на фоне той или иной простой геометрической формы. Обе вещи символичны, причем изобразительно «Черный квадрат» несравненно проще дорожного

средствами их мышления (разумеется, при помощи человека), а через связанную с мышлением мыследеятельность ведут к образованию «исполнительных механизмов» культуры и цивилизации. Причем, характерно, что языки культуры и цивилизации, в целом, реализуются в двух различных ранее представленных формах мышления – *осмысляющего* и *рассчитывающего* [94].

Другой стороной предметности языка является характер его взаимосвязи со своим *референтом* – культурой или цивилизацией. Так, для каждой конкретной культуры существует, свой и только свой язык её *идентичности*, изменяющийся относительно медленно и когерентно с изменением культуры, в особенности для языков секторальных культур. Напротив, для цивилизации, становящейся в условиях глобализации единой для всей нынешней ойкумены соответствует, по сути, один язык (с возможностью адекватной представленности в любом национальном языке) и скорость его изменений всё возрастает. В этом отношении язык цивилизации вполне «космополитичен» или, как и сама цивилизация по О. Шпенглеру, способен «чувствовать себя как дома везде», будучи одновременно и анонимен, и легко, по-протеевски переходя в формат какого угодно национального языка⁵².

Отсюда предметность выразительно действует лишь для языков культуры, где предметность связывается с соответствующим сектором («естественным» в культуре) или сегментом («искусственным» в культуре), по-языковому обеспечивая их. Общей особенностью есть то, что языковым обеспечением секторов являются естественные – английский, бенгали, *норвежский* (вспомним Т.С. Элиота), японский ... – языки, тогда как сегментов – искусственные (биологии, математики, программирования, физики, химии ...).

знака. Однако сложность «Черного квадрат» – трансцендентна, «икона» (А. Бенуа), тогда как дорожного знака – рациональна, предлагая стандарт установленных действий.

⁵² Маркером идентичности языка культуры есть трудность его перевода на другой язык (языки), поскольку языки «персонально» связаны со своими «внеязыковыми объектами» (Ю. Лотман), или, как мы это обозначили ранее – «зонами ответственности» культур. Соответственно, «взаимная непереводимость (или ограниченная переводимость) [языков. – Автор] является источником адекватности внеязыкового объекта его отражению в мире языков» [38, с. 13]. Или, иными словами, трудность перевода указывает посредством языков на несводимость культур друг к другу, их корректность в отражении «зонами ответственности» Вызова бытия/Бытия. Напротив, трудность перевода языка цивилизации имеет чисто технический характер, практически тождественно транслируя её институционально-технологические (правовые, экономические, этико-поведенческие ...) характеристики с языка на язык.

Искусственность языков, связанных с соответствующими сегментами культуры, имеет неординарный характер, что выражается в двух отличительных чертах. Во-первых, те новые знаковые средства (более разнообразные, чем только слова), которые вводятся в языки искусственные и отсутствуют в естественных языках, так или иначе связаны с универсумом, референтны ему. Во-вторых, в искусственных языках особая роль отводится применению слов естественного языка, когда те необходимо в нём используются. В искусственных языках такие заимствованные из естественного слова (термины) имеют специально оговариваемую, однозначно принятую смысловую направленность (например, в философии, в значительной мере, основывающейся на словах естественного языка). Это выводит искусственные языки, как и естественные, на ту лежащую в их основе «картину мира», сложность которой определяет возможности конкретного языка.

В своей предметности естественные и искусственные языки культуры выполняют две основные взаимодополняющие задачи. Первая связана с тем, что языки обеспечивают системную целостность и развитие соответствующих секторов и сегментов культуры, развиваясь вместе с ними. Языки культуры имеют свои «родины», укорененность в них, тогда как предметность языка цивилизации такова, что он, как отмечалось, в идеальном состоянии должен быть «безродным» и «космополитичным». Вторая задача языков состоит в том, что если собственной формой существования культуры является диалог, то языки должны быть открыты, предрасположены к такой диалогичности⁵³. Они выступают, по сути, «субстанцией» диалога, обуславливая трансляцию/перевод *смыслов* от языка к языку. Поэтому характер диалога дуален. С одной стороны, он определяется совместимостью «языковых картин мира» и степенью их развитости: от полной равноправности сторон диалога до той или иной диспаритетности. С другой – энигмностью, мистикой каждого языка относительно иного, их взаимной заинтересованностью в общении с небанальным: «Решение будущей проблемы ... культуры – не в триумфе всеобщего полиглотизма ..., но в создании сообщества людей, которые способны ухватить дух, аромат, атмосферу чужой речи» [84, с. 358].

⁵³ Т.е. сопрягаясь с культурой, язык, подобно диалогичности культуры, «строится в непрерывном диалогическом взаимодействии с языками, его окружающими» [4, с. 210].

По своему третьему условию – интенциональности – языки различаются тем, является ли язык внутренне самодостаточным или он выполняет внешнюю относительно себя инструментальную функцию. Внутренняя самодостаточность есть комплексным инвариантным свойством языков культуры – естественных и искусственных – во-первых, в том отношении, что каждый из них единственно соразмерен конкретному сектору или сегменту культуры, в котором он воплощен. С сектором (или сегментом) язык развивается и развивает его: «Содержание всякой культуры может быть выражено с помощью её языка, и не существует таких элементов языкового материала, ... которые не символизировали бы никакого реального значения, каково бы ни было к этому отношение тех, кто принадлежит к другим культурам» [57, с. 226]. В нём язык незаменим, порождая соответствующую «картину мира» – от той, что дает высказаться танцу (как языку), до той, которая способна предоставить слово трансцендентному бытию/Бытию. Кроме того, внутренняя самодостаточность языка имеет то значение, что благодаря ей язык, как и его носители, приобретают «алетейность» – закрытость и защищенность от слишком поверхностного и быстрого – *поставного* (т.е. как бы заранее стоящего в наличии) – понимания⁵⁴.

Подлинное понимание языка (как чужого, так и своего) и его носителей требует адекватной собранности – с усилиями сознания, образованности, нравственности и воли. При выполнении таких условий человек *мыследействует* на том или ином языке культуры, а не «язык говорит человеком» инерцией усвоенных словесных штампов с сопутствующими им клише псевдомыслей. И благодаря этому подлинные носители любого языка и культуры потенциально защищены от *хоторнского эффекта* их слишком легкого самовыражения и представительства с сомнительными «привилегиями» поведения – от раскованности до эпатажности⁵⁵.

⁵⁴ Алетейя (древнегреч. – несокрытость) – одно из положений *фундаментальной онтологии*, характеризующее такую познаваемость мира человеком, когда истина одновременно и открывается, и утаивается перед ним, именно в силу подлинного – *не-метафизического, непоставного* – отношения к миру. Образцами такой оптики может быть японский сад пятнадцати камней храма Рёан-дзи, где с любой точки осмотра видеть все камни одновременно невозможно, или «Быть знаменитым некрасиво» Б. Пастернака, ориентирующее человека на такую экзистенцию, когда он творчески и проявляет себя вовне, и необходимо «окунается в неизвестность».

⁵⁵ Хоторнский эффект – особое психосоматическое состояние человека. Связано с названием завода, где проводились социологические исследования. Они показали – действия в условиях, когда экспериментируемым известно, что за ними наблюдают, приводят к искаженным результатам. В культурно-цивилизационном плане эффект может быть использован

Таким образом, с позиций интенциональности языки культуры позволяют развиваться и раскрываться друг на друга в диалоге, в чём их великая миссия. Великая миссия идеального языка цивилизации – это однозначно инструментально обеспечивать языки культуры (как инструментальна по отношению к культуре сама цивилизация). Подобная однозначность предполагает искусственность – «плановость» – языка цивилизации, однако данная искусственность иная, чем у сегментных языков культуры. Суть в *референте* языка – в том, с чем он соотносится. У искусственных языков культуры референтом является конкретная «внеплановая» репрезентация универсума – реальная или воображаемая (биологическая, математическая, химическая, шахматная), отсюда их искусственность можно охарактеризовать как «чистую». Напротив, языку цивилизации, референтом которой есть инструментальная искусственность цивилизации, необходимая для обеспечения множеству культур настоящего, прошлого и будущего *возможность существовать*, соответствует «прикладная искусственность». Подобный язык должен быть инвариантным «эсперанто» именно цивилизации – причем в исходном генезисе не являться простым эклектическим объединением разных языков культуры в попытке взять от них «самое лучшее» («химерическим предприятием» по В. фон Гумбольдту), а языком *«апостериорным*, основанным на сравнении и взвешенном синтезе существующих ... языков» [84, с. 325]. Такие «сравнение и синтез» языка цивилизации относительно языков культур осуществимы как некий конструктивный итеративный процесс на основе *лингвистического герменевтического круга*. В нём формируемому целому должен соответствовать язык цивилизации, осмысляемым частям – языки культуры. Результатом процесса становится функционально необходимое однозначное понимание языка цивилизации с позиций каждого языка культуры. И, напротив, с позиций языка цивилизации, – понимание языка каждой культуры в присутствии её спектра смыслового богатства. Это определяет одновременно и задачи, и возможности, и плановость всеобщего языка цивилизации, которые, естественно, можно пока обозначить лишь в общем виде ⁵⁶.

в более широком понимании: человек, социум, лишённые органичности для них непрозрачности и сокрытости (т.е. «алетейности») – находящиеся как бы «на юру мира» – ведут себя неорганично, неадекватно и не могут быть культурно-цивилизационной нормой. К примеру, в такой ситуации, по сути, находятся носители английского языка, когда он действует одновременно как международный. Характерно, что это порождает противоположное движение «языковых пуристов», стремящихся оградить английский язык от общедоступной применимости и тем самым сохранить его прежнюю чистоту [33].

⁵⁶ Наверное, не излишне говорить, что такой «всеобщий язык» – и многовековая проблема, и многовековой искус человечества: «Мы позарез нуждаемся в возрождении давниш-

Во-первых, структура языка, определяющая его свойства, должна быть когерентна цивилизационно-инструментальному мировосприятию (по принципу лингвистической относительности Сепира-Уорда). Отсюда язык цивилизации располагается в ином функциональном измерении относительно языков культуры, сопряженных со спонтанно-творческим мировосприятием. Это предопределяет принципы построения языка цивилизации как с позиций его однозначной нормативности (подобно «языку морали») и политкорректности, так и невозможности его «травмирующего» (мировоззренческого, неоимперского, сленгового) действия на языки культуры.

Во-вторых, языку цивилизации необходимо выдерживать своеобразный «тест Тьюринга». Напомним, что «классический» вариант теста предназначен для выявления возможной неразличимости мышления человека и компьютера. Его «языковой» вариант должен быть способным определять степень смысловой неразличимости между текстом, исходно созданным на языке какой-либо культуры (как творчески неповторимым), и его переводом на язык цивилизации (на котором, по определению, творить нецелесообразно, если не невозможно). Отсюда, тестирование языка цивилизации «по Тьюрингу» конкретизирует различие полномочий культуры и цивилизации. Метафорически их несходство можно представить, опираясь на известное высказывание А. Пуанкаре: «Доказывают при помощи логики, изобретают при помощи интуиции» [51, с. 360]. В языковом переложении это звучало бы как: «Мы способны творить лишь на языках культуры, но обеспечиваем коммуникативность (диалог) между культурами благодаря языку цивилизации, и можем переводить то, что создано культурой, на язык цивилизации без потери смысла созданного».

В-третьих, язык цивилизации должен быть по-лингвистически политкорректным и адекватным. Ему необходимо быть нейтральным и равноудаленным от всех языков культуры – в первую очередь естественных национальных. Он не может зависеть ни от какой-либо текущей экономической, геополитической или технологической целесообразности, ни от давления уже существующих естественных языков международного общения⁵⁷. Мерой адекватности единого языка цивилизации может служить то,

ней идеи ...всеобщей письменности ... нам ... не обойтись ... без планов, направленных на создание общего языка» [7, с. 448].

⁵⁷ См.: Таким языком «должен стать язык сконструированный, не имеющий откровенных имперских притязаний. Он обязан [по крайней мере – ремарка наша. – *Автор*] функционировать в сфере межгосударственных отношений и в сферах, которые эти отношения об-

как он ненасильственно придет на замену нынешним языкам международного общения, вернув им статус «только» национальных языков. Оберегая их носителей от действия хоторнского эффекта, а сами языки – от превращения в варваризированные *пиджины*.

В-четвертых, языку цивилизации, исходя из его инструментальной миссии, необходимо быть функционально оптимальным. Прежде всего, это то, что можно охарактеризовать как *собственный вид письма*. Он должен отличаться от уже действующей мировой письменности, сложившейся в направлении вектора культуры, – арабицы, иероглифов, кириллицы и латиницы. Перспективным здесь является новый «язык символов» [25, с. 19], несущий в себе универсальный потенциал «отличия и различия» (Ж. Бодрийяр). Поэтому язык цивилизации на такой основе может одинаково корректно восприниматься как человеком, так и средствами коммуникации и иметь различимую фонетику. «Язык символов», нейтральный для восприятия компьютером, но с адекватной для глобального социума семантикой, синтаксисом и прагматикой, достижимый для освоения человеком, должен стать его вторым, после родного, языком – кроме иных языков культуры, которыми каждый может владеть по желанию или необходимости. Однако такой язык цивилизации, достижимый для массового овладения им человечеством в течение обозримого временного горизонта трех поколений (П. Гуревич), не должен быть языком упрощения, подобно английскому «Глобиш», что было бы прямой культурно-цивилизационной катастрофой: «мы можем ожидать от предполагаемой в будущем замены различных языков одним общечеловеческим лишь понижения уровня мысли» [50, с. 259]. Это следует и с позиций «языкового» теста Тьюринга, и с позиций инструментальной функции цивилизации, обеспечивающей диалог культур в их Ответе на Вызов бытия/Бытия посредством потенциально равноправных языков культур и единого языка цивилизации. Отсюда – открытость языка цивилизации развитию синхронно с усложнением культуры (культур) с её языком (языками) в общем пространстве Единого.

служивают. Не следует ему также вытеснять ... национальные языки. В то же время такой язык не должен быть предельно искусственным ... Хорошо, если его лексическую основу составят слова, которые уже наличествуют в других языковых системах» [25, с. 16]. «Язык должен обладать свойствами, позволяющими передавать мысли наиболее ясным и экономическим образом, и в то же время быть достаточно гибким, чтобы вобрать в себя результаты развития на протяжении по крайней мере еще одного столетия» [7, с. 448].

Тем не менее, это лишь общая схема возможного – посредством «мягкой силы» колец Борромео – образования его триадной структуры «культура – цивилизация – язык». Онтологическая хрупкость «хорошего», но и реальность его структуры или, напротив, её устойчивая дегуманистичность, будет определяться тем, какой критически преобладающий в своей мыследеятельности человек – другого или первого начала – будет «промоутером» образования, причем в игру мирозидательных возможностей будут параллельно включены некие незримые, но действенные силы. Однако это требует своего особого рассмотрения.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВА – ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МИРОСОЗИДАТЕЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Помимо обычного – физического – пространства, в котором человек существует как бы его не замечая, и, в то же время, согласовывая с ним все свои действия, физическое пространство позволяет в нем быть по крайней мере еще двум особым видам пространства, непосредственно предопределяющих человеческую мирозидательность – *экзистенциальному* и *социальному*.

Исходя из «фонового» понимания экзистенциального пространства как пространства «подлинного существования человека, в котором сосредоточены его истинные цели, ценности, переживания» [82, с. 143–144], добавим сюда системообразующие пространство *онтологические интенции* (как соответствующую ориентированность человека на восприятие бытия/Бытия и сущего) и *экзистенциальную коммуникативность* (напомним, коммуникативность в сфере духа по Ясперсу). Это позволяет при том, что экзистенциальное пространство имеет личностный, уникальный характер для каждого человека и, в отличие от *единого трехмерного физического* пространства, является *многомерным*, выделить в нем базовое свойство, сводящее многообразие подобных пространств к двум типологическим группам⁵⁸. Таким свойством является то, что экзистенциальное пространство по своей природе является «синергетическим», как бы занимая промежуточную позицию между пространствами «по Ньютону» и «по Лейбницу». Суть вопроса состоит в том, что пространства у И. Ньютона и Г. Лейбница физические, с *нормальной энергетикой*, однако их онтологии противоположны (что абсолютно безразлично для живущего в пространстве социума). Так, онтология пространства у Ньютона – некая исходная пустота, «контейнер», размещающий в себе тела и размечающий их соотносительность (пространство определяет тела). У Лейбница, напротив, пространство определяется массой и конфигурацией размещенных в нем тел. Экзистенциальное пространство, благодаря своей *слабой*

⁵⁸ Современная, *постнеклассическая* физика идет, разумеется, дальше, четырехмерного пространства-времени Г. Минковского, связанного с общей теорией относительности Эйнштейна, которое на уровне обыденного человеческого существования воспринимается как трехмерное физическое. Начиная с Т. Калуцы, предложившего 5-мерное пространство, физика, в поисках возможности объединения многих своих разнородных представлений в целостность, переходит к всё большему пространственному «многомерию» [19]. Однако эти измерения находятся вне возможности обычного восприятия человека (а, значит, и воздействия на него) и даже приборного наблюдения, а часто вообще *компактифицированы* (свернуты в себе).

энергийности (как «серьезная» виртуальная реальность), генерируемой человеком, и создается (*производится* – А. Лефевр) его соответствующе структурированной «субстанцией», и оказывает на неё обратное воздействие – т.е. оно существует поддерживаемое положительной обратной (синергетической) связью, что уже не безразлично для конкретного человека (в той мере, в какой он относится к себе ответственно) ⁵⁹.

Отсюда две типологические группы экзистенциального пространства могут быть представлены исходя из тех различающихся вариантов, по которым человек мыследеятельно (энергийно) соотносится с миром – отодвигая многомерность пространства на второй план – как акцентированными связями с бытием/Бытием, сущим и другими людьми, так и формируясь ими. Соответственно, структурирующей «субстанцией» для пространства выступают *топологии* человека первого и второго начал, образующие в «чистом виде» две различающиеся *типологии* экзистенциального пространства.

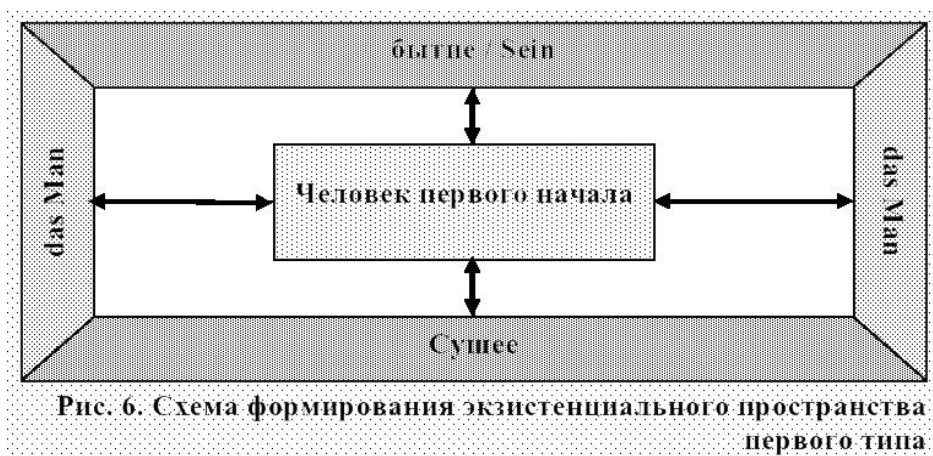


Рис. 6. Схема формирования экзистенциального пространства первого типа

Первая типология, отображая суть человека первого начала, взаимосвязана с его нацеленностью на бытие/*Sein*, сущее как простую данность и других людей как обезличенных *das Man* (рис. 6.). В определенном смысле можно говорить об «онтологическом коллапсе» подобного экзистенциального пространства или его некой «онтологической суженности». Здесь имеется ввиду, что оно формируется *поставно-ограниченной* человеческой ориентацией на «квазитрансцендентное» бытие/*Sein* (используем такую мета-

⁵⁹ В этом парадокс различия между физическим и экзистенциальным (и подобно ему – социальным) пространствами. Так, после *Большого взрыва* с образованием *природного универсума* [96] физическое пространство приобретает стабильность (теоретически – медленно эволюционирует), а потому для человека является «нейтральным», хотя и психосоматически воспринимаемым (вне зависимости от того как оно организовано – «по Ньютону» или «по Лейбницу»). Напротив, экзистенциальное (равно и социальное) пространство, которое непрерывно создается и поддерживается человеком, оказывая на него прямое влияние, не есть для него «нейтральным», хотя никак психосоматически не воспринимается.

фору для метафизически понятого бытия по Хайдеггеру), расположенное ниже «подлинной трансцендентности» Бытия/*Sein* в фундаментальной онтологии, на людей, которые отнюдь не есть носителями трансцензусности, присутствуя тут-и-теперь лишь как простые статисты, и на сущее, которое есть только простой «наличностью» (Хайдеггер) и «неисчерпаемо как атом» (опять прибегнем к помощи ленинской фразы) в своей потребительной полезности⁶⁰.

Обобщающей онтологической метафорой интенции пространства с его «населенником» здесь весьма неожиданно, в интерпретации для нашей ситуации, может служить закон *Бернулли* – физический закон для потока жидкости при её протекании через канал переменного сечения. Параллель сравнения в том, что возрастанию скорости потока жидкости в месте сужения канала её протекания будет соответствовать ускорение мыследеятельности человека первого начала обусловленное «онтологическою суженностью» пространства. Подобный «бег человечества наперегонки с самим собой» (напомним слова Лоренца как симптом нашей эпохи) вскрывает общую поверхностность ныне происходящего – от межчеловеческих отношений до осуществления тех или иных «грандиозных» человеческих планов, которые незамедлительно перерастают в реальные проблемы⁶¹. В условиях наступления «вневременного времени» (М. Кастельс), когда *осмысляюще* задумываться о сущности происходящего, собственно говоря, некогда («время – деньги») надо лишь делать, делать, делать что-то *новое*, наивно-самоуверенно именуя *это* креативностью⁶². Причем это новое быстро устаревает и заменяется *новейшим*. Прежнему новому буквально не хватает места – прежде всего в смысле экзистенциального восприятия – к нему теряют интерес, и оно вскоре маргинализируется, а всё по-настоящему существует лишь в по-

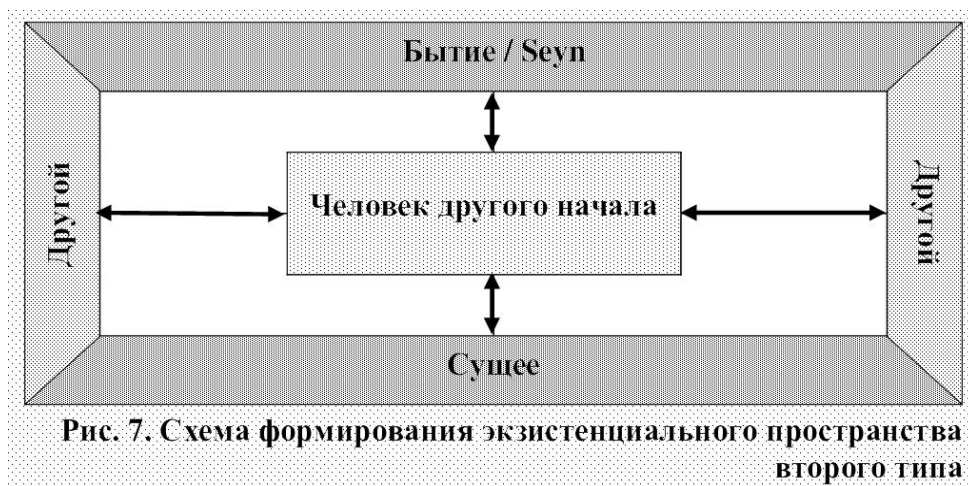
⁶⁰ Мы используем термин «коллапс» выводя его семантику от латинского *collapsus* (упавший) в двойном понимании «падения». Во-первых, относительно того, что данный тип экзистенциального пространства «ослаблен» в своей трансцендентной бытийности (т.е. воспринимается *поставно*), что, похоже, только помогает «населеннику» (обывателю) этого пространства быть весьма действенным в обыденной жизни. Во-вторых, относительно отмеченной «суженности» как снижения «потолка» бытийности до уровня бытия/*Sein*, что, как мы уже видим, находит свою компенсаторность во вполне зримых вещах.

⁶¹ «С тех пор, как ускорение стало нашим банальным состоянием, саспенс [приостановка. – Автор] и замедление стали нашими современными формами трагического» [11, с. 24].

⁶² См.: «Всё ... нам удастся только в том случае, если прежде вопроса, который кажется всегда ближайшим и звучит с уникальной настоятельностью: "Что делать?", мы задумаемся о другом: "Как начать думать?"» [73, с. 254].

стартаповски определяемом будущем. Позволим себе назвать такое характерное для экзистенциального пространства первого типа состояние его «бернуллизацией».

Вторая типология экзистенциального пространства, отображая суть человека уже другого (второго) начала, связана с его сопряженностью с Бытием/*Sein*, сущим и с иными людьми именно как Другими, относительно которых он ощущает свою ответственность, эмпатию (рис. 7.). В противовес онтологическим «коллапсу» и «суженности» пространства первой типологии здесь можно говорить об «онтологической растяжке» экзистенциального пространства второго типа, поскольку оно беспрельдно раскрывается на «подлинную трансцендентность» Бытия/*Sein*, духовную глубину Другого (Других) и сущее, которое одновременно и «отрансцендировано» тем, что оно от Бытия, и «укоренено» в своей дружественной для человека «подручности» (Хайдеггер) ⁶³.



Обобщающей онтологической метафорой интенции пространства этого типа с его «насельником» (гражданином) в противовес «бернуллизации» опять, несколько неожиданно, является зародившийся в кибернетике, а далее перешедший и в синергетику концепт *метасистемного перехода* [68]. Концепт передает характер системного развития как взаимодействия подсистем двух уровней – нижнего (уже существующего) и верхнего (формирующегося). В общем случае подсистема нижнего уровня, выполняющая в системе некие задачи, достигает предела своих функциональных возможностей и

⁶³ Ныне термин «растяжка», кроме своих основных значений приобрел распространенность, даже моду и в общественных науках. Так, к примеру, говорят о «геополитической растяжке» как стремлении страны удерживать некие противоположные позиции на «великой шахматной доске» (З. Бжезинский) мира. У нас «онтологическая растяжка» – не «удерживание», а «фронтир», открывающий человеку другого начала как «насельнику» экзистенциального пространства его беспрельдно полные мыследеятельностьные возможности, и интенционально их контролирующий.

средствами этого уровня уже не может быть усовершенствована. Поэтому силами творческой эволюции (буквально по А. Бергсону), её порыва, создается новая подсистема верхнего уровня способная на большее: реализовать качественно новые, более совершенные функции, недостижимые для системы ранее, и в определенной степени модернизировать нижнюю подсистему, обеспечивая ей в пределах образовавшихся дополнительных возможностей действовать и далее. Отсюда метасистемный переход, модернизируя всю систему, сохраняет её глубинную, «бытийную» идентичность, позиционируя себя как подлинный – динамичный – *традиционализм* ⁶⁴.

Парадоксально, но при метасистемном переходе традиция своей глубиной не остается как нечто ущербно-оберегаемое «сзади», а, напротив, в предлагаемых изменениях *телеономически* идет к системе из будущего: «существует мнение, что переданное по традиции есть то, что мы собственно имеем позади себя, в то время как оно идет нам навстречу, ибо мы ему переданы, мы в него определены судьбой» [76, с. 120]. Подобная «переданность» есть, по сути, метасистемно расширяющаяся мыследеятельность в кодах другого начала, в любом своем объекте находящая его соотнесенность и с Бытием/*Seyn*, и с Другими, и с «подручным» сущим, как с некой исходной подсистемой, которая только сохраняясь и всякий раз по-новому преобразуясь по-своему отвечает на вопрос «что в прежнем открывается нового?». Время здесь, в отличие от интенции экзистенциального пространства первого типа, становится *хроноцелостным*, совмещая в себе прошлое, настоящее и будущее в той степени, в какой они непреходяще актуальны, небанальны как «праздник, который всегда с тобой». Всё расширяется, становится открытым и небудничным.

Две вещи объединяют любые экзистенциальные пространства, причем в сопоставлении с *социальным пространством*. Во-первых, то, что экзистенциальные пространства являются *холонами*, сопрягающими в себе амбивалентные свойства целостности и частичности ⁶⁵. Холоны – экзистенциальные пространства в множестве их

⁶⁴ Традиционализм, традиция «не изменение само по себе, но и не сохранение как такое, это не сохранение или изменение, а нечто *постоянное внутри перемен, константное в развитии, абсолютное в относительном, вечное во временном*» [34, с. 104–105].

⁶⁵ Суть концепта холона, действие которого распространяется на область *атомов, молекул, клеток, организмов и идей*, идущего от А. Кёстлера и развитого К. Уилбером, в том, что холон – особая часть/целое и поэтому ему, с одной стороны, необходимо поддерживать свои целостность и идентичность, иначе он перестанет существовать. Причем целостность холона может иметь физические границы (молекула, клетка), он способен быть неким диф-

проявлений (буквально – сколько людей, столько и таких холонов), находятся на нижнем уровне *холархии* – иерархической большей целостности. Если использовать физико-химическую метафорику, то они являются как бы изотопами «атомов» простого вещества, непосредственно входящими в состав некоего «композиционного материала» – большей целостности. Однако кроме атомов, на более высоком холархическом уровне существуют и «молекулы» – холоны сложного вещества (политика, экономика), имеющие и свои «атомы», и куда, кроме того, как «атомы»-холоны входят и экзистенциальные пространства. Совокупность «атомов» и «молекул» сопрягается с большей целостностью – «композиционным материалом», но не детерминируется целостностью, а *резонирует* с ней, обладая некоторой возможностью формирования собственного состояния. Подобным «композиционным материалом», *мыслечувственно* не ощутимым, но весьма действенным в делах человеческих и является *социальное пространство* как само «выражение общества» [28, с. 384].

Такое «холонное» сопоставление экзистенциальных и социального пространств, во-вторых, дополняется их иными предикатами, определяющими особенность соотношенности пространств с культурой и цивилизацией. Здесь соотношенность может быть понята в согласованности позиций *следа* и *функциональной фрактальности*, которая, как было показано, пронизывает триаду Единого⁶⁶. Очевидно, чтобы поставить в надлежащее соответствие экзистенциальное и социальное пространства, с одной стороны, и культуру с цивилизацией – с другой, для них надо отыскать некие *исходные типические следы*, причем следы «помыслить до мысли о сущем» (Деррида), которое могло их оставить. Подобных следов в данной ситуации весьма мало – это *множественность и единственность*.

фузным образованием (этнос, корпорация – как *социальный холон*), а то и вообще находиться вне диффузности (идеи), однако холон, прежде всего, *целостен организационно*. С другой стороны – холон не только целое, но и часть какой-то иной, большей целостности, системы. «Поэтому любой холон обладает не только своей собственной организацией как целого, ему также необходимо участвовать во *взаимодействии* как части целого» [69, с. 46]. Иначе, если он не будет выполнять своих функций в большем целом, то просто разрушится.

⁶⁶ Если суть функциональной фрактальности нами была уже представлена, то *след*, как общее понятие «чего-то остающегося и оказывающего на нас влияние», имеющее давнюю философскую традицию, наведено на «фокус» у Деррида: «След есть ничто, он не есть сущее, он выходит за рамки вопроса: *что это есть?* – и при случае делает его возможным» [26, с. 205]. Или, иными словами, благодаря особенностям следа можно отыскать (почти криминалистически) соответствующее ему сущее, причем иное, которое данный след как раз не оставляло.

Множественность соответствует и культуре (культурам), и экзистенциальному пространству (пространствам), тогда как единственность (относительно множественности) – цивилизации и социальному пространству. В функционально-фрактальном дискурсе это подтверждается тем, что и культуры, и экзистенциальные пространства самоценны в индивидуальности, отсюда культура «окультуривает» экзистенциальное пространство своего «населенника», а экзистенциальное пространство «населенника» вносит свой вклад экзистенциальности в Ответ культуры. Подобным же образом единственность цивилизации и социального пространства функционально-фрактально подтверждается их инструментальным подобием. Так, множество культур поддерживается единой цивилизацией (где культуры выставляют требование к возможностям цивилизации, а цивилизация получает от них некий «коридор» своих полномочий), тогда как множество экзистенциальных пространств и входит в единое социальное пространство, и получают от него соответствующую ориентированность. Здесь возникает очевидная необходимость установления взаимосвязи экзистенциальных и социального пространства в их мирозидательном потенциале.

Социальное пространство, как и пространство экзистенциальное, пребывая в пространстве физическом (геометрическом – Сорокин), в отличие от него, уже сформированного задолго до появления жизни (после *Большого взрыва*), предопределяется и создается (напомним – *производится* – по Лефевру) мыследеятельностной энергией людей, само воздействуя на них. Однако в отличие от экзистенциального пространства, являющегося индивидуальным, социальное пространство – коллективный культурно-цивилизационный «дом» человеческого бытия⁶⁷. Если снова прибегнуть к

⁶⁷ Хотя социальное пространство, как и экзистенциальное – многомерно, однако размерность у них в корне отличается тем, что в каждом экзистенциальном пространстве она уникальна (мы показали лишь два типологических пространств), тогда как «домность» социального пространства проявляется в том, что в своей размерности оно содержательно агрегируемо и энергично различимо. В этом отношении оно использует физическое пространство как некий необходимый для себя фон: «Социальное пространство – не физическое пространство, но оно стремится реализоваться в нём более или менее полно и точно ... То пространство, в котором мы обитаем ... является социально размеченным и сконструированным» [16, с. 53]. Подобное «размечивание» и «конструирование» позволяет, во-первых, *ad hoc* объединять близкие по сути характеристики социального пространства в более крупные образования, собственно, измерения пространства (культурное, политическое, экономическое, ...) существенно снижая его размерность и делая аналитически обозримым. Во-вторых, это открывает возможность в терминах физического пространства оценивать действующие в социальном пространстве ситуации (к примеру, «человек может покрыть тысячи миль геометрического пространства, не изменив своего положения в соци-

холодной модели с её физико-химической метафорикой, то социальное пространство, напомним, – верхний уровень целостной холархии («композиционный материал»), куда непосредственно и опосредованно входят «атомы» (экзистенциальные пространства) и «молекулы». «Молекулы», агрегированные в измерения и формируют, собственно, *архитектонику социального пространства* [37, с. 172].

По Бурдьё, архитектуру измерений социального пространства определяет взаимодействие *четырёх* «полей» (наших условных «молекул») социальных практик: культурной, политической, социальной и экономической⁶⁸. Жизнь человека связана с явным, неприкрытым соперничеством за обладание, самовыражение в соответствующих этим измерениям «капиталах»: от культурного – как своего присутствия в Ответе на Вызов, до экономического – до обладания им в материальной и/или финансовой формах. Охарактеризуем эти измерения как «явные», поскольку в них социум для себя предметно, целенаправленно реализует ту или иную агрегировано-специализированную мыследеятельность, которая, естественно, в разные моменты времени и в разной конфигуративности взаимодействуют с иными специализациями-измерениями, выражая их неустранимую дополнительность и противоречивость⁶⁹.

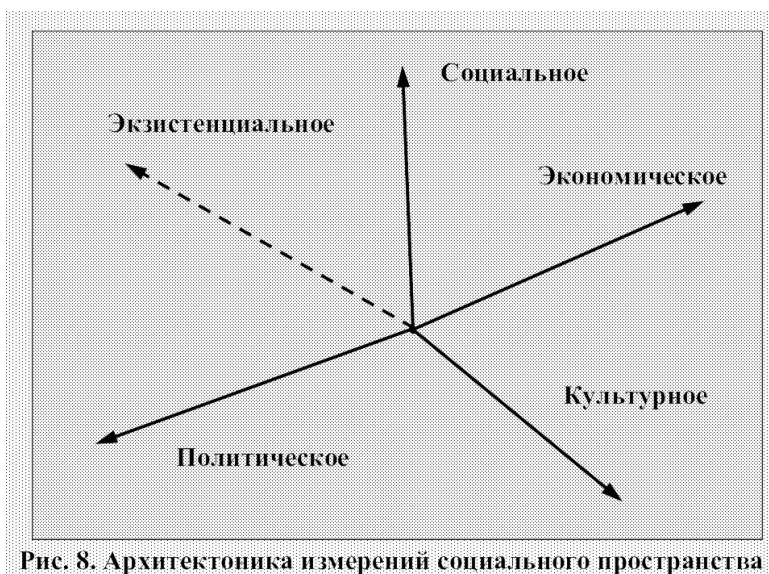


Рис. 8. Архитектоника измерений социального пространства

альном пространстве» [63, с. 297]). В-третьих, здесь можно давать и оценку разной энергичности тех или иных измерений в силу складывающихся обстоятельств или видения будущего (например, об преобладании ныне экономического измерения над политическим).

⁶⁸ Т.е. здесь размерность социального пространства сопрягается с юнговской *четвертью* как основы «для любого целостного суждения» и, добавим, целостной человеческой мыследеятельности.

⁶⁹ См.: «в противоречиях пространства "выражаются" конфликты социально-политических интересов и сил; но эти конфликты имеют место и действуют только в *пространстве*, становясь противоречиями *самого* пространства» [37, с. 356].

Однако существуют и «атомы» экзистенциальных пространств, явно неощущаемые их «населенниками» (напомним – людьми первого и второго начал), но которые участвуют и непосредственно в создании «композиционного материала» (социального пространства), и опосредованно – в создании четырех «молекул», замыкая на себя их свойства. Отсюда экзистенциальные пространства и действующие опосредованно, и комплексируемые в отдельное измерение столь же неявны, сколь и мирозидательны – вне зависимости от того, осознают ли это вообще и как осознают их «населенники». «Неявное» экзистенциальное измерение вместе с четырьмя остальными явными (обозначенные, соответственно, пунктирной и сплошными линиями – рис. 8.) образуют полную архитектуру социального пространства ⁷⁰.

⁷⁰ То, что экзистенциальное измерение – «неявное», оставляет социальное пространство, по сути, четырехмерным, т.е. не порождает рассогласованности с четверицей Юнга. Подобное «алиби неявности» в чем-то корреспондирует со «свернутым» пятым измерением, введенным Т. Калуцей в математическую физику для придания целостности теории четырехмерного пространства-времени [19].

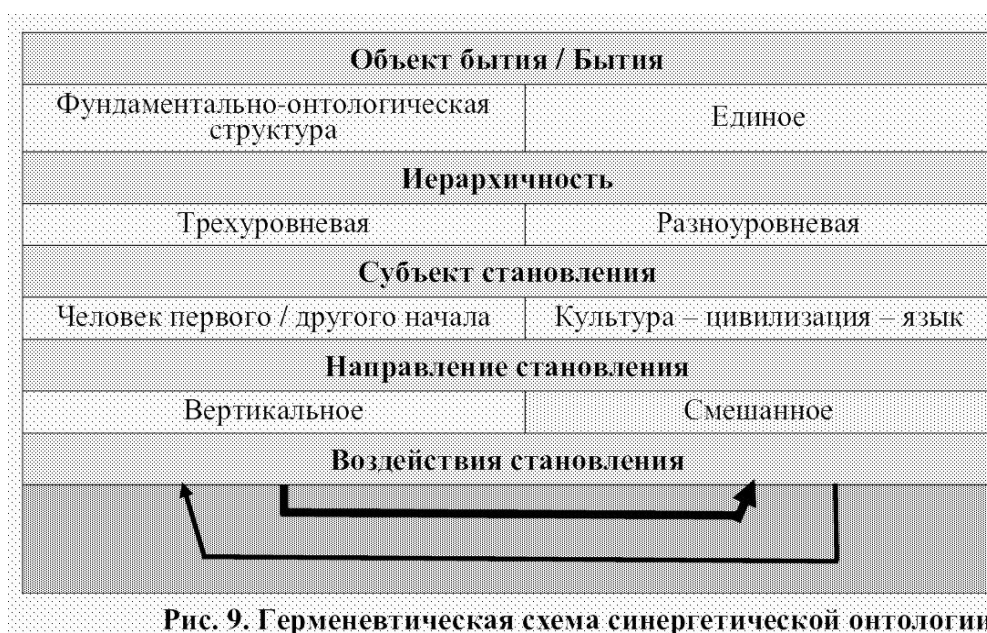
ГЕРМЕНЕВТИКА КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО МИРОСОЗИДАНИЯ

Социальное пространство, будучи ареной человеческого мирозидания, как обеспечивает возможность его потенциальной осуществимости, так и само, являясь одним из его форматов, оставляет открытым вопрос о «человеческом, самом человеческом» (перефразируем Ницше) в мирозидательстве. В этом отношении ненавязчивый, надемся – конструктивный – ход изложения материала делает не необходимой его радикальную *деконструкцию* с очищением от предположительно *репрессивно навязанного смысла*. В то же время здесь целесообразно осуществить некое герменевтическое страховочное «доисследование» работы под иным углом зрения с подтверждением или отбрасыванием её положений (т.е. по *принципу фальсификации* К. Поппера) в кодах другой онтологии. Такую возможность в значительной степени предоставляет *синергетическая онтология* (наводимая на «резкость», как покажем далее, *теоремами К. Гёделя*), которая в данном случае действует как герменевтический круг, включая в себя ряд *принципов Бытия и Становления* [14]⁷¹. Синергетическая онтология позволяет «наложить» их на культурно-цивилизационную онтологию (в данном случае онтологию мирозидания, которая корреспондирует с фундаментальной онтологией), выделяя в ней на основе *бытийных принципов* фундаментально-онтологическую структуру Хайдеггера и Единое, и, как *принципы становления*, – различные возможные мирозидательные «редакции» этих вещей, обусловленных бытийными принципами. Результат подобного «наложения», как герменевтическая схема синергетической онтологии, представлен на рис. 9.

Следует отметить, что бытийные принципы синергетической онтологии отражаются в культурно-цивилизационно онтологии буквально с классической изоморфной точностью в её двух объектах. Так, фундаментально-онтологическая структура

⁷¹ Примечательно, во-первых, что синергетическая и фундаментальная онтологии имеют лишь один общий – онтический – уровень (уровень сущего). Однако далее вектора интенций онтологий расходятся. Фундаментальная онтология рассматривает смысловую бытийную природу сущего, синергетическая – возможную самоорганизацию бытия сущего. Или, иными словами, синергетическая онтология воплощает принцип И. Пригожина «от бытия к становлению». Во-вторых, если в синергетической онтологии принципы становления (нелинейности, неустойчивости, незамкнутости, динамическая иерархичности, наблюдаемости) «объяснительно» конкретизируются, поскольку они имеют характер немногих *параметров порядка* (Г. Хакен), влияющих на развитие тех или иных процессов, то в философии становление обобщается лишь в «спонтанную изменчивость вещей и явлений – их непрерывный переход, превращение в другие» [70, с. 539].

гомеостатична (первый бытийный принцип) в отношении того, что безальтернативно-устойчиво держит в понятийной «вилке» (подобной вилке в шахматах или артиллерии) как представление о бытии/*Sein*, так и о Бытии/*Seyn*, и *иерархична* (второй принцип) в смысле того, что сопрягает в себе онтический, онтологически-метафизический и фундаментально-онтологический уровни, образующих строгую вертикаль. В то же время Единое *гомеостатично* в понимании устойчивости связанной несиловым образом триады «культура – цивилизация – язык» (аналог – колец Борромео как в мире идеальном, так и в реальном) и *иерархично* – обуславливаясь именно существующей в нём триадой, где её компоненты охватывают различные онтологические уровни.



Относительно принципов становления отметим, что становление в объектах бытия/Бытия происходит при сохранении их архитектурик – они остаются гомеостатически прежними, но так или иначе меняются значение, роль структурных компонентов. Особенным есть и то, что, хотя становление каждого субъекта (человек первого/второго начала и триада «культура – цивилизация – язык») характеризуется *спонтанностью*, но дополняется воздействием от другого субъекта, что является своеобразным «триггером» для становления, причем воздействия различаются своей интенсивностью. Так, очевидным является более сильное влияние субъекта становления человека первого/второго начала (причем именно как носителя определенного мыследеятельностного типа) на становление культурно-цивилизационно-языкового субъекта, чем наоборот (показано различием толщины стрелок воздействия на схеме). По-

этому можно говорить о *первичности* становления человека первого/другого начала (подобно «врожденной грамматике» Хомского) и *вторичности* культурно-цивилизационно-языкового становления (в силу того, что это более позднее образование, связанное с появлением общества).

Поскольку иерархичность фундаментально-онтологической структуры имеет строго вертикальную направленность, то становление в ней обладает определенной предзаданностью и осуществимо также только в вертикальном направлении, реализуясь в двух принципиально отличающихся и несопоставимых между собой результатах – человека первого или другого начала как субъектах становления⁷². Причем такие результаты не являются альтернативными, хотя они диаметрально противоположно понимают «истину бытия». Однако социально они сосуществуют, во всяком случае – ныне – одновременно, когда человек первого начала представлен в абсолютной массе социума, практически генетически воспроизводясь, тогда как человек другого начала существует как некая онто-экзистенциальная загадка, даже «патология», в весьма малом количестве (упоминавшиеся 5–7 % по оценке А. Пелипенко). Нельзя назвать отношения между ними и антагонистическими. Человек первого начала воспринимает (если вообще воспринимает) человека другого начала как неопасного маргинала, как «лузера, не умеющего жить», тогда как в отношении человека другого начала к человеку первого преобладает настроение «онто-экзистенциальной печали» – как к тому, что надо бы, но уже невозможно изменить. Поэтому оба результата такого становления можно охарактеризовать как «индивидуально гомогенные» – они создают и свои типы экзистенциальных пространств, и мыследеятельностно интенсивно, причем не смешиваясь между собой, – поодиночке и коллективно – влияют на иной субъект становления – триаду «культура – цивилизация – язык».

Напротив, становление триады «культура – цивилизация – язык» как в силу её иерархической разноразмерности, так и по причине значительной его обусловленности мыследеятельностно разнородным социальным конгломератом, а не прямого онто-экзистенциального индивидуального выбора в случае человека первого/другого

⁷² Условно, для действия понятийной наглядности синергетической онтологии, мы здесь снимаем проблему осознанности выбора человеком первого или другого начала как своей мирозидательной основы. Добавим лишь, что с позиций синергетики такой выбор есть вхождение в один из двух возможных *аттракторов* как исходно существующей, но заранее человеку неизвестной онто-экзистенциальной *устойчивости*, которая впоследствии может им восприниматься как судьба.

начала, можно охарактеризовать как «гетерогенно разнородное». Тут особо выделяются три момента.

Во-первых, в триаде имеет место разнонаправленный (по инверсии содержания, интенсивности и глубине изменений, целевой ориентации) характер становления компонентов триады Единого, которая при этом так же, но по-иному, чем фундаментально-онтологическая структура, сохраняет свою целостность. Так, напомним, что понятия «культура» и «цивилизация» в разные эпохи могут значительно меняться по своей сути (а, соответственно, и по своим мыследеятельностным результатам) – от их отождествления до прямого неконструктивного противопоставления. Свои гетерогенные эволюции становления проходит и язык – от простого «вавилонского смешения» до представлений о необходимости организованного языкового разнообразия (Гумбольдт), от концепций единого языка для человечества на научной основе (к примеру, у Лейбница) до международного эсперанто параллельно с естественными языками и, наконец, до предположения о неизбежности появления общего языка при образовании единой глобальной социально-политической системы [56]. Критически важным является то, что в процессе становления компоненты Единого взаимодействуют друг с другом (в отличие от незримо противостоящих друг другу людей первого/другого начала), порождая палитру разнообразия состояний структур триады Единого.

Во-вторых, общий характер становления структур Единого предопределяется состоянием социального пространства (где измерение культуры в данном случае выступает как самореферентное), а доминантой является преобладающая соотносительность людей первого или второго начала в экзистенциальном измерении. Понять это для Единого как сверхсложной – открытой, нелинейной синергетической – системы опять в «чистом виде» помогут вводимые в дискурс синергетической онтологии *первая и вторая теоремы* Гёделя [29]⁷³. В предлагаемом далее мысленном эксперименте

⁷³ Содержанием теорем, при их популизаторской интерпретации, является ситуация, когда некая первая система пытается описать (определить, понять, управлять) некую вторую систему, причем более сложную и развитую, чем первая, при этом обе системы могут быть как идеальными, так и материальными. Из первой теоремы следует, что попытка описать вторую систему с позиций первой приводит к двум полярным результатам: или к *неполным* (упрощенным), но и *непротиворечивым*, или к *полным* (подробным), но и *противоречивым* характеристикам второй системы. Вторая теорема, обычно рассматриваемая как следствие первой, показывает, что *полное и непротиворечивое* описание любой системы возможно только посредством некой *более сложной*, чем она, системы (метасистемы).

сопоставим первую систему с триадой Единого, а вторую – с социумом, состоящим в эксперименте вначале исключительно из людей первого начала, т.е. социумом, задавшемся целью по своей воле предопределять состояние триады. Истории было угодно (буквально по Гегелю), чтобы для человечества, напомним, со времен досократиков пополнявшегося и насыщавшегося почти исключительно людьми первого начала (безразлично – деятельностно-активными или потребительски-пассивными) в нашу эпоху мысленный эксперимент поучительно нашел своих сопоставимых реальных референтов, фундированных в соответствующих социально-политических системах. Это *национал-социализм*, *тоталитарный социализм* (уже отошедшие в историю) и *либерально-рыночный фундаментализм*, прочно обосновавшийся в нынешнем глобальном мире, причем первые две системы относятся к гёделевскому варианту упрощенности и непротиворечивости, последняя – к полноты и противоречивости.

Оставляя в стороне *социально-политическую общность* национал-социализма и тоталитарного социализма [5, с. 125], обратимся к сопряженным с ними культуре, цивилизации и языку людей первого начала, необходимых для них и порождаемых ими ⁷⁴. Если культура в своей сущности есть Ответом на Вызов бытия/Бытия, то здесь, в первом начале, Ответ дается именно на вызов бытия/*Sein*, бытия, как мы помним, метафизически-редуцированного и, отсюда, Ответа не свободного от волеия (как формы проявления «воли к власти» по Ницше) человеческой произвольности. Такая произвольность на уровне социально-политической системы приобретает характер *идеологизации культуры*, её *миссионерства*. Она становится завораживающе простой и ясной (а не необходимо диалогичной) для людей первого начала национал-социализма и тоталитарного социализма, с той разницей что в первом случае она основывается на расовом превосходстве, во втором – на классовом. Цивилизация, как инструментарий культуры, в диапазоне своего действия – от институционального до материально-технического обеспечения – характеризуется подобной прозрачностью и простотой для её «населенников». Материально-техническое обеспечение обоих социально-политических систем является некой обзриваемой в её целях техно-научно-экономической платформой, в значительной степени милитаризированной и находя-

⁷⁴ Человек первого начала имел и в том, и в другом случае некое типологическое обозначение. Причем если для национал-социализма оно было более пропагандистским – «ариец», то для тоталитарного социализма в конце концов выродилось в ироническое «гомо советикус» (А. Зиновьев).

щейся под контролем государства для гарантирования его миссионерства. Институциональное обеспечение, по сути, реализует идею *паноптикона*, идущую еще от И. Бентама, где социум находится в состоянии «сознаваемой и постоянной видимости, которая обеспечивает автоматическое функционирование власти» [71, с. 292]⁷⁵. Наконец язык национал-социализма и тоталитарного социализма никак не «дом бытия», а если вспомнить Рильке, то он «стерт и некрасив», несмотря на всю его внешнюю официозную пафосность. Причем это не простой «новояз» из оруэлловского «1984», поскольку партийно-бюрократической лексике противостоит со стороны широкого социума полуподпольное стихийное восстановление смысла искаженных слов, однако скорее протестное, чем подлинное языковое творчество.

Либерально-рыночный фундаментализм (нынешний капитализм) являет мирозидательную хрупкость/саморазрушительность (причем в некой бесцеремонно-беззаботной форме) триады «культура – цивилизация – язык» со стороны его гёделевской полноты и противоречивости. Здесь также действует массовый человек первого начала (назовем его «консументом-креационистом»), причем вдохновленный идеей не просто насильственного улучшения недоразвитого в своей социальности мира, а радикального – и притом какого-то «самотечного» – *пересотворения всего мира* [55]⁷⁶. Вдохновенность, одержимость, идущие от поставно-суженных мировосприятия и мирозидания (напомним о «бернуллизации»), в техно-науко-экономическом отношении дают какие-то подозрительно магически-прогрессивные – *гиперреальные* (Бодрийяр) – результаты⁷⁷. Они клонируют сами от себя последующие результаты

⁷⁵ Таким образом, «прозрачность» здесь асимметрична – социум знает и понимает, что за ним надзирают, и, в принципе, кто это делает, но непосредственно не видит следящего. Следует сказать, что паноптикон всюду действует и в социально-политической системе либерально-рыночного фундаментализма (по Гёделю полным в описании, но противоречивым), причем новыми заманчивыми средствами информационных технологий, однако ввиду сложности и противоречивости системы в ней уже не понятно, кто и за кем следит. Характерно то, что, имея общую ситуацию наблюдаемости, паноптикон и упоминавшийся хоторнский эффект ведут к различным поведенческим реакциям. В первом случае – это затаивание поведения, во втором – его демонстрация.

⁷⁶ Причем нынешний капитализм «стремится преуспеть там, где социализм проиграл: в создании "нового человека". Однако этот новый человек уже не является ни тружеником, ни гражданином – это "продвинутый" потребитель, разделяющий с человечеством общую судьбу» [5, с. 159].

⁷⁷ См.: «Реальное не стирается в пользу воображаемого, оно стирается в пользу более реального, чем реальность: гиперреального» [11, с. 12]. Многое в нынешней гиперреальности заставляет вспомнить о *магическом реализме* как художественном методе, но то, что хорошо, к примеру, в творчестве Борхеса, оказывается токсическим в создаваемом новом мире.

подобной магичности с навязыванием социуму необходимость им подчиняться (потреблять, производить, поклоняться), имморализируя и вымывая из человека всё то, что должно составлять его органичную идентичность, в пользу всего добровольно-принудительно нового. Или, как у Э. Канетти, «не осознавая того, весь род человеческий внезапно оказался ... вне реальности». В этом отношении стратегии, осуществляющиеся в социально-политической системе глобального либерально-рыночного фундаментализма в полном смысле слова есть *фатальные стратегии* с их доминантным «экстазом безразличия» [11, с. 83].

Такой «экстаз безразличия», как массовое психоэмоциональное (не)восприятие проблем синергетических сложности и противоречивости данной социально-политической системы людьми первого начала, сплоченно порождающими *постчеловечество* (Ф. Фукуяма), по-своему деформирует (или переназначает) сущностные роли культуры, цивилизации и языка ⁷⁸. Подобное деформирование может быть понято в кодах «нового неба и новой земли» (если воспользоваться лексикой Библии) несомых (нераспознанным навязываемых?) *пока человечеству* (как еще не успевшему перевоплотиться в постчеловечество) быстро приближающейся *технологической сингулярностью* [99]. Технологическая сингулярность, напомним, есть реалистически прогнозируемый «особый момент» близкого цивилизационного будущего (всё к тому идет), когда технологический прогресс так ускорится и усложнится, что станет недоступным человеческому пониманию, выйдет из-под его контроля и, более того, начнет контролировать само человечество. Это создает, соответственно, и те «новое небо и новую землю», где «человеческое, слишком человеческое» (опять Ницше), с его хрупкостью трансцендентного мировосприятия (будь то восприятие Бытия/*Sein* или

⁷⁸ Собственно, чего можно ожидать от социума, вступившего в развернутую стадию «расчеловечивания человека» с формированием постчеловечества, когда начинает действовать та особенность, что уже не цивилизационный инструментарий (научный, технологический, экономический, юридический) служит человеку средством его *нормального хозяйствования* [46], а человек предназначен для своего инструментария (как необходимый функциональный компонент его безграничного самовозрастания)? Злободневный для современности вопрос «не что делать с нашим инструментарием, а что инструментарий делает с нами, накладывая на нас "матрицу" предписывающего поведения?» социумом по-настоящему не осмысливается и не задается: «Рост числа проблем обгоняет рост способности к мышлению ... За наплевательским отношением ко всем проблемам стоит в конечном счете предчувствие того, что случилось бы с нами, получи мы о них полное представление. Поскольку же в проблему превратилось всё, то всё стало для нас абсолютно безразличным» [61, с. 14].

даже, на худой конец, бытия/*Sein*) оказывается «не у дел», как и сопряженная с *еще таким* человеком триада «культура – цивилизация – язык»⁷⁹.

В этом отношении более-менее корректно говорить об особенностях триады «культура – цивилизация – язык» на переходном этапе к технологической сингулярности (т.е. в наши дни) можно лишь находя в ней характерные «точечные» *маркеры деформирования*. Так, для культуры, которая в дурном смысле слова стала «массовой культурой», вытеснив на обочину и мораль, и осмысляющую свои результаты и ответственную за них науку, подобным маркером может быть разыгрываемый *ad hoc* в подходящем месте и времени *перформанс* (какие тут еще могут быть Вызов и Ответ?). Для техно-научно-экономической цивилизации маркером стали создаваемые ею *экологические проблемы*, которые безуспешно пытаются решать посредством так называемого *устойчивого развития*. Язык характеризуется снижением его трансцендентного потенциала с ростом утилитарности и переходом от «буквы и слова к цифре и формуле» (здесь примечательной является быстрорастущая популярность цифровых головоломок sudoku, знаменующая переход от смысла слова в кроссворде к произвольной логике числовых комбинаций).

Отсюда, в-третьих, возникает «проклятый вопрос» относительно того, как в сверхсложном, синергетически-открытом и нелинейном, глобальном социально-политическом мире, который всегда будет превосходить организованные усилия управления ним, не войти ни в «пике» упрощения и ясности, ни в «штопор» сложности и противоречивости. В траектории, где, как мы показали ранее, каждая по-своему губительна для триады Единого, а, по большому счету, и вообще не дающая ей состояться в своей адекватности. Поэтому решение «проклятого вопроса» – по крайней мере в теоретическом ракурсе, – очевидно, должно содержать ряд синхронизированных и взаимосвязанных между собой положительной обратной синергетической связью пунктов. Первым и самым очевидным пунктом решения этой проблемы есть то, что критическую массу «населенников» подобного социально-политического мира должен образовывать *человек другого начала* – и как «формообразователь» адекватного состояния триады «культура – цивилизация – язык», и как «демпфер» дурной энергии-

⁷⁹ Характерно, что в то же время «у дел» остаются синергетическая онтология и теоремы Гёделя, сопряженные с «третьим миром» К. Поппера, который есть «мир *объективного содержания мышления*» [49, с. 440], однако не требующий постоянного раскрытия на бытие/Бытие. В этом, кстати, разгадка парадоксального хайдеггеровского «наука не мыслит».

ности людей первого начала. Вторым пунктом, который предупреждает образование в *любой* социально-политической системе при её стремлении волевым образом распорядиться триадой, что приводит к искажающим (перерождающим) триаду полярным результатам упрощенности и ясности или сложности и противоречивости, является *диалогичность*. Диалогичность действует как форма «мягкой силы» человеческого мирозидания, активируя *истиноблаг* (вспомним это понятие), которое находит свое гуманистическое отражение в структурах Единого и, наоборот, «отрансцендирует» человека тем, что поступило в потенциал Единого. Иными словами, в мирозидательной диалогичности человек, не упуская ничего из своего онто-экзистенциального предназначения, одновременно не взваливает на себя непосильную и, как становится всё очевиднее (для способных это понимать), губительную ношу *пересотворения мира*. Третьим пунктом решения проблемы должна быть, собственно, адекватная социально-политическая система, институционально обеспечивающая в ней сопряжение первых двух пунктов и сама формирующаяся в этом процессе, в чем и состоит её «секрет». Если использовать лексику А. де Бенуа, то она может быть представлена как некая *четвертая* социально-политическая система свободная от пороков-соблазнов (*NB!* – сила соблазнов по Бодрийяру) национал-социализма, тоталитарного социализма и либерально-рыночного фундаментализма [5]. Есть все основания назвать такую необходимую систему *новым социализмом* [53]. Вместо соблазнов в ней заложена истина Бытия/*Seyn* и действует человек другого начала (массовый человек в хорошем смысле слова), придерживающийся этой истины. И здесь мы снова подходим к триаде. Чтобы адекватно действовала онтологическая триада «культура – цивилизация – язык» и как один из маркеров её валидности она обеспечивала бы – обратимся к началу настоящей работы – возможность существования и развития *поэзии на норвежском языке* (равно как и на иных языках) она должна поддерживаться другой, сопряженной с ней триадой. Триадой, в которой каким-то удивительным, почти непостижимым (вспомним латинское *facultatem ad impossibile* – возможность невозможного) образом в едином пространстве и времени синхронно взаимодействовали бы массовый человек другого начала, диалогичность – как способ его мыследеятельности, и глобальная социально-политическая система, крайне благожелательная к этим двум вещам. Иначе – как у Хайдеггера: «только Бог сможет еще нас спасти».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арендт Х. Vita activa, или О деятельностной жизни* / Пер. с нем. и англ. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. *Арнольд В.И. Теория катастроф*. 3-е изд. доп. – М.: Наука, 1990. – 128 с.
3. *Бадью А. Манифест философии* / Пер. с франц. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
4. *Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*. – М.: Худож. лит., 1975. – 504 стр.
5. *Бенуа А. де Против либерализма: (к Четвертой политической теории)* / Пер. с франц. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2009. – 476 с.
6. *Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру* / Пер. с англ. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
7. *Бернал Дж. Мир без войны* / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1960. – 500 с.
8. *Бибихин В.В. Язык* // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. IV. – М.: Мысль, 2010. – С. 505–507.
9. *Бибихин В.В. Энергия*. – М.: Ин-тут философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
10. *Библер В.С., Ахутин А.В. Диалог культур* // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. I. – М.: Мысль, 2010. – С. 659–661.
11. *Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии* / Пер. с франц. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 288 с.
12. *Борзова Е.П. Триадология*. – СПб.: СПбГУКИ, 2007. – 672 с.
13. *Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное* / Пер. с франц. – М.: Прогресс, 1986. – 623 с.
14. *Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании*. – М.: Изд-во ЛКИ. – 240 с.
15. *Булгаков С. Философия имени* – Париж: YMCA-Press, 1953. – 279 с.
16. *Бурдьё П. Социология социального пространства* / Пер. с франц. – М.: Ин-тут эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
17. *Вайсгербер Й.Л. Родной язык и формирование духа* / Пер. с нем. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 232 с.

18. *Винер Н.* Кибернетика или управление и связь в животном и машине. / Пер. с англ. – М.: «Советское радио», 1968. – 327 с.
19. *Владимиров Ю.С.* Пространство-время: явные и скрытые размерности. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 208 с.
20. *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
21. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
22. *Гайденко П.П.* Единое, единство // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. II. – М.: Мысль, 2010. – С. 14–18.
23. *Гартман Н.* Старая и новая онтология / Пер. с нем. // Историко-философский ежегодник 1988. – М.: Наука, 1988. – С. 320–324.
24. *Генон Р.* Символика креста / Пер. с франц. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.
25. *Гуревич П.С.* Соблазн единого планетарного языка // Проблемы языка в глобальном мире. – М.: Проспект, 2016. – С. 12–22.
26. *Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. с франц. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
27. *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии / Пер. с англ. / Космология. Теории и наблюдения. – М.: Мир, 1978. – С. 369–380.
28. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
29. *Клини С.К.* Введение в метаматематику / Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1957. – 527 с.
30. *Кондаков Н.И.* Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1976. – 720 с.
31. *Кондрашов П.П.* Философия праксиса Карла Маркса // Вопр. философии. – 2016. – № 10. – С. 69–80.
32. *Крисберг Л.* Миро-созидание, миро-сохранение и разрешение конфликтов / Пер. с англ. // Социс. – 1990. – № 11. – С. 27–28.
33. *Кристал Д.* Английский язык как глобальный / Пер. с англ. – М.: «Весь Мир», 2001. – 240 с.
34. *Кутырёв В.А.* Последнее целование. Человек как традиция. – СПб.: Алетейя, 2015. – 312 с.

35. *Лайтман М., Ласло Э.* Вавилонская башня – последний ярус. – Иерусалим: Издат. группа kabbalah.info, 2007. – 232 с.
36. *Левинас Э.* Избранное. Тотальное и бесконечное / Пер. с франц. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
37. *Лефевр А.* Производство пространства / Пер. с франц. – М.: Strelka Press, 2015. – 432 с.
38. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – СПб.: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
39. *Мамардашвили М.К.* Форма превращенная // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – С. 264–266.
40. *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики / Пер. с англ. – СПб.: Евразия, 1999. – 432 с.
41. *Матурана У., Варела Ф.* Дерево познания / Пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
42. *Моисеев Н.Н.* Универсум. Информация. Общество. – М.: Устойчивый мир, 2001. – 200 с.
43. *Морен Э.* К пропасти? / Пер. с франц. – СПб.: Алетейя, 2011. – 136 с.
44. *Назаретян А.П.* Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования. – М.: Изд-во МБА, 2013. – 440 с.
45. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Пер. с франц. – Минск: Логвинов, 2004. – 272 с.
46. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства. В двух книгах. – М.: Юристъ, 2001. – 624 с.
47. *Пелипенко А.А.* Контрэволюция. – М.: Изд-во «Знание», 2016. – 240 с.
48. *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 376 с.
49. *Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
50. *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика – М.: Искусство, 1976. – 614 с.
51. *Пуанкаре А.* О науке / Пер. с франц. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
52. *Радченко О.А.* Язык как мирозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 312 с.

53. *Ральчук А.Н.* Карл Ясперс как провозвестник нового социализма: от философии другого начала к философии социализма [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://independent.academia.edu/АлександрРальчук>.
54. *Ральчук А.Н.* Наведение на резкость. Синергетика современной цивилизации – блеск и нищета пересотворяемого мира 2 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://independent.academia.edu/АлександрРальчук>.
55. *Ральчук А., Белов Ю.* Цивилизация XX – XXI – время кризисности и прозрений. Её смыслы и анти-смыслы. – Саарбрюккен: Издат. Дом LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015. – 148 с.
56. *Свадост-Истомин Э.П.* Как возникнет всеобщий язык? – М.: Наука, 1968. – 287 с.
57. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. – М.: Издат. группа «Прогресс», «Универс», 1993. – 656 с.
58. *Серл Дж.* Открывая сознание заново / Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
59. *Сколимовски Х.* Философия техники как философия человека / Новая технологическая волна на Западе / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – С. 240–249.
60. *Слобин Д., Грин Дж.* Психоллингвистика. Хомский и психология / Пер. с англ. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.
61. *Слотердаик П.* Критика цинического разума / Пер. с нем. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
62. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
63. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
64. *Стёпин В.С.* Цивилизация и культура. – СПб.: СПбГУП, 2011. – 408 с.
65. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории / Пер. с англ. – М.: Прогресс: Культура, 1996. – 608 с.
66. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
67. *Тугаринов В.П.* Избранные философские труды – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1988. – 344 с.
68. *Турчин В.Ф.* Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. – М.: ЭТС, 2000. – 368 с.

69. Уилбер К. Краткая история всего / Пер. с англ. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.
70. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
71. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
72. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
73. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
74. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. – М.: Высш. шк., 1991. – 192 с.
75. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. – 584 с.
76. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. – М.: Издат. дом «Территория будущего», 2006. – 320 с.
77. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 603 с.
78. Хёйзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемнённый мир / Пер. с нидерл. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.
79. Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФ РАН, 2002. – С. 108–136.
80. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / О старом и новом – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 311–350.
81. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Пер. с нем. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
82. Чередниченко И.П. Экзистенциальный опыт реального существования // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 4. – С. 140–151.
83. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
84. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / Пер. с итал. – СПб.: «Александрия», 2007. – 423 с.
85. Элиот Т.С. Избранное. Т. I – II. Религия, культура, литература / Пер. с англ. – М.: «Российская политич. энциклопедия», 2004. – 752 с.

86. Юнг К.Г. Дух и жизнь. / Пер. с нем. – М.: Практика, 1996. – 560 с.
87. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. – М.: «Университетская книга», 1998. – 720 с.
88. Ясперс К. Философская вера / Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420–508.
89. Baas N. A. New states of matter suggested by new topological structures // International Journal of General Systems. 2013. – vol. 42 (2). – P. 137–169.
90. Bohm D. Unfolding Meaning: A Weekend of Dialogue with David Bohm. – L.: Routledge, 1987. – 192 p.
91. Bohm D. Wholeness and the Implicate Order. – L.: Routledge, 1980. – 227 p.
92. Brown R., Robinson J. «Borromean circles». Letter // American Math. Monthly. – 1992. – V. 99, № 4. – P. 376–377.
93. Frege G. Über Sinn und Bedeutung. // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. – 1892. – N. F., Bd. 100/1. – S. 25–50.
94. Heidegger M. Gelassenheit – Pfullingen: Gunther Neske, 1959. – S. 11–281.
95. Heidegger M. Vorträge und Aufsätze – Stuttgart: Neske-Verlag, 1997. – S. 120–180.
96. Jantsch E. The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution – N.Y.: Pergamon Press, 1980. – 342 p.
97. Jaspers K. Vernunft und Existenz – Groningen: Wolters, 1935. – 115 s.
98. Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik – Braunschweig: George Westermann, 1877. – 376 s.
99. Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology – N.Y.: Viking, 2005. – 652 p.
100. Metaphor and Thought – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 678 p.
101. Nye J. Soft Power: The Means to Success in World Politics – N.Y.: Public Affairs Group, 2004. – 191 p.
102. Schadel E. Bibliotheca Trinitariorum: International Bibliography of Trinitarian Literature. – F. a. M.: K. G. Saur Verlag, 1984, V. 1. – 624 p, 1988, V. 2. – 594 p.

Текст работы публикуется
в авторской редакции с сохранением
орфографии и пунктуации