

Г. Б. Гутнер

Постсекулярное сознание:
отказ от тотальности

Хоружий С.С.: Сегодняшний доклад Григория Борисовича Гутнера из Института философии РАН называется «Постсекулярное сознание: отказ от тотальности». Уже из названия ясно, что этот доклад напрямую связан с разрабатываемой нами в последнее время тематикой постсекуляризма.

Мы понимаем эту тематику весьма широко и в весьма ответственном смысле: как некую наступающую сегодня, как говорилось в истма-те, общественную формацию. Это и определенный тип сознания, и новый тип разнообразных институций общества. Одним словом, феномен всесторонний и всеохватный, который касается и человека, имеет антропологические стороны. Они-то нас особенно интересуют, но в данном случае не только они, поскольку феномен этот только формируется, и нужно обозначить как-то его общее понимание. Сегодня он обозначен в панораме западной интеллектуальной жизни скорее как новое направление политической мысли, политической философии. То, что речь идет о новом типе реальности, в которой мы теперь будем жить, сначала не предполагалось и не ожидалось. И только постепенно начинает формироваться его максимально широкая трактовка как новой эпохи, в которой дальше придется жить.

Заседание 25 января 2012 г.

«Постсекуляризм», по определению, это то, что следует за эпохой секуляризма, секулярного сознания и общества. Есть уже общепринятая трактовка секуляризма в широком смысле, как формации – если угодно, общественной, антропологической формации – которая по-своему определяет и структуры сознания, и институции общества. Несколько столетий существовала секулярная формация, а теперь мы переходим в постсекулярную и разберемся: а что это такое?

Меня порадовал тот подход к постсекуляризму, который обозначен в разосланных тезисах доклада Григория Борисовича [Гутнера]. Здесь речь идет именно о типах сознания, которые были свойственны секулярному сознанию, и о тех типах, которые сейчас будут свойственны сознанию постсекулярному. Это прямо касается проблематики нашего семинара. Григорий Борисович пробует уловить первичные черты, предикаты постсекулярного сознания. И для нашей работы это конструктивное и полезное продвижение.

Из этих тезисов я также извлек и более конкретные утверждения, наталкивающие на размышления. Два слова скажу, какого рода мысли у меня возникли по поводу предложенных тезисов. Для краткости я изложу упрощенно то понимание постсекулярного сознания, какое я извлек из этих тезисов. Как мне представляется, Григорий Борисович [Гутнер] утверждает, что на стадии секуляризма сознание выстраивало свои стратегии в установке достижения тотальной ясности. Отход же от секуляризма в аспекте структур и типов сознания заключается в отказе от этой установки. Тем самым, постсекуляризм характеризуется этим отказом. Здесь некоторый предикат постсекуляризма, действительно, уловлен – но я хотел бы обратить внимание на то, что этот уловленный предикат носит негативный характер. Это отказ от чего-то. Раньше мы надеялись достичь полной ясности в наших умственных построениях, в устройении нашего интеллектуального мира, а теперь видим, что нет, не выходит. Мы от этого отказываемся, и в этом отказе и состоит постсекуляризм. Здесь подмеченная грань постсекулярного сознания характеризуется в ключе некоторого поражения; и тем самым, здесь звучит, если хотите, признание некоторого неустранимого несовершенства, или даже, возможно, дефекта человеческого сознания и отношения человека с миром. Такой аспект, конечно, есть, а для христианского сознания это вообще органично и необходимо. Мы понимаем человека, по богословским определениям, как падшее тварное существо, и это, действительно, характеристика, фиксирующая некое несовершенство.

Но, тем не менее, хотелось бы не ограничиваться этой пораженческой гранью, согласимся на стратегии неполной ясности. Нельзя ли все-таки увидеть постсекулярное сознание не в ключе утери, а в ключе при-

обретения? Почему установка на тотальную ясность, отказ от нее – это непременно утрата и поражение человека в его устремлениях? Можно на это взглянуть иначе. Например, раньше сознание понимало себя прямолинейным образом, как некое копье первобытного человека, которое знает одно направление, одну стратегию – к тотальной ясности – и эту стратегию преследует. Но стратегии должны быть гибкими, плюралистическими. Почему признание этого обязательно означает поражение? Может быть, мы становимся богаче?

Вот в таком ключе мне хотелось бы порассуждать над теми качествами секулярного и постсекулярного сознания, о которых идет речь в тезисах доклада. И мне хотелось обратить внимание слушателей на возможность и полезность такого взгляда на эту проблематику. Действительно ли мы теряем нечто, переходя к постсекуляризму, или наоборот, приобретаем? А засим я с удовольствием предоставлю слово докладчику.

Гутнер Г.Б.: Спасибо, Сергей Сергеевич. Вы предварили мой доклад таким ясным комментарием, что хочется уже не доклад делать, а начинать дискуссию. Но ход мой будет такой. Вопрос о постсекулярности в позитивном ключе обсуждать, безусловно, можно, но проделав некоторую работу с определением секулярности. Здесь (не считите это за игру словами) само наименование с приставкой «пост-» в каком-то смысле провоцирует выстраивание этого понятия в отрицательном ключе. Здесь есть большая трудность.

И часто участвуя в дискуссиях по постсекулярности, я сталкиваюсь с одной странной вещью: во всех разговорах позитивное понимание постсекулярности ускользает с невероятной ловкостью. Мы так и не можем понять, что это такое. Возможно, это в принципе характерно для любого философского понимания. Можно вспомнить высказывания классиков, например, афоризм Гегеля, что «Сова Минервы вылетает только в сумерки»: то есть, когда постсекулярность закончится, тогда мы и поймем, что это такое.

Я сам невольно ловлю себя на том, что вынужден сначала как следует разобраться с самой секулярностью. Это кажется уходом от вопроса, но я могу опять же спрятаться за спинами авторитетов, поскольку не раз говорилось о том, что постсекулярность – это нечто близкое к постмодерну. Но чем занимается постмодерн? Постмодерн занимается осознанием того, что такое модерн, а уж потом пытается понять, что он сам собой представляет, но и, кажется, так и не понимает.

С постсекулярностью складывается что-то подобное, хотя, возможно, мы все-таки придем к неким позитивным соображениям. Но коль скоро был задан вопрос, то я должен ответить, что никакого поражения я вообще-то не предполагал. Скорее, мое намерение состояло в

том, что секулярность, имея в своих мотивациях важный и серьезный момент, тем не менее быстро переходит от попытки реализовать свою главную задачу к некой иллюзии. И, безусловно, постсекулярность связана с развенчанием этой иллюзии, но развенчание иллюзии не есть признание поражения. Развенчание иллюзии открывает реальные факты, намечает определенную стратегию выхода. Каковы они – действительно, не всегда ясно, поскольку то, в чем мы живем, не всегда ясно видно.

Поэтому я повторяю, пытаюсь рассказать о постсекулярности, приходится еще раз продумывать факт секулярности. И я попробую это сделать. Моя задача такова: поняв определенные аспекты секулярности и осознав некоторые их трудности, увидеть то новое, что в итоге рождается. Может быть, здесь и возникнет некий позитив.

В принципе я построю свой доклад сообразно тем тезисам, которые вам предложены, хотя буду обращать внимание на некие частности, которые тут неизбежно проглочены. Что такое идея секулярности, если посмотреть на нее не с точки зрения ее политического или институционального оформления, а с точки зрения характера сознания, который порождает определенную установку? Обращаю ваше внимание на совокупность исторических фактов, возможно, хорошо всем известных, но, тем не менее, какие-то их аспекты я хотел бы подчеркнуть.

В определенную эпоху, преимущественно в XVII столетии, а затем и в XVIII, происходит переосмысление реальности, связанное с изъятием из этой реальности, скажем так, сакрального элемента. К этому можно отнести по-разному. Можно, например, отнести так, как отнесся к этому отец Александр Шмеман, сказав, что «человек теряет вертикальное измерение». Отчасти это правильно. И все-таки в этом есть и нечто иное. В этом изменении мы можем заметить некую фундаментальную установку сознания, присутствующую всегда, но реализовавшуюся в данном случае с какой-то особенной остротой, а именно: стремление к ясности. Этот императив ясности как идеал ясного отчетливого знания был заявлен на самой заре эпохи Модерна, или Нового времени, или, что, по-видимому, одно и то же: эпохи секулярности. И следует разобраться, что такое ясное и отчетливое знание, и каково основание считать его именно секулярным идеалом.

Ясное и отчетливое знание предполагает некий двойной ход мыслей. Этот двойной ход мыслей состоит в следующем: реальность, с которой мы имеем дело, предстает перед нами в виде неких туманных образований, неясных образов, данных нам каким-то способом: то ли в чувственном опыте, или на веру авторитетным указанием, то ли в общественных практиках, или, попросту, как привычка в традиции. Реальность, с которой мы имеем дело, для нас привычна, но она нам не ясна.

Мы обнаруживаем, например, что всякое слово, нами произносимое, имеет неясное значение. Что всякий предмет, который мы видим, в общем-то, нам непонятен, мы рассматриваем его лишь поверхностно, но не знаем, каков он по своей природе, что он собой представляет. И надо прояснить эту реальность. Как можно ее прояснить?

Двойной ход мысли, о котором я хочу сказать состоит в следующем. Прежде всего, в том, что мы видим вокруг себя, нужно уловить исходные, конституирующие эту реальность инварианты, нечто, представляющееся нам безусловным, что встречается устойчиво, а не является случайным. И эти инварианты следует уловить умом. Например, Декарт, по сути основоположник такого подхода, обнаружил инварианты в геометрических структурах: в протяженности, в геометрической форме, в том, что выражается языком математики. Уловив эти инварианты и сформулировав их в виде простых положений, надо произвести вот второй ход мысли: заново сконструировать реальность, уже исходя из этих ясных и очевидных истин, которые нам открылись на первом шаге.

Такой двойной ход мысли и есть основной метод познания. Этот метод познания я бы обозначил как *идеальное конструирование*. Он перестраивает мир, превращая его в совершенно иное, отличное от того, чем он был для нас раньше. Заметим следующее. Подобного рода действия Декарт осуществил в сфере естествознания, выделив ясные и отчетливые принципы и сконструировав на их основе мир заново – физический мир. Но похожие ходы и действия осуществляются в совершенно разных областях и в разное время на протяжении двух столетий.

То же самое происходит, например, в политической философии, когда требуется найти разумное основание для государства, или требуется понять, что такое государство, как и для чего оно существует. Сначала требуется выявить в некоторой реальности человеческой жизни, не очень понятной и хаотичной, какие-то основные свойства человеческой природы, которые были бы ясны всем, и сформулировать простой тезис, каким был, например, основной тезис социальной теории Т.Гоббса: «Война всех против всех». А потом, исходя из этих простых положений, заново сконструировать феномен государства, чтобы он предстал уже как нечто для совершенно ясное.

Такие ходы мысли можно обнаруживать повсюду, в том числе и в морали. Мораль эпохи Просвещения строилась примерно таким же образом. Это повторное конструирование морали, которая нам уже известна, исходя из неких ясных и очевидных положений. Такого рода конструирование и есть попытка удовлетворить безусловное стремление человеческого сознания к ясности.

Хоружий С.С.: Вы всякую конструкцию понимаете как реконструкцию?

Гутнер Г.Б.: Да, как повторное конструирование. Я скажу аккуратнее: может, не всякую конструкцию, но момент реконструкции, повторного конструирования – это, на мой взгляд, часто повторяемый ход, который характерен и для естествознания, и гуманитарного знания. Может, существуют конструкции, которые не являются реконструкциями, но я не знаю таких ситуаций.

Хоружий С.С.: Речь может идти о некоем первичном конструировании, которое не опирается на предобразцы, то есть чистое измышление, как говорится. В таком элементе разум тоже работает?

Гутнер Г.Б.: В таком элементе разум, по-видимому, тоже работает, но, строго говоря, я сейчас не могу найти примеры такого конструирования. Разве что в математике, статус которой действительно специфический. Но, так или иначе, такой двойной ход мысли мне кажется универсальным.

Хоружий С.С.: Да, и потому я позволил себе вмешаться и задать вопрос. Мне показалось, что ваше понятие двойного хода мысли прямо связано со знакомыми философскими эпистемологическими реалиями. Похоже, что речь идет о предмете, вот то слово, которое надо было бы здесь добавить. Конструирование осуществляется по отношению к некоторому избранному предмету. А предмет есть и в математике, разумеется. И тогда, действительно, любая конструкция будет реконструкцией, ибо она реконструирует новым, удовлетворяющим нас способом некий предмет, который был предзадан и предшествовал всей этой работе. Но предмет всегда есть.

Гутнер Г.Б.: Предмет всегда есть, согласен. И это можно обсуждать далее и разворачивать, но эта линия не очень согласуется с моей целью. Мне кажется, что мы вообще, как правило, имеем дело с некоторым круговым движением мысли герменевтического характера: с предпониманием, пробрасыванием смысла, выстраиванием новых конструкций, которые становятся предметом, вновь потом проясняемым.

Хоружий С.С.: Иными словами, вы термином «двойной ход мысли» обозначили некоторую грань классической эпистемологической парадигмы, которая в философии и предполагалась, о том, что познание предметно.

Гутнер Г.Б.: Конечно, но здесь, на мой взгляд, существенно то, что действие, связанное с идеальным конструированием, направлено на достижение ясности. Мне важно подчеркнуть этот момент, поскольку таким образом, на мой взгляд, мы достигаем понимания. Если угодно, это есть определение понимания. Я готов признать, что это определение

частное, слово «понимание» можно интерпретировать по-разному. Но для меня важно, что требование сделать нечто понятным эквивалентно требованию сконструировать это в неких идеальных терминах. Повторяю, речь идет не об универсальной, скажем так, парадигме, а об определенном настроении определенной эпохи, для которой этот ход мысли является своего рода нормой.

Но что за этим следует? На примере Декарта мы обнаруживаем важный поворот этой установки на ясность. Исходная, как сказал Сергей Сергеевич [Хоружий], предметность, которая представляет собой некую случайную фактичность нашей жизни, подлежащую прояснению, делает наши идеальные построения гипотетическими. И это обстоятельство крайне важно отметить. Оно указывает на неизбежную ограниченность такого рода действий. И при наличии этой ограниченности мы приходим к идеальному построению, тем не менее, претендующему на исключительную общность.

Допустим, мы приходим к идеальному построению по типу ньютоновской науки. Она претендует на описание Вселенной в целом: на описание любых движений, любых превращений всех физических объектов. Однако исходным пунктом наших построений является, в общем-то, случайный набор неясно различаемых предметов, которые мы проясняем, и надо понимать, что эти идеализации базируются на совокупности случайностей. Иными словами, амбиции выстроенной идеальной конструкции существенно превышают ту исходную базу, на которой она стоит. В этом смысле всякое идеальное конструирование должно было бы признать свою гипотетичность.

Что такое гипотетичность? Гипотетичность означает, прежде всего, возможность альтернатив. Гипотетичность означает тот факт, что построенная идеальная конструкция может охватывать достаточно широкий круг предметов, может давать хорошее описание той реальности, с которой мы имеем дело. Но при этом никогда не устраняется возможность альтернативы. И это обстоятельство я бы предложил в качестве определения гипотетичности.

Гипотетичная конструкция – это такая конструкция, которая всегда допускает альтернативу. Иными словами, все, с чем мы имеем дело исходно, можно объяснить, или, точнее, понять, иначе. Хотя иное понимание может показаться абсурдным, или притянутым за уши, или нелогичным, но, тем не менее, оно возможно. В принципе, наука нехотя, на мой взгляд, соглашается с этим, поскольку идея идеальной конструкции предполагает, что из нее делаются какие-то прогнозы, эти прогнозы проверяются, и совпадение или несовпадение прогноза с наблюдением может оказаться критическим для этой идеальной конструкции. Тогда придется

искать для нее альтернативу. Конечно, все обстоит не так просто, но мне важно сейчас просто зафиксировать этот момент, что идеальное конструирование предполагает альтернативность всех идеальных конструкций, которые создаются.

Теперь я возвращаюсь к теме доклада. Причем здесь секулярность? На мой взгляд, такого рода интеллектуальная деятельность представляет секулярную установку. По двум причинам. Первая причина состоит в том, что тем самым из мира устраняется любой непроницаемый для разума элемент. Если мы поняли реальность, исходя из неких очевидностей, из прозрачных для разума конструкций, то в мире не останется ничего, что может быть непроявленным. В этом мире, грубо говоря, нет сакрального, нет Бога.

Хоружий С.С.: Казалось бы, такая установка идеального конструирования отнюдь не полностью характеризует именно секулярность и с религиозной установкой может быть совместима? Казалось бы, что вопрос состоит, скорее, в масштабе? Или у вас само понятие «глобальность» входит в понятие идеального конструирования?

Ведь любое профессиональное, предметно-техническое дисциплинарное мышление как строится? Оно выгораживает определенную сферу реальности и строго в ее пределах стремится к полнейшей идеальной ясности. Притом, что границы четко обозначены. Само же сознание может быть и религиозным. Религиозное сознание обнаруживает свою инаковость в глобальном, в предельном. Почему нам не считать, что напротив, добрый христианин обязан в своем деле, в понимании отведенной ему – по его ремеслу – сферы реальности достигать идеальной ясности? Всю Вселенную «заведует» Бог, и отношение со всю Вселенной, с целостностями мы интерпретируем религиозно, но место идеальному конструированию в определенных дисциплинарных рамках, казалось бы, вполне есть, также и в рамках религиозных установок.

Гутнер Г.Б.: Здесь есть некоторая особенность, касающаяся секулярности. Когда возникает такое стремление к ясности, то происходит вытеснение именно сакрального элемента из определенных границ.

Хоружий С.С.: Да, сначала происходит некоторое оттеснение, скажем так, относительное. Тут мы с вами воспроизводим определенные ходы декартовской логики. Декарт был именно таким примером установки идеального конструирования, которая, по крайней мере, декларативно, на словах, но никак не противопоставляла себя христианской вере. И декартова логика такова: вот есть территория теологических вопросов, на ней я не рассуждаю. Я очерчиваю свою территорию – другую, не теологическую, и на ней требую идеальной ясности.

Гутнер Г.Б.: Совершенно верно. Только дело в том, что эта территория, на которой надо достичь идеальной ясности, уже изъята из ведения. Я не знаю, как это назвать, но она изъята из ведения веры, из ведения религиозного сознания.

Хоружий С.С.: Почему? Как говорится, нет христианской арифметики. Это же не значит, что область арифметики изъята из христианства. Она не изъята, а просто христианское сознание вполне обычную евклидову математику, или кого уж мы там захотим, принимает как свое.

Гутнер Г.Б.: Тем не менее, мы не можем понимать, интерпретировать числа сакрально, не можем наделять их мистическим смыслом. Я не говорю сейчас о чисто христианском понимании. Христианской арифметики, действительно, не существует. Но, кстати, можно говорить о том, что христианство уже вносит определенный элемент секулярности.

Хоружий С.С.: Да, есть интерпретации именно христианского сознания, которые говорят, что вот оно-то и осуществило расколдовывание. Но это расколдовывание не любого религиозного сознания, а, грубо говоря, как раз дохристианского.

Гутнер Г.Б.: Но для последующих мыслительных ходов важен сам факт вытеснения, изъятия. Например, мы пытаемся понять природу государства. Мы не наделяем государство сакральной функцией, не говорим, что монарх имеет божественную санкцию на власть, а говорим, что монарх есть монарх в результате некоторого соглашения людей, которые как бы на рациональных основаниях ограничивают свою свободу и передают ему власть. Таким образом, требование ясности в определенной сфере как бы производит вытеснение определенных мыслительных ходов. То есть, Фома Аквинский определял бы государство совершенно не так, как Гоббс.

Когда мы выделяем границу в идеальном конструировании и определяем предметную область, то достигаем условной ясности, которую всегда, как нам кажется, можно расширить. Это, собственно, то, что упорно пытался показать Спиноза. Он говорит: у нас нет ясного и отчетливого знания, поскольку любое наблюдаемое нами событие имеет бесконечное множество причин. Это бесконечное множество причин мы не наблюдаем, и потому не знаем природу того явления, которое наблюдаем. Оказывается, чтобы удовлетворить свою претензию на ясность, нам нужно эти границы постоянно переходить и достигать все большей и большей последующей ясности.

И здесь, на мой взгляд, появляется идея тотальности. То есть, возникает понимание, или, по крайней мере, иллюзия того, что окончательная ясность наступит лишь в ситуации, когда наша идеальная конструкция не будет иметь ограничений, не будет ограничиваться предметной обла-

стью, внутри которой она лишь гипотетична и объясняет все до поры до времени. Окончательная ясность появится тогда, когда от этого пронизывающего взгляда ясного разума не ускользнет буквально ничего. Эта претензия на тотальность, тесно связана с претензией на ясность, хотя может быть, и не обязательно. В конечном счете, очевидно, что такая претензия на ясность неудовлетворима.

Тут возникает одна важная деталь. Гипотетичность, о которой я говорил, собственно, и свидетельствует о наличии границ. Да, наше идеальное конструирование имеет границы, постольку, поскольку любая идеальная конструкция – есть гипотеза. Но она имеет границы в том смысле, что реальность, которую мы пытаемся прояснить, все равно ускользает от нас и окончательно не прояснима. Мы работаем с ней лишь в рамках определенных гипотез. Вроде бы, это признание рушит всякую попытку достичь окончательной ясности, но при этом обнаруживается одна интересная особенность, которая для позиции секулярности играет критическую роль.

С одной стороны можно ясно осознать, что любая идеальная конструкция гипотетична; но с другой стороны, необходимо понять, к чему это нас обязывает. А обязывает нас это к тому, чтобы строить познание по тем образцам, которые рекомендует сэр Чарльз Поппер, а именно: настроенность на некую опровергаемость, фальсифицируемость всех наших идеальных построений.

Однако, это обстоятельство оказывается обманчивым, потому что, с одной стороны, наши идеальные конструкции гипотетичны, но, с другой стороны, построив какую-то идеальную конструкцию, мы всегда можем безгранично расширять область ее применения, не находя никаких опровержений. Иными словами, если существует идеальная конструкция – в естествознании ли, в истории ли, в политологии ли, в социологии, в любой сфере – теоретически ее невозможно опровергнуть. Это, в принципе, показывается легко. Например, в естествознании любой опровергающий пример может быть объяснен простой ошибкой наблюдения. Я полагаю, что все нынешние астрономические наблюдения можно объяснить, исходя из птолемеевой системы. Конечно, это объяснение будет глупым, громоздким, неудобным, некрасивым, но теоретически, я думаю, оно возможно. И если принять некую идеальную конструкцию как безусловную истину, а не гипотезу, если ее надо во что бы то ни стало защитить, то мы всегда имеем такую возможность. Защищать можно до бесконечности.

Хоружий С.С.: Но, возможно, на какой-то стадии это будет уже абсолютно иная идеальная конструкция? Скажем, случай с птолемеевой системой: очень скоро ее апологии примут такой характер, что от самой

птолемеевой системы, какой она была у Птолемея, грубо говоря, останется одна миллионная процента. Все остальное уже будет апологетическими добавлениями.

Гутнер Г.Б.: Это верно, но просто определить ту грань, за которую нельзя переходить, где нужно прекратить защиты, установить достаточно трудно.

Хоружий С.С.: Но это уже элемент софистики, по крайней мере, вот это утверждение неопровержимости. Само естествознание всегда считало, что оно движется путем опровержения прежних идеальных схем. Соответственно, на это вся концептуализация естествознания и была направлена. Одно из ключевых его понятий – это понятие эксперимента, который опровергает существовавшую прежде идеальную конструкцию.

Гутнер Г.Б.: Это, безусловно, так. Но я говорю не о реальной истории естествознания, а, скорее, о его логической структуре. Но, в любом случае, здесь я хочу прежде всего подчеркнуть, что создание идеальных конструкций позволяет держаться за них достаточно долго. И когда мы эти идеальные конструкции создаем, то всегда имеем возможность придать им некий патетический, тотальный характер.

Здесь содержится установка на то, что мы можем достичь абсолютной ясности, прояснив все, исходя из заданной идеальной конструкции. Признание того, что это невозможно, наступит не тогда, когда эта конструкция опровергнута. Оно наступает тогда, когда этих конструкций становится слишком много, когда появляются альтернативные конструкции, кажущиеся более мощными, чем предыдущие. Вопрос довольно скользкий, поскольку совершенно непонятно, когда должен наступить этот момент.

Здесь я возвращаюсь к теме секулярности и постсекулярности. Меня волнует именно вопрос тотальности. Окончательная ясность требует тотальности в том смысле, что мы должны, постоянно переходя границы того, что мы в состоянии объяснить, подчинять все окружающее неким фиксированным идеальным конструкциям. Думаю, что эта установка как раз тесно связана с секулярностью, с намерением сделать весь мир абсолютно прозрачным для разума. Эта установка нигде и никогда не была реализована. Но претензия, безусловно, существовала. Наиболее яркие примеры тотальных систем, это система Спинозы или система Гегеля, которые настаивают на абсолютной прозрачности для разума всего мира, своего рода панлогизм. Мы готовы отнестись к этому как к своего рода утопии, но не возможно не признать, что в этой утопии реализован некий идеал. Это идеал секулярного сознания: просветить все до конца, выявить идеализируемый характер реальности, в которой не

остается, грубо говоря, места для вещи в себе, места для чего-то непроницаемого, неидеализируемого, неконструируемого.

Чем обусловлен крах такого рода попыток? Я бы здесь выделил два аспекта: это намерение построить некую тотальность, с одной стороны, и намерение добиться ясности, с другой. Я не уверен, что это тождественные вещи, хотя, безусловно, окончательная ясность требует построения тотальной системы, в которой не будет места гипотезам, не будет уже непроясненных уголков. Всегда можно искать некую относительную ясность, и попытки сознания ее достичь, абсолютно законны.

Теперь что касается постсекулярности. Постсекулярность родственна постмодерну. Почему? Потому что, когда мы сталкиваемся с постоянно воспроизводимыми попытками разума создать всепроясняющую тотальную систему, то обнаруживается, по крайней мере, одно обстоятельство: таких систем много. Будучи по природе гипотетическими, в истории они сменяют друг друга, и главное – они не могут друг друга опровергать. Каждая из них в этом столкновении может находить для себя какие-то новые аргументы, подтверждения, и даже объяснять, исходя из своей идеальной конструкции, возникновение другой идеальной конструкции. Это довольно занятная ситуация: например, исходя из марксистских схем, можно объяснить, появление фрейдизма как формы ложного сознания. А можно, исходя из фрейдизма, объяснить марксизм, как форму вытесненных желаний и т. д. Эти две идеальные конструкции, готовые объяснить все, не согласны со своей гипотетичностью, они претендуют на тотальность.

Идеальных конструкций, претендующих на тотальность, много, – факт, настораживающий или, может, обнадеживающий. Они, сосуществуя, предлагают либо своего рода выбор, либо наоборот выражают недоверие ко всем возможным идеализациям. Здесь существенно то, что сама по себе множественность конструкций в очередной раз говорит об их ограниченности. То есть, всякая попытка выстроить идеальную конструкцию, которая объясняла бы все, возможно, не должна быть окончательно ликвидирована, но необходимо понять, каковы ее реальные границы, что она в состоянии объяснить, а что – нет. И в этой ситуации никогда не достигаемой окончательной ясности, в ситуации неполноты объяснений, конечности гипотетичных идеальных конструкций, появляется место для чего-то иного.

Из своей схемы я не могу дедуцировать характер этого *иного*. Я не могу сказать, что это будет непременно религиозное сознание, что это будет связано с верой. Но здесь, по крайней мере, возникает представление об *ином* – о таком ином, которое не подлежит никаким идеализациям. И этот необходимый отказ от тотальности – не признание поражения.

ния, а, скорее, своего рода приобретение. Он дает возможность сознанию прояснить себя. Он предлагает разуму, который хочет все понять и свести к своим идеальным конструкциям, понять самого себя несколько иначе, переоценить себя, признать, что он не единственный в мире и не может подчинить мир себе. Отказ от тотальности даст возможность разуму принять существование *того*, которое принципиально не идеализируемо, или, по крайней мере, не подчинено тем структурам, которые разум находит в своей исторической форме.

Состояние разума, которое возникает в результате отказа от тотальности, просто освобождает место для иного. И здесь, действительно, имеет место негативное определение. Позитив, я повторю, состоит в том, что, не отказываясь от стремления к ясности, мы признаем нечто иное, что принципиально непрояснимо. Непрояснимо в смысле поиска ясности через построение идеальных конструкций. Но такого рода ясность не может быть тотальной. И признание того, что ее нельзя распространять бесконечно, что она ограничена, что постоянно сталкивается с чем-то *иным*, – это, на мой взгляд, приобретение. Приобретение, поскольку дает возможность понять человека не только как существо разумное и рационально конструирующее, но и как способное к иному рода отношениям с реальностью, с чем-то, что не является им самим, а является *другим*.

Вот этот *нафон другого* – отношение к другому как принципиально не проясняемому, который всегда остается другим, – я бы и отнес к существенной черте *постсекулярности*. Постсекулярность не нужно понимать как возврат к пресекулярной эпохе, как попытку сделать религиозное сознание тотальным, хотя и по-другому, с другими претензиями, чем это делал секулярный разум. В постсекулярности главное – это действительное *признание другого* стремящимся к ясности разумом.

В качестве *другого* выступает (я скажу пока так аккуратно) нечто трансцендентное, некая сфера, требующая иного отношения, не поддающаяся конструированию. Эти формулировки опять же отрицательные, но они могут стать положительными, если мы попробуем понять, какого рода это отношение с другим может быть. Но для этого требуется иного рода рассуждение, по крайней мере, не исходящее из философии науки, из которой я исходил. Я не уверен, что это рассуждение вообще будет философским. Фиксация отношений к другому может совершаться в рамках религии, в рамках богословия, в рамках каких-то иных человеческих проявлений.

На этом я и закончу свое выступление.

Хоружий С.С.: Спасибо, Григорий Борисович. Далес у нас дискуссия. Для начала я бы сказал два слова про то, как я понял логику доклада.

Я признателен Григорию Борисовичу, что он мою малую вступительную речь и ту постановку вопроса, которую я обозначил, вполне учитывал и периодически к ней отсылал. Значит, что в итоге получилось?

Скажу более или менее очевидные вещи, но мы находимся в начале разработки темы и не будем смущаться, что повторяем какие-то азы или общие места. Меня, по крайней мере, это не пугает. Для начала я повторю такую известную вещь, что, разумеется, постсекулярная установка разделяет с постмодернистской установкой отрицание системостроительной парадигмы сознания, отрицание установки на построение тотальной, всеобъемлющей системы. Постмодернизм на этом не останавливается, он идет гораздо дальше. Признав, что систем может быть много, он вдобавок еще говорит, что никаких иерархических отношений здесь выстроить нельзя, все они равноценны и равноправны. Это уже к постсекуляризму не имеет касательства. Но вот отрицание системостроительной парадигмы – разумеется, оно присутствует. И это есть переформулировка того, что и я, и Григорий Борисович, обозначали как характеристика постсекуляризма в негативном ключе.

Позитивный же элемент для меня возникает дальше как задание, а именно: задание не остановиться на данном выводе, а разглядеть, и если угодно, разглядеть и понять ясно и конструктивно, не оставляя стремления к ясности, как же разум и сознание должны теперь работать, после ухода от системостроительства? А это уже разговор совсем в другом контексте: о классическом и неклассическом разуме. И разница между ними вовсе не в том, что классический разум был ясный, а неклассический – неясный. Это вовсе не так. Неклассический разум ставит перед собой задание ясности с не меньшим акцентом. К примеру, в синергической антропологии я стараюсь именно так неклассически и ясно мыслить. Мой, как говорится, первородный грех, моя профессия математика, попросту не позволяет мне отказаться от установки на ясность.

Добавлю к этому, что позитивный элемент на сегодня уже возникает не просто как задание. Сегодня уже понятно и как это задание выполняется. Становится понятным, что требуется, чего мы достигаем и к чему переходим в этой постсекулярной или, в данном случае, в эпистемологической плоскости, в неклассической фазе. Становится понятным, что требуется гибкость, вариантность, сценарность сознания, а это более дифференцированный модус его работы. Это более высокоорганизованное сознание, с точки зрения тех же предикатов ясности. В итоге мы ее увеличиваем, она становится более высокого типа. В этой логике прежнее сознание декартовой ясности – дикарское сознание, сознание прямолинейного дикаря, который умест с копыем идти только в одном

направлении. А мы теперь видим, что направлений много. И это расширение зрения, переход к более дифференцированным и высокоорганизованным модальностям сознания. И я предпочел бы именно так смотреть на происходящее, хотя соглашусь, что это нетипично. Обычно считается, что мы вошли в зону возрастания неясности. А я хочу считать наоборот.

Гутнер Г.Б.: То, о чем вы говорите, я хотел бы немного по-другому охарактеризовать, только я не вполне уверен, что это можно называть постсекулярным. А та вариативность, о которой вы говорите, я бы сюда добавил коммуникативность.

Хоружий С.С.: Да, коммуникативность. Точнее, она была всегда, но здесь она начинает играть более фундаментальную роль.

Гутнер Г.Б.: Именно. И в данном случае ее фундаментальная роль проявляется в следующем. Появляется иной тип исследования – исследование, связанное с проектом. Это такой тип исследования, когда для понимания, для достижения ясности применяется не одна идеальная конструкция, а возникает целый набор разного рода идеальных инструментов для того, чтобы создать нечто новое.

Допустим, речь идет о проекте типа «геном человека». Это не просто работа, скажем, биофизика, который в рамках идеальной конструкции своей науки будет конструировать геном человека по своим моделям. Это исследование и биолога, и химика, и физика, и математика, и компьютерщика, и даже экономиста, которые все в некотором равном участии будут разными инструментами производить одно и то же. И это, действительно, некоторое расширение. Но строго говоря, я тут не вижу постсекулярности.

В каком смысле тогда можно говорить о постсекулярности? Как должна быть сформулирована проблематика, которая потребует в такую проектную деятельность включить и, скажем, богослова? Например, когда речь идет о проблемах биоэтики или проблемах, связанных с разного рода технологиями, затрагивающими человека, то характер этих технологий невозможно описать, исходя только из одной какой-то идеальной схемы. Это будет заведомо неточное описание и, более того, оно будет в некотором смысле вредным. И когда речь заходит о такого рода вещах, то здесь, действительно, возникает необходимость, помимо различных дисциплин, услышать голос и религиозного сознания. Он здесь принципиален. Но возникает ли здесь большая ясность, – этого я не могу сказать.

Хоружий С.С.: Но она не возникает сама собой. Я с самого начала сказал, что это можно понимать как задание. И это можно именно ставить как задание, поскольку та деятельностная реальность, которая здесь

открывается, вовсе не должна быть неясной, это ниоткуда не вытекает. Ясность должна достигаться как задание.

Гутнер Г.Б.: Но в каком смысле тогда надо понимать эту ясность?

Хоружий С.С.: А ясность устраивает человек, сама она никогда не возникает. И у Декарта она не сама возникла. Он для этого потрудился.

Иванова Е.Л.: Григорий Борисович, можно ли вас понять следующим образом. Человечество переходит к стадии принципиально коллективных форм деятельности. И это выражается в преобладании не «кабинетной формы» ученых, а проектно-исследовательской формы работы больших междисциплинарных коллективов? И это принципиально иная мыслительная, интеллектуальная ситуация, а не просто чисто внешняя ситуация.

Гутнер Г.Б.: Да, безусловно, это не просто организационная ситуация, это какая-то серьезная потребность, которая влечет. Может быть, характер предметности таков, что не допускает однозначных идеализаций. Может быть, это действительно связано с невозможностью в рамках единой системы понять все. Ну да, это так. Коллективная, я бы сказал, скорее, коммуникативная.

Иванова Е.Л.: И в этом смысле эта проблема ясности переформулируется в проблему коммуникации. Иными словами, каковы должны быть условия коммуникации в таких работах, чтобы достигалось взаимопонимание между ее участниками. И здесь, как мне кажется, есть выход к проблеме личностного общения в отличие от коммуникации, понимаемой как межпозиционное взаимодействие, где позиции заданы идеальными конструкциями?

Гутнер Г.Б.: Да, проблема ясности становится коммуникативной проблемой. Но мне представляется принципиальным, что в ситуации коллективной работы и коммуникации теряется всякая претензия на универсальность отдельных идеальных конструкций. Я еще не уверен, хорошо ли это. Подобного рода деятельность осуществляется всякий раз по случаю и решает частные задачи, которые, будучи решены, влекут следующие. Получается своеобразная мозаичность. И какое-то единство, какая-то системность опять же не выстраивается.

Хоружий С.С.: Все это очень хорошо, но я хотел бы обратить внимание на одну особенность и доклада, и всей пока происходившей дискуссии. Григорий Борисович свой доклад, анализ постсекулярного и секулярного, намеренно (это право докладчика, его неоспоримая прерогатива) ограничил сугубо эпистемологическим аспектом. В этом плане был и доклад, и вся дискуссия.

А я хочу напомнить, что феномен постсекуляризма в одном этом эпистемологическом аспекте, без выхода за его пределы, заведомо по-

нять нельзя. Именно поэтому, в частности, при ограничении только этим аспектом религия оказывается лишь довеском, и приводит в обсуждение лишь в каких-то своих мелких дополнительных качествах. Но дело в том, что корни секулярного и постсекулярного, разумеется, онтологические. Они эпистемологические тоже, что важно, но в одном только этом горизонте понять ничего нельзя.

Человек, пытаясь выстраивать свои модели и стратегии, элиминировал отношение «человек – бытие», или «человек – Бог», и увидел, что в его эпистемологической ситуации что-то не сходится: не достигается тотальная ясность. Но в онтологической ситуации тоже возникла необходимость перехода к следующему этапу, возникла необходимость понять, что секуляризм не просто себя исчерпал, а стал вреден. Из онтологии необходимость перехода проистекает более, чем из эпистемологии.

Сказано не Максимом Исповедником и не Паламой, а Хайдеггером, что сущее для своего понимания нуждается в бытии, и рано или поздно человек это понять должен был. Он элиминировал отношение к бытию и какое-то время весело прыгал и развивался в таком плане существования. Но элиминировав отношение к бытию, человек в конечном счете попросту элиминировал самого себя, человека как человека, именно это и демонстрируют постчеловеческие тренды. Эти тренды – наглядное доказательство того, что человек элиминирует себя. А постсекуляризм – это нарождающееся понимание этого факта и того, что к реабилитации онтологии необходимо вернуться, если человек хочет остаться существовать. Вот действительный контекст темы.

Григорьев А.А.: У меня два вопроса. Один вопрос, который меня всегда смущал и смущает до сих пор. То, что Григорий Борисович [Гутнер] рассказывал про идеальное конструирование, напоминает поиск семантических примитивов польского филолога Анны Вежбицкой. Вежбицкая ищет некие элементарные кирпичики, из которых строится любой язык.

Насколько исследования Анны Вежбицкой и ее понятие семантического примитива, параллельно или конгениально вашему идеальному конструированию? Собственно мой вопрос затрагивает проблему гипотетичности или онтологической относительности, о которой шла речь в докладе. Насколько в этом конструировании элиминирован естественный язык? Поскольку вся традиция, идущая от Гумбольдта, говорит, что каждый народ обладает своим специфическим и уникальным видением мира, и потому в этом пестром одеяле человеческого понимания универсального идеологического конструирования (в хорошем смысле «идеологического»), по определению, никогда не получится. Мы всегда будем находиться в этой соотносительности с бытием, опираться на есте-

ственный язык. Это тот фундамент, от которого мы никогда и никуда не можем уйти. Но при этом универсальная идеология, по всей видимости, возможна, например, в такой деятельности, как философия. Возможна ли она в эпистемологии, это мне кажется подозрительным.

Гутнер Г.Б.: Я не очень понял, как с этим соотносится идеальное конструирование, о котором я говорил. Оно, собственно, не относится к эпистемологии самой по себе, а точнее, к предмету эпистемологии, к знанию. А естественный язык здесь, безусловно, важен. Искусственный язык подгоняется под идеальную конструкцию, а естественный язык неизбежно присутствует при этом. Это можно аккуратно просматривать, но для этого требуется специальная работа и специальный рассказ.

На мой взгляд, здесь идет речь не столько о языке, сколько о том, что можно было бы назвать «жизненным миром», который врывается в деятельность, связанную с идеальным конструированием, и постоянно ее переворачивает. Собственно, само по себе идеальное конструирование рождается из недр этого жизненного мира и в какой-то момент опускается туда снова. Это игнорировать нельзя, хотя иногда очень хочется.

Григорьев А.А.: Понятно. И второй мой вопрос связан с тем, что вы называете «конструированием». Оно представлено по-кантовски: объект существует постольку, поскольку мы его можем сконструировать. Есть и другая позиция. Мы можем его сконструировать лишь постольку, поскольку наше умозрение подготовлено, очищено, и мы можем «увидеть» объект, а потом уже пытаемся его описать.

Гутнер Г.Б.: Прекрасно, только эту точку зрения я просто вывел за скобки. Поскольку, на мой взгляд, она в секулярной парадигме просто не работает, игнорируется. Но она требует некоторого прояснения. Поэтому я вот буквально недавно делал доклад на тему «Идеальное конструирование и эйдети́зм», где подвергся изрядному остракизму за попытку этот эйдети́зм реанимировать.

Насколько я могу судить, мейнстрим современной эпистемологии и философии науки насковзь конструктивистский. Этот конструктивизм, собственно, я и пытаюсь разобрать. А вот что такое способность узрения или умозрения, остается некоторой тайной. Можно попытаться ее описать. Например, Генрих Риккерт, который очень ясно описал конструктивистскую позицию, вдруг вспоминает про Платона и говорит, что Платон оставляет нас в полной неясности. Эти его эйдосы, которые мы способны узреть, на самом деле некие туманные образы, требующие прояснения. А как их прояснить? Конструктивно. Представить в полноте иную точку зрения, довольно тяжело, хотя, навсрно, можно.

Щукин Д.: У меня есть два вопроса. Собственно, первый вопрос, прямой: что именно понимается под ясностью? Если ясность – некоторое самоочевидное чувство, то оно для меня (простите за тавтологию) осталось не вполне проясненным. У Сергея Сергеевича [Хоружего] прозвучал такой вопрос: почему именуются основания считать ясность секулярным идеалом? Я не получил ответа на этот вопрос.

И очевидно, что если установка на ясность сохраняется, то ясность в несекулярном или постсекулярном сознании будет несколько отличаться от той ясности, которая характерна для позитивного познания. Отсюда и мой вопрос: что вы понимаете под ясностью, особенно, когда говорите о том, что от нее приходится отказываться?

Второй вопрос, связан с обоснованием ясности и ее «сообщаемости». Понятно, что в позитивной науке то, что ясно одному человеку, может стать достоянием любого, кто этого пожелает. Но ясность, скажем, в до- или постсекулярном сознании может уже быть свойством, не отделяемым от личности, то есть получение и достижение ясности не может быть различно. Например, прозорливость может возникать, когда человек находится в каком-то особом состоянии. Но если он сообщит об этом достижении другому в качестве простой информации, то возможно, что достигнуть ясности, очевидности этой информации для другого человека, который видит все иначе, уже не получится.

Хоружий С.С.: Конечно же, в какой-то момент мы должны были сказать, что нам неясно, что такое ясность. В частности, феномен ясно-видения. Этот феномен, по вашей логике, квинтэссенция неясности. А меж тем это *ясно-видение*.

Гутнер Г.Б.: Пожалуй, что да. Это действительно неясность. Я, в общем-то, попытался определить, что я называю ясностью. Если угодно, ясность – это редукция предмета в теоретической схеме. Предмет нам ясен, когда он редуцирован в теоретической схеме, то есть когда выстроен на основании неких идеальных объектов, данных в теоретической схеме. Подобно тому, как Декарт выстраивает всю систему мира, или ему кажется, что он выстраивает всю систему мира из отношения протяженности, движения, формы. Это ограниченное понимание, я соглашусь.

Хоружий С.С.: Стало быть, в том, что вы про ясность сказали, уже следует ее полная несовместимость с субъективностью, скажем так. Это то, про что говорил Дмитрий [Щукин], что есть некая ясность, которая присуща только для этого человека.

Гутнер Г.Б.: Конечно. Для меня ясность – универсальная характеристика. Говоря языком более поздних схем – интерсубъективная. Для личной ясности в моих рассуждениях нет места, поскольку речь шла о

претензии на то, чтобы это было ясно всякому. Вот я тебе нечто говорю, а ты сделай то же самое и убедись, что это так. А что значит – сделай то же самое? Значит, возьми те же самые исходные постулаты и на их основании выстрой эту конструкцию, и ты увидишь, что она иной быть не может. Я говорил о ясности именно в этом смысле. Это понятие ясности, скорее всего утопично, но в своих смягченных вариантах постоянно воспроизводится.

Я готов согласиться, что это ограниченное понятие ясности. В каком смысле мы говорим о ясности в феномене ясновидения, я не знаю и об этом не говорю. Когда ведешь философское рассуждение, то невольно упускаешь все языковые коннотации, связанные с неким словом. Можно проанализировать подобные языковые игры, но это другая задача.

Я готов выслушать какие-то попытки сказать о ясности иначе, но пока я их не услышал или не понял.

Иванова Е.Л.: Мне представляется, что Григорий Борисович [Гутнер] под ясностью имел в виду довольно простой и известный нам тезис (пусть он меня поправит, если это не так). Это тезис про познаваемость и объяснимость мира, и его Григорий Борисович связывал с установкой на то, что после Фрейда стали называть «расколдовыванием мира», и что Григорий Борисович отнес к ключевой установке секуляризации. Это объяснимость мира с помощью рациональных, теоретических схем. А то, что мы еще не можем объяснить, то мы подозреваем, что у нас еще недостаточно средств выработано, но со временем мы это объясним. Нет ничего в мире, что невозможно было бы объяснить. Установка на эту объяснимость мира, как я понимаю, и есть установка на ясность.

Хоружий С.С.: Это то, что в первых лекциях по общественным дисциплинам нам произносили: нет вещей непознаваемых, но есть непознанные?

Иванова Е.Л.: Да, всем известный тезис. И мы согласимся, что это ключевая установка секулярного сознания, которая выражается в простом общераспространенном тезисе. В этом смысле в понятии ясности у Григория Борисовича нет никакой загадки.

Мне показалось, что пафос доклада был немного в другом. Вот Сергей Сергеевич [Хоружий] очень хорошо сформулировал, в чем суть постсекуляризма: в том, что человек отсекает себя от бытийных оснований и постепенно начинает осознавать этот факт отсечения. Но мне представляется, что Григорий Борисович в своем докладе не ставил задачу открыть корни постсекуляризма. Его задача иная, а именно: показать или объяснить то, каким образом секулярное сознание приходит к этому выводу, что оно отсекло себя от бытийных оснований. Почему вдруг возникает это прозрение, этот мотив в секулярных рассуждениях,

и почему он для этого сознания является шокирующим? Иными словами, как изнутри секулярного сознания увидеть эту новую парадигму, увидеть нечто иное?

Хоружий С.С.: Согласитесь ли вы, Григорий Борисович, с такой трактовкой вашего доклада?

Гутнер Г.Б.: Да, я абсолютно согласен. Я готов солидаризироваться с разговором о бытийных основаниях, но я чего, скажем так, боюсь? Я боюсь декларативности. Я вижу ситуации, когда эти бытийные основания просто декларируются, что делает, например, русская философия Серебряного века. Она сплошь и рядом обвиняет европейскую философию, европейскую науку в забвении бытия, но при этом декларирует наличие неких оснований, которые разуму должны быть как бы извне предписаны.

Хоружий С.С.: Тут стоит различать: есть декларативность, а есть постулативность.

Гутнер Г.Б.: Но я говорю именно о декларативности. И кроме того, в этой декларативности присутствует еще своего рода внешнее навязывание. Какова была моя задача? Елена Леонидовна [Иванова], в общем-то, правильно это сформулировала: изнутри секулярного разума придти к границе этого сознания, не находясь вне его понятий. Показать, в чем этот разум был не прав, придти из его собственных оснований к его ограниченности. Мне кажется, что если не провести такую работу, не понять, чем эта граница изнутри обнаружена, говорить о постсекулярности будет своего рода насильем над разумом.

Хоружий С.С.: Верно, но только из этой перспективы феномен постсекулярного понять заведомо нельзя, поскольку он состоит как раз в новом установлении отношений – не внутри секулярного, не между его различными сторонами или элементами, а отношений секулярного с другим, с ему принципиально противостоящим другим.

Гутнер Г.Б.: Да, это правильно, но только секулярный разум должен к этому *другому* как-то прийти.

Хоружий С.С.: Нет, *другое* продолжало свою жизнь и, простите, само заявило о себе 11 сентября 2001 года. Это не внутренний факт и не эффект секулярного сознания. Но для секулярного сознания это было сильнейшим фактом, который его и подвинул к постсекулярному.

Иванова Е.Л.: Иными словами, с помощью тех логических средств, которыми секулярное сознание обладает, невозможно увидеть новую перспективу. А значит, это возможно только при появлении внешних для секулярного сознания шокирующих обстоятельств, которые сокрушают его, секулярного мышления, средства?

Хоружий С.С.: Да, например, те же самые постчеловеческие тренды, которые я уже поминал. В другом же плане они демонстрируют то, в чем секулярное сознание видит вполне свой путь. Развиваясь изнутри себя в рамках своего идеального конструирования, установки на ясность, оно не видит себя в тупике, не видит необходимости постсекулярной установки, а видит необходимость в трансгуманизме, а не в постсекуляризме.

Гутнер Г.Б.: Но сам гуманизм – это есть постоянный переход границ.

Иванова Е.Л.: Но только в том же направлении, развиваясь изнутри через совершенствование технологии.

Хоружий С.С.: Иными словами, секулярное сознание внутри себя вполне может продолжать жить.

Гутнер Г.Б.: Над этим надо подумать.

Аршинов В.И.: Я хочу добавить комментарий в связи с сюжетом о ясности. Я большой поклонник творчества Майкла Полани. У него мотив ясности играет важную роль. Это личная жажда ясности, знания. То есть, за этой жаждой ясности у Полани стоит очень важный субъект – личность. Я не буду повторять, что личностные знания – это не субъективные знания, Полани много раз это подчеркивает. Главное в этой ясности – ее отличие от результата наблюдения, от наблюдаемости.

Мы работаем с наблюдаемостью. Для Лумана, например, наблюдаемость и коммукативность переплетены. Наблюдение – это вид коммуникации. А ясность – это личностное качество, это переживание моего личного опыта, это стремление человека, это страсть эмоционального разума. И для меня постсекулярность как раз тесно связана с многообразием человеческого опыта: опыта познания, веры, опыта сомнения и преодоления этого сомнения. Эта жажда ясности, которая нас пронизывает, тесно связана с экзистенциальными установками. Но это моя личная точка зрения на феномен постсекулярного сознания.

Н: У меня небольшая ремарка. Самопревосхождение, движение к иному может быть осуществлено и как имманентное самопреодоление. Например, сверхчеловек Ницше.

Гутнер Г.Б.: Да, только это и есть трансгуманизм. Это идея преодоления человека, а не признание иного. Признание иного, о чем я пытался сказать в докладе, есть нечто противоположное: это признание своей границы. А у Ницше речь идет именно о постоянном превосхождении собственной границы.

Григорьев А.А.: Гениальным философом границы был Иммануил Кант. Кант все четко выстроил, показав, в чем секулярность сильна, и в чем ее ограниченность, с чем она должна быть соотносима. Как мы зна-

ем, согласно Канту, когда мы переходим из сферы *возможного опыта*, в сферу *возможного*, но не опирающегося на опыт, то необходимо давать себе отчет в том, что разум эти границы пересекает. Когда разум дает себе в этом отчет, то тем самым он выстраивает свою пограничность с *нтым*. Каково это «инос», Кант тоже показал: это Бог, бессмертие души и свобода. Это три, так сказать, вещи в себе, которые являются основополагающими, их нельзя просто элиминировать. Недаром у него была спор с Фихте, в котором Кант отстаивал свою позицию, указывая, что нельзя изъять из его философии внешнее пространство, эту априорную форму чувственности. И этот запрет был наложен им по одной причине. В этих априорных формах чувственности мысль сталкивается с *нтым*. Мысль обременена всегда имеет дело сама с собой, но там, где речь идет о пространстве, она имеет дело с *нтым*. И это, действительно, граница. Она четко положена, и наука должна ее соблюдать. А наука решила, что сй все можно, поэтому мы все время говорим о неких эпистемологических схемах, которые должны работать везде. Мы этого еще не знаем, но, подождите, пройдет время, и мы это узнаем. Так это – срунда.

Аришинов В.А.: Можно переформулировать кантовский вопрос «как я могу знать?». Давайте зададим вопрос «как я могу не знать?». Тогда возникает следующая ситуация: мы не знаем, что такое незнание. И здесь возникнет проблема, потому что на вопрос «как я могу знать?», – я могу рассуждать по этому поводу, но на вопрос «как я могу не знать?», – я не отвечу. Или как могу ответить на вопрос «как я могу не видеть?», хотя я вижу. То есть тут проблема глубже, это проблема веры, проблема нашей онтологии. Это вопрос о тех пятнах, которые усиливают жажду нашего знания, нашего понимания, но которые такими и останутся.

Хоружий С.С.: Совершенно верно. Это необходимая грань, как раз соединяющая эпистемологические аспекты и онтологические, тут они смыкаются.

Коллеги, будем завершать нашу дискуссию, благодарим Григория Борисовича за доклад.

Гутнер Г.Б.: Спасибо.