

А.В. Азов

Раскрытие незнания – генетической основы познания

В декабре 2005 года в совете Д 212.062.01 при Ивановском государственном университете была блестяще защищена докторская диссертация Т.Б. Кудряшовой (Кудряшова Т.Б. *Онтология языков познания. Дис. ... д-ра филос. наук. ИвГУ, Иваново, 2005*) по специальности «онтология и теория познания», представляющая собой прорыв в области гносеологии, после многих неудачных попыток предшественников решить проблему истоков процесса познания. Мне случилось быть научным редактором одноименной монографии Т.Б. Кудряшовой и ее официальным оппонентом, поэтому осмеливаюсь предложить читателю свои посильные соображения.

Господь Бог и первочеловек Адам разделили роли в начале творения мира: Бог творил стихии, вещи и существ, а первочеловек давал им имена. Переживаемая нами историческая эпоха подтвердила, что мы находимся внутри языковой реальности. Гипотеза «лингвистической относительности» Э. Сепира – Б. Уорфа гласит: язык, на котором мы говорим, создает мир, в котором мы живем (с поправкой на содержание рецензируемой диссертации: языки познания, включая многочисленные невербальные языки). При этом языки культуры перманентно расширяют границы доступной нам прежде реальности до бесконечности.

Философия в XX в., по существу, превратилась в философию языка, с тенденцией к предельному увеличению ее объема, инкорпорируя онтологию, гносеологию и антропологию. По свидетельству Х.-Г. Гадамера, «языкознание есть предыстория человеческого духа», и именно в языке мы обычно так же дома, как и в мире. «Как древние греки взволнованно и неустанно вслу-

шивались в шелест листвы, в шум ветра, одним словом, в трепет природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль» (Р. Барт), так вслед за ними поступаем и мы, дополняя коммуникацию с природой коммуникацией с людьми и духовными сущностями (М. Бубер).

Проблема языка изначально являлась предметом философского исследования, по этому поводу написано очень много. Если классическая философия имела своим предметом, по преимуществу, языковую семантику, неклассическая философия – языковую синтактику, то постнеклассическая – языковую прагматику. Т.Б. Кудряшова рассматривает язык в аспекте творческой процессуальности, определяющей духовное бытие человека а фактически совпадающей с ним. Базовым концептом ее новаторской гипотезы является «внутренняя форма языка познания» как виртуальный источник всех языков познания.

Автор идет вслед за основоположником неклассической парадигмы философии языка В. фон Гумбольдтом, в концепции которого язык предстает не внешним средством выражения результатов мышления, но процессуальным средством духовного творчества (энергейя). Таким образом, язык конституирован духом и выступает посредником между ним и миром вещей. Гумбольдт выдвинул продуктивную идею внутренней формы языка «как формирующего органа мысли», что вызвало у диссертанта ассоциацию с системой абсолютного идеализма Г. Гегеля.

На мой взгляд, не следует забывать и другого классика германской философии, И.Г. Фихте, который полагал: для того, чтобы обосновать все наше знание, чтобы вывести его из его источника, необходимо обладать формой

знания, с помощью которой мы можем воспроизвести его происхождение и содержание. При этом Фихте, выводя относительное из абсолютного, шел по пути неоплатонизма (как и Т.Б. Кудряшова), где определение Единого как источника всеобщего совпадает со сферой практического всеобщего в себе.

Философия есть искусство задавания вопросов к бытию. Автор в новой культурно-исторической ситуации повторяет вопросы В. фон Гумбольдта, который считал, что «ценность языка определяется не тем, что способен выразить данный язык, а тем, на что этот язык вдохновляет и к чему побуждает, благодаря собственной внутренней силе». Однако Т.Б. Кудряшова, и в этом ее несомненная заслуга, расширяет исходную идею Гумбольдта до концепта «внутренней формы языка познания», объединяющей актуальные и потенциальные языковые и познавательные практики. Она впервые проясняет и репрезентирует в виде подробно разработанной, завершенной концепции идею, вскользь брошенную Гумбольдтом.

В ряду других исследователей Т.Б. Кудряшова предлагает новое видение языковой реальности, вбирающее в себя многие идеи классической и неклассической философии языка, принадлежащие Ф. де Соссюру, В. фон Гумбольдту, Э. Сепиру и Б. Уорфу, Л. Витгенштейну, Р. Карнапу, М. Хайдеггеру и многим другим. Особенно чувствуется преемственность авторской концепции по отношению к идее *Dasein* М. Хайдеггера – человеческого бытия – сознания, которое бытие высылает в мир в виде наличного бытия, осуществляющего основное сбывание. М. Хайдеггер, как известно, рассматривал человека как «пастуха бытия», медиума, говорящего от его имени и стоящего внутри в не дошедшей до слова истине, ибо «мышление говорит, а задает диктант, диктует истина бытия». Таким образом, философия языка как «дома бытия» в понимании Т.Б. Кудряшовой приобретает онтологический статус в акте «жизнен-

ного порыва», о котором писали А. Бергсон, М. Шелер и другие мыслители.

Автор имеет собственное представление о познании и языках познания как способах освоения мира, восходящих к единой основе – внутренней форме языка познания. Она правомерно отказывается от систематизаторского, схоластического подхода в пользу продвижения от ноуменальных истоков к разнообразным эмпирическим проявлениям языка (линиям актуализации познавательных интенций). Объектом исследования является человеческое познание как стремление и как широкий спектр активных способов постижения, понимания и преобразования мира, а его предметом – язык познания как укорененная в бытии способность, развивающая бытие; как онтологическое отношение, в процессе реализации которого совершенствуется его форма.

Методология исследования отличается продуманностью, несмотря на кажущуюся эклектичность (хотя эклектика, по моему мнению, вполне может служить источником новообразований, что многократно доказано, а поэтому лишается негативной оценки) и подтверждает свою инструментальную эффективность. При этом следует помнить критику инструментализма К. Поппером: по его мнению, сторонники инструментализма (а Т.Б. Кудряшова неоднократно повторяет термин «инструмент» относительно своей теории) отбрасывают универсум сущностей, сохраняя универсумы наблюдаемых явлений и языка – и лишая, таким образом, свои гипотезы возможности фальсификации, нивелируя их научный статус.

Вдохновляясь принципом холистичности; объединив идеей Единого и виртуального объекта: интуитивистские, феноменологические, персоналистские, экзистенциальные и герменевтические представления о процессах сознания, познания, в свете неоплатонической и неокантианской традиций, в непротиворечивое целое – диссертант обращается к опыту философии языка. Новизна по-

лученных результатов исследования не подлежит сомнению. Она заключается в оригинальной постановке проблемы и ее удачном решении на основе авторского концепта «внутренней формы языка познания» и применяемых научных методов; выявления многомерности и способов взаимного перехода уровней языковой реальности; необычной интерпретации таких модусов сознания в контексте заявленной темы, как: смех, любовь, страсть, такт, вкус и других; конкретном анализе актуализации внутренней формы языка познания в региональных горизонтах обыденности, науки и искусства.

Содержательная структура диссертации отличается ясностью, последовательностью и логичностью. Первая глава посвящена обоснованию представления о едином основании познания как концепте, используемом в целях преодоления фрагментарности познания. Во второй главе рассматривается спектр феноменов сознания, чаще всего актуализируемых в познавательных актах; на основе восприятия внутреннего состояния сознания. Третья глава посвящена рассмотрению отдельных языков познания, исходя из идеи соответствующей внутренней формы. Предметом четвертой главы является образование как сфера синтеза языков культуры.

Таким образом, исследование, в его практическом аспекте, удачно помещено в контекст образовательных практик в условиях информационного общества. Такой практический результат, получивший свою апробацию, тем более ценен, что образование в современном мире обоснованно рассматривается как новое интегративное знание, соединяющее в одно целое: познание, практическое действие и общение (коммуникацию) и замещающее утрачивающие свое значение религию и философию. Диалог учителя с учеником в процессе обучения может быть представлен как смена учительской и ученической позиций: в учителе обнаружива-

ется ученик, готовый учиться, а в ученике – учитель, готовый учить.

Автор квалифицирует свое исследование как открытый проект, однако (пока) оставляет за его пределами сферы религиозного и мистического познания, не объясняя причин такого самоограничения, несмотря на то, что в библиографическом списке приведены труды Р. Генона, Д.Л. Андреева, П.Д. Успенского и других известных мистиков. Это вызывает некоторое недоумение, поскольку, на мой взгляд, исследование именно этих элиминированных способов познания приближает нас наиболее коротким путем к постижению «внутренней формы языка познания». Дизъюнкция религиозного и мистического познания, в свою очередь, требует пояснения. Остается предполагать, что диссертант рассматривает религиозное познание как институциональное, а мистическое – как харизматическое, благодатное.

Генезис термина «внутренняя форма» уже побуждает нас обратиться к мистике и мистицизму (мистика – это глубокое интимное религиозное переживание близости, присутствия Абсолюта, а мистицизм – его рационализированная обработка, порождающая научное познание, например, у Я. Беме, а также художественные образы). Такова же двойственная природа алхимии – искусства излечения души и самопознания, и, в это же время, – прообраза физики, химии и биологии, имеющего гностическую (герметическую) теоретическую основу. В мистическом познании различаются «внутренний человек», в смысле его душевного, духовного единства с Абсолютом, и «внешний человек», в обыденности течений своего сознания отделенный от него, а также, с одной стороны, «внутреннее слово» (безмолвная молитва), а с другой стороны, – «внешнее слово», в смысле формального вербального и ритуального исповедания веры. Достаточно вспомнить формулировки школы М. Экхарта

(в частности, И. Таулера) и ее последователей – идеологов Реформации.

Проблема возможности познания упирается в соотношение бытия и небытия (ничто); отсюда следует обращение к мистике, где это соотношение наиболее глубоко проработано, ибо бытие понимается через «ничто», знание через незнание. В свое время Э. Кассирер указывал, что «только отвергание всяких конечных образований, только возвращение к чистому «ничто» мистики может вернуть нас к изначальному источнику бытия». По этому пути пошел М. Хайдеггер; по мнению Н.А. Бердяева, «должно признать, что истина может открываться ... через гностическую мистику Якоба Беме в гораздо большей степени, чем через Когена или Гуссерля», и далее: «В мистике есть духовное дерзновение и почин внутреннего человека, глубочайших глубин духа».

Опорой для автора диссертации являются идеи неоплатонизма, с его понятиями энергии и потенции. Однако неоплатонизм – одновременно философия и религия. Исходное понятие Единого вызывает образ божественного мрака, полноты «ничто». Небытийность Единого является источником производных смыслов и последующих их возвращений во мрак небытия. Отсюда может следовать обращение к гностической спекуляции, ибо «свет во тьме светит» – это вторая стадия космогонического процесса, а первая, допустимая логически и пропущенная намеренно: «свет упал во тьму». В иудейской каббале модель познания описывается в виде столкновения внутреннего света имеющей интуитивное основание творческой энергии (внутреннего света) с рационализацией (внешним светом), причем паузы (тьмы) выполняют формообразующую функцию.

Идея единства для Т.Б. Кудряшовой является фундаментальной, но главным достоинством мистического познания является именно способность уловления единства всего со всем, как о том свидетельствуют труды мистиков,

описавших свой индивидуальный опыт с образовательной целью научения адептов. Разводя позиции систематизатора Аристотеля, когда действительное задает параметры возможного, и диалектика Платона, у которого всеобщее выступает в роли возможного, не исчерпывающегося действительным, автор (и я с ней в этом согласен) отдает предпочтение Платону, чтобы иметь возможность дедуктивно выводить понятийные конструкции из абсолютного единства. Для сравнения: Н. Хомский в своей трансформационной (генеративной) модели языка дистанцировал потенциальный язык как возможность и актуальный язык как действительность.

Процесс познания в различных мистических направлениях и школах, имеющий единый источник, озарение или просветление, как правило, вызывает метафорический образ пути со своими стадиями или остановками. Интересно проследить их качественное различие и сходство, а также изменения характера последовательности этапов, при несомненной единой интенциональной устремленности к Абсолюту. В иудейской каббале схема процесса познания (снизу вверх) выглядит так: царство, основание, слава, победа, красота, суд, милосердие, разум, мудрость, венец (актуально: знание). В классическом буддизме она такова: истинное воззрение, истинное помышление, истинное слово, истинное дело, истинная жизнь, истинное стремление, истинная память, истинное созерцание. В исламском суфизме стоянки на пути познания обозначены как покаяние, осмотрительность, воздержанность, нищета, терпение, упование на Бога, покорность (вверение себя течению предопределения).

Научная, философская экспликация мистического познания возможна. Его принято считать тайным, незримым, невыразимым. Граница между тайным и явным, зримым и незримым, изреченным и неизреченным подвижна, она зависит от способа нашего мировосприятия в диапазоне следующих позиций: 1)

парадоксальное сосуществование абсолютной и относительной реальности, при совместимости несоизмеримых явлений; 2) стяжение, концентрация истинного бытия с целью освобождения места для относительного бытия; 3) становление Абсолюта: путь от бесконечного к конечному с рядом промежуточных стадий между крайними полюсами; 4) допущение состояния реальности, представляющего смесь возможности и действительности, яви и сна (иллюзии).

В диссертации необычно по-новому дефинируются различные психические модусы и их вариативная смена в процессе познания, его региональных эйдосов. По мнению Т.Б. Кудряшовой, соотношение страсти и такта в познании дает в результате разумное познание, а наивысшее его проявление связано с возникновением чувства вкуса в познании. Точно описана функция смеха, возвращающего человека к полноте сознания через гносеологическое отрицание. Действительно, смех раздвигает завесу бытия, как, впрочем, и плач, и мистическое озарение, и «святая простота» нищих духом (термин У. Оккама), связанные с так называемыми измененными состояниями сознания индивидов с психиатрическим опытом. В мистицизме личность представляется в виде совокупности духовных состояний, настроений, порывов,

модусов сознания, которые сопровождают процесс познания. Так, в суфийской литературе перечисляются следующие состояния: близость, любовь, страх, надежда, страсть, дружба, душевное спокойствие, созерцание, уверенность.

Типологию мистических переживаний, от низших, нерелигиозных, до высших, религиозных, можно найти в книге У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (М., 1993), а их классификацию по методам (созерцания, эмоционального возбуждения и психофизической регуляции) – в книге Е.А. Торчинова «Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника» (Спб., 1998). Впрочем, и при отсутствии параграфа об особенностях мистического познания, третья глава «Языки познания в контексте идеи региональных онтологий» выглядит вполне репрезентативно и убедительно. Автору блестяще удалось эксплицировать онтологические основания языка познания и частных языков познания – и, таким образом, впервые представить новое, оригинальное, завершенное решение фундаментальной философской научной проблемы, что придает значительный импульс продвижению вперед всей гносеологической проблематики. Труды Т.Б. Кудряшовой, я уверен, суждено большое будущее.