

УДК 141.32

*Петрушов В. Н.*

### **ПОРОЖДАЮЩИЙ АДОГМАТИЗМ: ВЫБОР ПАРАДИГМЫ**

*В статье рассматривается разработанная автором концепция адогматизма как позиция, способная к выбору новой парадигмы философского осмысления человека в роли онтологической проблемы и вызывает тем самым возможность выбора «альтернативного бытия».*

**Ключевые слова:** адогматизм, альтернативное бытие, контингентность, природа человека, интегральный рационализм, трансверсальный разум.

*У статті розглянуто розроблену автором концепція адогматизму як позицію, яка здатна до вибору нової парадигми філософського осмислення людини в ролі онтологічної проблеми і зумовлює тим самим можливість вибору «альтернативного буття».*

**Ключові слова:** адогматизм, альтернативне буття, контингентність, природа людини, інтегральний раціоналізм, віра розум, трансверсальний розум.

*The author of the article has developed a concept of adohmatysm as a position that is capable to select a new paradigm of philosophical understanding of man in the contest of an ontological problem and enables to choose an «alternative life».*

**The keywords:** adohmatysm, alternate existence, contingents, human nature, integral rationalism, faith reason, transverse mind.

Совсем недавно в отечественном философском лексиконе появился новый термин «адогматизм», обозначающий современную концепцию критического мышления [1; 2]. Концептуальные основы адогматизма впитали в себя не только историко-философские аспекты античного скептицизма, новоевропейского классицизма, но и положения феноменологии, экзистенциализма, постмодернизма в контексте их парадигмального соперничества на арене принципиального обновления общефилософской культуры мышления. Безусловно, вновь заявившая о себе концепция не ограничилась традиционной филиацией идей упомянутых философских систем, а была мобилизована на создание собственного внутреннего креативного потенциала, аккумулирующего в себе не только критический заряд «обличительного деконструктивизма», но и творческий заряд порождающей функции, охватывающей обширный круг современных сложных (комплексных) проблем и задач, требующих безотлагательного созидательного решения. К сожалению, таких проблем к настоящему времени накопилось более чем достаточно.

По сути, человеческое бытие в существующем виде – это тотально деформированное пространство присутствия сущего, в котором каждое измерение «нагружено» той или иной неопределенностью своего отображения в сознании человека. Будь то экологические, демографические, климатические, энергетические,

ресурсные или даже повседневно-бытовые проблемы, которые так или иначе связаны с глобальными, все они осознаются пока на удаленной от центра возникновения бытийной периферии. А это приводит к «онтологической aberrации» восприятия актуальной картины мира и, как следствие, к неадекватным реакциям и решениям со стороны человечества. Парадокс состоит в том, что при всех прорывных научно-технических достижениях современная цивилизация становится все больше похожей на «сточную канаву, из которой лишь некоторые из нас смотрят на звезды» (Оскар Уайльд). Где же искать истоки такого положения дел? Очевидно, причина заключается в том, что стремительно нарастающий вал глобальных проблем затеняет собой единственно сущую проблему нынешнего бытия, которая скрывается в тайне природы человека. Современное человечество обладает огромными возможностями воздействия не только на окружающий мир, но и прежде всего – на самого себя! Вычленить проблему познания природы человека в нынешних условиях на онтологическом уровне представляется центральной задачей философии, несущей немалую долю ответственности за планетарное будущее.

Вообще может показаться странным такое предложение философскому сообществу, которое только тем и занимается, что погружается в глубины (естественно, онтологические!) человеческой природы в поисках ее таинств. Однако же «результативность» таких нарушений желает быть лучшей, поскольку и количество проблем бытия не уменьшается (по крайней мере, тех, что удалось преодолеть), и масштабы их разрушительного действия увеличиваются. Конечно, перед философами не стоят «технологические» вопросы влияния на природу человека, но и мировоззренческие аспекты данной проблемы далеки от вразумительности и обоснованности, которые так необходимы для ведущихся и перспективных исследований в области снижения рисков и угроз развития человеческой цивилизации.

На наш взгляд, адогматизм способен стать плодотворной теоретико-методологической платформой для такого рода исследований. Одним из важнейших концептуальных направлений внутри самого адогматизма следует считать интегральный рационализм, построенный на органическом слиянии философских, научных и религиозных взглядов на объяснение фундаментальных проблем бытия и человека, неотъемлемой бытийной составляющей. В этом смысле адогматизм является порождающей (креатурной) философской системой. Предлагаемый в рамках адогматизма интегральный рационализм отличается как от «интегрального рационализма» Пароди, имеющего этическую направленность [2, с. 355], так и от «интегрального рационализма» Башляра, основанного на синтезе идей психоанализа, феноменологии, эпистемологии и поэтики.

Если Пароди и Башляр создавали свои философские конструкции ассоциативно-экетическим способом, то в адогматизме интегральный рационализм возник вполне естественным путем в результате герменевтического раскрытия онтологического смысла формулы «вера есть энтелехлия разума» [2, с. 346]. Несмотря на метафизическое созвучие этой формулы, в сущностном отношении она очень близка содержанию «природы человека» в натуральном виде, то есть не «сумме свойств и

---

человеческих качеств, определяющих индивида в человеческом обличье», а именно тому, что порождает и творит человеческое существо (организм) с человеческой сущностью (душой). Если это «что» наполнить смыслом веры, разума и формообразующей энергии (в аристотелевском значении) – энтелехии, то мы как раз и попадаем в «ареал» природы человека: «Рассуждая о природе человека, мы, безусловно, должны опираться на те данные, которые вырабатываются в науках о человеке. Однако достаточно ли одних этих данных? Ведь что-то мы знаем о природе человека до и помимо – науки – скажем, из религии и теологии, из искусства и художественной литературы, наконец, из повседневного жизненного опыта» [3, с. 20]. Таким образом, интегральный рационализм в адогматическом контексте проблему выяснения человеческой природы выводит из чисто гносеологической плоскости и ставит ее в ряд онтологических: «Те знания о человеке, которые дает наука, носят объектный характер, а между тем не очень понятно, в какой мере такого рода объектные знания в принципе могут быть достаточными для того, чтобы выразить природу человека. Ведь многое из того, что мы считаем относящимся к ней и весьма важным, дается нам не объектным образом, а в иного рода опыте» [3, с. 20]. Например, в метафизическом опыте, а также эзотерическом, мифическом, трансцендентном.

Вводя в отношение веру и разум через энтелехию, интегральный рационализм тем самым утверждает пребывание человека в мире в «завершенной полноте». Иным образом вера и разум существовать просто не могут: вера и разум, обретая силу (энергию) духа, возвышают человека до природного совершенства, наделяя его жизненным целеустремлением (антиэнтропийной способностью) – естественным способом существования. И не более того. Искать «естественность существования» в инстинктах, в биологическом статусе человека – значит отбрасывать его в «дикую природу», заведомо ставя его в «неестественное» для человека состояние (будь оно регрессионной фазой эволюции или же законсервированной возможностью «начать все с начала» в случае глобальных катаклизмов, способных уничтожить цивилизацию).

С другой стороны, безудержный метафизический пафос в отношении веры и разума, их абсолютизация в отрыве друг от друга в конечном итоге устраняют из поля зрения самого человека как сущее, без которого никакая трансцендентальность не сможет явить себя миру. Логическим и во многом оправданным возрождением против подобных (линейных) схем мышления стал постмодернизм, открывший нам человека в его естественных измерениях многомерного континуума «бытие x мышление x пространство x время» [4; 5].

Очевидно, что в направлении признания веры и разума основополагающими факторами природы человека правильным будет шаг, подобный тому, какой был уже сделан при реконструкции нелинейных топологий мышления, а именно: «Если же попытаться найти ту общую позицию, которая бы сумела задавать все известные «способы мышления», то это и была бы та единая «релятивистская теория мышления», о которой мечтали и Гуссерль, и Хайдеггер, и деконструктивисты» [4, с. 14]. Для нас попытка нахождения «общей позиции» относительно природы

человека заключалась бы в принятии релятивности веры к разуму, а разума – к бытию. Действительно, на протяжении всей истории человечества вера не оставалась «безучастной» к судьбе разума, стремясь призвать его открывать человечеству истины бытия. Для самого же разума всегда необходима «энергия подпитки» собственной активности (познавательной, этической), которую он воспринимает благодаря энтелехии веры. Ведь и для бытия разум значим (сущ, существен) в своей активной форме, а не в форме самоизолированного «атмана».

Таким образом, подходя постепенно к бытию по пути взаимодействия веры и разума через метафизическое звено энтелехии, мы интуитивно начинаем понимать, что природа человека открывается нам как «дом бытия», в котором он (человек) обретает язык (слово), веру и разум. «Дом бытия» представим не только лишь мысленно в воображении философа, но и зрим воочию, когда входим в скромную церковь или величественный собор, костел или мечеть, синагогу или буддийский монастырь, где само место и архитектурная форма, остановившееся время и вещающая божественная тишина пробуждают в нашей душе волнующий трепет перед вечностью и бесконечностью погружения в то, что всякий раз инакомыслимо, но всеми единопереживаемо, – в бытие. Благоговейное восприятие «дома бытия» или «храма бытия» человеком как собственной природы существования и еще задолго до того, как он начнет осмысливать Бога и сопереживать его имя, есть предзаданность человеческой религиозности, открывающий путь к вере, разуму, божественному прозрению. Однако каноническая церковная традиция, покоящаяся на «исторической неизблемости» апофатичных постулатов библейского содержания, остается неподвижной и вневременной ипостасью религиозного сознания, не столько ведущего человека к вере, а сколько принуждающего к ней. Со времен Кьеркегора, впервые подвергнутого критике подобного рода «духовный консерватизм», почти ничего не изменилось, точнее сказать, церковная традиционность со всеми своими противоречиями самым негативным образом отразилась на умонастроениях нынешних прихожан разных конфессий [6, с. 16]. В таких условиях религиозной нестабильности веры уместно ставить вопрос о принципиальном пересмотре онтологических оснований духовной природы человека. Первый шаг в этом направлении уже был предпринят главой католицизма Святейшим Отцом Бенедиктом XVI, который оценивает соотношение веры и разума в духе нынешнего времени [7]. Известен также его призыв к широкому применению Интернета с целью распространения религиозных текстов и проповедей. В то же время Патриарх Московский Кирилл, выступая перед столичными студентами, высказал свое предостережение о возможных последствиях глобальной экспансии «мировой паутины», способной кардинально переформировать человека, заключая его в информационную оболочку и лишая истинных духовных ценностей (по большому счету, он сравнил разрушительную эффективность Интернета в моральном аспекте с действием ядерного оружия).

Два религиозных иерарха – две позиции на полюсах природы человека: как быть мирянам, как им поступать – по разуму или по совести (вере)? Не углубляясь в межконфессиональные противостояния, с философской точки зрения индивид должен

---

сделать онтологический выбор. Выбор, основанный не на личностных предпочтениях, не на проповедях, уводящих от реальности, а на глубоком понимании сущности энтелехии, не разводящей веру и разум по разным углам «храма бытия» (по иерархическим оценкам), а соотносящей их контингентно: «Бытие в различии конечного сущего есть сущностно контингентное бытие. Бытие контингентно сущности и сущность контингентна бытию; они не одно и то же, они не образуют необходимого единства. Однако если они положены в единство, то не сами собою, а благодаря другому, т. е. благодаря действующей причине. Предельное основание может быть лишь чистым единством – полным тождеством бытия и сущности в „самом бытии“. Оно и есть необходимая первая причина как исток полагания конечного и контингентного сущего» [8, с. 133].

В контексте приведенного суждения смеем утверждать, что вера контингентна разуму, а разум контингентен вере. Впервые данное утверждение было доказано в [1, с. 171]. При разных подходах к интерпретации понятия контингентности мы считаем, что в наиболее современной и сущностной форме его можно определить как метаотношение, устанавливающее связь между онтологиями, категориями и понятиями, действующими друг на друга в пространстве потенциальных возможностей акцидентно.

Проиллюстрируем это на высказывании Г. С. Кнабе относительно диалога мировой и национальных культур: «В энтелехии мировое непосредственно обретается в национальном. Материальный контакт того и другого на уровне влияния и заимствований возможен, но не является ни обязательным, ни главным; диалог культур оказывается здесь снятым – он есть, раз происходит взаимодействие разнородных сущностей, и его уже нет, поскольку их разнородность уступает место единству» [9, с. 74]. Здесь контакт между мировым и национальным есть контингентность (или отношение контингентности), однако важно и то, что контингентность сосредоточена в энтелехии (национальное есть энтелехия мирового, а если душой национальной культуры всегда выступает религиозная вера, то, естественно, что мировой разум контингентен вере, но не «вселенской», а национально выраженной). Как отмечает далее Г. С. Кнабе, «энтелехия – одно из самых глубоких философских прозрений в единую сущность бытия и познания. Она происходит везде, где материя, физическая или духовная, принимает облик и форму, где потенция становится воплощенной реальностью, а общее обретает индивидуальность» [9, с. 65]. Очевидно, что энтелехия понятийно охватывает контингентность суть имманентно, но это имеет место лишь в точке пересечения линий их смыслового развертывания между базовыми «вершинами бытия». Такими «вершинами» М. Хайдеггер называет «четверицу неба и земли, смертного и божественного» [10, с. 355]. Здесь нужны уточняющие комментарии. Хайдеггеровская логика представления этой «четверицей» в качестве остова (каркаса) бытия следующая: «Земля и небо, божество и смертные, сами собой единые друг с другом, взаимно принадлежат друг к другу в односложности единой четверицы... Единство четверицы есть скрещение... Скрещение осуществляется как мирение мира» [11, с. 449–450]. В «Бытии и времени» Хайдеггер разъясняет: «„Мирность“ –

онтологическое понятие и подразумевает структуру (каркас бытия – авт.) конститутивного момента бытия – в – мире... Производное „мирный” значит тогда терминологически образ бытия присутствия» [12, с. 64–65].

Таким образом, «скреещение», осуществляемое как «мирение мира», в данном случае переводит ход рассуждений об энтелехии и контингентности из метафизической области в область топологии бытия: линейность мышления (линии смыслового развертывания понятий энтелехии и контингентности) должна быть заменена нелинейностью мышления (скрещиванием «четверицы» бытия как пересечение линий смыслового развертывания). Концептуальная направленность такого рода топологизации бытия [1, с. 98–105] и мышления [4, с. 112] может быть графически реализована в виде так называемого адогматического квадрата [1, с. 39], который представляет собой герменевтический аналог известного логического квадрата.

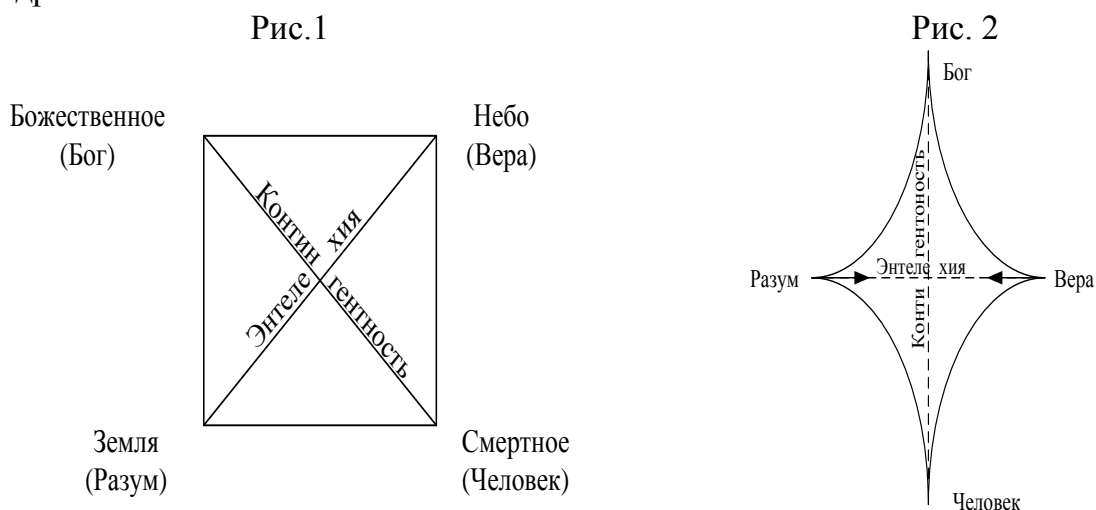


Рис. 1. Базовые «вершины бытия» на адогматическом квадрате

Рис. 2. Топологическая деформация бытия путем растяжения адогматического квадрата по диагонали «контингентность»

На рис. 1 показана конфигурация расположения базовых «вершин бытия» на одном из возможных вариантов адогматического квадрата, в основу построения которого положено хайдеггеровская «четверица неба и земли, смертного и божественного». По линии диагонали «Бог – человек» (контингентность) находят свое смысловое развертывание все понятия, категории и отношения, устанавливающиеся между сущностями Бог и человек (здесь выбор название диагонали произведен исходя из тезиса: «Только когда нет (греческого) вечно по необходимости происходящего, а имеет свободное творение Бога, тогда становится проблема контингенции» [8, с. 74]), а по линии диагонали «вера – разум» соответственно все понятия и связи, устанавливающиеся между сущностями «вера» и «разум» (название диагонали априори предопределено формулой «вера – энтелехия разума»).

По сути дела перед нами в образной форме упомянутая ранее «четверица»

раскрывает смысл того, что Хайдеггер называл «остовом» (понятие, переросшие позже многозначное «постав»): «Имя, которое мы выбираем для этой целокупности призыва, составляющего вместе человека и бытие так, что они могут устанавливать друг друга, – остов (ge-setz)... Остов непосредственно затрагивает нас повсюду. Остов, – если позволить себе употреблять этот термин, – существеннее, чем вся атомная энергия, все машины, существеннее, чем сила организации, информации и автоматизации» [13, с. 76].

Действительно, представим на миг, что из остова (адогматического квадрата) неким образом удалена хотя бы одна из вершин. Возможна ли тогда цивилизация, соответствующая природе человека? Едва ли. А вот некоторые виды деформации (деконструкции и деструкции) остова бытия, например, смысловые натяжения, сжатия, кручения и т. д., вполне возможны.

Обсудим один из таких примеров на рис. 2 (растяжения по диагонали «контингентность»). В том случае, «если надо рассматривать контингентность как стимул к осознанию творческой потенции человека», а сама «контингентность означает оценку действительности с точки зрения необходимости и возможности» [14, с. 88–89] (эти посылки, условно говоря, образуют точечный центр пересечения диагоналей энтелехии и контингентности, из которого возможна дальнейшая смысловая развертка текста, его фрагмента или даже фразы между полюсами Бог – человек), то важным с точки зрения «герменевтической полноты» является тот самый «онтологический выбор», о котором говорилось выше. В качестве такого выбора, на наш взгляд, весьма показательное высказывание Э. Гуссерля: «Вместе с ростом и постоянным совершенствованием власти познания над Вселенной человек обретает все большее, бесконечно растущее господство над окружающим его практическим миром. Оно включает в господство над реальной средой, окружающей человечество, и власть над самим собой и над другими людьми, и все возрастающую власть над своей судьбой, и достижение максимально полного, рационально мыслимого для людей „счастья“. Ведь человек в состоянии постичь истинность ценностей и благ саму-по-себе. Все, что лежит в горизонте этого рационализма, предстает его следствиями, которые ему очевидны. Итак, человек действительно уподобляется Богу. Аналогично тому, как математик говорит о бесконечно удаленной точке, прямой и т. д., можно сказать: „Бог – это человек, перенесенный в бесконечную даль“» (выделено нами – авт.) [15, с. 175].

Таким видится великому философу человеческое бытие, в котором он (человек) «уподобляется Богу». Однако условием такого «подобия» есть перемещение (относительно центра скрещения или пересечения диагоналей энтелехии и контингентности) в «бесконечную даль». В результате ухода человека от бытийного центра на бесконечность он обретает «трансцендентальное сознание» как итог слияния разума и веры (на рис. 2 это изображено стрелками встречного движения веры и разума по диагонали энтелехии). В том, что естественное сближение веры и разума порождает трансцендентальное сознание, можно убедиться, принимая во внимание мнение Гуссерля: «Вся трансцендентальная проблематика вертится вокруг отношения этого моего Я – „Эго“ („разумное Я“ – авт.) к тому, ...что вначале

принимают за него, а именно к моей душе (конечно же, движимой верой – авт.), а также вокруг отношения этого Я и жизни моего сознания к миру, который я сознаю и истинное бытие которого познаю в моих собственных познавательных структурах» [16, с. 121].

При этом становится очевидным, что чистое (трансцендентальное) сознание интенцировано верой, а значит, является целенаправленным, ориентированным на действие: «Определяя структуру трансцендентальной субъективности как интенциональную, Гуссерль тем самым приписывает ей два главных свойства: она оказывается телеологической, во-первых, и деятельной, во-вторых. Определение чистого сознание как интенционального содержит в себе указание на его телеологический характер: единство сознание обеспечивается тем, на что оно направлено, его „целью“, „телосом“. Описывая интенциональность, Гуссерль выделяет в ней ноэму и ноэзу. Ядро ноэмы, по Гуссерлю, составляет энтелехия, т. е. смысловое, целеполагающее начало, и оно-то и обеспечивает фундаментальное единство трансцендентального Эго, аналогично тому, как в метафизике Аристотеля вечный двигатель – ум – является условием возможности единства и движения вселенной: он тоже движет мир как цель, а не как механическая причина» [16, с. 123]. Следовательно, если Бог и человек бесконечно равноудалены от эпицентра контингентного бытия (свободно сотворимого Богом), то основные измерения человеческого мышления – вера и разум – стягиваются в точечное отображение трансцендентального сознания (абсолют мышления). При этом бытие как таковое (бытие сущего) никуда не исчезает, более того, в пространственном представлении оно превращается в безграничную сферу (сферу Паскаля). Бог сущий и человек как сущее суть полюса этой сферы.

Описанная модель сопоставимости бытия и мышления есть состояние озарения (на языке буддизма – состояние «просветления» [17, с. 13]). Хайдеггер смог передать нам его в весьма утонченном виде: «Когда свершается прозрение, человек задет в своем существе молнией бытия. Прозрение озаряет человека. Лишь когда человеческое существо в событии прозрения как озаренное им отказывается от человеческого своеволия и бросает себя навстречу озарившему его свету, прочь от самого себя, человек в своем существе начинает отзываться на обращенное к нему озарение. Благодаря такой отзывчивости человек оказывается способен в хранимом событии мира взглянуть как смертный в лицо божественному. Иначе – никак; ибо и Бог, если он есть, остается сущим, пребывает как сущий в бытии и его сути, осуществляющейся в свете мира» [10, с. 357].

Проблема же заключается в том, что человек, стремясь изменить свою природу, увлечен биотехнологиями, реконструирующими тело, а также информационными технологиями, радикально меняющими характер человеческого мышления. Ориентация исключительно на создание и развитие «мира технологий» без глубокого познания бытия, а стало быть, и собственной природы, подводит человека к черте, за которой его ожидает «исчезание мира» и «бытие как опасность»: «Поэтому, пытаюсь сказать о прозрении в то, что есть, мы не описываем современную ситуацию. Сама конstellляция бытия говорит нам о себе. (Прозрение в то, что есть, – название



конstellляции в существе бытия. Эта конstellляция есть то измерение, в котором пребывает бытие как опасность [10, с. 356].) Но мы пока не слышим ее слова, оглушенные и ослепленные в царстве техники тем, что слышим по радио и видим на экране. Грозная опасность конstellляции бытия – это исчезание мира» [10, с. 357].

Во многом, если не во всем, человек хотел бы полагаться на Бога. Во всяком случае, к этому нас призывает религия. И здесь он (человек) еще так далек от мудрости. Мы наблюдаем то слепое, фанатичное поклонение божеству, то яростное, атеистическое сопротивление какой бы то ни было вере, то глубокое безразличие к любым проявлениям религиозности. Человеческий разум тонет в своих же мифических истоках и во все еще неокрепшем Логосе, пытаюсь божественную истину подменить изысканно рациональным доказательством. Ницше в отчаянии восстает против Христа, который сам себя не смог защитить. Так что же, неужели все так безнадежно? Конечно же, нет. В особенности, если отказаться от поиска прямолинейных, а потому поверхностных, решений и избрать парадигму в духе контррационального мышления, как это предлагает адогматизм, как это мы находим у Хайдеггера: «Жив Бог или остается умершим, определяется не религиозностью людей, тем более не теологическими экскурсами философии и естествознания. Будет ли Бог Богом, определяется конstellляцией бытия и внутри ее. Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет» [10, с. 358].

Как видим, Хайдеггер в признании (или непризнании) бытия Бога интегральный рационализм (философию, религию, науку) выносит за скобки собственного мышления и редуцирует вопрос о божественном существовании к конstellляции бытия и тому, что внутри нее (для Хайдеггера вообще характерно понимание исторической эпохи как определенного способа воздержания (эпохе) бытия от своего прямого обнаружения [10, с. 354]. В адогматическом смысле содержание конstellляции бытия как его измерение, таящее в себе множество опасностей (вспомним все глобальные проблемы человечества), раскрывается через поиск альтернативного бытия – парадигму, базирующуюся на концепции трансверсального разума [1, с. 98–105]. Альтернативное бытие в сопряжении с трансверсальным разумом способны видоизменить мир и человека кардинальным образом – иной мир, иной человек. Создание виртуальной реальности – это лишь пролог к эре постметафизического мышления и существования человечества на планете. Трансверсально (структурно-сетевым способом) проникая мыслью (ноэматически, по Гуссерлю, – посредством энтелехии) в альтернативное бытие, мы сможем «принадлежать тому, что будет».

Трансверсальный разум можно интерпретировать метафизически, несмотря на то, что он есть порождением постмодернистского мышления: «Подчинение всех возможных устремлений цельной задаче планирования и обеспечения называется „чутьем“. „Чутье“ означает здесь такой „разум“, который выходит за пределы считающегося лишь с ближайшим, ограниченного рассудка и от „мудрости“ которого не ускользает ничто из того, что призвано войти „фактором“ в просчет всего, с чем необходимо считаться внутри отдельных „секторов“ (сфер человеческой

---

жизнедеятельности – авт.). Чутье есть соразмерная сверхчеловечеству сверхспособностью интеллекта к абсолютно полному просчету в отношении всего» [18, с. 262]. Очевидно, Хайдеггер уже в то время понимал, что природа человеческого разума подвержена серьезным изменениям до такой степени, что и само бытие сущностно превращается в альтернативное бытие, но не «ничто», а в непознанное пока сущее: «Исчезание (мира – авт.) не есть ничто, в нем – крайняя потаенность бытия среди господства постова!» [10, с. 358].

Итак, особое онтологическое «чутье» на деконструктивные трансформации устоявшегося, порой признаваемого незыблемым, бытия в нечто альтернативное и не до конца еще осознаваемое постмодернизм провозгласил как «трансверсальный разум» (В. Вельш). Одной из таких трансформаций есть стратификация бытия человека на «недочеловечество и свехчеловечество»: «Недочеловечество и сверхчеловечество – одно и то же; они принадлежат друг другу, как в метафизическом „разумном живом существе“, animal rationale, животный „низ“ и разумный „верх“ неразрывно спарены до соответствия друг другу. Недочеловечество и сверхчеловечество мыслятся тут метафизически, не как нравственные оценки» [18, с. 260]. Возможно, однако лукавить не будем, реальность такова, что это самое «разумное живое существо» пребывает на нынешнем этапе истории в двух отнюдь не метафизических состояниях – «золотого миллиарда» (сверхчеловечество) и «догоняющего развития» [14, с. 90] (недочеловечество). Разрыв между первым и вторым – бытийная пропасть: «третий мир» никогда не станет даже «вторым», о каком уж тут «соответствии друг другу» можно говорить?!

Человеческая природа, понимаемая как комплементарность «разумного» «верха» и «животного» «низа», в конечном итоге отобразилась в стратифицированном бытии, приведя к «абсолютному самоуполномочению сверхчеловечества» [18, с. 262]. Увидел ли мир в этом событии нечто спасительное для себя? Отнюдь, поскольку глобальной трангрессии сверхчеловеческого «отвечает полное высвобождения» недочеловеческого: «Животный инстинкт и человеческое отождествляются» [18, с. 262]. И не будет большим преувеличением констатация того факта, что «совершенное демократическое общество» западного образца демонстрирует всему миру далеко не едичные факты недочеловеческого поведения – свидетельство того, что замена трансцендентального разума на трансверсальный разум – «чутье» не стало адекватной деконструкцией в онтологическом смысле. Более того, «сверхчеловечество все более явственно выбирает курс на экспериментирование с собственной биологической (животной) природой, мало заботясь при этом о моральных и духовных последствиях такой ориентации: «Необходимость чутья как черты сверхчеловека означает, что в него входит недочеловечество – метафизически понятое (как – будто этим можно смутить современных „конструкторов“ природы человека – авт.), – но так, что как раз животное начало во всех своих формах подвергается сплошному расчету и планированию (здравоохранение, воспитание). Поскольку человек есть важнейшее сырье, следует ожидать, что на основе сегодняшнего химического исследования со временем будут сооружены фабрики для искусственного создания человеческого материала» [18, с. 262]. Фабрик пока нет, а

---

вот научные лаборатории, от которых к первым – один шаг, уже достигли ошеломляющих результатов (использование стволовых клеток и нанотехнологий в медицине). Очевидно, что Хайдеггер смог «отвечать озарению зоркостью взгляда, чтобы разглядеть существо техники и опознать в нем свое бытие» [10, с. 358].

Таким образом, философское осмысление природы человека как онтологической проблемы, довлеющей над современным миром с позиции адогматизма, открывает два пути, две парадигмы, ведущие в область актуальных критических размышлений над причинами «метафизической отрешенности» человеческого разума от бытия: первый путь – активная разработка принципов интегрального рационализма в плоскости раскрытия потенциальных возможностей человека, препятствующих наметившейся его деградации; второй путь – методологический поиск альтернативного бытия, манифестированного трансверсальным разумом. Но уже сама постановка вопроса о путях постижения природы человека, таящей в себе загадочность души и парадоксы разума, с привлечением идей адогматизма возвращает нас на фундаментальные позиции хайдеггеровской мысли: «Вывести мысль на путь, который введет ее в отношение истины бытия к существу человека. Открыть мысли тропу, где она сумела бы собственным образом придумать само бытие в его истине – „на пути“ туда мысль, опытом которой было „Бытие и время“». На этом пути, а это значит, на службе вопроса об истине бытия становится необходимым осмысление существа человека...» [19, с. 43].

Что же нам видится в перспективе адогматической экспликации привлекающего к себе все большее внимание философов и социологов, психологов и биологов понятия «природа человека»? Прежде всего, предстоит раскрыть содержание констелляции «бытие – человек», которая, по всей видимости, является основополагающей в признании онтологического статуса природы человека. В таком случае «природа бытия» и «природа человека» совместимы и взаимопринадлежны, что следует из закона тождества Хайдеггера [13]. И вот здесь окажется исследовательским инструментом интегральный рационализм, охватывающий философские религиозные и научные аспекты «онтологизированной природы человека». Существуют интуитивные предположения, что в ней проявятся определенные «эмерджентные свойства», вследствие чего нам откроется альтернативное бытие. И все же – почему «альтернативное»? Да потому, что: «вся бездумная охота на будущее, вычисление его образца путем проекции полуосмысленного настоящего на туманное завтра, пока еще движется в рамках технически-исчисляющего представления. Все попытки морфологически, психологически применить к настоящей действительности образы декаданса и крушения, рока и катастрофы, заката представляют собой лишь технические манипуляции... Но всякий самый эрудированный и самый остроумный анализ человека и его положения в мире остается чисто механическим и производит только видимость осмысления, пока упускает задуматься о местоположении существа человека» [10, с. 357].

Вот именно это «местоположение существа человека» и следует искать в альтернативном топологически (нелинейно) осмысленном бытии [4]. Адогматизм же

принципиально задуман и создан как онтология нелинейного, многовекторного мышления, исключающего уплощенную (упрощенную) и линейно-аддитивную суперпозицию выхолощенных и сущностно исчерпавших себя философских идей. Главная задача адогматизма усматривается в выявлении ключевых проблем философии и перенесении их в герменевтическое пространство критического релятивизма. Но эта уже тема последующего цикла исследований и публикаций.

### **Литература:**

1. Петрушов В. М. Европейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції / В. М. Петрушов. — Х. : УкрДАЗТ, 2007.
2. Петрушов В. М. Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С. Кіркєгора і sola fide Л. Шестова : автореферат дисертації ... доктора філософських наук / В. М. Петрушов. — Дніпропетровськ, 2008.
3. Юдин Б. Г. О человеке его природе и будущем / Б. Г. Юдин // Вопросы философии. — 2004. — № 2.
4. Огороков В. Б. Релятивистская реконструкция феноменологических топологий мышления Э. Гуссерля и М. Хайдеггера : учеб. пособ. / В. Б. Огороков. — Днепропетровск : РИОДНУ, 2003.
5. Огороков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития : монография / В. Б. Огороков. — Днепропетровск : РИОДНУ, 2000.
6. Афанасьева В. В. Религиозная пресса современной Украины: методика междисциплинарного исследования / В. В. Афанасьева // Наука, релігія, суспільство. — 2008. — № 3.
7. Лекция Святейшего Отца Бенедикта XVI «Вера, разум и университет» (18.09.2006). Copyright 2006 Liberia Editrice Vaticana.
8. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. — К. : Тандем, 1998.
9. Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры / Г. С. Кнабе // Вопросы философии. — 1993. — № 5.
10. Хайдеггер М. Поворот / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2007.
11. Хайдеггер М. Вещь / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2007.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2006.
13. Хайдеггер М. Закон тождества / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге : сборник / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991.
14. Блюменберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии / Х. Блюменберг // Вопросы философии. — 1993. — № 10.
15. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. — 1992. — № 7.
16. Nusserl E. Die Krisis der eropaischen Wissenschaften..., Bd. VI.3.101. // Цит. по статье: Гайдено П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайдено // Вопросы философии. — 1992. — № 7.
17. Абаев Н. В. Концепция «просветления» в «Махаяна-Шрадхотпада-Шастре» / Н. В. Абаев // Психологические аспекты буддизма. — Новосибирск : Наука, 1991.

18. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2007.

19. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое Метафизика?» / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2007.