

В.В.Никитаев

## К онтологии множественности миров

Социокультурная рамка данной работы в значительной мере определяется тем, что вслед за В.Ф.Эрном [1] можно назвать «идеей катастрофического прогресса». Эта идея или, вернее, *мотив катастрофичности* сегодня настолько уверенно звучит в полифонии философской и научной (не говоря уже о религиозной) мысли — практически доминирует, — что едва ли можно пройти мимо нее при серьезном философском анализе современности. Мы не будем обсуждать здесь вопрос о том, является ли катастрофичность нашей эпохи феноменом или всего лишь особого рода дискурсом, в котором смысл слова «быть» конституируется на базисе значений «рисковать (вызвать катастрофу)», «предупреждать (катастрофу)», «выживать (в катастрофе)» и «ликвидировать последствия (катастрофы)». Действительно важными и первостепенными представляются вопросы об основании, условиях и формах катастрофичности. Попытке ответа на вопрос о предельных (онтологических) основаниях катастрофического прогресса, *о катастрофичности как черте бытия*, и посвящена данная статья.

### Век катастрофического прогресса

Что это значит: катастрофичность как черта бытия?

Для Эрна, например, это заложенная в самой структуре бытия необходимость прорыва «ноуменального» мира в мир «феноменальный», эмпирический. Для древних атомистов — неизбежное столкновение миров. В еще более древних, мифологических

представлениях (от которых, впрочем, недалеко ушли такие теоретики геополитики XX века, как Маккиндер или Шмитт), это борьба антагонистических первоначал или противоположных стихий, в ходе которой осуществляется взаимопревращение стихий.

Для нашего рассуждения важное ограничение задается соображением о том, что катастрофа *как момент бытия* предполагает ее переживание (выживание), — по меньшей мере, такую возможность. То есть, с одной стороны, катастрофа всегда меньше, чем тотальное уничтожение, меньше, чем смерть всего и всех, кого она прямо или косвенно захватила; хотя момент (угрозы) уничтожения и смерти в ней обязательно присутствует.

С другой стороны, катастрофа — это всегда больше, чем несчастный случай, больше, чем просто нарушение существующего порядка. Катастрофа в предельно зримой и осязаемой форме показывает, что *этого* порядка, к которому мы привыкли и с которым сжились, вообще может не быть. Вначале катастрофа выступает как стихия хаоса, как беспорядок, как негация, которая сама по себе не может быть «вечной». Знания и опыт говорят нам, что всякая катастрофа раньше или позже прекращается или, по меньшей мере, асимптотически затухает. Однако с другой стороны, мир после нее никогда не бывает в точности тем же самым, — так что катастрофа есть предвестие и вызов со стороны иного, *чужого порядка*, вызов, на который мы, как люди данного, «нашего» порядка, должны дать ответ, хотя бы и асимметричный. «Чуждость и ответ (Response), — пишет немецкий феноменолог Бернхард Вальденфельс, — составляют единое целое, но таким образом, что чужое бросает нам вызов тем, что оно уклоняется от схватывания и тем, что выходит за пределы понимания» [2, с. 123]. Действительно, то, что может быть понято, — уже не вполне чужое (не способное остаться таковым). Поэтому по-настоящему чужое свидетельствует о некоторой фундаментальной ограниченности возможностей нашего понимания, его принципиальной недостаточности.

Но разве *чужое* так или иначе не вторгалось и не присутствовало в *нашем* мире во все времена? Да, такие ситуации регулярно имели место в истории. В прежние времена, однако, они либо носили маргинальный характер, либо достаточно эффективно нормализовались, элиминировались или компенсировались «защитными механизмами» культуры, социальными институтами (см., например, [3]) и целым рядом форм толерантности, детерминируемых, в конечном счете, характером власти и балансом сил

(см. [4]). Даже *война*, как массовое нашествие «чужих», давно стала феноменом, «освоенным» культурой (в каждой культуре есть свое представление о войне), а потому как бы сама по себе «объясняла» все и жестко определяла нормы поведения («здесь — мы, там — враг, врага надо уничтожать» и т.п.).

Сегодня ситуации, над которыми мы здесь размышляем, стали массовыми, вышли из-под институционального и культурного контроля, власть и баланс сил утратили свою определенность. «У истории, — писал историк М. Я. Гефтер, — был гигантской важности ресурс, ныне исчерпанный: *пространство*. История — это развитие, которое «бродит» по планете, втягивая в свою орбиту народ за народом... Но пространства для развития больше нет... Человек кожей чувствует: человечество на него напирает, «чужие» — тут, рядом с ним, тесня его, делая жизнь мучительной и невозможной...» [5, с. 452]. «Чужие» не только теснят, но уже нередко оказываются «внутри» человека, вне зависимости от того, желает ли он следовать постмодернистскому призыву «принять в себя «чужого», или нет. Из другого полушария планеты Михаилу Гефтеру вторит Майкл Уолцер: «Вопреки скороспелым представлениям, принципиальный конфликт американской жизни заключается в наше время не в противостоянии мультикультурализма некоему культурному гегемонизму или единообразию, плюрализма — единству, многого — одному. На самом деле речь идет о том, что мы живем в условиях специфически современного и постмодернистского конфликта множественности групп и индивида» [4, с. 118]. Собственно говоря, саму эту ситуацию естественно было бы воспринять в духе некоей вселенской катастрофы, — вроде мифологической истории разрушения Вавилонской башни, когда люди вдруг перестали понимать речь друг друга, т.е. стали «чужими».

О чем, однако, этот вызов *чужого*? На что он нацелен?... В ответе на данный вопрос трудно ошибиться — дело, так или иначе, идет о *власти*, о ее сущности, источниках и пределах, осуществлении и распределении, технике и технологии, и т.д. Понимание выступает как ресурс власти.

Каким образом мы могли бы расширить этот ресурс и отстоять *свою* власть? Традиционно о бытии толковала онтология. Однако, начиная хотя бы с «Метафизики» Аристотеля, онтология, как своего рода исчисление первоначал власти (архэ), в самом своем замысле уже означала тотальный порядок и интеллектуальное освоение (присвоение) Универсума. Сам вопрос об ином порядке и радикально чужом кажется в этих рамках совершенно

неуместным. Правда, Хайдеггер говорит более осторожно: «Философия, метафизика есть ностальгия, стремление повсюду быть дома», притом что «подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома» [6, с. 330-331].

### Онтологии и онтологическое мышление. «Конкуренты» онтологии

Постановка в такой ситуации вопроса об онтологии как бы естественным образом подразумевает, что *онтология* может (должна) быть применена как некий инструмент, позволяющий прояснить нечто, некое «катастрофическое бытие», и дать рекомендации в духе «искусства выживания». Однако если этой надежде и суждено оправдаться, то, видимо, ровно в той степени, в какой мы понимаем отношения онтологии с реальностью, представляем себе процедурную структуру онтологического мышления и способны «войти» в то состояние сознания («фундаментальную настроенность», по Хайдеггеру), в котором онтологическое отношение к реальности вообще возможно. Кроме того, нас, очевидно, интересует не просто онтологическое конструирование как построение тех или иных схем реальности, но обнаружение *реальной онтологии* — той *подлинной структуры бытия*, в которой мы живем.

Трудности достижения поставленной нами цели усугубляются тем, что наряду с онтологическим мышлением существуют еще несколько типов интеллектуальной активности, которые похожи на него и нередко подменяют.

Прежде всего, необходимо вспомнить о *мифе* в философском или культурологическом значении данного термина. Миф по ряду «параметров» близок онтологии, но то, в чем суть онтологии, культурно-исторически формировалось как раз в оппозиции мифу, посредством более или менее явной его критики. Следует упомянуть по меньшей мере три таких момента.

Во-первых, главный водораздел между мифом и онтологией, начиная уже с Сократа и Платона, лежит в *систематическом применении критической рефлексии*.

Во-вторых, присущее предельным ситуациям экзистенциальное напряжение миф выражает (и тем самым, через идентификацию и катарсис, элиминирует) в формах театрально-драматургических и риторических, а онтология — переводит в план *проблем* и логического дискурса.

Наконец, мифы всегда картинны, предельно наглядны, так как образы мифа суть его код, ориентированный на массовое сознание язык, и как таковой они должны легко распознаваться. Иными словами, миф — это прежде всего коммуникативная форма. Онтология, поскольку предназначена для *организации мышления*, напротив, не повествовательна и не изобразительна. Конечно, онтологическое мышление, свернувшее, например, в коммуникативных целях, на путь своей предметизации, с неизбежностью порождает некие *представления*, которые именуют «онтологическими картинками», но при этом следует учесть, что собственно онтологию такие картины скрывают, «завешивают». В понятии «онтологическая картина» содержится ангиномия отождествления *представления* об объекте с самим объектом. Поэтому, если возможно приписать онтологии свойства некоторого отображения, то онтология, скорее, суть *карта*, чем картина; карта, включающая в себя и допустимые способы своего «чтения» и того, кто это способен сделать.

Важно также отличать онтологическое мышление от натуралистической и формальной *онтологизации*, свойственных науке. Классическая естественная наука начинает с *натуралистической* онтологизации представления своего объекта (главная функция которого состоит в обеспечении возможности постановки задачи) как «данного» ей объекта реальной действительности<sup>1</sup>. *Формальной* онтологизации подвергаются полученные в результате научного исследования знания о данном объекте (например, о его структуре или механизме изменений). В обоих случаях онтологизация направлена на десубъективацию и реификацию тех или иных представлений («отчуждение» сознания в вещах). *Онтология* (онтологическое мышление), напротив, — на *субъективацию*, в ходе которой человек осмысливает (по сути, конституирует) себя как субъекта некоторой *предельной* ситуации. В отличие от онтологизированных представлений и моделей, онтология полагается *тем же* актом, которым конституирует себя мыслящий субъект. Эффект онтологизации не в том, чтобы — как в онтологии — достичь единства мышления и бытия (или хотя бы поставить это как проблему), а в том, чтобы зафиксировать текущую границу между мышлением и бытием, преодоление которой выдвигается в качестве постоянной цели науки и инженерии.

### Истоки и смысл онтологического мышления

Итак, что же такое онтология, как она конституируется? Возможно, наиболее уместно будет начать отвечать на этот вопрос с отыскания экзистенциального истока онтологического мышле-

ния. Онтологическое мышление по сути своей глубоко практическое, связано с *экзистенциальными ситуациями*. Это суть ситуации, в которых человек «выступает» за границы и так или иначе противопоставляется повседневной «простой жизни», которой живет подавляющее большинство людей, считая ее, может быть, не во всем приятной, нередко тяжелой, но *единственно реальной*. В экзистенциальной ситуации для человека происходит своего рода остановка или расщепление мира. Сущее, столь незыблемо приросшее к своим «естественным местам» или, на худой конец, неумолимо движущееся к ним, вдруг лишается своих корней и повисает в пустоте недоумения, разьедаемое сомнением до состояния полной иллюзорности. *Вопрошание* становится для человека едва ли не единственной достоверностью, единственной «точной опорой», на которой он пытается заново утвердить мир.

Исторически сложилось так, что собственно философская тематизация экзистенциальной ситуации начинается с постановки в ней (и к ней) *вопроса об архэ*. Именно так, насколько мы можем судить, начиналась философия в Милетском кружке — особенно Анаксимандром (см., например, [А 15, 16]). Смысл слова «архэ» был, видимо, непосредственно ясен древним грекам, — в отличие от нас, вынужденных передавать его единством трех слов типа «начало», «принцип», «власть», или неуклюжей конструкцией вроде: *власть*, как начало всего, и *начало* (то, что было вначале), как власть.

Важно понять особенный характер иницирующего онтологического мышления события — его необратимость, произвольность и крайняя серьезность, в частности, кладут предел стремлению постмодернизма все виртуализировать и превратить в игру. В онтологию играть невозможно, хотя можно, как это делают позитивисты и постмодернисты, объявить ее фикцией. Онтология обретается — в смысле «Ищите и обрящите, стучите и откроется вам» — в экзистенциальной, т.е. предельной для человека ситуации. Человек обретает (что, конечно, не эквивалентно «производит») мышление и вместе с тем онтологию, хотя бы в зачаточной форме некоторой онтологической идеи. Можно сказать и так: в ту или иную онтологию человек обращается как в некоторую религиозную веру. Не менее важно, однако, что всякая онтология — рациональна, конституируется в ориентации на единство бытия и мышления. Точнее было бы сказать не «мышления», но — используя термин античной философии — «ноэзиса», как единства собственно мышления (логики) и эстетического чувства (эстети-

ки). То, в чем ноэзис и бытие совпадают, — объявляется как «существенное», «истинно существующее», как «сущность» и т.п. Собственно, квалификации такого рода сами по себе имели бы мало смысла и значения, если бы не включались в структуру «воли к власти», не воплощались бы в культуре, социальных ситуациях и технике.

Онтологически *бытие* есть особый, предельный (осуществляющий предельный переход) способ *мышления* о бытии. Подчеркнем, что предельность онтологии суть предельность для мышления, — она характеризует не то, что мыслится и может быть определено как граница мира, но *как* мыслится, т.е. само мышление. Вообще здесь существенно различие границы и предела. Если *граница* есть необходимая предпосылка и условие мышления, свободы и развития, — в том смысле, что она ими преодолевается и в этом преодолении позволяет осуществляться, то *предел* суть то, за чем — безумие, хаос, распад личности и т.п.

Итак, онтологическое мышление и онтология, как его условие и результат, конституируются в попытках рационально восстановить единство и целостность мира<sup>2</sup>. В этом случае экзистенциальная ситуация становится *исходным онтологическим опытом*. Этот опыт есть опыт некоторого *одоса* (пути), схождения с бытием, пусть даже и в бесконечной перспективе.

Онтологический опыт назван так не только потому, что вызывает постановку онтологического вопроса, — он также содержит в себе интуицию ответа на данный вопрос, определенную *онтологему*, разворачиваемую далее мышлением в конкретную онтологию. Онтологема, или онтологическая идея, есть как бы имманентная форма открытия-откровения бытия, его «первое определение», в равной степени логическое, эстетическое и этическое — в том смысле, что она содержит в себе соответствующие импликации, разворачиваемые затем в логику, эстетику и этику.

В перспективе построения онтологии онтологема раскрывает бытие как *дифференцированное в себе единство*. Онтологемы — как показывает история философии, например, — бывают разными (зависит ли это от характера ситуации, от личности мыслителя или *от самого бытия?*). В самом общем случае можно выделить три типа онтологем: онтологема всеединства, онтологема дуальности и онтологема множественности [8]. Далее будет обсуждаться *онтологема множественности*, поскольку именно она, по моему мнению, обладает наибольшими возможностями для относительно позитивного решения проблемы катастрофического прогресса.

### Онтологема множественности

Онтологический опыт, отвечающий этой онтологеме, констатирует: мышление (ноэзис) не равномошно бытию, его совпадение с ним носит локальный и исторический (случайный) характер. Для мышления этот локальный топос совпадения с бытием, в который оно попало, выступает как предельный, как целый *мир*, но для бытия это всего лишь одно из бесчисленного числа его «мест». Иными словами, данный реальный мир не только всего лишь один из множества *возможных* миров, но и один из множества *реальных* миров.

Идея множественности миров, вообще говоря, имеет длинную историю (см., в частности, [9]), истоки которой теряются в орфико-пифагорейской традиции. Собственно, именно эта традиция, утверждающая существование множества обитаемых миров в пределах видимого Универсума, т.е. миров как «звезд» (планет), прошла через всю Античность, Средневековье, Новое время и дошла до наших дней как научно допускаемая и активно разрабатываемая фантастикой возможность, почти что «факт». Однако эта картина недостаточно хорошо может служить раскрытием онтологемы множественности миров (ММ), поскольку, будучи погружены в единый физический пространственно-временной континуум, миры едва ли могут считаться более различающимися онтологически, чем просто разные вещи одного (например, нашего) мира.

#### Атомы и миры (Левкипп, Демокрит и другие атомисты)

Более перспективной в онтологическом плане представляет концепция бесконечного множества миров (ММ) в античном атомизме. Основатель атомизма Левкипп начинал свое рассуждение с оппозиции «пустота — полнота». «Пустота» берется им как абсолютная пустота, т.е., как называет ее Гегель, — ничто. «Полнота» обладает практически всеми признаками парменидовского бытия: неизменность, вечность, однородность, неделимость. К этим двум первоначалам Левкипп как бы применяет «принцип апейроса» Анаксимандра: у него оказывается, что Вселенная (все) — беспредельна, пустота — бесконечна, тела (атомы) — бесконечны по числу. Иными словами, «апейрон» Анаксимандра превращается у Левкиппа в *бесконечность*, причем в бесконечность экстенциональную, механическую: пространственную для пустоты и количествен-

ную для атомов. Более того, Левкипп намечает, а Демокрит явно постулирует бесконечное разнообразие атомов по форме, величине, направлению и скорости своего движения.

Атомы, двигаясь в пустоте, сталкиваясь и отскакивая друг от друга, образуют определенную структуру — *вихрь*. Вихрь — это естественный механизм реализации базового для древней мифологической и натурфилософской мысли принципа «подобное к подобному». В результате действия этого в буквальном смысле судьбоносного вихря образуются относительно устойчивые конфигурации атомов. Благодаря необходимости возникновения вихрей в разных местах, разделенных пустотой, Вселенная структурируется как бесконечное множество миров (космосов).

Различие между атомами, вещами и мирами — не столько размер (согласно Демокриту, атомы могут быть величиной и с мир), сколько их структура: атомы не содержат пустоты, а вещи и миры — обязательно имеют внутри себя пустоту (отсюда их изменчивость, а значит и бренность). Кроме того, мир как результат вихревого космогенеза обладает шаровой формой и ядерно-оболочечной структурой (см. [9, сс. 9, 41]). Будучи механическими агрегатами атомов, миры, тем не менее, проявляют и биоморфные свойства: они растут, достигают расцвета, дряхлеют и разрушаются *при взаимном соударении*.

Нетрудно заметить, что *архэ* у атомистов как бы распадается в соответствии с их фундаментальной оппозицией непрерывной единой пустоты и дискретной множественности атомов на две компоненты. Активность, самодетельная сторона *архэ* субстантивируется в вечно движущихся бесконечных по числу и разнообразию атомах. Смысл же того, что отходит пустоте, был намечен уже Анаксимандром в его утверждении, что Земля пребывает неподвижной, «ничем не поддерживаемой», поскольку находится в *центре* Вселенной и все возможности движения для нее — равновероятны и равноправны (изономия). Изономия для атомистов — естественна, и *пустота* в их онтологической картине играет роль предпосылки и условия фундаментальной изономии атомов и миров (она сама по себе есть абсолют изономии)<sup>3</sup>. Более того, изономия — онтологична. Она онтологична в том смысле, что служит выражением принципа единства мышления и бытия (см. [9, сс. 48-49, 62-64]). Все, что может быть помыслено, полагают атомисты, — равновероятно и равноправно. А поскольку Вселенная, атомы и пустота — вечны, для вечного же возможность

ничем не отличается от действительности, то все, что мыслимо, — уже существует где-то в бесконечных просторах Вселенной как бесконечное же множество бесконечно разнообразных в себе миров.

Атомисты, в отличие от орфико-пифагорейской традиции, полагают, что все, видимое нами, есть *один* мир; другие миры нам не видны. И если Демокрит еще допускал внешнее происхождение некоторых небесных тел, как бы «захваченных» извне, то Эпикур утверждает, что границы миров абсолютно непроницаемы. Этот образ замкнутых, непроницаемых друг для друга миров (хотя и расширяющихся за счет внешней экспансии в период своего роста), которые сталкиваются, и меньший или наиболее «дряхлый» из них при этом гибнет, — не только весьма впечатляет (особенно в аспекте размышления о нашей катастрофической современности), но и несет в себе глубокий онтологический смысл. Именно, всякий *мир* в онтологии ММ целостен и автономен, а все прочие миры — лежат за его горизонтом. В атомизме атомы (вне зависимости от своего размера) и миры — только умозрительны, причем атомы суть умозрительные сущности, а миры — умозрительные явления, запредельные для чувственного восприятия. На этом основании можно сказать, что мир есть своего рода *локальная тотальность*, то есть он ограничен «извне», но бесконечен — в восприятии своих обитателей — «изнутри».

Одним из важнейших вопросов онтологии ММ является вопрос об источнике самой множественности миров. Ведь из того, что Универсум бесконечен, еще не следует, что в нем должно быть множество миров, а не один-единственный бесконечный мир. Левкипп и Демокрит решают этот вопрос сугобо формально, в математическом стиле. Но уже Метродор Хиосский, не удовлетворенный данным решением, предложил в качестве источника бесконечного ММ бесконечную творческую мощь природы; в дальнейшем, у Эпикура и Лукреция, эта бесконечность производящих ресурсов природы подчеркивалась как *vis infinitatis*, «сила бесконечности» [9, с. 65]. В позднем Средневековье аргумент природы был заменен аргументом бесконечной мощи Творца, которую не может ограничить и исчерпать никакое конечное творение.

Довольно очевидно, что множественность миров неразрывно связана с чем-то вроде принципа относительности, т.е. отсутствием единого центра Универсума, отсутствием абсолютной «системы координат», или с принципом полицентризма: каждый мир имеет свой центр, свою «систему координат», свою «волю к власти».

Главное затруднение атомистической концепции Гегель, например, сформулировал следующим образом: «как только мы признаем, что эти атомы, в качестве маленьких частиц, существуют самостоятельно, их соединение станет совершенно внешним и случайным складыванием» [10, т. 1, с. 309]. Вихрь, будучи механизмом космического масштаба, никак не может претендовать на создание наблюдаемого разнообразия устойчивых форм отдельных вещей и задавать закон их индивидуального и совместного существования.

### Монады (Г.В.Лейбниц)

Второе дыхание идея ММ приобрела в XVI-XVII вв., после великих географических, этнографических и астрономических открытий. Миры стали рассматриваться и обсуждаться, прежде всего, как *обитаемые* и предельно разнообразные. Путешествия в иных мирах (странах) или описания европейского мира, увиденного глазами какого-нибудь экстравагантного чужака, становится излюбленным литературным приемом эпохи Просвещения. Сирано де Бержерак, Свифт, Фонтенель, Вольтер, Монтескье и другие отдали ему свою дань. Нередко он использовался для критики и сатиры существующих порядков. Такое внимание и интерес к теме ММ и «чужих» вполне может рассматриваться как симптом социокультурного кризиса и перелома, начатого в Возрождении и закончившегося в эпоху Просвещения; примерно так же, как это можно сделать и по отношению к периоду кризиса классического полиса V в. до н.э., когда и появилась атомистическая философия (ср. [9, с. 256]).

Онтологической вершиной Просвещения был, несомненно, Лейбниц с его *монадологией*. Сам Лейбниц, излагая историю своих интеллектуальных поисков, пишет, что освободившись, благодаря занятиям математикой и механикой, «из-под ига Аристотеля», он «обратился к пустому пространству и атомам..., но отказался от этого после многих размышлений о невозможности найти *принцип истинного единства* в одной только материи...» [11, т. 1, с. 272]. Ему пришлось вернуться к «субстанциальным формам», причем он «нашел, что природа этих форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе души» (там же, с. 272-273). Таким образом, «поскольку *материальные атомы* противоречат разуму», то, утверждает Лей-

бниц, существуют только *«атомы-субстанции»*. «Их можно было бы назвать *метафизическими точками*: они обладают чем-то *жизненным* и своего рода *представлениями...*» (там же, с. 276).

Итак, согласно Лейбницу, существует множество индивидуальных деятельных простых субстанций («субстанциальных деятелей», как именует их Н.О.Лосский), или *монад*, которые «и суть истинные атомы природы» (*Монадология* § 3) и образуют более сложные (составные) субстанции, или тела. Монада «не имеет окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (§ 7), она есть живое зеркало, отражающее универсум со своей точки зрения (§§ 56, 57 и др.) и «настоящее ее чрево будущего» (§ 22). Монада не имеет частей, но обладает в себе множеством состояний и отношений, поскольку ее субстрату присущи *восприятие* (*representatio*, представление) и *стремление* (*appetitus*, воля). Отсюда следует, что «естественные изменения монад исходят из *внутреннего принципа*, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады» (§ 11).

Всякая монада в соединении с особым телом (бесконечным множеством других монад) образует «живую субстанцию». Согласно Лейбницу, существует бесконечное множество ступеней монад, из которых одни более или менее господствуют над другими [11, т. 1, с. 405], но особенно он обсуждает иерархию монад, включающую «жизни, души, духи» (там же, с. 404). Низший разряд образуют «жизни», или «энтелехии», — в них есть известное совершенство и автаркия, которая «делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами» (*Монадология* § 18). Монады, восприятия-перцепции которых более отчетливы и сопровождаются памятью, — суть *души* (там же, § 18). Души, которые, сверх того, обладают *«анперцепцией-сознанием»*, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния», которое производится перцепцией [11, т. 1, с. 406], — принадлежат к разряду «разумных душ», или *духов*. «Дух не только зеркало мира творений, но и образ Божества. Дух не только имеет восприятия дел Божиих, но и сам способен производить нечто им подобное, хотя и малых размерах» (там же, сс. 410-411).

Только Бог есть первичное Единство, или «изначальная простая субстанция», он выступает источником творения всех монад, основателем и гарантом «предустановленной гармонии», только через посредство Бога монады могут иметь влияние друг на друга, причем — только *идеальное* влияние (*Монадология* §§ 47, 51). «В Боге заключается *могущество*, которое есть источник всего, потом *зна-*

ние, которое содержит в себе все разнообразие идей<sup>4</sup>, и, наконец, *воля*, которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего» (§ 48). Едва ли не главная заслуга Бога — в том, что он создал *связь*, приспособленность (accommodation) всех сотворенных вещей таким образом, что «любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции.... И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады» (§ 57). Естественно, что конечные монады не могут адекватно отражать весь бесконечный универсум, но что-то представляют лучше, отчетливее, что-то — хуже, более смутно. А именно, «хотя каждая сотворенная монада представляет весь универсум, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет» и сообразно которому универсум в ней отражается (§ 62).

Антропологическая параллель монады, даже если бы сам Лейбниц и не указывал на нее, столь очевидна, что перенести монадологическую конструкцию на *личностный мир* индивидуума не представляет вроде бы особого труда. Например: личностный, или *сингулярный* мир есть интерсубъективный *жизненный мир* (Lebenswelt), «увиденный» данным человеком со своей особой точки зрения, своей позиции в этом общезначимом, универсумальном жизненном мире. Однако как быть с инстанцией Бога? Если мы не признаем ее существование, то личностный мир оказывается вопросом мироустроительной деятельности человека, а не само собой разумеющейся данностью. «Воля и представление» в конечном счете определяют, удастся ли человеку сформировать *свой личностный мир*, целостный и со своим собственным центром власти; ибо (как подчеркивает Визгин [9, с. 263]) мир — это не только вместилище, но и *гармония*. Впрочем, это не обязательно, т.к. человек, как известно, — «существо общественное» и вне зависимости от того, есть ли он просто *индивид* или достиг состояния *личности*, ему необходимо жить с другими людьми, образывая и поддерживая тот самый интерсубъективный «жизненный мир» (его можно назвать «регулярным миром» — в отличие от сингулярного личностного мира), внимание к которому привлек Гуссерль.

Но что такое в перспективе онтологемы множественности есть сам этот *жизненный мир*, что здесь «жизнь», «представление», «стремление», «тело» и прочие характеристики монады?

### Мир, культура и цивилизация (О.Шпенглер)

Ситуация, в которой и над которой размышляет Освальд Шпенглер, — это «падение Запада», именно, падение западноевропейской *культуры*. Событийный центр здесь — первая мировая война, поставившая под вопрос все итоги столетнего, по меньшей мере, развития Европы. «Существует ли логика истории?» — спрашивает Шпенглер в самом начале своего труда и уточняет: «...не лежат ли в основе всякого исторического процесса черты, присущие индивидуальной жизни?» [12, т. 1, сс. 34-45]. Собственно, в этом уточнении, как пышное дерево в семечке, содержится едва ли не вся его «нефилософская философия». В частности, сюда можно отнести центральное положение метафоры *души* — ведь душа еще со времен античности понималась как *архэ* человека. «Жизнь есть осуществление душевно возможного...» (там же, с. 45) — вот априори Шпенглера.

«*Мир как история*, понятый, наблюдаемый и построенный на основании его противоположности, *мира как природы*, — вот новый аспект бытия...», рассматривать который Шпенглер намерен, противопоставив — по форме, а не материалу — «два различных способа, при помощи которых человек может подчинить себе, пережить свой окружающий мир» (с. 37). Именно, речь идет о противоположности «планомерно строящего воображения» и «целесообразно разлагающего опыта», «картина и символ» — против «формулы и системы» (там же). Выстраивая дискурс под знаком *формы*, Шпенглер не оставляет сомнений в своей позиции: «Убеждение, что все *существующее* некогда находилось в *становлении*, что в основе всего, имеющего отношение к природе, и всего познаваемого лежит момент исторического, что в основе мира, как действительности, лежит «я» как возможность... приводит нас к факту, что всякое явление... неминуемо есть *выражение чего-то живого*. В ставшем отражается становление» (с. 87-88). Более того, «отправляясь от непосредственного чувства жизни, мы начинаем замечать, что вся картина окружающего мира есть функция самой жизни, отражение, *выражение, символ* живущей души, притом прежде всего отдельной души, взятой самой по себе. ...*Морфология мировой истории неизбежно приводит к всеобщей символической*» (с. 88).

Таков проект. Как он реализуется? Остановимся только на некоторых релевантных нашей теме моментах.

Наиболее существенным для себя Шпенглер считает «нахождение той противоположности, на основании которой только и можно понять сущность истории: противоположности *истории и природы*» (с. 91). Однако, что значит «нахождение» давно и активно обсуждавшейся оппозиции?... Видимо, речь идет об особом открывшемся Шпенглеру смысле этой противоположности. Смысле, который он пытается выразить, выстраивая пространство оппозиций: становление — ставшее, направление — протяженность, Dasein — Wachsein, органическое — механическое, судьба — причинность, история — природа, культура — цивилизация, воля — мышление..., среди которых едва ли не самая основополагающая (к ней Шпенглер раз за разом сводит свои пояснения) — оппозиция «время — пространство». Лежащая в онтологической основе «морфологии мировой истории» противоположность применительно к данной оппозиции выражается следующим образом: «Пространство противоречит времени, *хотя последнее и предшествует, и лежит в основе первого*» (12, т. 1, с. 185). В эту схему укладываются практически все шпенглеровские оппозиции, включая «культуру и цивилизацию», «душу и мир».

Каким же образом здесь возникает множественность миров? Ответ лежит в сути *символического*. Символ, по Шпенглеру, есть «часть действительности, обладающая для телесного или умственного глаза определенным значением, рассудочным образом не сообщаемая» (там же, с. 231). Но суть, вообще говоря, не в этом. «Предположим, что все, что существует, есть некоторое *выражение* душевного..., но оно одновременно есть и *впечатление* на душу, и это взаимоотношение, когда человек бывает одновременно субъектом и объектом, представляет собой суть символического» (там же, с. 232).

Следующий ход состоит в том, чтобы «говорить не о том, что такое мир, а о том, что он обозначает» (там же, с. 234). Под таким углом зрения, «действительность — иными словами, мир по отношению к душе — для каждого отдельного человека и каждой отдельной культуры есть проекция обладающего направлением в область протяженного; она — воплощение внутреннего бытия и сущности, собственное, отражающееся в чужом; она *означает само это бытие*» (там же, с. 234). Такова действительность как совокупность всех символов по отношению к душе — «Все, что есть, есть также символ» (там же, с. 236). Следовательно, «путем столь

же творческого, сколь и бессознательного акта — не «я» осуществляю возможное, но «оно» осуществляется чрез мое посредство как эмпирической личности — из совокупности чувственных и относящихся к области памяти элементов с полной неизбежностью внезапно возникает «этот» мир, *единственно существующий* для меня. ...Поэтому существует столько же миров, сколько людей и культур» (там же, сс. 234–234).

Возможность же самого этого *проецирования* времени в пространство, души в мир, составляющее сущность символа, возможно в силу того, что «смысл всякой настоящей — *бессознательной и внутренне необходимой* — символики коренится в феномене смерти, в котором вскрывается сущность пространства» (с. 239). Не столько сама смерть, сколько ее *феномен*, «создавая душу и мир как таковые, разделяя и противопоставляя их», приводит к тому, что «все вещи становятся не только впечатлениями..., но и выражениями» (там же), а это и означает рождение культуры. Будучи сущностно связано со смертью, пространство *как символ*, подчеркивает Шпенглер, оказывается «знаком и выражением самой жизни, самым первоначальным и мощным из всех ее символов» (с. 247), предпосылкой и условием всякой символики, а значит — мира, «как совокупности символов», и мировой истории, как «образа известной души» (с. 214) и ее судьбы. В истории «нет законов, распространяющихся на объекты, а есть идеи, символически открывающиеся в явлениях» (с. 227).

Итак, «существует столько же миров, сколько людей и культур», и происходит это в силу того, что и люди, и культуры имеют *душу*. На естественный вопрос о том, что же такое душа, Шпенглер, по сути, отказывается дать ответ, ссылаясь, во-первых, на то, что душа принадлежит к тем феноменам, которые невозможно выразить в понятиях (разве что постичь как «противопонятие» к понятию мир), а во-вторых, на непосредственную достоверность собственной души для человека. Если применительно к индивидуальной душе с этим можно согласиться, то с «душой культуры» все это становится крайне проблематичным. Впрочем, в качестве одного из не мистических вариантов можно понимать «душу» («аполлоновскую», «магическую», «фаустовскую» и т.п.) просто как некий принцип внутренней цельности, системности или, по меньшей мере, консистентности культуры.

Возможны ли отношения и взаимодействие между культурами (мирами)? Да, отвечает Шпенглер, хотя роль таких контактов сильно преувеличена, поскольку культуры — первичны, а их вза-

имодействие — вторично (см. [12, т. 2, с. 55]). «Две культуры могут соприкоснуться меж собой — при контакте двух людей или же когда человек одной культуры видит перед собой мертвый мир форм другой культуры в ее доступных для восприятия останках. И в том и в другом случае деятелен один лишь человек», при этом «всегда бывает важен не первоначальный смысл формы, но лишь сама форма, в которой деятельное ощущение и понимание наблюдателя обнаруживают возможность для *собственного* творчества. Смыслы не передаются. Ничто не в состоянии притушить глубокого душевного одиночества, пролегающего между существованием двух людей, принадлежащих к разным породам» (там же, сс. 57-58). «Наследование» и «продолжение» одной культуры в другой есть иллюзия. Смотреть надо не только на то, что было внешним образом заимствовано, но и на то, что было отвергнуто. «Невозможно не изумляться бессознательной мудрости производимого выбора и столь же решительного перетолкования. ...Ни в чем, быть может, внутренняя сила существования не выражается с такой отчетливостью, как в этом *искусстве планомерного непонимания*» (там же, с. 59).

Специфика понятия культуры у Шпенглера существенным образом определяется оппозицией «культура — цивилизация». Поставив перед собой задачу определить историческое будущее (угасание) культуры Западной Европы, дать образец «нефилософской философии будущего» и, более узко, «морфологически определить строение современности, точнее говоря, времени между 1800 и 2000 годами» [12, т. 1, с. 63], он сталкивается с тем, что одной из проблем «критики современности» оказывается «неумение отделить взаимно друг друга проникающие комплексы форм культурного и цивилизационного существования» (там же, с. 74). Метафоры, которыми Шпенглер разъясняет свое понимание оппозиции культуры и цивилизации, хорошо известны: «культуры суть организмы (растения)» (там же, с. 169 и др.), «цивилизация есть неизбежная судьба культуры» (с. 69), «культура и цивилизация — это живое тело души и ее мумия» (с. 461) и т.д., — самое ключевое, быть может, утверждение о том, что *культура* становится *цивилизацией*, когда исчерпывает *во внешнем* все возможности своей *идеи* (с. 172).

Из «растительного» характера культуры следует, в частности, что она привязана к определенному *ландшафту*, что «во всякой культуре язык форм совокупно с историей ее развития привязан к изначальному месту», в то время как «всякая цивилизованная

форма чувствует себя как дома везде, и потому как только появляется, так начинает безгранично распространяться вширь» [12, т. 2, с. 111]. Например, крестьянский дом — «вот предварительное условие всякой культуры, которая опять-таки сама, подобно растению, вырастает из своего материнского ландшафта, углубляя душевную привязанность человека к почве. Что для крестьянина его дом, то для культурного человека город» (там же, с. 92). Но сугубо растительный характер характерен лишь для ранней стадии культуры (или даже для «пракультуры»), которой отвечает такая форма совместного человеческого существования, которую Шпенглер именуется «расой» (в современных терминах ее следовало бы назвать, скорее, «этносом»). Раса образуется, когда «к энергии крови, которая на протяжении столетий неизменно запечатлевает одни и те же телесные черты («фамильные черты»), и к власти почвы («человеческая порода») добавляется еще загадочная космическая сила равного такта тесно связанных общин» (с. 129). Раса «имеет корни» и «не переселяется» (с. 121). Упомянутый уже «дом — наиболее чистое выражение расы из всех, какие только бывают... и выражение это внутри расы «человека» как такового, принадлежащего биологической картине мира, выделяет человеческие расы собственно всемирной истории, т.е. потоки существования (Dasein) намного более душевного значения» (с. 122). Собственно, это и есть момент образования городов и начала всемирной истории, которая суть «городская история» (с. 97).

При известном напряжении взгляда здесь можно увидеть как бы пунктирный контур иерархия монад Лейбница, именно «жизнь — душа — дух». Действительно, вслед за расой, отдаленно напоминающей «жизнь», или «энтелехию» Лейбница, Шпенглер так определяет *народ*: «Для меня народ — это *единство души*» (с. 169). Народы могут «менять язык, расу, имя и страну: пока живет их душа, они внутренне присоединяют к себе людей какого угодно происхождения и их передельывают» (там же). «Народ, по стилю принадлежащий одной культуре, — продолжает Шпенглер, — я называю *нацией*... Это наименее значительное из всех великих объединений внутренне сплавляется не только мощным чувством «мы» (как народ — *В.Н.*). В основе нации лежит идея. В этих потоках общего существования имеется глубинная связь с судьбой, со временем и историей, оказывающаяся иной во всяком отдельном случае, определяя также и отношение народа к расе, языку, стране, государству и религии» (с. 175). Нации — это и «градопостроящие народы в собственном смысле» (с. 176).

Занимающий ключевую позицию в культуре и истории город поначалу всего лишь «удостоверяет» тот ландшафт, ту землю, среди которой он царит, он «является возвышением ее образа» (с. 97), но поздний город, а тем более так называемая «мировая столица», отрицает природу, отрицает и разрушает все, кроме себя. «Этот каменный колосс, «мировая столица», высится в конце жизненного пути всякой великой культуры» (там же, с. 102), отмечая эпоху безусловного доминирования цивилизации. Более того, «этот город есть мир, мир в подлинном смысле слова: он имеет значение человеческого обиталища *лишь как целое*. Дома — это лишь атомы, его образующие» (с. 103). В мировых столицах нации угасают (с. 176), их населяет «цивилизованный человек»: «Цивилизованный человек, этот *интеллектуальный* кочевник, вновь всецело микрокосм, он совершенно безроден и свободен *духовно*, как были чувственно свободны охотники и пастухи» (с. 92).

Применительно к последней стадии, характерной, согласно Шпенглеру, и для современности, он заключает: «мы стоим перед фактом *бесплодия цивилизованного человека*», причем не в обычном репродуктивном смысле (хотя и он имеет место) — «нет, здесь налицо всецело *метафизический* поворот к смерти. Последний человек города *не хочет* больше жить, не как отдельный человек, но как тип, как множество: в этом *совокупном существе* угасает страх смерти» (с. 107). Наконец, «никто более не сражается за идеи. Последняя идея, идея самой цивилизации, сформулирована в своих основных моментах, и также завершены — в *проблемном смысле* — техника и экономика» (с. 113). Мир, таким образом, умирает, оставляя свое бездушное тело в наследие молодым или зарождающимся культурам, если таковые найдутся.

### Мир в Универсуме миров

Итак, что же такое мир? *Мир* — это социокультурное пространственно-временное целое.

*Пространство* мира имеет в своем «ядре» определенный вмещающий ландшафт, определенный регион земной поверхности со всем, что имеет значение для людей и включено ими в свою жизнь и практику. Этот ландшафт «пропущен» через сознание и деятельность, социализирован (см., например, [13]), нагружен и структурирован историческими и культурными значениями и значимостями. Именно в таком виде он входит в тело мира — «объективный» ландшафт существует только в науке. Кроме реально-

телесного топоса мира в состав его пространства входит весь Универсум, «увиденный с точки зрения» данного мира; это видение может быть выражено в мифах, обыденном или научном знании о других странах, мирах, галактиках и т.п.

*Время* мира образуется из исходно дискретного множества индивидуальных телесно-реальных времен. Индивидуальное время здесь следует понимать в смысле жизненного времени тела, его имманентной, как бы внутренней, или «экзистенциальной» темпоральности (анализу которой Хайдеггер посвятил свое «Бытие и время»), из (на) которых «впоследствии», посредством особых форм синхронизации, образуется единое, общественное или *публичное* время того или иного регулярного мира (см., например, [14, с. 411 и далее]). Общественное время лежит в основе всего общественного воспроизводства: как хозяйственно-экономического, так и чисто социального. И индивидуальные, и общественное времена перешлепываются с природными циклами вмещающего ландшафта, образуя с ними культурно определенные и закрепленные в разного рода объективациях (например, в архитектуре и производственных технологиях) структуры отношений, а все вместе — *жизнь* мира.

*Социокультурная целостность* мира обеспечивается не только посредством очерченного выше пространственно-временного единства, но и за счет того, что на чисто человеческом уровне мир имеет в качестве своего субстрата социальные общности разного рода (вплоть до государства и союза государств), в отношении которых культура выступает нормативной структурой, обеспечивающей устойчивое, долговременное существование. Кроме того, культура содержит рамки, задающие смысловую связность и «плотность» мира. Именно потому, что культура (ее мировоззренческая компонента) поддерживает тотальную интерпретацию всего, о чем в данном сообществе существует «социальный опыт», с соответствующими вариациями, интер- и экстраполяциями, в «нормальном» состоянии мира нет «дыр», в которые было бы видно (откуда бы выступало) иное в его крайней форме *чужого*.

Заметим, что случай так называемого «природного мира» (например, в форме *биоценоза*) может быть получен из данного курса в качестве своего рода «вырожденного случая» — случая отсутствия человека и объективаций его культуры.

Основополагающим отличием социокультурных миров от природных служит то, что границы между социокультурными мирами (как сингулярными, так и регулярными) носят не физи-

ческий, но *смысловой* характер. Социокультурные миры, как своего рода тела, непроницаемы друг для друга на уровне смысла: смысл одного мира не пересекается и не переводится в смысл другого. Объективно одна и та же вещь за счет разной культурной интерпретации как бы «раздваивается». Джомолунгма так же далека от Эвереста, как Восток и Запад, которым, по Кипплингу, «никогда не сойтись». Таким образом, миры могут располагаться на одной и той же территории, в границах одного и того же вмещающего ландшафта, одних и тех же архитектурных и инженерных сооружений, оставаясь при этом безнадежно чужими друг для друга. Они могут при этом локально сотрудничать, конкурировать или сохранять индифферентность. Нетрудно понять, что возможность «мирного сосуществования» детерминруется тем, насколько эффективно удастся примирить различные системы интерпретации и оценивания «точек пересечения» миров. Сегодня, когда географические и государственные границы уже не изолируют и не скрепляют разные миры столь надежно, как раньше (а и раньше это было не так уж надежно), вопрос о *поликультурности* стал одной из самых актуальных и острых проблем<sup>5</sup>.

Вообще говоря, вышеизложенное отвечает тому состоянию Универсума, которое к концу XX века уже не существует. Прошедший исторический перелом связан, в первую очередь, с развитием инженерии, придавшей технике и технологии, в конце концов, всепроникающий и вездесущий характер. Это, во-первых, привело к тому, что биоценозы (в которые человек некогда входил как верхнее, завершающее трофическую цепь звено) перерождаются в *техноценозы* [15].

Во-вторых, сформировались и бурно развиваются разного рода — транспортные, финансовые, информационные и т.д. — всемирные инфраструктурные сети. Развитие инфраструктуры вообще сделало возможным феномен *экстерриториальности*. Уже в случае автотранспортной инфраструктуры мы видим по всему миру почти одинаковые дороги и правила движения, одни и те же марки машин, одинаковые бензозаправки и закусочные...

В случае же глобальных телекоммуникационных сетей, например Интернет, вся инфраструктура унифицирована настолько, что практически полностью исчезает из поля зрения обычного пользователя-потребителя. На базе Интернет сложился уже целый мир (или даже несколько), в котором можно учиться, работать, отдыхать, развлекаться, искать друзей и знакомиться, получать медицинские, юридические и иные консультации, вести

научные и политические дискуссии, заниматься виртуальным сексом, ходить по «магазинам» и делать покупки (реальные), можно построить себе «дом» (homepage) и принимать в нем гостей. В полном соответствии с понятием монады Лейбница Интернет репрезентирует в себе структуры всех иных миров. К тому же в Интернет, при всей ее демократичности и свободе, существует вполне реальная власть, свои «силовые структуры» (Internet Engineering Task Force, Internet Research Task Force и др.), хулиганы и грабители (хакеры), случаются реальные компьютерные «эпидемии»... Технически упразднивший все государственные границы Интернет, тем не менее, сегодня подвергается все более жестким попыткам со стороны правительственных органов разных стран поставить ее под тот или иной государственный контроль. При всем том, Великая сеть сетей, Интернет, в известном смысле есть всего лишь вышшая, на данный момент, точка «инфраструктурной революции», освобождающей человека от привязанности к «вмещающему ландшафту» и дающая новому «интеллектуальному кочевнику» невиданные доселе просторы (киберпространство) и свободу.

Бурный рост разного рода политических и PR-технологий привел уже к тому, что и этносы конструируются (см., например, [16]).

Не означает ли все это, что роль творческого, бесконечно производящего миры начала, ранее возлагавшаяся на природу или Бога, теперь взяла на себя инженерия? Что идея Мира из предельной, замыкающей рамки, становится рабочей идеей, идеей для инженерного воплощения?..

### Заключение

Возникшие в результате технико-технологического и социокультурного развития условия для «размножения» миров, с одной стороны, дают каждому человеку возможность развития своей индивидуальности, возможность избежать унифицирующего влияния своего непосредственного окружения, но с другой стороны — это ведет к смешению миров, к разрывам, катастрофам, массовому вторжению *чужого*. Даже в самом благоприятном, западном либерально-демократическом варианте наступает эрозия культурных основ. «Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступными как на рынке, — пишут исследователи социального *конструирования реальности* П.Бергер и Т.Лукман, — содержит в себе особые сочетания субъективной реальности и идентичности. Растет общее сознание релятивности *всех* миров,

включая и свой собственный, который теперь осознается, скорее, как *один* из миров, а не как *Мир*. Вследствие этого собственное институциональное поведение воспринимается как «роль», от которой можно отдалиться в своем сознании и которую можно «разыгрывать» под манипулятивным контролем» [3, с. 278]. Миры теряют свою «плотность» и резистентность, их жители превращаются в постмодернистских шизоидов, «людей без свойств»...

Если теперь попытаться определить, что же служит онтологической сердцевиной мира, то можно указать на особое для каждого мира (как регулярного, так и сингулярного) стремление<sup>6</sup> к *конвертированию* (взаимообращению) времени и пространства, и способ такого конвертирования, при котором ни время, ни пространство не только не исчезают, «переходя в противоположность», но только не констатируются как таковые, в своей особенности и единстве. В сущности это и есть *бытие*. Применительно к природному миру такое взаимодействие проявляет себя как *движение* — в широком смысле изменения вообще, включая *жизнь*, — над загадкой которого уже тысячи лет бьется человеческая мысль. В социокультурных мирах ближайшим внешним проявлением этого взаимодействия выступает *история*.

Таким образом, разные миры — разные исторические линии. Катастрофы, с этой точки зрения, суть «короткие замыкания» этих исторических линий через некие всеобщие эквиваленты, первым среди которых сегодня, как и в незапамятные времена, выступает *власть*, контроль над ресурсами миростроительства, включающими в себя как пространство, так и понимание.

### Литература

1. Эрн В.Ф. Соч. М., 1991.
2. Вальденфельс Б. Мотив чужого. М., 1999.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1991.
4. Уолцер М. О терпимости. М., 2000.
5. Гелфтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
7. Щедровицкий Т.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодейственного подходов. «Вопросы методологии», 1991, № 2.
8. Никитаев В.В. Онтологии и проблема технической реальности. «Вопросы методологии», 1997, № 3-4.
9. Визгин В.П. Идея множественности миров. М., 1988.
10. Гегель Г.В.Ф. История философии. В 3-х томах. СПб., 1994.
11. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. М., 1982.
12. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х томах. Т. 1. Н-ск, 1993, т. 2. М., 1998.
13. Бурдьё П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение. — П. Бурдьё. Социология политики. М., 1993.
14. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
15. Кудрин Б.И. Введение в технетику. Томск, 1993.
16. Тишков В. Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе. «Вопросы социологии», 1993, № 1/2.

## Примечания

- <sup>1</sup> «Всякий исследователь, принимающий *натуралистический подход*, независимо от того, в какой науке он работает, исходит из того, что ему уже дан объект его рассмотрения, что он сам как исследователь противостоит этому объекту и применяет к нему определенный набор исследовательских процедур и операций, которые и дают ему, исследователю, *знания об объекте*. Эти знания представляют своего рода трафареты, шаблоны или схемы, которые мы накладываем на объект и таким образом получаем его изображение, а вместе с тем — вид и форму самого объекта. Исследователь-натуралист никогда не задает вопросов, откуда взялся «объект» и как он в принципе получается, ибо для него, сколь бы методологически изощренным и развитым он ни был, *природа с самого начала состоит из объектов*, а точнее, как писал К. Маркс, *из объектов созерцания*, которые и становятся затем объектами специального научного исследования» [7, с. 4].
- <sup>2</sup> Существенно, что мы пытаемся здесь *рассуждать* об онтологическом мышлении вообще, то есть занимать рефлексивную метапозицию. С этим связан ряд сложных вопросов, на которых мы не будем здесь останавливаться; просто в ходе дальнейших размышлений не будем забывать, *cum grano salis*, что мы сами ограничены *некоторым* онтологическим горизонтом. Ограничены, во-первых, собственным онтологическим опытом (если таковой был), способностью реконструировать ситуации и имитировать онтологический опыт других; во-вторых, доступной нам культурно-исторической ретроспективой; в-третьих, поставленной задачей, имеющимися у нас средствами анализа, языком и т.п.
- <sup>3</sup> Иначе говоря, если принимать столь очевидно напрашивающуюся аналогию космологической картины атомистов с практикой полисной демократии, где свободные граждане, «сталкиваясь друг с другом и всячески кружась» в спорах на агоре, которая выступает как центр этого своего рода вихревого мира-полиса, «разделяются по взаимному сходству», образуя тем самым очередное состояние мира полиса, то пустота Левкиппа суть аналогия *права*, причем такого, в рамках которого все сущее обладает равноправием — *изономией*.
- <sup>4</sup> Включая идею бесконечного множества возможных универсумов, из которых Бог выбирает наиболее гармоничный (11, т. 1, с. 422).
- <sup>5</sup> Пожалуй, единственный успешный (пока) опыт реализации двукультурности представляет собой Япония. Политика Запада по навязыванию «общечеловеческих ценностей» всему человечеству, после известных событий на Балканах 1999-го года, вряд ли может быть расценена достаточно позитивно.
- <sup>6</sup> *Appetit*, по Лейбницу, который Хайдеггер указывает в качестве первого определения «воли к власти» Ницше [6].