

*М. А. Можейко,
доктор философских наук, профессор*

ПАРАДИГМА НЕЛИНЕЙНОГО МЫШЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ И ВОСТОЧНАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Идея линейного детерминизма являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, ибо освоенные до сих пор типы системной организации объектов (от простых составных до развивающихся) могли быть адекватно интерпретированы в этой парадигме. Однако вместе с XX ст. идея линейного прогресса, столь долго сопровождавшая человечество на его пути, покидает сцену. В фокусе внимания оказывается идея нелинейности – как применительно к естественнонаучной (синергетика), так и применительно к гуманитарной (постмодернистские аналитики) сферам. Современная культура демонстрирует важнейший парадигмальный сдвиг, порожденный этой идеей, – отказ от презумпции принудительной каузальности, т. е. идеи наличия внешней по отношению к исследуемому процессу причины.

Этот сдвиг имеет своим следствием непосредственное обращение современной науки и философии к тезаурусу восточной культурной традиции, фундированной идеей спонтанности.

Классическая западная культура в качестве своей несущей семантической оси конституировала субъект-объектную оппозицию: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей как для классической науки (все, к чему ни прикоснется научное познание, становится объектом), так и для классического типа философствования с его интенцией на рефлексивное усмотрение в ряду своих функций функции мировоззренческой и, соответственно, на субъект-объектную артикуляцию своего предмета.

Западный тип социальности, базирующийся на дифференцированном ремесленном производстве, способствует оформлению в культуре представлений о человеке как выделенном из природы субъекте ее преобразования: акт деятельности артикулируется как действие субъекта, направленное на объект. Подобная ориентация генетически восходит к традиции античной Греции с ее пафосом преобразования (например, при строительстве дороги не обходили

гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки; показательна и древнегреческая трактовка мастера как *demiourgos* – «творец вещи»). Типична в этом отношении логическая система Аристотеля, дифференцированно выделяющая целевую, действующую и формальную причины, репрезентирующие субъектный блок деятельности акта, и лишь обозначающая объектный блок как таковой, фиксируя материальную причину.

В культуре западного типа оформляется стиль мышления, предполагающий не только выраженное противостояние субъекта и внеположенного ему объекта, но и акцентированное отнесение любого результативного процесса к субъекту, мыслимому в качестве Автора и Внешней Причины. Это проявляется в парадигме деизма, а также в языковой формуле «примысленного субъекта» в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса: от древнегреческого «Зевс дождит» – до современного английского «*it is raining*».

В отличие от этого для традиционной восточной культуры характерен акцент на объективно-предметной составляющей деятельности (предмет деятельности, превращающейся в соответствующий продукт в ходе трансформации его свойств при взаимодействии с орудиями деятельности). Это обусловлено тем обстоятельством, что традиционная культура основана на аграрном типе хозяйствования, предполагающем исходно не только и не столько активное вмешательство человека в процесс, но и ориентацию на использование спонтанно возникающего продукта (показательна в этом отношении древнекитайская притча о человеке, тянувшем злаки из земли, торопя их рост). Деятельностный акт артикулируется в данном случае как спонтанный процесс изменения предмета, по отношению к которому субъект мыслится в качестве имманентно включенного. В подобном культурном контексте человек не переживает себя автономным субъектом преобразований внешнего мира, деятельность осмысливается синкретично, без резкого членения на объектную и субъектную ее составляющие.

Подобный тип культуры актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. Типичным примером могут в этом отношении служить аксиологические презумпции даосского принципа недеяния «у-вэй»: «пусть... будут десятки и сотни приспособлений-инструментов, а не применяют. ...Хоть есть лодки и колесницы, а никто на них не ездит. Хотя есть

вооруженные воины, а никто их не строит», и «когда состояние отсутствия стремлений осуществляется посредством покоя, тогда выправление Поднебесной будет происходить само собой» [4]. Личность мыслится как элемент космического целого, и в ряду ее достоинств акцентируется не самореализация в преобразующей внешний мир деятельности, но внутреннее самоустроение, предполагающее достижение гармонии с мирозданием.

Данные максимы очевидно альтернативны презумпции активной жизненной позиции как нормативному требованию классической античной этики (полисный закон во времена Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках; реакция Гомера на «гнев Ахиллеса», чье уединение и уход от борьбы он воспринимает как из ряда вон выходящие, хотя с точки зрения восточной культуры это было бы как раз типовым поведением обиженного).

Указанная разница в акцентировке субъектного и объективно-предметного блоков деятельности находит свое выражение на всех уровнях культуры, фундируя собою даже различные типы построения соответствующих языков. Так, в древнекитайском языке вэньянь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив (выражающие – соответственно – предмет и изменяющиеся его свойства), в то время как в древнегреческом и во всех более поздних языках – имя и глагол (субъект и осуществляемое им действие).

На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей, космогенеза, восточные и западные экземплификации которого оказываются в исследуемом контексте радикально альтернативными. Так, восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса: от раннего даосизма до философской модели мироздания, основанной на концепции «цзы-жань» («самокачества»), объясняющей сущность вещей всеобщим космическим резонированием одинаковых «жань» («качеств») – «чжи-жань», т. е. качество созданное, привнесенное извне, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии.

В отличие от этого для европейских философских космогоний характерны такие модели становления и дальнейшего развития

мироздания, которые предполагают фиксацию и выделение изначального субъекта – инициатора и устроителя космического процесса, – последний трактуется в данном качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта, а потому подчиненного изначальной цели и разумной логике. Данная презумпция пронизывает собою всю западную традицию классического философствования (от моделей античной натурфилософии, где фигура «нуса» и «логоса» функционально занимают семантическую позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза, – до установок классического новоевропейского деизма).

Аналогично классическая наука западного образца, фундированная незыблемой презумпцией оппозиции субъекта и объекта, ориентирована на аксиологически педалируемый объективизм, основанный на идее вынесенности, отстраненности позиции субъекта по отношению к объекту.

В этом плане становление неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта – как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской (известный «кризис онтологии» XX в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеей «онтологического релятивизма» и в итоге приведший к эзистенциализации онтологической проблематики: артикуляции *Dasein* М. Хайдеггером, «опыт феноменологической онтологии» Ж.-П. Сартра, трактовка «открытого для понимания бытия» в качестве Я у Г.-Г. Гадамера и др.).

Классическая субъект-объектная оппозиция начинает подвергаться критике как со стороны естественнонаучного вектора культуры, так и со стороны философского. По словам А. Койре, «если и есть нечто такое, за что ответственность может быть возложена на Ньютона или, точнее, не на одного Ньютона, а на всю современную науку, – раскол нашего мира на два чуждых мира» [13, р. 23].

Искусственный, типичный для западного типа рациональности разрыв объективного мира и мира субъекта оценивается как пагубный в первую очередь для человека, чье бытие оказывается

бытием в тотально дегуманизованном мире: как пишет Ж. Моно, известный представитель современного естествознания, о союзе субъекта и объекта, «древний союз разрушен. Человек... осознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной» [16, р. 180].

В фокус критики субъект-объектного типа рациональности попадает прежде всего то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко прагматично артикулированным, т. е., опять же, теряет, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта, который интересует его исключительно с точки зрения возможного покорения. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа (Франкфуртская школа, М. Хайдеггер, современная философия техники в своем антитехницистском векторе развития: Л. Мэмфорд, Ф. Рапп, Х. Шельски и др.) – как угроза человеческому в человеке. По оценке А. Койре, моделированный таким образом мир – это мир, «в котором, хотя он и вмещает в себя все, нет места для человека» [13, р. 24].

В работе «Порядок из хаоса», исходно имевшей название «Новый альянс», а в англо- и русскоязычных версиях – подзаголовок «Новый диалог человека с природой», И. Пригожин и И. Стенгерс оценивают сложившуюся ситуацию следующим образом: «...наука начала успешный диалог с природой. Вместе с тем первым результатом этого диалога явилось открытие безмолвного мира... В этом смысле диалог с природой вместо того, чтобы способствовать сближению человека с природой, изолировал его от нее» [6, с. 45–46]. Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции, как этого и следовало ожидать, по мысли И. Пригожина, привело к тому, что в рамках классической науки универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены [5, с. 46–52].

Синергетическая парадигма, в противоположность этому, ставит своей целью концептуальное обоснование и исследование того, что И. Пригожин и И. Стенгерс обозначили как «сильное взаимодействие проблем, относящихся к культуре как целому, и внутренних концептуальных проблем естествознания» [6, с. 61–62].

Исходя из этого, синергетика выдвигает парадигмальную программу «нового синтеза», провозглашающую своей целью снятие противоречия не только между гуманитарным и естественнонаучным познанием, но и между «двумя культурами», на которые оказалась расколота классическая западная культура: «...для древних природа была источником мудрости. Средневековая природа говорила о Боге. В новые времена природа стала настолько безответной, что Кант счел необходимым полностью разделить науку и мудрость, науку и истину. Этот раскол существует на протяжении двух последних столетий. Настала пора положить ему конец. ...Что касается науки, то она созрела для этого» [6, с. 150].

Что же касается реализации этой интеграционной программы, то, по оценке О.Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что «перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части» [8, с. 26].

По оценке синергетики, «сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени» [6, с. 48].

Исследование синергетикой феноменов самоорганизации макромолекул привело к обоснованию идеи предбиотической эволюции [10; 12], в силу чего, по образному выражению А. Баблоянц, «дарвиновскому “дереву” пришлось пустить корни в неживой мир элементов» [1, с. 244]. И подобно тому, как феномен возникновения жизни, рассмотренный в свете идеи самоорганизации нестабильной среды, оказывается выходящим далеко за пределы его традиционного узкодисциплинарного толкования, так и феномен возникновения социальности утрачивает свой статус конституированно оппозиционного природному миру. Как пишет И. Пригожин, «идея нестабильности... позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу» [5, с. 47]. С точки зрения синергетики человек выступает «интегральной частью окружающей его среды», даже в своей сложности он «не уникален в безмерности Вселенной» [1, с. 24].

Таким образом, как было отмечено С. П. Курдюмовым, «признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания... заставляет... по-новому оценить положение человека в космосе» [3, с. 53].

Соответственно неудивительно, что критика Ю. Кристевой аристотелевской логики с ее жестко фиксированной «действующей причиной» с неизбежностью порождает обращение к классической восточной логике, в частности к концепции Чан Дунсуня. Применительно к стилю мышления Чан Дунсуня Ю. Кристева замечает, что «он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идиограмм), где на месте Бога выявляется диалог Инь-Ян» [14, р. 92]. Если учесть, что фигура Бога осмыслена философией постмодернизма как персонификация идеи внешнего линейного причинения, то обращение Ю. Кристевой к имманентной креативности «диалога Инь-Ян» может быть прочитано как поворот к идее спонтанной самоорганизации. Обращение к культуре традиционного Востока характерно и для Ж. Деррида в плане его программного «антиэллинизма», и для М. Фуко [9].

Аналогичные ссылки на восточную культуру типичны и для классиков синергетики. Так, по наблюдению С. П. Курдюмова, описанный синергетикой механизм самоорганизации «удивительно напоминает древние натурфилософские построения», – в этом контексте «сопоставление этих учений с современными теоретическими представлениями» оценивается им как имеющее «эвристическую ценность для дальнейших разработок в теории самоорганизации» [3, с. 57].

Ярким примером проявления этой тенденции в гуманитаристике является оформившаяся в рамках пост-постмодернизма концепция субъективности. Важнейшей стратегией преодоления кризиса идентификации выступила в современной философии стратегия коммуникативная: расщепленное Я может обрести свое единство лишь посредством Другого. Данная стратегия формируется в пост-постмодернизме на синтезе идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и философская концепция языковых игр). Прежде всего сюда относятся идеи о так называемом «коммуникативном существовании»: «бытие-с» у М. Хайдеггера, «со-бытие с Другим» у Ж.-П. Сартра, «бытие-друг-с-другом» у Л. Бинсвангера,

«отношение Я – Ты вместо Я – Оно» у М. Бубера, «преодоление отчаяния благодаря данности Ты» у О. Ф. Больнова, «малый кайрос» как подлинность отношения Я с Ты у П. Тиллиха и т. п.

Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Ж.-П. Сартра «мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого», – подлинное бытие Я возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т. е. «бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого» [7, с. 147–157]. Способ бытия есть, по Ж.-П. Сартру, «быть увиденным Другим», подобно тому, как механизм конструирования Я основан, по Г.-Г. Гадамеру, на «опыте Ты», и главное содержание этого опыта есть «свободное перетекание Я в Ты» [2, с. 139]. – Именно поэтому, по словам Э. Левинаса, «каждый, кто говорит “Я”, адресуется к Другому» [15, р. 68].

Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постмодернизма позиция П. Рикера, полагавшего, что «исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке – в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому “ты”, он понимает это для себя как “я”. Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое» [17, р. 192–193].

В такой системе отсчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия Я – это бытие для Другого, зеркало которого заменило собою разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. И результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма Я – Я, найденное, по Ж. Делезу, «на дне Другого». Так, по оценке Ж. Деррида, «“фрагментарный человек” может быть собран только посредством Другого» [11].

В сущности, в данном моменте современная культура вновь воспроизводит в своем философском дискурсе фигуры традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Другого могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности «цзы-жань», предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода – «лэй».

* * *

Таким образом, каждый из названных парадигмальных сдвигов современного стиля мышления имеет своим следствием

непосредственное обращение современной науки и философии к тезаурусу восточной культурной традиции. В этом отношении анализ многочисленных апелляций как синергетики (И. Пригожин и И. Стенгерс, С. П. Курдюмов и Е. Н. Князева), так и постмодернизма (Ж. Деррида, М. Фуко, Ю. Криснева, Ж. Делез) к традиционной восточной философии показывает, что современной культурой в достаточной степени смягчается традиционная оппозиция западного и восточного стилей мышления, что может быть рассмотрено как новый этап в развитии диалога западной и восточной культурных традиций – как в аксиологическом, так и в содержательном отношениях.

1. *Баблюяц, А.* Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи / А. Баблюяц. – М. : Мир, 1990. – 374 с.

2. *Гадамер, Г.-Г.* Человек и язык / Г.-Г. Гадамер // От Я к Другому : сб. переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. – Минск : Менск, 1997. – С. 130–141.

3. [*Курдюмов, С.П.*] : Интервью с С. П. Курдюмовым / С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 53–57.

4. *Лао-Цзы.* Трактат о Пути и Потенции (Дао Дэ Цзин) / Лао-Цзы // Антология даосской философии. – М. : Клышников – Комаров и К°, 1994. – С. 23–65.

5. *Пригожин, И.* Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.

6. *Пригожин, И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 431 с.

7. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр // От Я к Другому : сб. переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. – Минск : Менск, 1997. – С. 145–169.

8. *Тоффлер, О.* Наука и изменение : (предисловие) / О. Тоффлер // Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – С. 11–33.

9. *Фуко, М.* История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 575 с.

10. *Эйген, М.* Гиперцикл. Принципы самоорганизации макромолекул / М. Эйген, П. Шустер. – М. : Мир, 1982. – 270 с.

11. *Derrida, J.* Psyché : Invention de l'autre / J. Derrida. – P. : Gallimard, 1987. – 622 p.

12. *From Chemical to Biological Organization* / Ed. by M. Marcus, S. C. Muller, G. Nicolis. – Berlin : Springer, 1988. – 358 p.

13. *Koyre, A.* Newtonian Studies / A. Koyre. – Chicago : Univ. of Chicago Press, 1968. – 321 p.

14. *Kristeva, J. Le texte du roman / J. Kristeva.* – P. : Editions de Minuit, 1970. – 209 p.
15. *Lévinas, E. Autrement que savoir / E.Lévinas.* – P. : Vrin, 1988. – 314 p.
16. *Monod, J. Chance & Necessity / J. Monod.* – N.Y. : Vintage Books, 1972. – 314 p.
17. *Ricoeur, P. Onself & Another / P. Ricoeur.* – Chicago : Univ. of Chicago Press, 1992. – 247 p.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ