

# ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

---

Н.П. Копцева

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.12.13052

## ИСТИНА КАК ФОРМА МОДЕЛИРОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ НА УРОВНЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ

---

**Аннотация.** Предмет исследования – новые концепции истины, где истина выступает не только как характеристика полученного знания, но как форма существования человека, как цель его существования и как смысл и высшая ценность. Автор исследует онтологический аспект философского понятия истины и взаимосвязанные с ним аксиологический и телеологический аспекты. В данных аспектах истина определяется как моделирование человеком целостности своего бытия как на индивидуальном, так и на социальной уровнях. В данной статье рассматриваются некоторые моменты, связанные с философским моделированием истины на уровне индивидуального бытия, бытия Я. Философское моделирование целостности на уровне индивидуального бытия сравнивается с религиозным способом. Основным методом, который используется в исследовании, это метод философского конструирования понятия. Применяются методы сравнительно-исторического исследования понятия «истины». Используется мета-философский концептуальный подход, когда собственно философские интеллектуальные техники становятся предметом анализа. Научная новизна исследования связана с тем, что традиционно истина трактуется изнутри теории познания, тогда как в отечественной традиции и в некоторых зарубежных традициях истина помещается в пространство онтологии и гносеологии. В российской национальной картине мира истина всегда была не только характеристикой полученного знания, но целью и смыслом бытия человека.

**Ключевые слова:** философия, истина, моделирование, религиозное переживание, познавательный процесс, сознание, индивид, Я-концепции, целостность, мир.

### 1. Я-Концепция

Созданная в эпоху Античности и выраженная в девизе Дельфийского оракула «Познай самого себя» философская традиция индивидуального самопознания предлагала самый первый, самый верный и близкий способ обретения внутренней целостности, преодоления внешнего и внутреннего хаоса. Решив проблему индивидуальной целостности, можно затем приобретённый опыт распространить и на различные социальные группы, куда индивид входит в процессах социальных коммуникаций, и на универсум, снимающий в себе и социальное бытие, и индивидуальное существование. Разумеется, возникает опасность редуцирования содержания индивидуальности на содержание социума и космоса, однако этого можно избежать, если исходить из принципа, что социум и космос – это особого рода целостности со своими собственными законами становления. Тем не менее, пер-

вичность индивидуального пути формирования целостности по отношению к социальному и космическому обусловлена природой познания, которое начинается для индивида с ближайшего для него, с его собственного содержания. Другое дело, что выводы, касающиеся оснований индивидуального сознания, индивидуального мышления могут привести к пониманию обусловленности индивидуального сознания коллективными, социальными формами мышления, но исходным моментом самоанализа мышления всё-таки выступает персональное мышление, направленное само на себя и выступающее прежде всего в форме самопознания, самомышления.

Среди огромного многообразия философских, религиозных, психологических концепций Я для нас наиболее важны те, которые исходят из процессуальности Я, где процессуальность Я относится к его сущности. Великий принцип диалектики Гераклита «Всё течет...», реализованный в класси-

ческой философии Г.В.Ф. Гегеля, приводит к удивительно глубокому пониманию того, что творится в фундаментальных основах мышления и бытия человека: «Чистое мышление двинулось дальше, перешло в противоположности между субъективным и объективным; истинное примирение противоположности есть усмотрение, что эта противоположность, доведенная до своей абсолютной крайности, разрушает самое себя, что... в себе противоположности тождественны – и не только в себе, а вечная жизнь и состоит в вечность порождении противоположности и вечном примирении.

**Происходит саморастворение духа в материальном мире, и возникают новые формы вечного становления.** Исчезают все отжившие, окостеневшие, очевидные истины рассудка, **прочное бытие, неподвижное существование – это всего лишь химеры неразвитого мышления. Все бытие – переход, ступень в спиралевидном развитии, борьба за единство на более высоком уровне.** Муки творчества для сознания – это выражение в виде понятия всей полноты действительности, стремление абстрактного к конкретному, конкретного ко всеобщему и всеобщего к абсолютному»<sup>1</sup>.

Реальность Я начинается с обнаружения себя действующим в чувственном мире. С этого момента зарождаются все формы сознания. Без сознания своей активности не может быть и самопознания. С самосознания начинается противопоставления Себя и Другого, причем единственный способ этого противопоставления – опять-таки **действие**. Субъект выбирает определенный способ действия среди множества возможных способов, и в этом единственном способе действия он, с одной стороны, совершает акт самоопределения, а с другой стороны, открывает внешний себе объект через способ действия с ним. В выбранном действии человек и выступает свободным и разумным существом, и одновременно делает себя таковым. При этом происходит не только самоопределение, но и полагает объект, поскольку действие как процесс предполагает, по выражению И.Г. Фихте, «преодоление препятствий». Таким препятствием и является определяемый объект, который противопоставляется субъекту как цель его действия. Тем самым, диалектический подход к понятию Я означает понимание содержания Я как «возвращающейся к

себе деятельности». Сущность Я – это делание себя «таковым», это постоянное моделирование себя в качестве себя, которое не может быть остановлено и которое для самого Я не прекращается, видимо, и со смертью его физического тела, поскольку временные границы внутреннего моделирования себя простираются далеко за пределы данного физического существования в актах философского мышления и, особенно, в актах религиозных переживаний. Речь идет об особенностях идеальных процессов, которые не связаны с пространственно-временными формами, в отличие от материальных. Однако если рассматривать материальность и духовность как две стороны единого бытия человека, то сущностью данного бытия выступает **процесс**. Единое бытие человека – это *процесс становления человека, собирание его разрозненных свойств – природных, социальных, культурных – в единое целое*.

В XIX в. в русской философии создается новое понятие через опору на достижения западной философии и собственный опыт духовного развития. Это понятие «целостная личность». Впервые оно появляется в философии славянофилов, в работах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, но истоки его можно найти гораздо раньше – в раннехристианском учении о триединстве плоти, души и духа, составляющем человеческую личность. При этом жизнь плоти и души подчиняется жизни духа, находя в нем собственную завершенность. Проблема истины решается здесь своеобразно: усмотрение истины возможно только такому разуму, который находится в моральном единстве с Абсолютом. Следовательно, моральный процесс непосредственно участвует в познавательном процессе, более того – определяет его. На наш взгляд, речь должна идти не только о морально-духовных процессах, но о всех духовных процессах: художественном, религиозном и других. Главное, что должно постоянно присутствовать в понимании целостности Я, или человеческой личности, или целостности индивидуального сознания – это, во-первых, его динамичность, процессуальность, а во-вторых, центральный духовный стержень, вокруг которого и складывается становление каждой конкретной триединой личности. Если идти от традиционного понимания истины как определенного момента в процессе познания, то вхождение в этот процесс происходит всем существом, всей целостной личностью, а не только рассудком или разумом.

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. (<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000434/st020.shtml>).

**2. Особенности моделирования целостности индивидуальным сознанием**

Индивидуальное сознание отличается, с одной стороны, от сознания социума, а с другой стороны, от непосредственного психологического состояния единства психики и тела, где человеческие проявления полностью тождественны проявлениям животного. Отличия между ними возникают в акте рефлексии, где индивидуальное сознание самоопределяется и отграничивается от названных форм. В акте рефлексии возникает представление о Я как особом образовании, которое противопоставляется Не-Я и, следовательно, параллельно осуществляется разделение на субъективное, принадлежащее миру Я, и объективное, находящееся за пределами Я, в области Не-Я. При этом подразумевается еще и третье – всеобщность, которая, с одной стороны, объединяет Я и Не-Я в единое целое, а с другой стороны, является полем, внутри которого происходит их радикальное разделение.

Основной характер деятельности индивидуального сознания – это постоянное противопоставление Себя и Другого. Без этого противопоставления невозможно ни формирование Я, ни его самоудержание. Следовательно, индивидуальное сознание постоянно устанавливает отношения между собой и миром вне себя. Более того, способ существования индивидуального сознания – находиться в постоянном отношении с тем, что им самим не является. Основное противоречие индивидуального сознания заключается в том, что, с одной стороны, идет самоопределение и собирание своей целостности, а с другой стороны, ради себя самой эта целостность постоянно разрушается указанием на то, что она существует как целостность лишь в противопоставлении с чем-то иным, а значит, является не всеобщной целостностью, а только индивидуальной.

Остановимся на этом подробнее. Какова действительность такого противоречия и как оно может разрешаться? Побуждение к моделированию целостности возможно лишь в том случае, если эта целостность уже отсутствует, но является для индивидуума ценностью, вне которой он не может существовать в качестве данного индивида. Таким образом, единственный вариант, внутри которого возникает реальная проблема моделирования индивидуальной целостности, следующий. Целостность индивидуального сознания, целостность Я не состоялась как единство внутри самого Я и

представляет собой клубок отдельных состояний – ощущений, эмоций, воспоминаний, чувств, обрывочных представлений и мыслительных актов. В таком случае целостность связана только с вещественной плотью как постоянным и единственным носителем этих обрывочных состояний сознания. При этом, разумеется, отсутствует целостное понимание и внешнего мира, который предстает фрагментарно, в связи с разрозненными отношениями к немутаким же разрозненным состояниям и содержаниям индивидуального сознания.

Именно об это пишет М.К. Мамардашвили в работе «Сознание и цивилизация»<sup>2</sup>, обращаясь к стихотворению Г. Бенна «Целое». Состояние внутренней раздробленности в древних философских текстах называли «хаосом», и из этого состояния рождается необходимость рефлексии, собирающая разрозненные хаотично состояния вокруг оси Я.

Парадоксально то, что в этой разорванности с объективным миром индивидуальное сознание наиболее четко удерживает границы предметности этого мира, нисколько не сомневаясь в существовании этой предметности, ее жесткой и объективной определенности. Более того, в устойчивой и конкретной предметности видится основание для устойчивости и конкретности самого себя. То есть источник собственного существования полагается вовне и связывается с конкретной предметностью внешней реальности. Однако смысл этой парадоксальности становится ясным, если понять целостность как сущностное свойство индивидуального сознания. Оно ради самого себя, находясь во внутренне разорванном состоянии, моделирует мир внешних вещей как непреложно реальный, жестко определенный. В предписанной миру вещей реальности и непреложной определенности индивидуальное сознание видит единственный источник собственного существования, которое характеризуется целостностью. Однако в действительном бытии эта целостность очень быстро раскрывает себя как иллюзорная, потому что, связывая себя с различными внешними вещами, индивидуальное сознание, вступая в связь с различными предметами, должно соединиться с ними хотя бы на определенное мгновение, а значит постоянно терять одну свою форму ради другой, не задерживаясь ни в одной из них.

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. (<http://philosophy.ru/library/mmk/civiliz.html>).

Таким образом, индивидуальное сознание постоянно разрывает себя между внешними вещами, одни из которых при этом могут радикально отрицать другие. Это касается, например, социальных ролей, которые принимает на себя индивидум: требования одной социальной роли могут отрицать и уничтожать смысл, который реализуется в исполнении другой социальной роли.

Когда В.В. Кандинский писал об отрицательном искушении духа материальной предметностью<sup>3</sup>, то он имел в виду искушение связывать своё Я с тем или иным предметом, каждый из которых ограничен, и отношении с ним, требующее момента слитности, неизбежно ограничивает целостность индивидуального сознания.

В этой ситуации моделирование целостности индивидуального сознания связано с силами, которые можно назвать эгоцентрическими, а именно – с постоянным усилием сознания моделирования себя как ось не только индивидуального мира, но и универсума.

Первое, что может при этом происходить, – это отказ от жёсткой определённости, предметности внешнего мира и переосмысление его в образах текучих, постоянно изменяющихся состояний, цветных, звуковых, имеющих форму, но не предметность.

Таким образом, одно из возможных моделирований, в которых разорванность индивидуального сознания собирается в целостность, – принципиальный отказ от предметности внешнего индивидуального сознанию мира. Ценой отказа от предметности внешний мир сразу же приобретает целостность, вступая в отношения с которой, в акте самоопределения, индивидуальное сознание настраивает себя на камертон цельности:

«Вглядываясь в вещи, рождаемые  
Небом и Землей,  
Понимаешь, что единый дух проникает  
все метаморфозы.  
Это деятельное начало все свершает  
чудесным образом  
И делает все сущее тем, чем оно должно быть.  
Никто не знает, что это такое,  
Но оно – в природе»<sup>4</sup>.

Это рассуждение китайского живописца Дун

<sup>3</sup> Кандинский В.В. О духовном в искусстве. (<http://www.graphic.org.ru/kandinskij.html#2>).

<sup>4</sup> Дун Юй. (цит. по: Роули Дж. Принципы китайской живописи. (<http://ec-dejavu.ru/r/Rowley.html>)).

Юя об истоках живописи аналогично философскому утверждению о том, что один из способов обретения целостности для индивидуального сознания заключается в мыслительном моделировании следующей ситуации: мир объективных вещей теряет свою жесткую предметность и становится миром присутствия в нем Я, эго, которое, соединяясь с ним, приобретает полную завершенность и становится деятельным творческим духом, путь к которому лежит от эгоцентрического начала. На неизбежность потери чувственной предметности при переходе индивидуального сознания на уровне целостного духа указывал Иммануил Кант: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»<sup>5</sup>. Тем самым мы переходим на идеальный уровень мышления, реализованный в символах религии и понятиях философии.

Рассмотрим моделирование целостности индивидом внутри религиозного и философского способов отношения к миру.

### **3. Моделирование целостности индивидуального сознания в религиозном переживании**

Рефлексия индивидуального сознания не останавливается на простой констатации разделенности Я и Не-Я. Следующим ее результатом является понимание, что сама разделенность есть не что иное как действие Я и только Я. Религиозное переживание построено на прорыве индивидуального сознания за свои границы. При этом главным стимулом прорыва, зачастую болезненного для индивида, выступает осознание своей конечности и, соответственно, полагание возможности бесконечности существования в ином, нежели его, индивида, мире.

Одной из основополагающих переживаний религии – это переживание Откровения, т.е. самораскрытия Бога-Абсолюта данному индивиду. Переживание Откровения – одно из основных состояний сознания, определяющих особенность и автономность религиозного состояния индивидуального сознания. Философия относится к идее абсолюта как к высшему принципу мышления в целом, но это, по сути своей, всего лишь идея, мысль, понятие. Через Откровение человек впервые сможет расстаться с миром представлений и идей, прибавив к ним опыт реального абсолюта,

<sup>5</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 237.

который, в сущности, должен представлять собой такой опыт, в котором реальное бытие порождает и выразит само себя. Абсолютное бытие познается через опыт воли и через чувственный опыт точно также, как в эмпирическом мире посредством воли познается реальное бытие. Здесь Бог – это тот, кто сам являет себя перед нами. Переживание Откровения как реального религиозного опыта не происходит бессознательно, оно обязательно доходит до самосознания. Более того, оно придает жизни наивысший конечный смысл и ценность.

Особенность этого переживания состоит в том, что оно превращается в пассивно-созерцательное сознание. Возникает ситуация, когда сознание, оставаясь самим собой, теряет свой атрибут – активность. С другой стороны, Откровение – это не повседневное, не обычное явление, а из ряда вон выходящее, данное особенной личностью, при особых обстоятельствах, с особым смыслом. Содержание Откровения может быть разным, но общая особенность для всех его составляющих – самосознание созерцательности. Откровение – это то, что мы **принимает**, что нам «ниспослано Богом», это – постижение божественного бытия, провозгласившего временность человеческих сил, деятельности, всего человеческого, и явившего себя во всем могуществе. В Откровении видится реальность бытия Бога, представленного в волевом индивидуальном опыте. Таким образом, можно понять причину тесной взаимосвязи религиозного опыта с деятельностью индивида. Такой индивид не погружается в представления, мысли, идеи и теории об идеях, а со всей силой духа стремится освободиться от всех привязанностей, порывая с «миром», и в то же время, собирает вокруг себя людей, разъясняет им суть «учения», создает религиозную «общину» и т.п.

Бытие Бога в религии априори признается безусловным фактом, фактичность этого бытия констатируется индивидуальным сознанием, Я. В религиозном переживании человек переживает бытие Бога как событие уникальное и с ним непосредственно произошедшее. Человек охотно подчиняется авторитету и могуществу Логоса, бытие которого он пережил в религиозном опыте. Как правило, Откровение излагается в повествовательной литературной форме, поэтому религию легко относят к области мифологии. Но в то же время религиозные образы не относятся к объектам, непосредственно выраженным словами, они метафорично-символичны. Религиозный опыт, как опыт актуальный, нуждается в воплощении в кон-

кретном образе, которое одновременно есть воплощение Бога, стоящего «над» всяким выражением. Этим объясняется уникальность религиозных образов, здесь же появляется их символичность.

Особенность религиозного опыта состоит в том, что он полностью реализует содержание и форму образа. Религиозный опыт, воплощенный в конкретном образе, имеет нечно общее с опытом в искусстве, но отличается от него тем, что всегда подтверждается твердым осознанием реального бытия, и тем, что сосредоточенное в его центре индивидуальное сознание полностью направлено на конкретный объект. Опыт искусства не принимает во внимание реальность бытия, отказываясь от всего, что связано с этой наличной реальностью. Но всё же две разновидности опыта – религиозная и художественная – объединяются через возможность обоснования и существования в мире представлений и символов, ушедшего от наличной реальности, «очистившись от пыли земной». Здесь берет начало единство искусства и религии, в этом и причина появления религиозного искусства.

Опыт Откровения в индивидуальном сознании – это состояние реально и пассивно-созерцательного сознания, это опыт, сопровождаемый чувством зависимости, а осознание реального бытия в нем в корне отличается от естественного по причине абсолютной символичности Откровения. Когда индивид переживает веру в Откровение, все происходит по необходимости, полностью лишаящей индивида всякой свободы. Однако действие вверения себя Откровению является актом свободы. Свое отношение к Откровению человек должен определить самостоятельно. Религиозная вера появляется там, где повинование и свобода соединяются вместе.

Зачастую религия кажется несамостоятельной. Ее относят к феноменам культуры, и в контексте культурного процесса выделить самостоятельную сущность религии становится довольно трудно. Культура создается в процессе творческой деятельности человека, религия также является продуктом творчества человека. Но это понимание возможно только для постороннего наблюдателя, если мы отрицаем реальность опыта переживания Откровения. И в этом случае неизбежен отказ религии в праве на существование, что сделал, например, Л. Фейербах<sup>6</sup>. Принцип «объект религии есть действительный Бог» считается высшей сущью

<sup>6</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. ([http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach\\_1.htm](http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach_1.htm)).

религиозного опыта. Объектом религии является сила, которая что-то порождает в нас и в нашем мире, в нашей жизни. Эта сила считается стоящей над силой обычных явлений и вещей, и в большинстве религий мира Бог наделяется безусловным всемогуществом, что порождает чувство «абсолютной зависимости» (термин Ф. Шлейермахера<sup>7</sup>) или «чувство сотворенности» (термин Р. Отто<sup>8</sup>). Творчество и всемогущество Бога в религии связано с «уникальным» событием – творением мира, деятельностью, формирующей и создающей мир. Непревзойденное всемогущество Бога в религии определяется с помощью выражения «творение из Ничего». Абсолютное Божество непознаваемо, и религия не претендует, чтобы раскрыть какие-либо «тайны». В религии чувственное представление указывает и обозначает нечувственное, познаваемое – непознаваемое, явленное бытие – глубоко скрытое. Религиозный опыт в этом контексте – это диалог между Богом и индивидом, соприкосновение и общение двух реальностей через символы.

Рассмотрим теперь, каково основное содержание религиозного символа полноты бытия с точки зрения индивида. Какое содержание индивид может воспринять как абсолютно ценное для него? В определенном смысле единственной абсолютной ценностью индивидуального существования является само это существование, само бытие, жизнь, выживание. Если принять за основу трехуровневую структуру индивидуального целого бытия – плоть, душа и дух, то осуществление данной цели задействует все три уровня бытия индивида. Чтобы продолжалось существование индивида, необходимо воспроизведение сложных отношений плоти, души и духа, а следовательно, и самой плоти, и самой души, и самого духа.

Плоть временна, тленна, смертна, подвержена болезни и разрушению, но именно в ней оплотняются, становятся реальными душа и дух. Дух един, универсален, бессмертен, вне-временен и вне-пространственен, но он не может быть проявлен в своей значительности без плоти. Душа (экзистенция, личное существование) «отвечает» за «сохранение» плоти и отстаивает индивидуальность, самость, Я внутри безликого духа. Ведущим противоречием индивидуальной целостности яв-

ляется противоречие жизни и смерти, которые не существуют одна без другой. Умирание и возрождение, смерть и рождение, смерть и бессмертие – таковы важнейшие формы религиозного переживания, моделирующего целостность индивида. В символической форме переживание смерти и возрождения мы найдем во всех без исключения религиозных системах мира. Более того, именно это глубинное переживание можно назвать сущностным признаком религиозности. Оно распадается на три уровня или три этапа.

1) Изначальное единство с миром «Не-Я», которое может осознаваться как «потерянное», но, тем не менее, когда-то существовавшее. Это изначальное единство может переживаться в двух формах: негативной и позитивной. В позитивном единстве мир «Не-Я» представлен в своих наилучших проявлениях: как мать-природа, как космическое единство, как «рай», как «золотой век», где «люди и боги жили вместе». В негативном единстве мир «Не-Я» не только благ, но и зол, в нем действуют демонические стихийные силы, которые, однако, «естественны» и составляют одну из сторон мира «Не-Я», без которой его не может быть вообще.

2) Разрыв единства с миром «Не-Я». Здесь возникает яркое осознание смертности индивидуальной плоти, ее болезненности, неизбежности страдания плоти и души, мук смерти и ее «непреклонность». Смерть переживается как мировая необходимость, так как смерть и страдание одних существ превращаются в жизнь и благополучие других. В религиозной практике это символизируется жертвоприношениями, кровопролитиями, религиозный смысл которых заключается в оплодотворении земли и мира кровью (жизнью).

Это переживание разворачивается до катарсиса, где тотальность смерти приводит к выводу о неизбежности «смерти самой смерти». Например, в индуизме божество Шива – и разрушитель и целитель одновременно: как целитель он разрушитель разрушения.

3) Повторное рождение и спасение от страданий и смерти, которое достигается пониманием неизбежности не только смерти, но и возрождения, бессмертия (смерти самой смерти). Здесь постигаются закономерности смерти и возрождения, обретается опыт целостности как опыт возрождения после смерти.

В древних мистериальных культах Осириса и Исиды в Древнем Египте, Деметры и Вакха в Древней Греции, Кибелы и Аттиса в Малой Азии участ-

<sup>7</sup> Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.

<sup>8</sup> Отто Рудольф. Священное. (<http://politzone.in.ua/index.php?id=625>).

ник этих мистерий, верующий, вместе со смертью Бога переживает и свою собственную смерть. Душа верующего с помощью особых психотехник того или иного культа переживает отказ от мертвого в самом себе. Верующий участвовал в этих мистериях, как правило, на протяжении всей своей жизни. Приобретая глубинный внутренний опыт через переживание-преодоление хаоса и раздробленности к целостному очищению и внутреннему единству, верующий в религиозном переживании в земной жизни готовился к собственной смерти, за которой будет следовать «бессмертие». Но при этом упорядочивалась и земная психическая жизнь индивида, излечивались болезни, имеющие психосоматический характер, устанавливались здоровые социальные отношения. Именно в индивидуальной целостности плоти, души и духа полагали верующие свою богоподобность.

Можно суммировать универсальное содержание религиозного переживания следующим образом: индивид, страдающий от своего несовершенства, незаконченности, нецелостности, в известной степени преодолел это несовершенство в самосознании и находится на пути к целостности с тем бытием, которое он полагает выше себя (бытие Бога, закон и т.д.). Переживание собственного несовершенства разделяет самооценку индивида на положительную и отрицательную. Трудно сказать, с лучшей или худшей своей частью связывает себя индивид на первом уровне религиозного переживания, но когда наступает его вторая стадия (освобождения или «спасения»), то индивид явным образом отождествляет свое «подлинное Я» с источником положительного в себе. Индивид начинает осознавать, что лучшая и высшая часть его самого тождественна чему-то, что существует объективно, вне его индивидуального сознания, тождественна по качественному содержанию, но объективное бытие бесконечно превосходит индивидуальную конечность. И в то же время индивид постигает, что может приобщиться к объективному и «спастись», если его несовершенство, его низшее Я будет им преодолено. Сложность и практическая трудность религиозного переживания состоит в том, чтобы осмыслить реальность целостности внутри своего существа, в том, чтобы свои конкретные индивидуальные состояния отождествить только с ней, поместить внутрь ее, и в том, чтобы отождествить свою индивидуальную целостность со всем остальным высшим по отношению к себе бытием.

Религиозное переживание связано с внутренним раздвоением я и внутренней борьбой, смещением психических переживаний Я в сферу духа и отказом от несовершенных индивидуальных состояний. Оно связано с чувством объективного происхождения спасающей силы и чувством общения с нею, которые порождают эмоциональные состояния радости и доверия к своему бытию и бытию мира. Разумеется, следует учитывать особенности конкретного вероучения и личные свойства индивида, но, тем не менее, правомерно выделять и общее (субстанциональное) в индивидуальной форме религиозного переживания.

#### **4. Моделирование целостности в философском познании**

Философия – это такая форма моделирования, где различие субъективного и объективного, индивидуального и социального уже снято в синтетической форме понятия (как единицы философского мышления). «Индивидуальное» принимает в философском мышлении форму понятия, а значит, обретает статус универсального, субстанционального индивидуального. Содержание индивидуального как понятия – это те вечные качества индивидуального, которые выделяют его среди других понятий, то, что делает индивидуальное индивидуальным, сущность индивидуального.

Рассмотрим, как происходит моделирование целостности в форме философской теории.

Каждая философская концепция, возникающая в определенную историческую эпоху и современная нам, есть конкретная форма моделирования целостности индивидуального познания через философское мышление (организованное как «движение понятий»). Каждая философская концепция есть философия поиска истины и фиксации предела человеческих возможностей истину познать. Тем не менее, в калейдоскопе множества философских учений мы выбираем конкретные философские модели истины. Можно ли сказать, что выбор философских моделей истины и вместе с этим выбор моделирования своей индивидуальной целостности будет случайным и субъективным? Бесспорно, он будет субъективным, иначе отсутствует сам импульс к историко-философскому исследованию. Древний принцип «подобное познается подобным» в данном случае означает, что изучение познания истины не может не сопровождаться субъективно-личностной волей к исследованию, волей к позна-

нию. Однако случайность не имеет достаточной эвристической ценности, поэтому выбор тех или иных историко-философских концепций истины обусловлен необходимостью, а именно:

1) *репрезентативностью*, или лучше всего сказать, что речь должна идти о «философских шедеврах», свойства которых аналогичны свойствам шедевров произведений искусства, а именно – прорыв к принципиально новому мыслительному пространству, имеющему тем самым возможность стать формой и содержанием индивидуальных и объективных философских моделей истины;

2) *антиномичностью по отношению к другому философскому шедевр*у, позволяющей заранее предположить их взаимоотражение и взаимодополнение.

Возникает закономерный вопрос: как, не приступая к непосредственному исследованию, выбрать репрезентативные и антиномичные философские модели истины? Возможны два ответа:

1) само исследование должно быть предварительно аналитической деятельностью субъекта исследования, включающей в себя погружение в философский язык, на который возможно перевести личную проблему исследователя; в этой аналитической работе исследователь отмеивает множество фрагментов историко-философского процесса с целью обнаружить то, что фокусирует три уровня постановки мучающей его проблемы:

А) универсальный уровень (вневременный и внепространственный);

Б) конкретно-исторический уровень (являющийся репрезентантом целостного культурного хронотопа);

В) субъективно-личностный уровень, которым определяется авторская воля к познанию и конкретная и живая цель.

2) объективная логика философского мышления приводит к созданию таких антиномичных моделей, так как стремление к универсальности рано или поздно открывает неоднородный, внутренне противоречивый характер целостности самой философии. Дело исследователя – не пройти мимо, задержаться на этих «реальных» антиномичных философских моделях.

Чтобы понять особенности той или иной философской модели истины, необходимо обнаружить следующие формы:

1) общую линию историко-философского исследования концепций истины, место, которое занимает данная концепция в общем философском процессе;

2) конкретный философский язык данного мыслителя, выстраиваемый из анализа его текстов;

3) соотнесенность целостной философской концепции этого мыслителя с его теорией истины, а также с универсальной антиномией истины в философском мышлении.

Основной метод исследования заключается в том, чтобы предварительно выявленный логический алгоритм движения познания истины наполнить конкретным содержанием, с неперенным условием учесть известную противоречивость между любой логической схемой и непосредственным бытием реальной философии.

Основная антиномия истины раскрывается:

1) в конкретной философской системе, которая в момент качественной определенности (достроенной целостности модели) уже всегда зеркально отразилась в своей антиномии – иной философской системе;

2) в живом непосредственном бытии индивида, который смог тот или иной момент своего бытия построить на абсолютном основании

А) своих собственных возможностей;

Б) трансцендентном, выявленном только указанием, апофатическим по форме.

Антиномичная форма истины включает следующие противоположные положения:

1) абсолютное бытие равно «Я»;

2) абсолютное бытие не равно «Я», но понимание этого, включенное в «Я» вновь обращает нас к первому положению.

Мировоззрение, где поиск целостности, стремление к абсолюту направляется индивидом вовнутрь самого себя, названо Д.В. Пивоваровым «эгоцентрической религией»<sup>9</sup>. Это нетрадиционное понимание религии включает в себя и философское моделирование индивидуальной целостности, если оно направлено к Я, к эго. Значит, такая онтологическая форма истины как моделирование целостности на уровне индивидуального бытия, может быть рассмотрена в качестве эгоцентрической религии, чье положительное значение заключается в том, чтобы служить энергией движения Я для подлинного самоосуществления и самоопределения.

<sup>9</sup> Пивоваров Д.В. Религия // Современный философский словарь / Под общ. ред. д.ф.н., проф. В.Е. Кемерова. 2-е изд., испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАНПРИНТ, 1998. С. 738-744.

## Список литературы:

1. Антонова Е.М. Переоценка поэтического слова. Мартин Хайдеггер и «поэтическое мышление» // Филология: научные исследования. 2013. № 1. С. 36-42. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.01.5).
2. Антонова Е.М. Поэтическое вопрошание Мартина Хайдеггера // Филология: научные исследования. 2012. № 4. С. 51-58.
3. Борисенков А.А. О парадигмальном знании в политической науке // Философия и культура. 2012. № 3. С. 7-14.
4. Борисов С.В. Скерцо или Наука и разум // NB: Философские исследования. 2013. № 9. С. 212-332. (DOI: 10.7256/2306-0174.2013.9.5105. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_5105.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_5105.html)).
5. Буланенко М.Е. Истина как откровение: у истоков понятия истины в ранней греческой философии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2009. Т. 9. № 4. С. 7-17.
6. Галкин Д.В., Казанкина Е.В. Истина в мире без истины: самоопределение интеллектуалов в культуре постиндустриального общества // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 298. С. 72-79.
7. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. (<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000434/st020.shtml>).
8. Горбатов В.В. Спасая истину от парадокса // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 240-245.
9. Гуревич П.С. В потоке книг Жизненный мир человека // Философия и культура. 2013. № 2. С. 243-259. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.02.12).
10. Гуревич П.С. Жизненный мир человека // Философия и культура. 2013. № 1. С. 7-8. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.01.1).
11. Гуревич П.С. Философия человека. М.: ИФ РАН, 1999.
12. Кандинский В.В. О духовном в искусстве. (<http://www.graphic.org.ru/kandinskij.html#2>).
13. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
14. Копцева Н.П. Введение в алетологию. Красноярск, 2002.
15. Копцева Н.П. Истина в философии Платона // Философия и культура. 2013. № 4. С. 429-436. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.04.2).
16. Копцева Н.П. Культурологическая база для формирования общероссийской национальной идентичности // Вопросы культурологии. 2014. № 2. С. 22-26.
17. Копцева Н.П. Философия и искусство. Единство мыслительного пространства // Учёные записки факультета искусствоведения и культурологии. Выпуск 1. Красноярск, 2000.
18. Кузьмина Т.А. Истина знания и истина бытия // Философский журнал. 2009. № 1. С. 48-60.
19. Лякин В.В. Характеристика плюрализма истин // Философия образования. 2011. Т. 34. № 1. С. 50-56.
20. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. (<http://philosophy.ru/library/mmk/civiliz.html>).
21. Отто Рудольф. Священное. (<http://politzone.in.ua/index.php?id=625>).
22. Пивоваров Д.В. Религия // Современный философский словарь / Под общ. ред. д.ф.н., проф. В.Е. Кемерова. 2-е изд., испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАНПРИНТ, 1998. С. 738-744.
23. Роднов Л.Н. Разум истины или истина разума? // Соловьевские исследования. 2008. № 17. С. 79-95.
24. Розин В.М. Лучше понять Аристотеля (философско-методологическая реконструкция) // Философия и культура. 2012. № 2. С. 109-122.
25. Роули Дж. Принципы китайской живописи. (<http://ec-dejavu.ru/r/Rowley.html>).
26. Руткевич А.М. Истина философии и истина науки // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 17. № 3. С. 222-226.
27. Самарская Е.А. Человек и история (философская полемика в раннеиндустриальных обществах) // Философия и культура. 2013. № 10. С. 1419-1427. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.10.9094).
28. Спирова Э.М. Философская антропология как система понятий // Философия и культура. 2010. № 11. С. 128-137.
29. Фейербах Л. Сущность христианства. ([http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach\\_1.htm](http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach_1.htm)).
30. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.
31. Шмелев Д.В. Руссо и Кант о религиозных истинах // Вестник Оренбургского государственного университета. 2008. № 9. С. 44-52.
32. Яковлев В.А. Сакральное триединство бытия // Философия и культура. 2013. № 6. С. 746-755. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.6.8063).
33. Aslamazishvilia D.N., Ignatov N.A. Genesis of Symbolism // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 3 (2010 3), 330-343.
34. Koptseva N.P. A.P. Chekhov as a Philosopher: «Game» Phenomenon and «Existence in the Face of Death» in his Dramas // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 1 (2008), 22-38.
35. Koptseva N.P. The Creation Problem in Fundamental Ontology of Martin Heidegger and Modern Theory of Fine Arts // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 3 (2008 1), 338-346.
36. Kovtun N.V. The Boundaries of Literariness: Image of the World as a Book in the European Prose of the late 20th Century (through the example of the novel by Christoph Ransmayr „The Last World”) // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 5 (2014 7), 854-864.
37. Nesteruk A.V. Humanity in the Universe: Between Embodied Incommensurability and Intentional Infinity // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 6 (2014 7), 1059-1084.
38. Nesteruk A.V. The Problem of Creation of the World in Cosmology and Metamorphosis of Kantian Antinomies // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 12 (2013 6), 1747-1776.
39. Razumovskaya V.A. Information Entropy of Literary Text and its Surmounting in Understanding and Translation // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 2 (2010 3), 259-267.
40. Zhukovsky, Vladimir I.; Pivovarov, Daniil V. Istina-Truth and Pravda-Truth: Alienating and Assimilating Knowledge // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 3 (2013 6), 334-345.

## References (transliteration):

1. Antonova E.M. Pereotsenka poeticheskogo slova. Martin Khaidegger i «poeticheskoe myshlenie» // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2013. № 1. S. 36-42. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.01.5).
2. Antonova E.M. Poeticheskoe voproskanie Martina Khaideggera // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2012. № 4. S. 51-58.
3. Borisenkov A.A. O paradigmal'nom znanii v politicheskoi nauke // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 3. S. 7-14.
4. Borisov S.V. Skertso ili Nauka i razum // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 9. S. 212-332. (DOI: 10.7256/2306-0174.2013.9.5105. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_5105.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_5105.html)).
5. Bulanenko M.E. Istina kak otkrovenie: u istokov ponyatiya istiny v rannei grecheskoi filosofii // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. 2009. T. 9. № 4. S. 7-17.
6. Galkin D.V., Kazankina E.V. Istina v mire bez istiny: samoopredelenie intellektualov v kul'ture postindustrial'nogo obshchestva // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2007. № 298. S. 72-79.
7. Gege' G.V.F. Lektsii po istorii filosofii. (<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000434/st020.shtml>).
8. Gorbatov V.V. Spasaya istinu ot paradoksa // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2010. T. 26. № 4. S. 240-245.
9. Gurevich P.S. Zhiznennyi mir cheloveka // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 2. S. 243-259. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.02.12).
10. Gurevich P.S. Zhiznennyi mir cheloveka // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 1. S. 7-8. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.01.1).
11. Gurevich P.S. Filosofiya cheloveka. M.: IF RAN, 1999.
12. Kandinskii V.V. O dukhovnom v iskusstve. (<http://www.graphic.org.ru/kandinskij.html#2>).
13. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Mysl', 1994.
14. Koptseva N.P. Vvedenie v aletologiyu. Krasnoyarsk, 2002.
15. N.P. Koptseva Istina v filosofii Platona // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 4. S. 429-436. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.04.2).
16. Koptseva N.P. Kul'turologicheskaya baza dlya formirovaniyai obshcherossiiskoi natsional'noi identichnosti // Voprosy kul'turologii. 2014. № 2. S. 22-26.
17. Koptseva N.P. Filosofiya i iskusstvo. Edinstvo myslitel'nogo prostranstva // Uchenye zapiski fakul'teta iskusstvovedeniya i kul'turologii. Vypusk 1. Krasnoyarsk, 2000.
18. Kuz'mina T.A. Istina znaniya i istina bytiya // Filosofskii zhurnal. 2009. № 1. S. 48-60.
19. Lyakin V.V. Kharakteristika plyuralizma istin // Filosofiya obrazovaniya. 2011. T. 34. № 1. S. 50-56.
20. Mamardashvili M.K. Soznanie i tsivilizatsiya. (<http://philosophy.ru/library/mmk/civiliz.html>).
21. Otto Rudolf. Svyashchennoe. (<http://politzone.in.ua/index.php?id=625>).
22. Pivovarov D. V. Religiya // Sovremenniy filosofskii slovar' / Pod obshch. red. d.f.n., prof. V.E. Kemerova. 2-e izd., ispr. i dop. London, Frankfurt-na-Maine, Parizh, Lyuksemburg, Moskva, Minsk: PANPRINT, 1998. S. 738-744.
23. Rodnov L.N. Razum istiny ili istina razuma? // Solov'evskie issledovaniya. 2008. № 17. S. 79-95.
24. Rozin V.M. Luchshe ponyat' Aristotelya (filosofsko- metodologicheskaya rekonstruktsiya) // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 2. S. 109-122.
25. Rouli Dzh. Printsipy kitaiskoi zhivopisi. (<http://ec-dejavu.ru/r/Rowley.html>).
26. Rutkevich A.M. Istina filosofii i istina nauki // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2008. T. 17. № 3. S. 222-226.
27. Samarskaya E.A. Chelovek i istoriya (filosofskaya polemika v ranneindustrial'nykh obshchestvakh) // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 10. S. 1419-1427. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.10.9094).
28. Spirova E.M. Filosofskaya antropologiya kak sistema ponyatii // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 11. S. 128-137.
29. Feierbakh L. Sushchnost' khristianstva. ([http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach\\_1.htm](http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach_1.htm)).
30. Shleiermakher F. Rechi o religii. Monologi. SPb.: Aleteiya, 1994.
31. Shmelev D.V. Russo i Kant o religioznykh istinakh // Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta. 2008. № 9. S. 44-52.
32. Yakovlev V.A. Sakral'noe triedinstvo bytiya // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 6. S. 746-755. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.6.8063).
33. Aslamazishvilia D.N., Ignatov N.A. Genesis of Symbolism // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 3 (2010 3), 330-343.
34. Koptseva N.P. A.P. Chekhov as a Philosopher: «Game» Phenomenon and «Existence in the Face of Death» in his Dramas // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 1 (2008), 22-38.
35. Koptseva N.P. The Creation Problem in Fundamental Ontology of Martin Heidegger and Modern Theory of Fine Arts // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 3 (2008 1), 338-346.
36. Kovtun N.V. The Boundaries of Literariness: Image of the World as a Book in the European Prose of the late 20th Century (through the example of the novel by Christoph Ransmayr „The Last World”) // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 5 (2014 7), 854-864.
37. Nesteruk A.V. Humanity in the Universe: Between Embodied Incommensurability and Intentional Infinitude // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 6 (2014 7), 1059-1084.
38. Nesteruk A.V. The Problem of Creation of the World in Cosmology and Metamorphosis of Kantian Antinomies // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 12 (2013 6), 1747-1776.
39. Razumovskaya V.A. Information Entropy of Literary Text and its Surmounting in Understanding and Translation // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 2 (2010 3), 259-267.
40. Zhukovsky, Vladimir I.; Pivovarov, Daniil V. Istina-Truth and Pravda-Truth: Alienating and Assimilating Knowledge // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 3 (2013 6), 334-345.