

Прокопов Максим Сергеевич

ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ О ВСЕЕДИНСТВЕ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается вопрос об отправных положениях учения о всеединстве в западноевропейской философской традиции. Автор обосновывает положение о том, что в рамках спекулятивной метафизики идеал всеединства, заложенный в самой специфике философского знания, мыслится достижимым за счёт утраты человеческой личностью своих индивидуальных черт, что происходит путём редукции личностного начала до масштабов абстрактной универсальной всеобщности, которая не предполагает наличие каких-либо качественных определений, в том числе, по отношению к абсолюту.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/8-1/36.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 8 (46): в 2-х ч. Ч. I. С. 132-136. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/8-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

особое значение для поиска современных сбалансированных контуров правовой науки, поддержки его сопротивления крайностям натуралистической исследовательской установки, акцента на человеческой размерности права, связи права и индивидуального опыта позволяет рассматривать его как самостоятельное научное направление и специфический элемент типологии.

Список литературы

1. **Лысак И. В.** Междисциплинарный и трансдисциплинарный подходы к изучению человека: проблемы и перспективы // *Философия человека: материалы научного симпозиума, посвященного памяти философа и психолога Галины Иванченко*. Таганрог, 2013. С. 25-32.
2. **Степин В. С.** *Теоретическое знание*. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
3. **Федотова В. Г., Власова В. Б. и др.** *Социальные знания и социальные изменения*. М., 2001. 284 с.
4. **Beyond the Boundaries: a Transdisciplinary Approach to Learning and Teaching**. Westport: CT, 2003.
5. **Bruner J.** *Making Stories: Law, Literature, Life*. Harvard University Press, 2003.
6. **Duncan T. L.** Remystification of the Law // *Journal of Law and Religion*. 1989. Vol. 7. № 1. P. 105-129.
7. **Klink B. van., Taekema S.** A Dynamic Model of Interdisciplinarity. Limits and Possibilities of Interdisciplinary Research into Law // *Tilburg Working Paper Series in Jurisprudence and Legal History*. 2008. № 08-02. June 9. P. 1-29.
8. **Nicolescu B.** Methodology of Transdisciplinarity. Levels of Reality, Methodology of the Included Middle and the Complexity // *Transdisciplinary Journal of Engineering and Science*. № 1. P. 18-37.
9. **Schrama W. M.** How to Carry Out Interdisciplinary Legal Research; Some Experiences with an Interdisciplinary Research Method // *Utrecht Law Review*. 2011. № 1. P. 147-162.
10. **Siems M. M.** The Taxonomy of Interdisciplinary Legal Research: Finding the Way Out of Desert [Электронный ресурс]. URL: <http://ssrn.com/abstract=1146162> (дата обращения: 10.12.2013).
11. **Vick D. W.** Interdisciplinarity and the discipline of law // *Journal of Law and Society*. 2004. Vol. 31. № 2. P. 163-193.
12. **White J. B.** *The Legal Imagination*. Chicago, 1973.

HUMANITIES TYPE OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH IN LEGAL SCIENCE

Ponochevnyi Maksim Anatol'evich, Ph. D. in Philosophy
Southern Federal University in Taganrog
Ponochevny8tg@mail.ru

The article is devoted to the analysis of modern approaches towards the typology of interdisciplinary research in jurisprudence. Special attention is paid to the humanities type of interdisciplinary research in law. The main features of this type specificity, arguments for its singling out and the tendencies of its fixation in typological scheme, which is at the formation stage, are noted. The analysis of recent foreign and national researches on the topical theoretical problem is carried out.

Key words and phrases: interdisciplinary research; jurisprudence; interdisciplinary research in law; legal science; humanities.

УДК 11

Философские науки

В статье рассматривается вопрос об отправных положениях учения о всеединстве в западноевропейской философской традиции. Автор обосновывает положение о том, что в рамках спекулятивной метафизики идеал всеединства, заложенный в самой специфике философского знания, мыслится достижимым за счёт утраты человеческой личностью своих индивидуальных черт, что происходит путём редукции личностного начала до масштабов абстрактной универсальной всеобщности, которая не предполагает наличие каких-либо качественных определений, в том числе, по отношению к абсолюту.

Ключевые слова и фразы: всеединство; бытие; единое; метафизика; западноевропейская философия; личность; вещь (res); апофатический метод.

Прокопов Максим Сергеевич

Курский государственный медицинский университет
prokopov_m@mail.ru

**ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ О ВСЕЕДИНСТВЕ
В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ[©]**

Суть философского мышления заключается в сведении всех многообразных форм чувственно воспринимаемого мира к некоему единству. Специфику его античные философы видят в том, чтобы представить видимую вещественную множественность продуктом чего-то одного. «Мудрость в том, – говорит Гераклит, –

чтобы знать все как одно» [13, с. 199]. И об этом одном говорилось, что только оно существует поистине. А многое – кажимость, видимость, иллюзия, т.е. нечто такое, о чём может существовать лишь мнение («δόξ»), но не может быть составлено истинного знания. Последовательно проводимая дифференциация реальности, как она существует объективно в своей предельной онтологической глубине (*κατ' ἀλθεϊαν* – с точки зрения истины), и мира субъективного, каким является чувственный мир, мир многого (*κατ' ἀνθρώπων* – с точки зрения человека), – одна из существеннейших черт древнегреческой философии, и шире, – всей философии в целом¹. Согласно И. Канту, «рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всём человеческом знании» [5, с. 128-129]. *Мысль о единстве бытия, основанного на единстве абсолюта («сущности всех сущностей»)*, есть, согласно В. С. Соловьёву, исходная и основополагающая посылка философского знания. «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности всё, что есть, есть *единое* <...> так что вообще всё бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство <...> Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала, и оно признаётся всеми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами, как религиозными, так и философскими...» [8, с. 222]. *Стало быть, идея всеединства изначально заложена в самой специфике философского метода.*

Впервые спекулятивное обоснование тезиса, согласно которому всё есть одно, было разработано в элейской школе. Парменид, используя метод отвлечённого мышления, абсолютизировал категорию «бытия», доказав, что мыслить «небытие» неправомерно, приписав, тем самым, бытию такие атрибуты как вечность, цельность, единство, внепространственность и др. Бытие, по мысли Парменида, обладает целостным единством, т.е. в нём нет частей, оно не обладает структурой, оно свободно от элементов множественности. Если же предположить, что бытие всё же обладает структурой, это означало бы допустить, что одна часть этой структуры отличается от другой и от целого, но любое различие, по Пармениду, покоится на допущении небытия, которое невозможно мыслить, не впадая в логическое противоречие, ибо «небытия ни познать... не сможешь, ни выразить в слове» [2, с. 295]. Таким образом, согласно Пармениду, поистине существует лишь единство, множественность находится в области мнения.

Позднее атрибуты парменидова бытия будут перенесены на неоплатоническое *единое*, основное понятие этой школы. Несмотря на то, что чувственно воспринимаемый мир эманурует из единого, следовательно, должно думать, что он одноприроден ему, всё же он противопоставляется единому – как множественность противопоставляется некоторому единству.

Иными словами, здесь имеет место не качественное, а, скорее, количественное противопоставление, а именно, в процессе эманации происходит количественное уменьшение неизменного качества путём ступенчатого перехода от высшего всеединого к раздроблённой материи. Как пишет В. Н. Лосский, в рамках неоплатонизма «Бог непостижим не по природе, а лишь в силу немоги нашего разума, затемненного плотью и связанного с чувственными образами и множественностью» [6, с. 163]. Таким образом, познание человеком единого не невозможно, но затруднено в силу того, что сам человек находится в области мнения, в мире многого. Количественное противопоставление не полагает пропасти между человеком и единым, качественно они всё же однородны. Однако для познания единого человек должен лишиться своей индивидуальности как атрибута, посредством которого он причастен миру многого, и слиться с единым, как подобное сливается с подобным. «В платонической перспективе, – разъясняет О. Пьер Адо, – простота, нетелесность, непонимание наделены полнотой бытия, к которой мы ничего не можем прибавить. Все прибавления, которые её определяют, материализуют, разнообразят, суть на самом деле деградации, уменьшения и отрицания. Именно это даёт понять Плотин, когда он утверждает, что человек, отрицающий свою собственную индивидуальность, не умаляет себя, но напротив, увеличивается до размеров универсальной реальности, то есть непонимаемого. Ту же тему мы найдём в знаменитой формуле Спинозы: *–Determinatio negation est*»²» [1, с. 218].

Таким образом, категория бытия и понятие единого, которые оказываются равновесными и взаимозаменяемыми понятиями, выступают в качестве продуктов наивысшего философского синтеза, в качестве главного предмета «науки» метафизики. Что же кроется за этими понятиями, каково их реальное содержание, что скрывается за таинственной завесой апофатического богословия, если принять во внимание рационалистический, отвлечённый, свободный от всякого чувственного содержания характер этих категорий? Согласно Канту, «для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных» [5, с. 236]. Можно предположить, опираясь на мнение Канта, что бытие и

¹ Согласно индийской религиозно-философской традиции, истинно существует только *Брахман*, сверхличный духовный абсолют, единое и безусловное начало, заключающее в себе полноту бытия, вне которого ничего нет и не может быть. *Майя* (чувственно воспринимаемый мир конечных предметов, мир многого) есть лишь иллюзорное сновидение, призрак, мираж. Как отмечает Е. Н. Трубецкой, «метафизические начала этого религиозного мировоззрения совпадают с метафизическими принципами древнегреческой элейской школы. Последняя также учила, что истинно есть только *единое* и *неизменное*, а все видимое нами множество с его движением и изменением представляет собою не подлинно сущее, а *обманчивый мир мнения*» [11, с. 115-116]. В плане субъективного восприятия майя порождает неведение (санскр. *avidya* – неведение). Такие совпадения, конечно же, не случайны.

² Определение есть отрицание (лат.).

единое, так как они суть результат трансцендентального применения рассудочных категорий, являются лишь формами рассудка, иными словами, не имеют никакого реального содержания, и за таинственной завесой не скрывается ровным счётом – ничего, голая схема, логическая форма мышления, поэтому качественное, положительное определение их становится невозможным. «Если мы допускаем объект *нечувственного* созерцания как данный, то мы можем, конечно, представлять его через все предикаты, содержащиеся уже в предположении о том, *что ему не присуще ничего принадлежащего к чувственному созерцанию*, стало быть, что он непротяжён или не находится в пространстве, что его пребывание не есть пребывание во времени, что в нём не происходит никаких изменений...» [Там же, с. 138].

Именно такую работу и проделал Парменид – его единое, внепространственное, вневременное бытие обладает теми же характеристиками, которые описываются Кантом применительно к предмету, выходящему за рамки чувственного созерцания. Все эти предикаты указывают не на то, каков этот предмет, а лишь на то, что предикаты чувственно-воспринимаемых вещей не могут быть ему приписаны как противоречащие ему. Единичность есть единственный положительный предикат, который мы можем ему приписать, и который не позволяет нам, тем самым, отождествить чистое бытие с чистым ничто. «Однако, – продолжает Кант, – если я указываю только, какими свойствами созерцание объекта *не обладает*, и не могу сказать, что же в нём содержится, то это не настоящее знание...» [Там же]. Иными словами, если для большинства метафизиков единое является главным атрибутом всякой рациональной спекуляции, то для Канта это не более чем пустышка, скелет мысли, но не сама мысль. Единое есть результат чистого, свободного от всякого воздействия чувственности, *интеллектуального синтеза*, продукт распространения мышления на сферу вещей самих по себе (Ding an sich selbst). «Мы отсекаем и отрицаем то, что больше, то, что прибавилось к простому. То есть в данном анализе мы восходим от сложного к простому и от видимой реальности – физического тела – к невидимым и только задуманным реальностям, лежащим в основе его реальности. *Иерархия и генезис реальностей устанавливаются в зависимости от степени их сложности или простоты* (примечание автора – М. П.). Сложное происходит от простого путем прибавлений элементов, которые, подобно пространственным измерениям, материализуют первоначальную простоту. Вот почему восхождение к бестелесному и непонимаемому осуществляется путем отсекаания этих материализующих прибавлений» [1, с. 217].

Отсюда становится понятным, где берёт начало та линия апофатического богословия, которая основана на противопоставлении единого и многого. Этот метод составляет абстракцию, поэтому, как замечает Пьер Адо, его уместнее было бы назвать не апофатическим, а *аферетическим* (греч. *aphairesis* – абстракция). Такое противопоставление носит чисто интеллектуалистический характер и не имеет никакого отношения к данным Откровения; оно является порождением самой специфики философского знания как рационального метода постижения мира.

Кант был уверен, что метафизика не порождает априорных синтетических суждений. Но точка зрения Канта есть взгляд как бы стороннего наблюдателя, поставившего себе целью дать критический анализ метафизических систем. Совсем иное видение рождается изнутри самой метафизики. Пармениду представлялось как раз нечто совершенно обратное: только о вечном и неделимом бытии может быть составлено истинное знание; Платону казалось, что его идеи более реальны, чем материальные вещи; Плотин неоднократно заявляет, что чувственный опыт не может дать нам истину в последней инстанции; Ансельм Кентерберийский не сомневается в возможности полностью априорного, логического доказательства существования Бога, без обращения к эмпирическому знанию; Фома Аквинскому думалось, что только в Боге заключается истинное бытие, а всё остальное лишь причастно ему; Лейбниц был уверен, что предметы чувственного созерцания способны лишь спутывать и искажать представления рассудка; учение Кузанца о совпадении противоположностей, или учение Гегеля о борьбе и единстве противоположного, – всё это есть не что иное как попытки методом метафизической спекуляции порождать всеобщие и необходимые суждения. На этой вере основывается всякая метафизика.

Тем самым, метафизика утверждает нечто противоположное тому, о чём учил Кант. В то время как по Канту наше познание не является истинным, если не сопровождается эмпирическими созерцаниями (материей ощущений), то метафизика утверждает, что эмпирический опыт искажает познание, не даёт нам познавать вещи такими, какими они являются сами по себе. Истинное постижение вещей возможно лишь посредством чистой интеллектуальной интуиции. Результаты эмпирического познания признаются метафизикой если не ложными, то, по крайней мере, не заслуживающими внимания философов. Эта общая черта всех метафизиков, начиная с Парменида и заканчивая Г. В. Лейбницем и В. С. Соловьёвым. А так как познание эмпирических вещей невозможно без участия чувственности, то, следовательно, как это отметил ещё Парменид, о них не может быть составлено истинного знания, другими словами, для метафизиков их как бы и не существует. Истинное бытие (единое) представляется ими в виде континуального, сплошного единства, а конкретные индивиды – воплотившимися родовыми сущностями (идеями, по-другому, – модусами абсолютной субстанции), наличие индивидуальных черт которых признаётся случайным, или акцидентальным явлением.

Чистое бытие, будучи абстракцией, может порождать лишь абстрактные сущности. Все конкретные вещи суть ни что иное как воплотившиеся родовые субстанции. Индивидуальные признаки конкретных вещей образовались при взаимодействии отвлечённых идей с материей, по устранении которой должно произойти и устранение признаков индивидуализации. Чистое бытие эманурует из себя Умный («воёр») мир, мир логической необходимости, мир всеобщего и необходимого знания. Чувственно-воспринимаемый космос есть продолжение самого бытия, является его отражением, инобытием идеи, как сказал бы Гегель, поскольку бытие эманурует космос по законам имманентным ему самому. Эти законы суть законы логики, законы абстрактного мышления.

Бытие не в силах нарушить эти законы, возвыситься над ними; бытие само есть результат действия этих законов, поэтому логическое правило тождества и непротиворечия безраздельно властвует над самим бытием. «...Всё вытекает из вечного определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым» [9, с. 452]. И в другом месте: «...То вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует... Таким образом, основание или причина, почему Бог или природа действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели, но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа или цели» [Там же, с. 522].

Мир, порождаемый чистым бытием, есть царство античного Логоса, царство железной и всеобъемлющей необходимости. Уже у Парменида «неодолимая *Ἀνάγκη* (необходимость) держит [его] (*бытие* – прим. автора – М. П.) в оковах предела, который его запирая-объемлет», «Мойра приковала его быть целокупным и неподвижным» [13, с. 291]. «В какую бы область философского мышления мы не пришли, – отмечает Л. Шестов, – всюду мы наталкиваемся на эту слепую, глухую и немую *Ἀνάγκη*. И мы убеждены, что только там начинается философия, где открывается царство «етрогой» необходимости. Наше мышление, в последнем своём определении, есть не что иное, как разыскание этой «етрогой» необходимости» [14, с. 351].

Обезличивание Бога с неизбежностью ведёт к обезличиванию всей сферы мироздания в целом, в том числе и человека. Пред нами предстаёт вещный мир, мир модусов и атрибутов единой субстанции, где «каждая отдельная вещь необходимо детерминирована какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным определённым образом» [10, с. 592], мир, в рамках которого нет необходимости и смысла в выделении человека как совершенно особой, по сравнению со всеми остальными (будь то предметы живой или неживой природы), частицы реальности. Согласно Канту, для теоретического разума человек предстаёт в качестве объекта, всецело принадлежащего миру природы, наряду с другими, относящимися к этому миру объектами. Можно вполне согласиться с утверждением П. А. Флоренского о *вещности* западноевропейской философии, и шире, всей сферы рационального знания в целом. «Рационалистическое <...> жизне-понимание, – пишет Флоренский, – решительно не различает, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнее говоря, оно владеет только одной категорией, категорией вещиности, и потому всё, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется им и берётся как вещь, как *res*» [12, с. 78]. Нет человека, нет личности, есть лишь образ человека, образ личности, маска, *persona*, за которой скрывается более фундаментальная реальность, бытие как таковое, т.к. оно одно есть подлинно сущее.

Это послужило одной из причин того, почему философы экзистенциалисты выступили против классической метафизики и науки, отказавшись от построения отвлечённых систем, которые вбирают в себя всё, кроме человеческой личности: «Подозрительна та философия, для которой реальность – прозрачна, свобода – прозрачна, личность – прозрачна» [3, с. 21], – пишет Н. А. Бердяев. Однако, согласно Канту, именно идея свободы «составляет настоящий камень преткновения для философии, которая испытывает непреодолимые трудности, допуская такого рода безусловную причинность» [5, с. 354]. «*La liberte est un mystere**, сказал Мальбранш, и, как всё, что носит на себе печать тайны, свобода включает в себе внутреннее противоречие, попытки избавиться от которого всегда кончаются одним и тем же: избавляются не от противоречия, а от поставленной проблемы» [14, с. 436], – вторит Канту Лев Шестов. *При таком подходе достижение цели всеединства должно мыслиться не иначе как путём воплощения каждой личностью своего родового начала, «возвышением» личности до размеров универсальной, отвлечённой всеобщности, иными словами, путём утраты личностью своих индивидуальных черт.*

Итак, метод чистого разума в его спекулятивном применении заключается в последовательном абстрагировании от всех предикатов чувственно воспринимаемых вещей как элементов множественности, что составляет последовательное продвижение к минимальному числу принципов (в идеале, – к одному), принимаемых метафизикой за начала, лежащие в основе мироздания, иными словами, восхождение от множественности материальных вещей к предельной простоте абсолюта. Характерными чертами этого метода являются следующие: 1) мысль о едином, целостном, внепространственном, вневременном бытии; 2) безличный, бескачественный, безразличный ко всему характер абсолюта; 3) принцип единства бытия и мышления, превосходство знания над верой; 4) *Ἀνάγκη* (начало необходимости), определяемая категориальным характером мышления, имеет силу над самим абсолютом, подчиняет его своим законам; 5) чувственно воспринимаемый космос (мир многого) не принадлежит к области истинного знания; человеческая личность, составная часть этого мира, не имеет сколько-нибудь значительного онтологического значения.

Такая апофатика основывается на противопоставлении многого и единого и не предполагает наличие каких-либо качественных определений по отношению к абсолюту. Этот метод имеет интеллектуалистический характер, основан на знании и стремится к нему. Поэтому здесь в принципе устраняется различие между апофатическим и катафатическим богословием. Строго говоря, здесь уместнее было бы говорить об аферетическом, чем об апофатическом методе, несмотря на то, что этот метод имеет чисто негативное, отрицательное значение: «не» в смысле отрицания. Поэтому применение такого метода в рамках западного схоластического богословия никак нельзя назвать последовательным, т.к. оно явно противоречит данным Откровения. Понятие абсолюта, «отрицательного ничто», получаемое с помощью этого метода не имеет никакого отношения к Сущему, к категории личностного абсолюта, как он представляется изнутри богословского дискурса.

* Свобода это тайна (фр.).

Список литературы

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М. – СПб.: Степной ветер, 2005. 448 с.
2. Антология мировой философии: в 4-х т. М.: Мысль, 1969. Т. 1. Ч. 1. 576 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
5. Кант И. Собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.
6. Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. М.: Издание Московской Патриархии, 1985. Сб. 26. С. 163-172.
7. Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
8. Соловьёв В. С. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822 с.
9. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 1. 631 с.
10. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 2. 728 с.
11. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
12. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М.: Правда, 1990. Ч. 1. 490 с.
13. Фрагменты ранних греческих философов: от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.
14. Шестов Л. Сочинения: в 2-х т. М.: Наука, 1993. Т. 1. 672 с.

PREMISES OF DOCTRINE ON ALL-UNITY IN THE WEST EUROPEAN PHILOSOPHICAL TRADITION

Prokopov Maksim Sergeevich
Kursk State Medical University
prokopov_m@mail.ru

In the article the issue on the starting points of the doctrine about all-unity in the West-European philosophical tradition is considered. The author grounds the proposition that within the framework of speculative metaphysics the ideal of all-unity put in the very specificity of philosophical knowledge is viewed as achievable at the expense of the human personality's loss of his/her individual traits. This happens by means of the reduction of personality origin to the scales of abstract universal generality, which does not assume the presence of any qualitative determinations including with respect to the absolute.

Key words and phrases: all-unity; being; the united; metaphysics; the West-European philosophy; personality; thing (res); apophatic method.

УДК 1(07)

Философские науки

Социально-мировоззренческий аспект идеи «искусственного интеллекта» означает некую культурную «душу» человеческой личности. При этом принципы, лежащие в самом фундаменте основных современных концепций знания, синтезируемы и могут непротиворечивым образом сочетаться в пределах «единой теории сознания», которая входит в соприкосновение с духовной и культурной жизнью. Ограниченность трансцендентального метода создания «искусственного интеллекта» имеет последствия только в гносеологическом аспекте, но не в практическом плане формирования самого искусственного интеллекта.

Ключевые слова и фразы: идея искусственного интеллекта; «душа» личности; «теория сознания»; «духовная» и «культурная жизнь»; научная интуиция; граница возможности познания мышления.

Пушкарев Алексей Владимирович
Башкирский государственный университет
olgasaf80@mail.ru

**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ
АСПЕКТ ИДЕИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА®**

Нам думается, что человеческий род в настоящее время все более и более окружает себя искусственной средой, и данная искусственность – глубинная причина переживаемого им глобального кризиса. Однако кризис может быть преодолен на путях приостановки разрушения человеческой экзистенции, смысловой компоненты самого творчества как предпосылки мира разума.

В связи с этим, нам кажется важным рассмотреть идею искусственного интеллекта с точки зрения духовной составляющей человеческой личности и всего социума в мировоззренческом и социокультурном аспектах.

Безусловно, человек стремится к духовным мирам, которые обладают духовной мощью. И в этом плане искусственное бытие человека связано с тем, что для того, чтобы его приоткрыть, требуется совершить