



## ПОЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ



### Когнитивные исследования



## ТРАНСЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

А.О. КАРПОВ

А ты кто, человек, что споришь с Богом?  
*Рим 9 : 20.*

### Трансмыслимое и рационализации

Что остается человеку, которого некто лишил всего? Смирение или бунт против этого некто – естественные полюса его выбора. Бунт лишь *кажется* иррациональным, если этот некто неодолим, поскольку способность к такому бунту – как демонстрировала то не раз человеческая история – заложена в человеческой *psyche*. Горстка храбрецов со скалы Массادا в древней Иудее также предпочла безнадешный смертный бунт римскому рабству. Такое поведение выбирается разумом, а, значит, освящено чувством его рационального. Другое дело, что против *него* бунтовать *не-мыслимо*; но когда сила внутреннего протеста – порой очень рациональная – обретает в глубинах отчаяния мощь сметающего все урагана, тогда это *не-мыслимое* устанавливает свое трансбытие.

Есть нечто общее между библейским Иовом и пуритански настроенными предпринимателями Макса Вебера, а именно, – существование определенной степени когерентности в рациональном измерении их веры, исходящем от корней человеческого бытия. *Nonnō religiosus*<sup>1</sup> перед божественным Провидением, преломляемый абсолютной уверенностью в рациональности его сверхэкзистенции, которая дарует небесное воздаяние за праведный труд в этой жизни; воздаяние, подтверждающее избранность к спасению есть то, что делало книгу Иова духовной опорой пуританизма<sup>2</sup>.

Религиозная этика, вошедшая в «плоть и кровь» веберовских ранних буржуа, санкционировала особого рода внутреннее принуждение, а именно, – рачительное отношение к накапливаемому богатству. Эрнест Геллнер утверждает, что в их новой экономической этике не было *ни грана* рационального, поскольку «с общераспространенной когда-то точки зрения из этого не могло выйти ничего хорошего»<sup>3</sup>. Однако из того, что побудительным мотивом веберовских первопроходцев капитализма было не изобилие, совсем

не вытекает иррациональность их поведения, по крайней мере, для них самих. В конечном счете, совсем не обязательно инвестировать растущее богатство в дело. Virtuозность спекулятивной мысли, пусть даже освященная пуританской этикой, способна дать статус богоугодности «аскетичному» накоплению богатства, приобретательству дворянских земель и угодий, что, в общем, имело место<sup>4</sup>. Максима пуританского пастора «Чем выше наш доход, тем больше мы должны поддерживать дело Божье»<sup>5</sup> имеет большую свободу для интерпретаций. Да мало ли способов расстаться с богатством изыщет фантазия изощренного ума; причем способов, оберегающих его религиозные ценности?

И все-таки путь был выбран, как и в случае с Иовом, так сказать, наиболее рациональный, если относить к рациональным *эффективные* способы осуществления мира внутреннего в мире внешнем, пусть и интуитивно выбранные, но разумно реализуемые. Расширенное воспроизводство, рациональная организация труда, учет и прогноз на основе калькуляции капитала — эти свойства предприятий пуританских буржуа резко контрастировали в XVI в. с общепринятой экономической культурой. Соответственно, рационально была ориентирована и рабочая сила, поставляемая в мир религиозными пуританскими общинами. Истина их бытия состояла в том, что «преданность работе в сочетании с отсутствием экономической заинтересованности — наилучшее средство экономического успеха»<sup>6</sup>.

Религиозная этика аскетического протестантизма действовала скорее как *имплицитный* фактор, способствующий установлению культуры раннего буржуа. Новые религиозные ценности фундаментализировали разновидности рационализации, которые, в свою очередь, обосновывали жизненные стратегии и запускали когнитивные механизмы, оптимизирующие способы бытия. Внешне парадоксальный результат — они «обрели благосостояние потому, что не стремились к нему»<sup>7</sup> — устанавливается действием особого рода обоснования, мыслимого в категориях *правильной-по-их-мнению-жизни* и формирующего культурно опосредованную истину.

Как можно заметить, существенное в такого рода поведении фундаментально особым расположением разума к действительности. Здесь рациональное чувство согласует духовное взращивание собственной концепции правильной жизни с индивидуальным существованием, этически устанавливающим эту правильную жизнь. Позиция такой, включающей *духовное* рациональности, расходится с пониманием рационализма как некоей умственной машинерии, алгоритмически перерабатывающей образы внешнего и внутреннего миров в объясняющие конструкции и руководяще-оправдывающие предписания как логической рефлексии *прозрачного* сознания, выстраивающей

цепочку формально безупречных «если — то», как элиминации духовных озарений и логически невы выводимого.

Существование различных отношений рациональности легитимируется тем положением, что «жизнь можно “рационализировать” с весьма различных точек зрения и в самых различных направлениях»<sup>8</sup>. Но это не исключает их критики.

С понятием «мышление» исторически связаны разные проявления когнитивной активности, в частности, «ум» или «разум» — вместилище идей и ценностей, которое действует как нуминозное и интеллектуально высшее начало, «рассудок» — инструмент дискурсивного познания, формирующий логику дедуктивно-индуктивных рассуждений, «интуиция» — поставщик озарений, источник скрытого и глубоко внутреннего, эзотерического знания. Оправдание мысли и действия как последствия мысли традиция осуществляет через рациональное отношение, от которого она требует логически ясных процедур, правил и стандартов. К рационализации она относит логически упорядоченную систему практик, критическую рефлексию, утилитарно-ориентированный аффект и т.д. Разум — это способность судить «сообразно с принципами мышления вообще», причем «судить автономно, т.е. свободно», — говорит Кант<sup>9</sup>. Вместе с тем размытым остается вопрос о выборе логики для упорядочивания оснований критической рефлексии, точки зрения пользы и целеполагания. Культурные локализации социального пространства, вообще говоря, мало помогают конкретизации рациональных оправданий, поскольку существует еще динамический контекст как внутриспсихического, так и социокогнитивного плана.

Динамика значений рационального удерживает и веру, и установки, и внутреннее чувство, помещая их символические формы внутрь и поверх логической механики разума. Следует отметить, что оптимизм эпохи Просвещения, пытавшийся все взвесить на весах логизированного Разума, нес за собой все ту же необоснованную веру, сциентистские предрассудки, этический ригоризм.

Здесь мы представим аргументы тех, кто включает в сегодняшнее понимание «рационального» *транслогические* позиции; и, более того, закрепим за когнитивной активностью, которая *de facto* производит отношение рациональности, понятие «транслогическое мышление». Нельзя не заметить, что понимание *правильности* коллективных и индивидуальных форм жизни и действий внутри заключающего нас бытия есть функция рационального отношения, которое способно критически оценить и жизнь, и нас, пытающихся достойно ее прожить. Но в *таком* рациональном отношении и чувства, и вера, и сам подход составляют то устойчивое *единство* с логическим инструментариумом, которое позволяет нам формировать и отстаивать принципы.

### Проблематизация рационального мышления

Разум несет в себе суеверия рационализма. Традиция маркирует как *рациональные* действия, производимые «совершенно без физического и психического “принуждения”, не под влиянием страстей, “аффектов”, “случайного” омрачения ясности суждения», действия, которые применяют «самые адекватные, в меру нашего знания, то есть в соответствии с эмпирическими *правилами*, средства»<sup>10</sup>. Такое описание рациональности, которое дается Вебером в контексте теории идеальных типов, трактует ее как степень приближения к *очевидному* в процессе структурирования бытия и процедурах его открытия. Однако когнитивная проблема рационального состоит в том, *как* оно осознается, *как* приближается к очевидному, а не без чего это происходит. Таким образом, поставленная проблема рационального фиксирует герменевтический императив в его дефиниции; герменевтическое «как» лишает права на истину произвол спекулятивных рассуждений, нежелание углубляться в *природу*.

Вместе с тем «самость» существует благодаря трансценденции, в которой она сознает саму себя, а «разум в нас настаивает на *понимающем* соприкосновении со всем, что существует»<sup>11</sup>.

Макс Вебер признает, что «поведение людей *не* может быть истолковано столь рационалистически», что в нем «обнаруживается то же “отсутствие” эмпирического “смысла”, которое мы наблюдаем в явлениях природы»<sup>12</sup>. Однако столь явная манифестация *природы* человеческой мысли не находит себе места в абстракции веберовского рационального. Внутренне ощущая накапливающийся понятийный сдвиг, Вебер в комментариях к «Протестантской этике» замечает, что «любая “иррациональность” является таковой не по своей сути, а лишь с определенной “рациональной” *точки зрения*. Так, для нерелигиозного человека “иррационален” религиозный образ жизни, для гедониста — аскетический, если по *своей* предельной ценности тот или иной образ жизни является “рационализацией»<sup>13</sup>.

Теоретически значимый шаг делает В.С. Библер, когда осуществляет попытку найти источник творчества в самой логике, выстроив ее как диалогику, и, в конечном счете, как полилогику спорящих, понимающих и непонимающих внутренних «я», т.е. «я», мыслящих по определенной логике, «я», обосновывающих и критикующих эту логику, и тем самым получающих возможность выйти за ее пределы к иным, принципиальным рубежам понимания. Здесь «*единый субъект* размышления выступает как некий *размышляющий коллектив*, некий “многоместный субъект”, некий внутренний микросоциум»<sup>14</sup>.

Для того чтобы «поймать (понять) логику реального, живого мышления», Библер разрабатывает концепцию творчески значимого диалога, «в котором осуществляется самообоснование и самоизменение логики». Внутренняя диалогичность мышления, свойственная *твор-*

ческой активности *каждого* человека, «протекает как столкновение радикально различных *логик* мышления». Спектральность «творящей логики» как процесса «изобретения новых понятий и, прежде всего, новых логических начал» логически определяет творящего субъекта. По сути дела речь идет о звучании в голове творящего теоретика разных логических голосов, обладающих, в отличие от утверждающего и устанавливающего «я» определенной твердостью, непроницаемостью, внелогичностью. Это естественное условие, дабы эти логически разделенные голоса не ссыхались в Двойнике и не редуцировались в «классическую» текстовую монологичность рассуждающего с самим собой одинокого «я»<sup>15</sup>.

Креативная функция мышления здесь определяется наличием иной логики (логики бытия), которая «воспроизводится в моей “работающей” логике в форме логики не-знания, не-понимания». Эпистемический диссонанс идет от того, что «в *понятие* предмета столь же входит понятное в нем... сколь и непонятное»; иначе говоря, знание предмета есть в то же время «*знание о его бытии вне моего знания*». И представлять это незнаемое уполномочены диалоги «тех культурно-исторических образов мышления (деятельности), которые интериоризованы в различных голосах моего собственного “я” и спор которых выступает как форма полагания, творчества новых культурных феноменов»<sup>16</sup>.

Таким образом, в «микросоциум» внутреннего диалога теоретика с самим собой включается действующая культура как отделенный от него «образ жизни» и культура прошедших эпох, которая осуществляется не только как отпечаток в образовании и ритуале, «но и в качестве некой самостоятельной реальности, некоего *непроницаемого* присутствия» в индивидуальном мире<sup>17</sup> (курсив мой. — А. К.).

Следовательно, в полилогике творческого ума «сворачивается и приобретает собственно логический характер *социальная сущность* мышления», интериоризирующая в глубинах сознания социальную связь и структуру. В мысли теоретика Нового времени Библиер расшифровывает диалог интеллектуальных способностей (рассудок — разум — интуиция), диалог разных способов мышления (философское, позитивно-научное, историческое), глубинный «внутрипонятийный диалог» между теоретическим и эстетическим разумом, диалог различных логических культур (Античности, Средневековья, культуры будущего)<sup>18</sup>.

Для обоснования полилогик и элиминирования «не логического» статуса интуиции Библиер прослеживает в «Диалоге...» Галилея стратегию мышления, которая действует через «расщепление логического (в широком смысле) движения на две антиномические ветви — на рассудочную логику (логику в узком смысле, могущую доказывать, когда уже есть схема доказательства) и логику “интуитивного” гео-

метрического синтеза, изобретающего новые понятия и новые схемы доказательства». Последняя также обеспечивается логическим инструментарием, доводящим реальные предметы «до такого состояния, которое не *может существовать*, но которое *объясняет существование* предметов действительных»<sup>19</sup>. Результатом являются парадоксальные «понятия-образы»: движение по бесконечной прямой линии и бесконечно большой окружности (последняя тождественна бесконечной прямой линии); «точка», полученная в результате сжатия бесконечного круга и «сохраняющая все его определения»; «малый круг, понятый как бесконечносторонний и бесконечноугольный многоугольник... конечная скорость, возникающая в бесконечной сумме ускорений»<sup>20</sup>.

Вместе с тем само возникновение и функциональность «понятий-образов», как бы ни пытался логически обыграть это Библер, не могут быть поняты через чисто логические или диалогические операции мышления, обеспечивающие их «интуитивный» мыслительный статус «путем коренной трансформации исходных (аристотелевских) понятий», воспроизводящих «в парадоксальных “понятиях” логику понятий рассудочных». Речь идет скорее о логической настройке интуитивного функционализма мышления, нежели о «логической» элиминации последнего. Теоретическая регулярность, внесенная Библером в «речевую стихию», в логику процессов изобретения новых идей<sup>21</sup>, так или иначе, предполагает их целостную *транслогическую* природу, их интуитивную коммуникативность, их бессознательную социальность, которые производят конструктивную творческую силу мышления и которые создают функционально аутентичные продукты творческого «я».

Рациональность всегда несет культурную нагрузку через субъективирующие когнитивные ценности, а человеческая мысль наделяется рациональным статусом не только сообразно культурно доминирующим образцам. «Этика, желающая опираться на интуицию, в которой с необходимостью находят свое выражение наивысшие ценностные принципы, — говорит Ханс Альберт в «Трактате о критическом разуме», — должна иметь в виду не только то, что присущие членам различных социальных образований виды интуиции часто никак *не сочетаются* друг с другом, но и то, что они обычно пронизаны традициями культурной среды, в которых воспитаны *данные лица*» (курсив мой. — А. К.)<sup>22</sup> В.А. Лекторский пишет, что сегодня через диалог разных культур, в том числе и познавательных традиций, рациональность начинает пониматься по-другому. «В более широком и глубоком смысле рациональность предполагает пересмотр, изменение и развитие самих правил», по которым она действует<sup>23</sup>. В ситуации межкультурного диалога отношение рациональности, жестко судящее и определяющее, не имеет перспектив как аутентично осмысляющее и

взаимодействующее в силу наличия равноправных, но разных оценок правильности, содержаний импликаций, реакций и действий.

Эпистемические предпочтения судящих мышление в один и тот же исторический момент, в одном и том же сообществе интерпретант, способны выносить амбивалентный приговор его рациональности. Редуцированный модус такой оппозиции понимает, в частности, рациональное либо как логическое, либо как образно-символическое. Определенного рода эпистемический сдвиг происходит сегодня на поле взаимных заимствований. В.В. Миронов отмечает, что «это сближение идет обоюдно. Начинает все более выявляться факт невозможности чистой трактовки рациональности, освобожденной от внерациональных компонентов человеческого сознания и, напротив, показывается, что целый ряд компонентов того, что принято считать нерациональным, вполне может удовлетворять принятым критериям рациональности»<sup>24</sup>.

В.Н. Порус указывает на проблематичность в различении рассудка и разума. Философская традиция зачастую относит рассудок к сфере логической машинерии, а разум приговаривает к ответственности за творческие акты. «Когда отвечают на вопрос, благодаря чему Разум совершает свои подвиги, обычно указывают на “нерассудочные” духовные движения: интуицию, бессознательное, творческое воображение»<sup>25</sup>. Истоки такой проблематичности видятся в том, что рассудок как некая исчисляющая машина рациональности, гипотетично располагаемая внутри разума, не способен получить аутентичную интерпретацию, будучи вычленным из мыслительного действия разума. Уверенность в существовании некоего абсолютно логического и автономного механизма внутри разума кажется продуктом мистификации со стороны «математически» упорядоченного мышления. Культурная и когнитивная релятивность отношения познания к бытию не может быть элиминирована ни прагматизмом политических риториков, ни теоретическими формализмами структур речи, дискурса и действия, даже если их «рационализации» представляются адекватными проблемной ситуации и властвующим операциональным инструкциям.

Научная практика, замечает Имре Лакатос, разбирая исследовательскую программу Нильса Бора, показывает, что «противоречия в основаниях исследовательской программы могут и даже должны быть возведены в *принцип*... такое отношение рационально, но только до того момента, когда стадия прогресса <программы> заканчивается: после этого апологетика “уродства” становится иррациональной». Следовательно, развитие научной программы с точки зрения теории рациональности, использующей метод утонченного фальсификационизма, да и сама эта теория не редуцируются к схематизму формальной логики. Тем более следует признать, что к такому схематизму не



может быть сведена и сама рациональность мышления. «Человеческое воображение не имеет предвидимых и предзаданных границ, которые мешали бы изобретению новых, увеличивающих эмпирическое содержание теорий или сдерживали бы “хитрость разума”, благодаря которой даже ложная теория может иметь эмпирический успех, не говоря уже о теориях, обладающих меньшим, по сравнению с предшественницей, правдоподобием, в смысле Поппера. (Скорее всего, все научные теории, когда-либо изобретенные людьми, рано или поздно обнаружат свою ложность, но это не мешает им иметь эмпирический успех и даже возрастающее правдоподобие.)»<sup>26</sup>

Нетождественность логики и рациональности, как полагает В.Н. Порус, рождает парадоксальную рациональность, т.е. ситуацию, когда логика не может оправдать практику мышления, в частности научного, которое имеет статус рационального. Сформулированный в его работе<sup>27</sup> принцип дополнительности теории научной рациональности предполагает два способа моделирования рациональности: нормативно-критериальный («закрытая рациональность») и критико-рефлексивный («открытая рациональность»). Подобно структуре концепта «исследовательская программа», разработанного И. Лакатосом, «жесткое ядро» такой бинарной композиции составляет «закрытая» рациональность, которая «невосприимчива к критике собственных принципов»; роль позитивной эвристики играет «открытая» рациональность, переход к которой есть «размыкание системы критериев рациональности, ее изменения, трансформация в иную систему, существенно отличную от данной». Совмещение этих компонент «сопряженной смысловой пары» создает «парадокс рациональности».

Принципиально иная, так сказать, «*транслогическая*» позиция этой теории исходит из следующей «методологической и гносеологической гипотезы: “закрытая” и “открытая” рациональности не сосуществуют одна с другой в работающем интеллекте как “низшее” с “высшим”, они образуют базисную смысловую сопряженность, имеющую решающее значение»<sup>28</sup>. Смысловые коннотации предпринятой Порусом концептуализации прослеживаются в модели «осциллирующего разума» Г.-Х. Эрстеда, который в качестве движителя научного развития утверждает творчество и рациональность; динамика проявления последних в силах разума подобна колебаниям жидкости в системе сообщающихся сосудов<sup>29</sup>. Идут они и от теории парадоксального «разума культуры» В.С. Библера, функционирующего в форме «диалога логик», конкуренция которых способна вносить в мышление модус внелогического и внепонятийного бытия<sup>30</sup>.

### **Транслогическое расширение рационального мышления**

Таким образом, можно говорить об особом роде познавательной способности разума, которая осуществляется в виде «*транслогическо-*



го мышления» — ментального инструмента, делающего возможным человеческому духу проявлять себя в теоретической деятельности как мыслящее *целое*, нераздельно реализуемое в слиянии творческой и формально-дедуктивной компонент. Попытка репрезентировать мышление как транслогический феномен предполагает, прежде всего, снятие жесткой дифференциации его на сферы разума, рассудка, интуиции, которые в действительности суть ситуационные проявления целостного функционирования мышления. Когнитивная стратегия, опирающаяся на транслогическое мышление, выполняет движение «к миру в целом», а последнее, в свою очередь, предполагает «движение вглубь мысли, к разуму в целом». У Библера это представляется как *социально-логическая* характеристика мыслящего субъекта, «логика (логическое строение) которого не совпадает ни с логикой положенных (рассудочных) теорий, ни с логикой абстрактной рефлексии, ни с “антилогикой” интуитивных синтезов»<sup>31</sup>.

Рассматривая психические механизмы функционирования неявного знания, Майкл Полани говорит о существовании *неартикулированного* интеллекта наряду с интеллектом артикулированным. Неизреченный интеллект относится к области «искусного действия и искусного знания, которые стоят за всяким использованием научных формул и простираются гораздо дальше, без помощи какого бы то ни было формализма, создавая те фундаментальные понятия, которые служат основой восприятия нашего мира»<sup>32</sup>. Это область интегративных процессов, замечает В.А. Лекторский, посредством которых неявное знание включается в центральное<sup>33</sup>. Неявная деятельность интеллекта есть *мышление* бессловесное, а неречевые психические процессы не могут быть полностью сведены «к чему-то, не имеющему характер мышления». В то же время «артикуляция всегда остается неполной... наши словесные высказывания никогда не могут полностью заменить немых интеллектуальных актов»<sup>34</sup>.

В.Д. Шадриков рассматривает мышление как деятельность и психический процесс, протекающий и на уровне сознания, и на бессознательном уровне<sup>35</sup>, при этом «выявленные свойства и качества не всегда фиксируются в понятиях... а отражаются как *нечто* полезное для решения проблемы» (курсив мой. — А. К.)<sup>36</sup>.

Характерной чертой дисциплинированного мышления, как указывает Пиаже, является «обратимость» умозаключения, так как есть возможность проследить его шаг за шагом в обратном порядке, вплоть до самого начала, до его исходных посылок. Научение приемам действия, научение знакам и латентное научение содержат свою часть имплицитной педагогики, необратимые процессы которой отличаются от сравнительно обратимых результатов научения<sup>37</sup>.

Эвристический процесс необратим, поэтому «подлинное открытие не есть строго логический акт», но преодоление «логических раз-

рывов», величина которых определяет степень изобретательности, требуемой для решения проблемы, и в то же время степень интеллектуального риска, на который «ученый должен делать ставку все время, в течение всей своей профессиональной деятельности». Таким образом, мыслительная активность, выражаемая в дедукции и рефлексии есть не прерогатива интеллекта, оперирующего (обратимо) фиксированной структурой знания, но в большей степени операционная составляющая неартикулированного уровня интеллектуальной жизни, дедуктивные рассуждения которого невыразимы в словах, но именно через их посредство человеческий разум осуществляет инновации<sup>38</sup>.

«Научная рациональность» как аподиктическое требование, устанавливающее чисто логическую систему отбора, плохо согласуется с реальной практикой науки. «Опыт показал, — замечает Роберт Мертон, — что даже самые эзотерические научные исследования находили важное научное применение... нельзя забывать о том, что именно спекулятивные размышления Клерка Максвелла об эфире привели Герца к открытию, кульминацией которого стало изобретение беспроводной связи». Сложное, нелинейное поведение человеческого ума определяет тот факт, «что даже такая рациональная деятельность, как научное исследование базируется на нерациональных ценностях»<sup>39</sup>. По словам физика А.А. Моулза, ученые «невольнo преувеличивают рациональный аспект работы, проделанный в прошлом»<sup>40</sup>.

Осознание роли внелогических компонент, которыми «нагружена» научная работа и которые не могут быть исключены из схемы научного познания, не только трансформировало эпистемологические модели, касающиеся производства знания и оценок рациональности как знания, так и его производства. Более того, это осознание стало свидетельством экзистенциального сдвига в современной культуре, которая все более мыслит себя в системе координат научного знания, причем исторически «научная» рационализация человеческого мышления отнюдь не является достижением только сегодняшнего дня. Б.И. Пружинин говорит, что по его убеждению в европейской культуре концентрированным выражением внутренней логичности человеческой деятельности вообще является именно научно-познавательная деятельность<sup>41</sup>.

Мысль, способная творить, есть диффузная игра латентных когнитивных структур. Абстракции теоретического знания вылеплены из смутно просвечивающих в сознании образов — импликантов скрытого разума. Поэтому дедуктивные силы творчества обитают и развиваются в иных сферах ментального, нежели шагающие стройными рядами формализмы логической рациональности. Последние — всегда явственно данные формальные схемы, первые же только *позволяют* записать свои результаты в некой формальной нотации, а смутным психическим образом обрести некое графическое выраже-

ние. Внутренний умственный взор математика в периоды творческих созиданий испытывает то, что не может быть продемонстрировано на вербальных или графических носителях мысли. Далеко не только рассудочные действия ведут инженера, создающего сложные технические системы или управляющего ими; сталевара, определяющего параметры технологического процесса, качество и степень готовности раскаленного металла. Их разум оперирует в принципе несигнифицируемыми объектами, исходящими от интегрированного опыта, богатство которого определяет *качество* их таланта.

По-видимому, существует какая-то другая форма внутренней речи, отличающаяся от вербальной – внутреннего говорения, от так называемой «образной» – внутреннего визионерства, воспроизводящего аутентичные внешнему «картинки» и манипулирующего ими. Это не совсем то, что можно представить как сочетание или синтез внутренних языков вербального и образного. Эта речь позволяет *мыслить* на до- и сверхрефлексивном уровне скрытыми конструктами, которые не способны быть внешне репрезентированы. Ее жильцы – понятия-импланты<sup>42</sup>, т.е. «термины», наделенные скрытым коннотирующим содержанием. Она населена невербализуемыми семантическими комплексами. Они – и образы, и слова, и сверхсмыслы. Сознание обделено, его «безобразные» слова и «бессловесные» образы – лишь блеклые тени когнитивного величия своих прототипов. Именно эта внутренняя речь рождает движение *транслогического* мышления. Через эту внутреннюю речь мыслящее транслогическое целое оправдывает индивидуально-правильные формы жизни, производит понимание смыслов, стоящих за порогом физического мира и в итоге присваивает статус рационального феноменам духа и действия. П. Бурдые, говоря о габитусе как о комплексе когнитивных и мотивирующих структур, отмечал, что основанием логики практического действия является система ментальных схем, которая осознается не всегда и не полностью<sup>43</sup>. М. Хайдеггер в одной из своих поздних работ предполагает, что «возможно, имеется мышление, находящееся за пределами различия между рациональным и иррациональным. Более трезвое, чем научная техника, более трезвое и поэтому стоящее в стороне, лишенное эффективности, но вместе с тем, обладающее собственной необходимостью»<sup>44</sup>.

Таким образом, транслогическое мышление может рассматриваться как *экзистентное* расширение того, что эпистемологическая традиция обозначает через рациональное, как оболочка, включающая логические инструменты последнего и обогащенная содержательно и функционально. Такое расширение находит свое оправдание в очень «рациональных» с традиционной точки зрения познавательных процедур естественных и технических наук, в которых эта традиционная точка зрения старается заместить все транслогическое действием

логического схематизма. Конституируемые нашим рассудком «подтверждения» не есть результат дедуктивно-логической операции, хотя в подтверждениях и обоснованиях присутствует своя доля логического. «Убедительность» рассудок обретает лишь *отчасти* в логических оправданиях, кроме того, и сумма их с чувственным не занимает всего объема «убедительности». «Подтверждение» и «убедительность» строят свои семантические конструкции на средствах транслогического, восполняя недостающие дедуктивные переходы и логические основания той иной, внутренней речью, которая питает силы интуиции, конструктивного воображения, творчества. Так маркируемое в качестве рационального рождается в лоне внерационального.

Такое *транслогическое* понимание рациональности когерентно духу развивающейся культуры знаний. Оно предъявляет аподиктические требования к основной производящей силе этой новой культуры — познавательным способностям ее протагонистов, рациональность которых не может быть осмыслена вне действия их духа и питаемых этим духом сил творения. Такая когнитивная ситуация может быть интерпретирована как культурная дубликация, в которой находит свое новое рождение существенное, идущее от особого в рационализме Иова и веберовских буржуа. И это существенное становится силой, мобилизующей новых пуритан к служению в обществе, «работающем» на знаниях. Вместе с тем именно тенденция к расширению транслогического в мышлении новых пуритан отличает сущность их когнитивного экзистирования от логической машинерии пуритан эпохи Реформации, которая подавляла силы транслогического, выводящие индивида за пределы когнитивно-аскетизированного бытия.

Однако именно в наши дни и власть, и общество захвачены особым прагматичным стилем отношения как к знанию, так и к собственной жизнедеятельности, который элиминирует все интенции к духовной и физической активности, выходящей за пределы здесь и сейчас получаемой выгоды. И это наследие «духа капитализма» деконструирует культуру знаний<sup>45</sup> в исторически подлинном пуританском ключе, вынося на поверхность современной жизни механическую архаику давно ушедшего *cogito*.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Священный ужас (лат.).

<sup>2</sup> См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990. С. 192.

<sup>3</sup> Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма / пер. с англ. Е. Понизовкиной. — М.: Моск. школа полит. исследований, 2003. С. 71.

<sup>4</sup> См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 199.

<sup>5</sup> Бакстер Р. Служение, в котором мы нуждаемся / пер. с англ. В. Колыбаева. — СПб.: Мирт, 2005. С. 47.

- <sup>6</sup> Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма. С. 69.
- <sup>7</sup> Там же. С. 71.
- <sup>8</sup> Там же. С. 95.
- <sup>9</sup> Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. М. Левиной // Кант И. Соч. В 8 т. Т. 7. – М.: Черо, 1994. С. 70.
- <sup>10</sup> Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избр. произв. – М.: Прогресс, 1990. С. 426.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Там же. С. 427.
- <sup>13</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 113.
- <sup>14</sup> Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – С. 68, 70.
- <sup>15</sup> См. там же. С. 75, 80, 44.
- <sup>16</sup> Там же. С. 76, 77, 160 (курсив частично мой. – А. К.).
- <sup>17</sup> Там же. С. 171, 113.
- <sup>18</sup> См. там же. С. 69, 159, 168, 169.
- <sup>19</sup> Там же. С. 319, 321.
- <sup>20</sup> Там же. С. 308, 316, 317, 320, 321.
- <sup>21</sup> См. там же. С. 321, 8, 40.
- <sup>22</sup> Альберт Х. Трактат о критическом разуме / пер. с нем. И.З. Шишкова. – М.: УРСС, 2010. С. 82.
- <sup>23</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: УРСС, 2001. С. 37.
- <sup>24</sup> Миронов В.В. Философия и метаморфозы культуры. – М.: Современные традиции, 2005. С. 107.
- <sup>25</sup> Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. – М.: Университет РАО, 2002. С. 99.
- <sup>26</sup> См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / пер. с англ. В.Н. Поруца. – М.: АСТ; Ермак, 2003. С. 92, 93, 195.
- <sup>27</sup> См.: Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. С. 78 – 82.
- <sup>28</sup> Там же. С. 161.
- <sup>29</sup> См. там же. С. 95.
- <sup>30</sup> См.: Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). С. 164, 165.
- <sup>31</sup> Там же. С. 213, 270, 271.
- <sup>32</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / пер. с нем. М.Б. Гнедовского, Н.М. Смирновой, Б.А. Старостина. – Благовещенск: Благовещенский гуманитарный колледж им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 105, 101.
- <sup>33</sup> См.: Лекторский В.А. Предисловие // Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 9.
- <sup>34</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 106, 136, 104.
- <sup>35</sup> См.: Шадриков В.Д. Происхождение человечности. – М.: Логос, 1999. С. 104.
- <sup>36</sup> Шадриков В.Д. Деятельность и способности. – М.: Логос, 1994. С. 235.
- <sup>37</sup> См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. С. 112, 180, 112.

<sup>38</sup> См. там же. С. 180, 113.

<sup>39</sup> Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. Е.Н. Егоровой, З.В. Кагановой, В.Г. Николаева, Е.Р. Черемиссиновой. – М.: АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2006. – С. 754, 748.

<sup>40</sup> Цит. по: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. С. 24.

<sup>41</sup> См.: Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 8.

<sup>42</sup> См.: Карпов А.О. Дискурс: классификация контекстов // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 77.

<sup>43</sup> См.: Бурдые П. Практический смысл / пер. с франц. А.Т. Бибкова, К.Д. Вознесенского, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2001. С. 103, 516.

<sup>44</sup> Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления / пер. с нем. Д.В. Смирнова. – URL: [vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf](http://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf) (дата обращения: 24.09.2012). С. 14.

<sup>45</sup> См.: Карпов А.О. Общество знаний: механизмы деконструкции // Вестник Российской академии наук. 2007. Т. 77. № 2. С. 129, 130.

### Аннотация

В работе обосновывается авторская концепция духовной рациональности, которая осуществляет себя в виде «транслогического мышления». Такой ментальный инструмент позволяет человеческому духу проявлять себя в теоретической деятельности как мыслящее целое, нераздельно реализуемое в слиянии творческой и формально-дедуктивной компонент.

**Ключевые слова:** духовная рациональность, транслогическое мышление, разум, рассудок, этика, концепция жизни, внерациональное.

### Summary

The paper presents and substantiates the author's concept of spiritual rationality, which comes to being in the form of «translogical thinking». Such a mental instrument enables human spirit to manifest itself in theoretical activities as a thinking whole, being realized inseparably in merging of the creative and formally deductive components.

**Keywords:** spiritual rationality, translogical thinking, mentality, sense, ethics, life concept, the irrational.